

الْقَضَائِدُ

إِلَى الرِّسَالَةِ

تَأَلَّفَتْ

أَيُّهُنَّ الْبَطْنِيُّ

السِّيْدُ مُحَمَّدُ التَّنِيْزِيُّ

«دَرْجَةُ»





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL

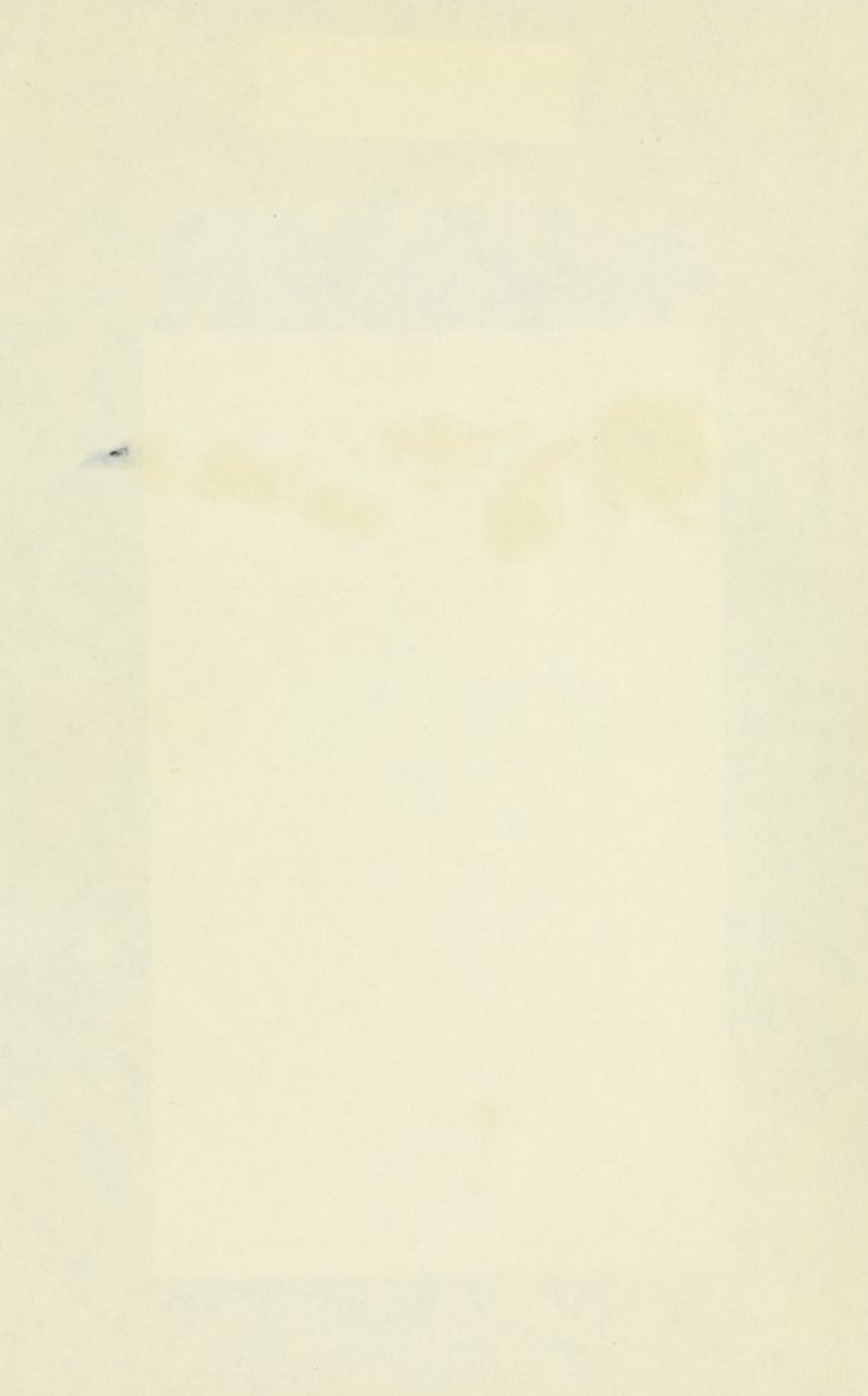


32101 028651527

Princeton University Library

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

DUE JUN 15, 1998





Shirāzī

# الْوَصَائِلُ

## إِلَى الرَّسَائِلِ

(الجزء الأول)

تأليف

سماحة آية الله العظمى

السَّيِّدُ مُحَمَّدُ الشَّيرَازِي

(مدّ ظلّه)

حقوق الطبع محفوظة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL



32101 028651527

2264

.1185

.924

1989

juz' 1



هوية الكتاب

الكتاب: الوصائل إلى الرسائل

المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي

الطبعة: الأولى

الناشر: انتشارات عاشوراء

العدد: ١٠٠٠

الثمن: ٤٠٠ تومان





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد طالعت كثيراً من الكتب الحقوقية التي هي مبنى الحضارات المعاصرة وان كانت الحضارة المعاصرة كثيراً ما تنكبت عن مبنى الحقوق الموضوعية ، مثلها مثل من يقرر الديمقراطية 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 - مقتن صريح .

٢ - مقتن 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 شبه ذلك .

وقد يكون مال متنازع فيه ، فيعمل بقاعدة العدل .  
 وقد يكون تخيير 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 ، والعمرائية ، وغيرها بحاجة الى ارفع مستويات التدقيق والتحقيق .  
 والفرق بين التحقيق والتدقيق : ان الاول : كشف الحق ، بينما الثاني : الدقة في الادلة .

فما هو الدليل : « الكبرى » ؟ وما هو مصداق 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 المعبر بحيث يوجب درك المصلحة ودرء المفسدة .  
 وليس في كتبنا الفقهية والاصولية ما يفي بغرض الدقة اللازمة في بناء الحكم او استمراره ، بمثل المكاسب والرسائل للشيخ الاعظم « قده » ، فهذان 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 يُعلَى عليه ) فان في فهمهما واستيعابهما كاملين الدليل الملموس لتفوق المسلمين على العالم في بناء الحضارة الحديثة .

ولو اتيح للمسلمين ترجمة هذين الكتابين باللغات الحية ، لاخذنا مكانهما في ارقى مرحلة من المراحل الدراسية في الجامعات العالمية .  
 وبهذا تبين : ان احتمال الغنى عن بعض مباحث الكتابين كبحث الانسداد وبحث العدالة ، او ان الطالب لا وقت له لدراسة الكتابين ، ولكيلا يزاحم سائر

مهامه التبليغيّة ، والاجتماعية ، وما اشبه ، فاللازم التبعض فيهما ، او التلخيص لهما ، فانه غير وارد اطلاقاً ، فان الانسداد يبقى منهاج الدقّة 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 مبنى 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 ، أو 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 المهدي الحسيني الشيرازي

قم المقدسة

٢٥/جمادي الثانية/١٤٠٩هـ . ق





بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم أنّ المكلف ، إذا التفت إلى حكم شرعي ،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمّد وآله الطيبين  
الطاهرين ، ولعنة الله على اعدائهم أجمعين .

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

قال طيب الله تربته : ( فاعلم ) الفاء : لتوهم تقديراً ، وهو نوع زينة في الكلام ،  
ولم يكن الامر بحاجة الى « اعلم » وانما ذكر مزيداً للتنبية ، ويمكن ان يشبه بكلمة :  
« قل » في اوائل السور ، ونحوها ، فانه نحو تأكيد لكونه صلى الله عليه وآله وسلم هو  
المخاطب ، وذلك مما يزيد صلى الله عليه وآله وسلم اجلالاً ( انّ المكلف ) اما يراد  
به : المجتهد ، او الاعم ، حيث ان الاصول الاربعة أحياناً تكون تكليف المقلد ايضاً .  
وحيث كان المراد بالمكلف : المكلف شأناً قريباً لاشأناً بعيداً ، كالطفل ونحوه  
وهو البالغ العاقل القادر ، الذي لامحذور له في أداء التكليف ، اذا كان مقلداً ، او بيانه ،  
اذا كان مجتهداً ، قال رحمه الله تعالى : ( اذا التفت ) فلا يقال : ان القيد مستدرک ،  
لان غير الملتفت غير مكلف ، والمراد به : الالتفات الاجمالي الى ان الشيء الفلاني  
له حكم في الجملة من الاحكام الخمسة ، فان الاباحة ايضاً حكم ، حيث ان الاباحة  
الشرعية غير الاباحة العقلية ، واثر التشريع : الثواب على الاطاعة ، فاذا شرب  
الانسان الماء لان الله سبحانه أباحه ، اعطاه الله الثواب ( الى حكم شرعي ) كان

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

ينبغي اضافة : او الموضوع المستنبط ، او الحكم الوضعي ، لان كل الثلاثة ، مورد للقطع والظن والشك ، اللهم ان يرجع الموضوع والوضع ، الى الحكم بتكلف ( فأما ان يحصل له الشك فيه ) وهو : تساوي الطرفين دقيا ( او القطع او الظن ) وهو ما يرجح احدهما على الاخر ولو بواحد في المائة ، وفي قبالة : الوهم وان كان واحدا في المائة و حيث انه كلما حصل الظن في طرف حصل الوهم في طرفه الآخر ، اكتفى بذكر الظن عن الآخر ، وانما ذكره دون الوهم ، وان كان لو ذكر الوهم ، كان كذلك متلازما ايضا ، لان الظن له حكم دون الوهم ، ولا يخفى ان كلا من الظن والوهم والشك ، يطلق على الآخر توسعاً ولا يخفى اني لم اجد لفظ القطع مستعملا في آية او رواية ، وانما الوارد فيهما : « اليقين » لكن حيث اراد الفقهاء والاصوليون : المانع من النقيض طابق الواقع اولا ، ذكره دون اليقين ، ولعل السرفي ذكر المصنف « قده » الشك اولا ، لانه لاشيء في جانبه ، وهو : الاصل .

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

ثم ذكر الظن ، لانه ليس ذاك ولا هذا .

وعلى اي حال ( فان حصل له ) القطع ، كان هو المرجع ، وان حصل له الظن فان كان ظنا حجة ، كان مرجعا ايضا ، 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 أولاً ، ثم شرعية ، وقد يكون شرعية محضة سمي الجميع بالشرعية ، وليس لنا قاعدة عقلية بحته ، يعمل على تطبيقها .

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 والحشوية ، الذين عطلوا دور العقل ( الثابتة للشاك في



للشيرازي ..... أقسام الاصول العملية ..... ج ١

مقام العمل ، وتسمى بالاصول العمليّة . وهي منحصرة في أربعة ، لأنّ الشكّ أمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا ، وعلى الثاني ، فأمّا أن يمكن الاحتياط

مقام العمل ( والمراد بها : القواعد التي تأتي من اول الفقه الى آخره ، لامثل قاعدة الفراغ والطهارة والحلية وما اشبهه ، المختصة ببعض الابواب ( وتسمى ) تلك القواعد ( بالاصول العمليّة ) « اصل » : لتفرع الفروع عليه كأصل الشجرة ، و « العمليّة » : لكونها في قبال الاصول العقائدية ( وهي منحصرة في اربعة ) : الاستصحاب والبرائة والتخيير والاحتياط ، اما سائر الاصول فهي اما راجعة الى احداها ، مثل : اصاله عدم الاكثر ، في الشك بين الاقل وبينه ، الراجعة الى البرائة ، و اصاله عدم ، الراجعة الى الاستصحاب فانهما فردان من افراد الاصلين المذكورين واما هي مختصة ببعض مباحث الفقه كما تقدم ، من مثل : اصالتى الطهارة والحل واما اصول لفظية ، مثل : اصاله عدم التقييد ، و اصاله عدم التخصيص ، وهي عبارة اخرى عن طريقة العقلاء في المحاورة ، الى غير ذلك .

ثم ان الحصر في الاربعة وان قيل انه عقلي ، لكنه الى الشرعي اقرب ، اذ أحد أركانه الشرع ، والنتيجة تابعة لاضعف المقدمتين ، فانه لو دلّ الشرع على اصل خامس ، لم يكن خلاف العقل ، وانما الامر العقلي هو : الدائر بين النفي والاثبات بدون امكان ان يكون هناك شيء خارج عن الحصر ، مثل العدد اما زوج أو فرد ( لان الشكّ 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 مجرى لاصل آخر ، لا الاستصحاب ، كما اختاره الشيخ « قده » في الشك في المقنضي : بانه ليس مجرى للاستصحاب .

( وعلى الثاني ) الذي لا يلاحظ فيه الحالة السابقة ( فأمّا ان يمكن الاحتياط ) بأن 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 أن يكون الشك في التكليف او في المكلف به . فالأول مجرى الاستصحاب ، والثاني مجرى التخيير ، والثالث مجرى أصالة البراءة ،

تعلق بايهما ؟ 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 امرين ، 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 النقيض ، وقد يعسر عسراً غير مانع عن النقيض (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 المستنبطة .

( فالاول ) الذي يلاحظ فيه الحالة السابقة : ( مجرى الاستصحاب ) كما اذا شك المتطهر في الحدث ، حيث يستصحب الطهارة ، أو شك في بقاء زوجته ، حيث يستصحب بقائها ، فلا يجوز له التزويج باختها ، او الخامسة ، او شك في بقاء آلة اللهب بمعناها السابق في زمان المعصومين عليهم الصلاة والسلام حيث يستصحب بقائها . ( 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 منهما جماعة من الفقهاء .

( والثالث ) وهو صورة الشك في التكليف : ( مجرى أصالة البرائة ) 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 أصالة البراءة ،

( والرابع ) وهو ما كان الشك فيه في المكلف به مع علمه بالتكليف : ( مجرى قاعدة الاحتياط ) اذا لم يكن محذور ، كما اذا كان الاحتياط عسراً او حرجاً او ضرراً . ولا يخفى ان الالفاظ الثلاثة اذا قيلت معاً ، اختص كل منها بمعنى : الاول : بالعسر الجسدي ، مثل ما اذا كان ذهابه الى منى يوم العيد ، يوجب مشقة كثيرة له من جهة الحر .

والثاني : بالامر النفسي ، كما اذا كان الاغتسال على الفتاة في بيت ابها بسبب احتلامها يوجب شدة خجلها واستحيائها .

والثالث : ما كان ضرراً جسدياً او مالياً ، كما اذا سبب الصوم مرضاً 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 طاهر وايهما نجس ؟ حيث يحتاط بصلاتين : في هذا صلاة ، وفي ذلك صلاة .

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

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



والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه او لا . فالأول مجرى قاعدة الاحتياط ، والثاني مجرى قاعدة التخيير .

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

ثم ان المراد من التكليف : الواجب والحرام ، اما الاحكام الثلاثة الاخر ، فلاكلفة فيها ، لعدم الالتزام ، فاذا شك بين الواجب والمستحب - كفعل يوم الجمعة - كان الاصل عدم الوجوب ، التي غيره من الامثلة .

( والثاني : اما ان يمكن الاحتياط فيه ، اولا ، فالاول : مجرى 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 » فكأن المحتاط يدور حول الحكم فيأتي به ( والثاني : مجرى 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 الاصول الاربعة ) اذ بعض الاصوليين قسم الاربعة بشكل آخر ، غير التقسيمين الذين ذكرناهما .

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

للشيرازي ..... أقسام الاصول العملية ..... ج ١

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

---

( فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة : الأول : في القطع ، والثاني : في الظن ) وقد عرفت  
انه يلازمه الوهم ، فالكلام في المقصد الثاني فيهما ، كقولهم : العمل في باب  
الانسداد ، بالمظنونات 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 الاول

في

القطع



أما الكلام في المقصد الأول :

فنقول : لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً ، لأنه بنفسه طريقاً إلى الواقع . وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيًا .

( أما الكلام في المقصد الاول ) وهو القطع ( فنقول ) : هو عبارة عما اذا كان وجدان الانسان الى طرف بحيث يمنع عن نقيضه - 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 وعقلايياً - وحيث انه تكويني لاشأن للتشريع فيه - ( في ) حجية القطع ، وانه يحتج المولى على العبد ان ترك العمل على طبقه ، ويحتج العبد على المولى ان عمل بقطعه ، وهذا هو معنى : ( وجوب متابعة القطع ) والا ، فمع قطع النظر عن الاحتجاج المذكور ، يمكن للانسان ان يقطع ويخالفه ( والعمل عليه ) جرياً ورائه بالعمل ، اذا كان القطع يوجب ، كالقطع بان هذا اسد فيفر منه ، وبالترك ، اذا كان القطع يوجب الترك ، كالقطع بانه ليس بأسد فلا يفر ، ولعل الفرق بين المتابعة والعمل هو :

ان الاول : لوحظ فيه ان القطع شيء يتبعه الانسان ، كاتباع زيد لعمرو في مشيه ورائه .

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

( وليس طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتاً ) بأن يقول الشارع : اذا قطعت فاعمل على طبق قطعك ، فيكون طريقته مجعولة ( ونفيًا ) بأن يقول : اذا قطعت فلا تعمل على طبق قطعك ، شأن القطع في ذلك شأن سائر الامور التكوينية ، فان الشارع يتمكن ان يزيل القطع تكويناً ، او يوجدته تكويناً ، اما ان يوجد طريقته أو ينفي



ومن هنا يُعلمُ أن إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على الإمارات  
المعتبرة شرعاً، لأنّ الحجّة عبارةٌ عن الوسط الذي به يُحتجُّ على ثبوت الأكبر للأصغر،

طريقته، فليس من شأن الأمر التكويني ذلك، فكما ان الامر التشريعي لا يوجد ولا  
يعدم بالتكوين، كذلك الامر التكويني لا يوجد ولا يعدم بالتشريع، وفضل 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 الحججة عليه) حيث  
يقال في الالسنه: القطع حجة (ليس كإطلاق الحجّة على) سائر (الإمارات المعتبرة  
شرعاً) كالبينة، وخبر العادل، وما اشبهه. علماً بان الامارة: تطلق على مايقوم على  
الموضوع كالبينة.

والطريق: يطلق على مايقوم على الحكم كخبر الواحد.

مثلاً: اذا قيل الخمر حرام، فكون المائع الفلاني خمراً، انما يثبت بشهادة  
شاهدين، فشهادتهما تسمى اماره على الخمرية، اما كونه حراماً فانه يثبت بالاية  
والرواية، وهما طريقان على الحكم المذكور.

ولا يخفى: ان اطلاق الحجّة على القطع وسائر الامارات على نحو الحقيقة، لان  
المولى والعبد يحتج كل منهما على الاخر بالقطع وسائر الامارات، الا ان كونه طريقاً  
في الاول ذاتي، وفي الثاني عرضي - هذا بناء على المعنى اللغوي للحجة - اما  
المعنى الاصطلاحي للحجة، فهو ماذكروه في المنطق من: «الوسط» الذي يجعل  
الاكبر في الكبرى محمولاً على الاصغر في الصغرى، مثلاً يقال: العالم متغيّر، وكل  
متغيّر حادث (لان الحجّة، عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر  
للأصغر) وانما سمي الاول اصغر، لانه فرد من الافراد، ويسمى الثاني بالاكبر، لانه  
كلي يشمل الاصغر وغير الاصغر من الافراد، ففي المثال المتقدم، العالم فرد من

الشيرازي ..... اطلاق الحجة على القطع ..... ج ١

ويصيرُ واسطةً للقطع بثبوتِه له ، كالتغيرِ لاثباتِ حدوثِ العالمِ .

فقولنا : « الظنُّ حجةٌ ، او البينةُ حُجَّةٌ ، او فتوى المفتي حجةٌ » ، يرادُ به كونُ هذه الأمورِ أوَساطاً لاثباتِ أحكامِ متعلقاتها . فيقال : هذا مظنونُ الخمريةِ ، وكلُّ مظنونِ الخمريةِ يجبُ الاجتنابُ عنه ، وكذلك قولنا : هذا الفعلُ ممَّا أفتى المفتي بتحريمه ، او قامتِ البينةُ

---

افراد المتغير ، ولذا تسمى المقدمة الاولى : بالصغرى والمقدمة الثانية : بالكبرى (ويصير) هذا الوسط ( واسطة للقطع بثبوتِه ) اي ثبوت الاكبر ( له ) اي للاصغر ، فانَّ قطعنا : بان العالم حادث ، انما جاء من جهة الوسط ، الذي هو « متغير » ( كالتغير لاثباتِ حدوثِ العالم ) .

اقول : لافرق 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 المنطق تحصل من ضرب « الاصغر » و « الاوسط » الاول و « الاوسط » الثاني ، و « الاكبر » ايجاباً في كل واحد ، أو سلباً في كل واحد في الاخر ، فقد يقال « العالم » وقد يقال : « غير العالم » وهكذا يأتي السلب والايجاب في الاوسطين ، وفي الاكبر ( فقولنا : الظن حجة ، او البينة حجة ، او فتوى المفتي حجة ، يراد به ) اي بكونه حجة ( كون هذه الامور ) الظن والبينة والفتوى ( اوَساطاً لاثباتِ احكام متعلقاتها ) مثلاً : الظن بالخمر مثبت لحكم الحرمة على ما ظن انه خمر ، فالحكم : الحرمة ، والمتعلق للظن : خمريه ما في الاناء ، فحيث تعلق الظن بانه خمر ، ثبت عليه الحرمة ( فيقال : هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية ، يجب الاجتناب عنه ) اي حرام ، فهذا الموجود 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 ممَّا أفتى المفتي بتحريمه ) او دل الخبر على تحريمه ( او قامت البينة



على كونه محرماً ، وكلُّ ما كان كذلك فهو حرامٌ .

وهذا بخلاف القطع ، لأنه إذا قطع بوجوب شيء فيقال : هذا واجبٌ ، وكلُّ واجبٍ يحرمُ ضدهُ او يجب مقدّمته .

وكذلك العلمُ بالموضوعات . فاذا قطع بخمريّة شيء ، فيقال : هذا خمرٌ ، وكلُّ خمرٍ يجبُ الاجتنابُ عنه . ولا يقال : إنّ هذا معلومٌ الوجوب أو الخمريّة ، وكلُّ معلومٍ حكمه كذا .

على كونه محرماً ، وكلما كان كذلك ) اي قام على تحريمه الفتوى ، او الخبر ، او البيّنة ( فهو حرام ) فهذا حرام ، وكذلك في باب الوجوب والاستحباب والكرهية والاباحة ، وهكذا في باب الاحكام الوضعية ، كالجزم والشرط والمانع والقاطع ، وهكذا في باب ان اللفظ الفلاني ظاهر او مجمل ، او عام او خاص ، التي غير ذلك . ( وهذا ) الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى الامارة ( بخلاف القطع ، لانه اذا قطع بوجوب شيء ) او حرمة او سائر الاحكام الوضعية والتكليفية ( فيقال : هذا واجب ، وكل واجب يحرم ضده ) اذا قلنا بمسألة الضد ( او يجب مقدمته ) اذا قلنا بوجوب المقدمة ، ولا تأتي بلفظ القطع في الوسط ، فلا نقول : « هذا ما قطع بوجوبه ، وكل ما قطع بوجوبه يحرم ضده » كما كنا نقول : هذا ما افتى المفتي بوجوبه ، وكل ما افتى المفتي بوجوبه فهو واجب ، هذا كله في ان القطع لا يكون جزءاً من الحكم ( وكذلك العلم ) اي القطع ( بالموضوعات فاذا قطع بخمريّة شيء ) فان القطع لا يكون جزءاً من الموضوع ( فيقال : هذا خمر ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه ) فهذا يجب الاجتناب عنه ( ولا يقال : ان هذا معلوم الوجوب او الخمريّة ، وكل معلوم الخمريّة ) ( حكمه كذا ) لوضوح ان الشارع حرم الخمر بما هو خمر ، لانه اذا علم وقطع بانه خمر ، فليس القطع جزء الموضوع .

نعم ، اذا قطع به ، تنجز عليه ، واذا لم يقطع به لم ينتجز ، والأ فالخمر حرام من



الشيرازي ..... اطلاق الحجّة على القطع ..... ج ١

لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر ، لا لما عَلِمَ أنّه خمرٌ .  
والحاصل أنّ كون القطع حجّةً غير معقول ، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع  
بالمطلوب ، فلا يُطلق على نفس القطع .  
هذا كلّهُ بالنسبة إلى متعلّق القطع ، وهو الأمر المقطوع به . وأمّا بالنسبة إلى حكم  
آخر ، فيجوز

---

غير تقييد بالعلم ( لان احكام الخمر انما تثبت للخمر ) على نحو لا بشرط ( لا لما علم  
انه خمر ) فنفس القطع لم يقع وسطا ، وانما وقع فتوى المفتي ونحوه وسطا .  
ولهذا ربما يقال : انه لافرق بين القطع الحجّة ذاتا ، وسائر الامارات الحجّة عرضا ،  
في ان الحكم تابع للواقع ، فان كان الواقع كان الحكم ، والا لم يكن الحكم ، والقطع  
وسائر الامارات تفيد التنجيز والاعذار ، والتجري في صورة مخالفة الامارة او مخالفة  
القطع ، فيما اشتبه ولم يكن واقع ، فلا وسطية اطلاقا ، لالامارة ولا للقطع .  
( و ) على اي حال فـ ( الحاصل ) مما ذكره الشيخ رضوان الله عليه : ( ان كون  
القطع حجّة ) بمعنى الوسط ( غير معقول ) في القطع الطريقي ( لان الحجّة ما يوجب  
القطع بالمطلوب ) اي بثبوت الاكبر على الاوسط ( فلا يطلق ) الحجّة ( على نفس  
القطع ) الا اطلاقا مجازيا ، من باب اطلاق اسم السبب على المسبب .  
نعم ، الحجّة 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 وسطا حجّة ، انما هو ( بالنسبة الى )  
حكم ( متعلق القطع ) الذي حمل الحكم وجوبا او تحريما او غير ذلك ، على الشيء  
المتعلق للقطع ، بما هو ، ويسمى ذلك بالقطع الطريقي ( و ) متعلق القطع ( هو الامر  
المقطوع به ) فلا اعتبار لصفة القطع في الحكم ( وأمّا ) القطع بشيء ( بالنسبة الى  
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 ، حكمه كذا.

وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجّة ، إذ المراد بالحجّة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت

يمكن ( ان يكون القطع مأخوذاً في موضوعه ) كل الموضوع ، او جزء الموضوع ( فيقال : ان الشيء الذي هو خمر ( المعلوم ) كونه خمراً ( بوصف كونه معلوماً ، حكمه كذا ) اي وجوب الارقاة - في المثال - كما ورد في باب القضاة : ان الرجل الذي يقضي بالحق وهو لا يعلم ، يكون من اهل النار فالحق المعلوم يجوز القضاء به اما الحق بما هو حق ، فلا يجوز القضاء به ، كما ورد شبه ذلك في الشيء الذي للانسان ، ويأخذه من المستولي عليه بحكم الجائر ، فانه حرام على المالك نفس ذلك الشيء ، فالشيء الذي لا يأخذه بحكم الجائر وانما بحكم العادل او يأخذه بنفسه بلا مراجعة حاكم الجور حلال له .

( وحينئذ ) اي اذا كان القطع جزء الموضوع ، او كل الموضوع ( فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم ) لمتعلقه فيقال : « هذا معلوم الخمرية ، وكل معلوم الخمرية يلزم اراقته » فاذا كان قطع ، بدون ان يصادف الواقع ، بأن كان جهلاً مركباً ، او كان خمر ، بدون ان يقطع بأنه خمر ، لم يجب اراقته .

هذا في ما اذا كان العلم جزء الموضوع ، اما اذا كان العلم كل الموضوع ، فان علم بانه خمر - وان كان علمه جهلاً مركباً - وجب اراقته ( وان لم يطلق عليه ) اي على هذا القطع الذي هو كل الموضوع ، او جزء الموضوع ( الحجّة ) لان الحجّة هو الوسط بين الموضوع والمحمول ، مثل : المتغير في العالم متغير ، وهذا القطع الموضوعي ، موضوع ، وليس وسطاً ( اذ المراد بالحجّة في باب الادلة ) لآباب الأقيسة ، حيث ان المنطقيين يسمون كل القياس بكبراه وصغراه : حجة ، ولعله من باب ان هذا المجموع حجة على النتيجة ( ما كان وسطاً ) لثبوت الاكبر على الاصغراي ( لثبوت



لشيرازي ..... اطلاق الحجّة على القطع ..... ج ١

أحكام متعلّقه شرعاً لا لحكم آخر ، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر  
المعلوم كونها خمراً ، لا على نفس الخمر ، وكرتب 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 متعلقه شرعاً) كفتوى المفتي حيث يقال : فتوى المفتي حجة ، لثبوت الحكم  
على الموضوع ، فاذا قال المفتي : العصير العنبي قبل ذهاب الثلثين نجس ، احتج كل  
من المولى على العبد - اذا خالف - والعبد على المولى اذا وافق ، بهذه الفتيا  
( لا لحكم آخر ) كوجوب الاراقة في المثال السابق « الخمر المعلوم خمريته تجب  
اراقته » .

حيث ان وجوب الاراقة ليس حكم الخمر ، وانما هو حكم « معلوم الخمرية »  
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 ( وكرتب وجوب الاطاعة )  
عقلاً ( على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي ) .

( وبالجملة ) الجملة : مقابل التفصيل ، ويسمى جملة لان من جمال الكلام ان  
يجمع المتكلم اطراف كلامه في عبارة موجزة ، فانه اقرب الى الحفظ والبقاء في  
الذهن ( فالقطع قد يكون طريقاً ) ويسمى قطعاً طريقياً ( 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 طريقاً ) يختلف عما كان منه موضوعاً ، في امور ثلاثة :

الاول : ان القطع الطريقي لا يقع وسطاً ، ولا يسمّى حجّة ، بخلاف القطع



لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه ، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه ، فيترتب عليه أحكام متعلقه ، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به ، لأنه

الموضوعي - كما تقدم الكلام فيه - .

الثاني : ان القطع الطريقي ( 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 الطريقي ، تقوم الامارات وبعض الاصول العملية مقامه بخلاف القطع الموضوعي كما سيأتي بيانه عند قوله :

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

وحيث ظهر لك موجز الفروق ، وقد تقدم الفرق الاول ، نفصل الكلام حول الفرق الثاني ، فلا فرق في القطع الطريقي بين تمام الاحوال : ( من حيث القاطع ) فهو حجة ، سواء حصل للقطاع غير المتعارف ، او للمتعارف ( والمقطوع به ) سواء كان في الاصول او الفروع ، في الاحكام الوضعية او التكليفيه ، او في الموضوعات ( واسباب القطع ) سواء كان من الادلة العقلية او اللفظية ، بل وحتى من الخارج عن المتعارف ( وازمانه ) سواء كان في زمان الانفتاح او الانسداد ، - لو قلنا بالانسداد - وزمان حضورهم عليهم الصلاة والسلام او حال الغيبة ( اذ المفروض كونه ) اي كون الطريقي ( طريقاً إلى متعلقه ) فاذا قطع بان المانع الفلاني خمر ( فيترتب عليه ) اي على هذا القطع الطريقي ( احكام متعلقه ) كالحرمة ، وما ذكره : مثال للقطع بالموضوع ، وكذلك حال الحكم ، فاذا قطع بان الخمر حرام ، فكلما تحقق الموضوع تحقق الحكم ( ولا يجوز للشارع ) اي يستحيل عقلاً بالنسبة إلى الحكيم ، فكيف اذا كان سيد الحكماء والعقلاء ؟ ( ان ينهي عن العمل به ) اي بالقطع الطريقي ( لانه ) اي

لشيرازي ..... النهي عن العمل بالقطع ..... ج ١

مستلزم للتناقض .

فاذا قطع كون مائع بولاً ، من أي سبب كان ، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه ، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى ، أعني قوله : « هذا بولٌ ، 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 ياتي بحكم آخر ، ولو غير النهي ، من الاحكام ، كان يقول : لا تشرب الخمر ، ثم يقول : ان شئت فاشرب ، او يكره شربه ، او يستحب ، او يجب ، من غير فرق في ذلك بين القطع بالموضوع ، او بالحكم .

( فاذا قطع ) المكلف ( كون مائع بولاً ، من اي سبب كان ) قطعه ، سواء باخبار من قطع بسبب اخبارهم ، او برويته بالعين ، او بان رأى مكانه الذي نام ولده الصغير فيه مرطوباً او بغير ذلك ( فلايجوز 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 ، يناقضهما 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 : لا تصل 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 ( وكبرى ) شرعية ( اعني قوله ) اي قول المكلف : ( هذا بول ، وكل بول يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، فحكم الشارع : بانه ) لا يجب العمل



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

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

وبهذا تبين : ان الامر ليس منحصراً بالتناقض ، بل ياتي نفس هذا الكلام فيما اذا  
رآه المكلف مضاداً لنفسه بنفسه ، بان امر بالضدين ، او بارتفاع النقيضين ، او بارتفاع  
الضدين ، الذين لاثالث لهما .

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 بانه بول ، يجب عليك الاجتناب عنه » فانه يتمكن ان يقول اما اذا رأيت  
بعينك انه بول ، فلا يلزم الاجتناب عنه ، لان الموضوع صار خاصاً ، والى هذا اشار  
بقوله : ( الا اذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب ) وامثالهما ، كوجوب  
التطهير بالماء القليل مرتين ، من اللازم والملزوم والملازم ( من احكام نفس البول )  
ولوازمه الشرعية ، وعليه : فلا يكون القطع بالبول كاشفاً عن صغرى ، فلا يمكن رفع  
الحكم ، بعد حكم الشارع بالكبرى ( بل من احكام ما علم بوليته على وجه خاص ) او  
من احكام ما قام على انه بول على وجه خاص ( من حيث السبب ) كما اذا قال :  
مارأيت بعينك انه بول ، فهو نجس ( او الشخص ) كما اذا قال : ما علمه غير  
الوسواسي بانه بول ، فهو نجس ، لا ما علمه الوسواسي ( او غيرهما ) كالزمان  
والمكان ، كما اذا قال : ما علمته في الصيف انه بول ، او ما علمته في مصر - حيث



للشيرازي ..... القطع الموضوعي ..... ج ١

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 فلاتاً زان ، لا يكفي في حده بل اللازم الشهود الاربعة ، او الاقرارات الاربعة ، وذلك لان 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 شبه ذلك ( دليل ذلك الحكم الثابت ) « دليل » : نائب فاعل لـ « يتبع » و ( الذي ) صفة « لحكم » ( اخذ 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 محكوماً بالنجاسة ، وفرقه عن « البول النجس » : ان لموضوع النجاسة في « البول المقطوع به » جزآن : « البول ، والقطع به » وفي « البول نجس » جزء واحد - ومرادنا بالجزء : اعم من الجزء والقييد والشرط - وتظهر النتيجة بين الموضوع « الفرد » و « المركب » في الاثبات ( 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 - وقوله : « بشرط » يريد به : « اعم من الجزء والشرط » والقييد ، كما

بمعنى انكاشفه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف .

كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه ، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً ، فإنّ مدخليّة القطع بالمطلوبية او المبغوضيّة في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفراده .

ذكرناه . - (بمعنى انكشافه) اي انكشاف ذلك الشيء ( للمكلف من غير خصوصية للانكشاف ) سبباً ، او شخصاً ، او زماناً ، أو مكاناً ، ولنمثل لمدخلية القطع مطلقاً في ترتب الحكم ، بمثالين : احدهما عقلي ، والآخر شرعي .

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

والظاهر : ان مراد المصنف « قده » : ان تنجيز حسن الاحسان ، وقبح الاسائة منوط بالقطع ، والأقمن الواضح : ان الاحسان حسن ، والاسائة قبيح ، سواء قطع بهما العبد ام لا ، وعلى اي : ( فان مدخلية القطع بالمطلوبية ) للاحسان ( أو المبغوضية ) للاسائة ( في صيرورة الفعل حسناً ، أو قبيحاً عند العقل ) و « عند » متعلق بـ « صيرورة » ( لا يختص ببعض افراده ) اي افراد القطع ، بل من كل سبب ، ولاي احد ، وفي اي زمان ، وفي اي مكان ، وفي اي قسم من اقسام الاحسان او الاسائة ، والى غير ذلك .

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



للشيرازي ..... القطع الموضوعي ..... ج ١

وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر او نجاسته بقول مطلق ، بناءً على أنّ الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان مواردتهما بشرط العلم ، لا في نفس الأمر ، كما هو قول بعض .  
وقد يدل 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 احد قبيح ومنك اقبح لمكانك منا .

( و ) الثاني : ( كما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر ، او نجاسته بقول مطلق ) فالقطع بالخمير 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 الواقعتين ، انما تعرضان مواردتهما ) من المحرمات والاعيان 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 الي غير ذلك .

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

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



مثل ماذهب إليه بعضُ الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة ، كما سيجيء ، وما ذهب اليه بعضُ من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى .

او مكان ، او خصوصيات خاصة - كما تقدم - ( مثل ماذهب اليه بعض الاخباريين : من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسنة ) فجواز العمل عندهم - بالمعنى الاعم للجواز ، من الوجوب وغيره ، في قبال الحرمة - انما هو بالحكم الشرعي ، المقيد حصول العلم بذلك الحكم من الكتاب والسنة .

لكن لا يخفى : ان الاخباريين لا يقولون بانحصار جواز العمل بالعلم الحاصل منهما ، بل يقولون بجواز العمل بالكتاب والسنة ، سواء حصل العلم منهما ، ام لا . وانما مراد الشيخ « قده » : ان نفي العمل بعلم غير حاصل منهما ، لا يقيد الكتاب والسنة 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 التنبيه الثاني ( و ) مثل ( ماذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى ) كما اذا علم بان فلانا ارتد ، او شرب الخمر ، او ما اشبهه ، لامثل السرقة والزنا ، حيث هناك حقان : حق الله ، وحق

لشيرازي ..... القطع الموضوعي ..... ج ١

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد بوجود 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، والافكل حق فهو الله سبحانه، وعلى أي: فمحل كلام المصنف: ان الحكم وهو مائة جلدة للخمار، لا يترتب بمجرد علم القاضي بل يترتب على علمه المقيّد بكونه حاصلًا من الشهود، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «انما اقضي بينكم بالبينات والايمان»، بل ربما يقال بذلك، اذا علم القاضي بالزنا - بدون شهود اربعة، او اقرار اربع مرات - والظاهر: انه مقيّد ايضاً، وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام، علما بالزنا من اقرار الزاني والزانية ثلاث مرات - قطعاً - ومع ذلك لم يجزى الحد، وكذا اذا شهد ثلاثة عدول، يعلم القاضي بصدقهم لا يجزى الحد حتى ينضم اليهم الرابع (وامثلة ذلك) أي تقيّد الحكم بموضوع خاص (بالنسبة إلى حكم غير القاطع) فان القاطع يعمل بقطعه - 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 بوجود الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي اذا علم) ذلك الغير وهو المجتهد (به) أي بالحكم (من الطرق الاجتهادية المعهودة): الكتاب والسنة، والاجماع، والعقل، على ما ذكرها الفقهاء: من انها المدرك وفي جملة من الروايات - كما في قضاء الوسائل - حرمة رجوع الشخص إلى غيرهم عليهم الصلاة والسلام، فاذا رجع واجتهد وان قطع بالحكم، يكون ساقطاً عن العدالة، فلا يجوز تقليده، بل لا يجوز الرجوع اليه وان لم يسقط عن العدالة، لانهم عليهم الصلاة والسلام لم يأذنوا للرجوع إلى مثل هذا المستنبت، فالمجتهد القاطع من سبب خاص، هو الماذون في الرجوع اليه، لا مطلق المجتهد فانه (لا) يجوز الرجوع إلى من علم الحكم (من مثل الرمل والجفر) وسمي رملاً، لان 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 او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها ؛ وكحكم الشارع على الحاكم بوجود قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن ، لا من الحدس ،

الرمل كان بالتخطيط في رمال الارض، كما انه سمي جفراً، لان الجفر عبارة عن جلد السخل وكان اول كتابة هذا العلم في جلده، وكلاهما اتخذا طريقاً لكشف المجهولات، ومثلهما في زماننا: الكمبيوتر.

( فان القطع الحاصل من هذه ) الاسباب غير المتعارفة ( وان وجب على القاطع ) المجتهد ( الاخذ به في عمل نفسه ) لما تقدم : من ان القطع حجة عقلية من اي سبب ، ولاي احد حصل ( الا انه لايجوز للغير تقليده في ذلك ) المقطوع به ، المكتشف بهذه الاسباب ، وان كان المجتهد جامعاً لشرائط الفتوى .

( وكذا العلم الحاصل للمجتهد الفاسق ، او غير الامامي ) 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 لايجوز للمترافعين ، مراجعة القاضي الذي حصل له العلم من الامور غير المتعارفة ، كما لايصح لهما مراجعة القاضي اذا لم يكن عادلاً ، او رجلاً ، او مجتهداً مطلقاً - عند من لا يكتفي بتجزئي القاضي - الى غير ذلك من فاقد الشرائط ( فانه لايجوز للغير ) مقلداً او متنازعا ( العمل بها ) ومراجعته ( وكحكم الشارع على الحاكم ، بوجود قبول خبر العدل المعلوم له ) اي لذلك العدل ( من الحسن لامن الحدس ) اي من الحواس الخمس ، لا ما اذا علم بالشيء من الجفر ونحوه ، والعلم من



إلى غير ذلك .

ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيامُ الأمارات الشرعية والاصول العمليّة مقامه في العمل ،

الحواس الخمس : كأن يرى بعينه الزنا ، او يتذوق الطعام فيعلم انه حامض ، فيما لو اختلف البائع والمشتري في الحموضة ، وضدها ، او يشم الخل او ماء الورد ليعلم من الرائحة : الجودة والردائة ، او يسمع صوت زيد وهو يسب عمراً ، او يلمس خشونة الحرير وزفته ، فيشهد باحدهما بعد اختلاف المتبايعين ( الى غير ذلك ، ثم ) الفرق الثالث بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي - على ما تقدم الالمام الى ان بينهما ثلاثة فروق : - ( من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع ، قيام الامارات الشرعية ) والمراد بها هنا : الاعم من الطرق ، فان الامارات والطرق كالظرف والجار والمجرور اذا ذكر احدهما شمل الآخر ، وان ذكرا معاً ، كانا كما ذكرناه - فيما سبق - (و) بعض (الاصول العمليّة) كالاستصحاب ، الذي له كاشفية عن الواقع ، وان كانت كاشفيته ناقصة وبحاجة الى 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 والثانية ، اي كما انه يعمل بالقطع ، كذلك يعمل بالامارة والاصل .

مثلاً : اذا قطع بانه خمر وجب عليه الاجتناب ، كذلك اذا قامت البينة بانه خمر وجب الاجتناب ، وهكذا اذا كان علمه سابقاً بانه خمر ، ثم شك في انه هل بقي على الخمرية ، او انقلب خلاً ؟ استصحب خمريته ، فوجب عليه الاجتناب ، فالبينة والاستصحاب قاما مقام القطع ، نعم الاصول الثلاثة الاخر ، اي : البرائة ، والاختياط ، والتخيير ، لاتقوم مقام القطع ، فاذا شك في سائل انه ماء او خمر ، كان حكمه البرائة

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

لانه خمر ، واذا شك في ان هذا الاناء خمر او ذاك الاناء ، كان اللازم عليه الاحتياط باجتنابهما ، لانه اذا شرب احدهما اجرؤا عليه حد الخمر ، او الزم بتطهير فمه ، لان الاحتياط لم يكشف عن كونه خمرأ ، حتى يترتب عليه آثار الخمر ، واذا شك في مايع هل انه خمر يحرم شربه ، او خل يجب شربه ؟ لانه نذر ان يشرب اناء ماء - ولا ماء غيره فرضأ ، فيكون هذا الاناء المصداق المنحصر لنذره - تخير بين الشرب وعدمه ، ولا يكون التخيير طريقأ الى كونه خمرأ .

ولا يخفى : ان مثل : الصحة ، واصل الطهارة ، واصل الحل ، وما اشبه ، تقوم ايضأ مقام القطع الطريقي - على نحو ما ذكرناه في الاستصحاب - وكذلك مثل : سوق المسلم ، ويد المسلم ، وارض المسلم ، الى غير ذلك ( بخلاف ) القطع ( المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية ) الوصفية ( فانه تابع لدليل ذلك الحكم ) اذ هو على قسمين :

الاول : القطع الموضوعي الوصفي .

الثاني : القطع الموضوعي الطريقي .

فأقسام القطع ثلاثة :

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

الثاني : القطع الموضوعي الوصفي ، بمعنى : ان كون القطع صفة نفسية جزء

الموضوع ، كما اذا قال : الخمر المقطوع به - لان القطع صفة للنفس - حرام .

الثالث : القطع الموضوعي الطريقي ، بمعنى : ان كون القطع طريقأ الى الخمر جزء

الموضوع ، كما اذا قال : الخمر المقطوع به - لان القطع طريق الى الخمر - حرام ، وقد

سبق الكلام في الاول .

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



للشيرازي ..... عدم قيام الامارات والاصول مقام الموضوعي ..... ج ١

فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع قامت  
الامارات والاصول مقامه .

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

---

ومن المعلوم ان الامارات والاصول لاتحدث للنفس صفة .

واما الثالث : فالامارات والاصول تقوم مقامه ، لانه اعتبر في القطع الطريقة ،  
وكما يكون القطع طريقاً عقلياً ، تكون الامارة والاصول طريقاً تعبدياً .

وعلى هذا ( فان ظهر منه ) اي من الدليل نفسه ( أو من دليل خارج ) كالاتحاد  
( اعتباره ) اي اعتبار القطع ( على وجه الطريقة للموضوع ) وهو القسم الثالث في  
كلامنا ( قامت الامارات والاصول ) المصطلح عليها بالاصول المحرزة ، اي الكاشفة  
عن الواقع ولو كشفنا ناقصاً ، كما تقدم من مثل : الاستصحاب ، واصالة الطهارة ،  
والحل ، والصحة ، وما اشبهها ( مقامه ) لما عرفت : من ان القطع كاشف نفسي ،  
وهذه الامارات والاصول كاشفة تعبدية ، بمعنى : ان الشارع اتم كشفها ، بعد ان كان  
لها كشف في الجملة .

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

ثم انه يمكن ان يضاف الى الاقسام الثلاثة ، التي ذكرها المصنف « قده » قسم رابع  
، وهو : ما اعتبره الشارع طريقاً وصفة - معاً - مثلاً قال : الخمر المقطوع به - لان القطع  
صفة للنفس وطريق الى الخمر ، حيث ان القطع طريق وصفة معاً - حرام ، وهذا  
القسم لاتقوم 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 فإن غيره، كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد، لا يقوم مقامه 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 دائماً ، والظهرين والعشاء في السفر ، صحت الصلاة والا بطلت ، فاتخذ صف القطع في الموضوع .

( والثلاثية ) بان قال : إذا كانت هناك ثلاث ركعات مقطوع بها في صلاة المغرب صحت ، والأبطلت ( والأوليين 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 ( كالظن بأحد الطرفين ) وانه صلى ركعة أو ركعتين ، في الصبح ، وثنائية السفر ، أو انه صلى ثلاثاً أو اقل في المغرب ( أو أصالة عدم الزائد ) أو قيام البينة وما اشبهه ، على احد الطرفين ( لا يقوم ) 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 ، أو ظن بذلك ، أو قام الخبر الواحد عليه ، أو اجري أصالة عدم الثاني للاله ، لم ينفع كل ذلك في حصول التوحيد - وقد ادعى العلامة « قده » على ذلك : الاجماع في الباب الحادي عشر - فان هذه الامور غير الصفة النفسية الخاصة التي اعتبرها الشارع .

قال قُضيل : سألته عليه السلام عن السهو ؟ فقال عليه السلام : في صلاة المغرب إذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع فاعد صلاتك .

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

للشيرازي ..... القطع الموضوعي ..... ج ١

غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر .

ومن هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيئنة أو اليد على قول ، وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً ،

الصفة الخاصة في الموضوع ، إلا ان الظن أو البيئنة مثلاً ، تقوم مقام هذه الصفة ( غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلاة ) أو في غيرها ، حيث قام الدليل على حجية الظن الخاص ، المستند إلى الخبر الواحد ، أو البيئنة ، أو ما أشبهه ، أو حيث قام الدليل على حجية مطلق الظن - عند الانسدادي - ( و ) غير ( أصالة عدم الاكثر ) فيما إذا كان الشك بين الأقل والأكثر ، وإنما لا ينفع ادلة حجية مطلق الظن الخ ، لان ادلة حجيتها منصرفه إلى الحجية في القطع الطريقي لا القطع الموضوعي .

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

مثلاً : عن عمار : انه قال له أبو عبد الله عليه السلام : يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين ، متى ماشككت فخذ بالأكثر ، فإذا سلمت فاتم ماظننت 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 ، وان قامت عنده البيئنة ، أو رأى المشهود له صاحب يد على ذلك الشيء ، وذلك لا عدم جواز أداء الشهادة استناداً ) في شهادته ( إلى البيئنة أو اليد على قول ) بعض الفقهاء ، وان أجاز آخرون مثل هذه الشهادة ، وذلك لاختلاف الروايات في المسألة في انه هل يجوز أداء الشهادة استناداً إلى البيئنة واليد ام لا ؟

( وان جاز تعويل الشاهد ) واعتماده ( في عمل نفسه بهما ) اي بالبيئنة واليد ( اجماعاً ) فاذا كانت هناك دار تحت يد زيد ، أو شهدت البيئنة عند عمرو بانها دار زيد ، فان عمراً لا يتمكن من أداء الشهادة عند القاضي بانها دار زيد ، اما إذا اراد نفس



لأنَّ العلمَ بالمشهود به مأخوذاً في مقام العمل على وجه الطريقيَّة ، بخلاف مقام أداء الشهادة ، إلا أن يثبت من الخارج أنَّ كلِّما يجوز العملُ به من الطرق الشرعيَّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة ، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد .

عمرو شرائها من زيد ، جاز له ان يعتمد عليها ويشتريها ، وكذلك إذا كان صاحب اليد مثلاً مورث عمرو ، فان مات المورث جاز لعمرو ترتيب آثار الملك على الدار التي ورثها ، فالظن الخاص وهو البينة أو كون زيد صاحب يد على الدار ، لم يرق مقام القطع في جواز أداء الشهادة - لأن الشارع أجاز الاداء في صورة القطع - وان قاما مقام القطع في معاملة نفسه ، وانما فرقنا بين اداء الشهادة وبين العمل ( لان العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل ) انما يكون ( على وجه الطريقيَّة ) ولذا تقوم الامارة واصل الصحة في ذي اليد ونحوهما مقام العلم ( بخلاف مقام اداء الشهادة ) فان العلم اخذ على نحو الموضوعية ، ولذا لا تقوم البينة واستيلاء صاحب اليد مقام هذا القطع ( الا ان يثبت من الخارج ان كلِّما يجوز العمل به من الطرق الشرعية ) امارة كان أو اصلاً ( يجوز الاستناد اليه في ) اداء ( الشهادة ) .

وحيث تقوم الطرق الشرعية مقام القطع الموضوعي على نحو الصفة ( كما يظهر ) كفاية كل طريق شرعي ( من رواية حفص ) بن غياث ( الواردة في جواز الاستناد إلى اليد ) .

والمراد : الطريق الشرعي في اداء الشهادة ، فاذا ورد مثل هذا الدليل جاز الاستناد إلى الطريق في الشهادة ، كما يجوز الاستناد اليه في الشراء ، وفي الارث ، وفي سائر المعاملات .

« فقد روى حفص عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال له رجل : إذا رأيتُ شيئاً في يدي رجُلٍ ، يَجُوزُ لي أن أشهَدَ إِنَّهُ لَهُ ؟  
قالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : نَعَمْ .



ومما ذكرنا

قال الرَّجُلُ : أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَلَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ ؟  
فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَفْتَجِلُّ الشِّرَاءَ مِنْهُ ؟  
قَالَ : نَعَمْ .

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ ، فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيهِ ، وَتَصِيرُ  
مُتْلِكاً لَكَ ، ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمُلْكِ هُوَ لِي وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ  
مُتْلِكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ ؟

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَوْ لَمْ يَجْزِ هَذَا ، لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ<sup>١</sup> .  
وعلى اي حال ، فلم يظهر من نص انه لم تقم البيعة ونحوها مقام القطع ، اي قطع كان  
نعم في الاعتقادات ، الامر بحاجة الى القطع على المشهور ، وان كان بعض العلماء  
ذكر عدم الاحتياج هناك أيضاً ، وتفصيل الكلام في الكتب الكلامية .  
وكيف كان ، فقد ظهر مما تقدم ان القطع طريقاً وموضوعاً جزءاً وكلاً ، صفة  
وغيرها ، على سبعة اقسام :

الاول : الطريقي البحت .

الثاني : القطع الموضوعي جزءاً على نحو الطريقة .

الثالث : القطع الموضوعي كلاً على نحو الطريقة .

الرابع : القطع الموضوعي جزءاً على نحو الصفة .

الخامس : القطع الموضوعي كلاً على نحو الصفة .

السادس : القطع الموضوعي جزءاً على نحو الطريق والصفة .

السابع : القطع الموضوعي كلاً على نحو الطريق والصفة .

( ومما ذكرنا ) من ان القطع الموضوعي الوصفي لا يقوم شيء آخر مقامه ، الا

يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده ، فإنه لا يجب التصدق عند الشك في الحياة ، لأجل استصحاب الحياة ، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة ، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب .

ثم إن هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقة وأخرى على جهة الموضوعية ، جارٍ في الظن أيضاً ، فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة

---

بدليل خاص ( يظهر : انه لو نذر ) أو حلف أو عاهد ( احد ان يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقنا بحياة ولده ) أو انسان آخر ، أو ما شبه ذلك ، وكان قصده بالتيقن : الصفة النفسية لا الطريقة ( فانه لا يجب ) عليه ( التصدق عند الشك في الحياة ، لاجل ) قيام شاهدين يشهدان بحياته ، أو لاجل ( استصحاب الحياة ) وان تمت اركانه ، اذ 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 البيئة على الحياة ، أو تمت اركان الاستصحاب ، وجب عليه التصدق لما تقدم : من ان الامارة والاصل يقومان مقام القطع الطريقي ( فانه يكفي في الوجوب ) الشهادة أو ( الاستصحاب ) فان القطع حينئذ طريقي محض ، ثم لو شك بانه حال النذر ، كان القطع على اي النحوين ، ولم يكن ارتكاز ونحوه ، فالاصل 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 طريقي ، و احياناً بسبب قطع موضوعي . ( ثم أن هذا الذي ذكرناه من كون القطع ) قد يكون ( مأخوذاً تارةً على وجه الطريقة و ) تارةً ( اخرى على جهة الموضوعية ) باقسامه ، وثالثة على وجه الطريقة الموضوعية - كما ذكرناه نحن - ( جار في الظن أيضاً ) فقد يكون الظن موضوعاً ، وقد يكون طريقاً ، وقد يكون جامعاً بينهما ( فانه وان فارق العلم في كيفية الطريقة ) فان الظن الموضوعي الوصفي مثل العلم الموضوعي الوصفي . بل كذلك حال الشك



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

- حيث أنّ العلمَ طريقٌ بنفسه ، والظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع ، بمعنى كونه وسطاً في ترتّب أحكام متعلّقه ، كما أشرنا إليه سابقاً - لكنّ الظنّ أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه ، سواء

والوهم أيضاً ، لان المعتبر ، له ان يعتبر الصفة النفسانية موضوعاً ، من غير فرق بين ان تكون تلك الصفة كاشفة ام لا ، كشفاً تاماً أو ناقصاً واما الظن الموضوعي الطريقي فيفارق القطع الموضوعي الطريقي ( حيث ان العلم طريق بنفسه ) لايحتاج 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 بجعل الشارع ) اذ لاكاشفية تامة له من نفسه .

ثم لا يخفى : ان المراد بطريقية القطع : ان القاطع يراه طريقاً ، لانه دائماً كذلك ، اذ كثيراً ما يكون جهلاً مركباً في الواقع ، وعلى اي حال ، لا يتمكن الجاعل من جعله ولا من رفعه ، لان الجعل في نظر القاطع تحصيل للحاصل ، والرفع في نظر القاطع لغو ، وكيف كان فجعل الشارع للظن ( بمعنى كونه وسطاً ) في القياس ( في ترتب ) اي اثبات ( احكام متعلقه ) مثلاً : الظن بعدد الركعات جعله الشارع حجة ، ومعنى ذلك : ان الظن بعددها سبب لترتيب حكم تلك الركعات المظنونة ، على تلك الركعات فيقال : « الاربع - في صلاة الظهر مثلاً - مظنونة ، وكلما ظن بالركعات كان حجة ، فكون الركعات اربع حجة » فكما انه لو قطع بانها اربع ، ترتب حكم الاربع على ذلك المقطوع به ، كذلك كلما ظن انها اربع ترتب 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 مجعولاً الى 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 إنه حجة وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة لحكم متعلقه او لحكم آخر

كان الظن ( موضوعاً ) اي مجعولاً ( على وجه الطريقة ) البحتة ( لحكم متعلقه ) اي متعلق الظن ، كما مثلنا له في كونه طريقاً الى ان المائع الفلاني خمر ( أو ) مجعولاً على وجه الطريقة ( لحكم آخر ) كما إذا قال : إذا ظننت بخمريه شيء يجب عليك التصديق .

ففي الأول : الظن بالخمريه صار طريقاً لاثبات الحرمة والنجاسة على المائع المظنون كونه خمراً .

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

( 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 ، فان الظن هنا موضوع لا طريق بحت ( أو لحكم آخر ) كما إذا قال : إذا حصلت لك صفة الظن بان القبلة في

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

ولا يطلق عليه الحجة حينئذٍ ، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه ، لكنّ الغالب فيه الأول .

جهة الشمال وجب عليك التصديق ، وهذا الظن الوصفي : « طريقاً الى حكمه أو حكم آخر » لا يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية ، كالبينة والاستصحاب ، لان الشارع اعتبر الصفة النفسية موضوعاً ، وسائر الطرق الشرعية لاثبتق الموضوع المذكور .

( ولا يطلق عليه ) اي على هذا الظن الوصفي ( الحجة حينئذ ) اذ ليس حجة بل موضوعاً ( ف ) إذا اردنا ان نعرف ان الشارع جعل الظن طريقاً أو موضوعاً ( لا بد من ملاحظة دليل ذلك ) الجعل للظن ، هل هو على نحو الطريق أو على نحو الصفة ؟ ( ثم الحكم بقيام ) أو عدم قيام ( غيره من الطرق المعتبرة مقامه ) فان الطرق المعتبرة تقوم مقام الظن الطريقي لا الظن الوصفي .

وعلى اي حال « الظن » كالتقطع في كل الاقسام السبعة التي تقدمت في القطع ، ومنتهى الفرق : ان الظن ليس حجة بنفسه والقطع حجة بنفسه ، وكما ذكرنا في باب القطع من مسألة النذر ، تاتي في الظن نفس المسألة أيضاً ( لكن الغالب فيه ) اي في الظن الذي جعله الشارع ( الاول ) وهو كونه طريقياً ، فتقوم سائر الطرق مقامه ، لا كونه وصفيّاً .

هذا ولكننا لم نجد مكاناً اخذ فيه الظن على نحو الوصفية ، فلعل قول المصنف : « الغالب » لا يريد به ان في المقام « ما ليس بغالب » بل يريد : انه « قد » استقرء فرأى موارد استقرائه من الطريقية ، لا الوصفية ، فانه قد يقول الفقيه : « المشهور » ويريد : ان هناك قولاً خلاف المشهور ، وقد يقول : « المشهور » ويريد : انه رأى كلمات كثير من العلماء افتوا بذلك ، لا ان في قبالة قول غير مشهور ، فتأمل .

هذا تمام الكلام في الظن الخاص ، اما ظن الانسداد فهو طريقي بحت وليس هناك ظن انسداد موضوعي .

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



وينبغي التنبيه على امور :

الأول : إنَّ قد عرفت أنَّ القاطعَ لا يحتاجُ في العمل بقطعه إلى أزيدَ من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرىً لصغرىً قطع بها فيقطع بالنتيجة .

مرتبطاً بالواقع ، اما كون الشك طريقياً كالقطع الطريقي ، فقد تصوره « أوثق الوسائل » ومنه يعلم حال الوهم ، لكن حيث لم يذكرهما المصنف لانفصل الكلام فيهما .

( وينبغي التنبيه على امور ) مرتبطة ببحث القطع ، فانه 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 مرآة لارائة الواقع الذي هو « خمر » فحال القطع حال المرأة ، حيث انها لا مدخلية لها في الحكم المرتب على الموضوع ، وانما هي تعطي الرؤية فقط ، فاذا كان الاسد مفترساً ، كان الموضوع الاسد ، والحكم الافتراس ، فاذا راينا الاسد في المرأة قلنا انه مفترس ، ولا مدخلية للمرأة لا في الموضوع ولا في الحكم .

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

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

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



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

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته ، او أنه حجة عليه إذا صادف الواقع ؟ ،

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

( لكن ) حيث ان 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 حجة عليه من الشارع ) فيحتج بقطعه ( وان كان مخالفاً للواقع في علم الله ) سبحانه ، ( ف ) إذا احتج ، لا يكتفي بالاحتجاج والتأنيب والعتاب بل ( يعاقب على مخالفته ) اي مخالفة العبد قطعه مطلقاً وافق الواقع أو خالف .

ومقتضى ذلك : ان قطعه بموافقة الواقع ، يوجب ثوابه وان خالف في علم الله للواقع ، مثلاً : إذا قتل انساناً بزعم انه كافر حربي - حيث ان الكافر الحربي واجب القتل باذن الامام عليه السلام - وصادف ان كان مؤمناً لم يعلم القاتل بايمانه ، يثاب على القتل .

( أو انه ) اي القطع ( حجة 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 أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت ،

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

فصور المسألة ست ، لانه اما خمراً أو ليس بخمر ، وفي كل منهما اما قاطع بانه خمراً ، أو قاطع بانه ليس بخمر ، أو شك بانه خمراً لا ، فاذا شك بدون حجة على احد الجانبين فلا عقاب قطعاً ، وفي صورة الجهل بالخمرية لا عقاب ، وفي صورتى العلم والمطابقة للواقع عقاب قطعاً ، وانما الكلام في صورة ما لم يكن خمراً ، لكنه قطع بانه خمراً .

( 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 اخر الصلاة ) بما ظن خروج الوقت ( عصي ) 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



فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان ، فيشمل القطع بالضيق .  
نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان ، بل في التذكرة : « لو  
ظن ضيق الوقت عصي لو آخر إن استمر الظن ، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم  
العصيان » ، انتهى .  
واستقرب العدم سيّد مشايخنا في المفاتيح .

مطلقاً .

لا يقال : انهم لم يذكروا القطع بضيق الوقت .  
لانه يقال : ( فان تعبيرهم بظن الضيق ، لبيان ادنى فردي الرجحان ، فيشمل القطع  
بالضيق ) أيضاً بطريق أولى .  
( نعم ) هذا الاجماع ممنوع صغرى ، ومناقش فيه كبرى ، اذ ( حكي عن النهاية )  
للشيخ « قده » ( وشيخنا البهائي « قده » : التوقف في العصيان ) فيما انكشف الخلاف  
، والظاهر : ان مرادهما هو وجود الوقت واقعاً وان لم ينكشف الخلاف ، اذ  
الانكشاف وعدمه لاعبرة بهما ، بل العبرة بالواقع .  
( بل في التذكرة : لو ظن ضيق الوقت عصي لواخر ) الصلاة ( ان استمر الظن ) بان  
لم ينكشف الخلاف ( وان انكشف خلافه ، فالوجه ) الذي اراه : ( عدم العصيان ) مما  
يدل على عدم حرمة التجري ( انتهى ) كلام التذكرة .

( واستقرب العدم ) اي عدم العصيان ( سيد مشايخنا ) السيد محمد المجاهد  
ولقب بهذا اللقب ، لانه جاهد الروس حيث ارادوا احتلال ايران ، وتقدموا الى  
الموضع الحالي منه ، بما لو لم يجاهد السيد والشيخ النراقي وغيرهما ، لكانت ايران  
اليوم جزءاً من روسيا في قصة مشهورة ، لكن لا يخفى ان « الساساني » ذكر في كتابه :  
ان ايران قبل مائتي سنة ، كان عدد نفوسها مائة مليون نسمة ، ولو بقيت كذلك



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

واطردت ، لكان نفوسها الان اضعاف ذلك ( في المفاتيح )<sup>١</sup> الذي ألفه في الاصول كما ألف في الفقه كتاب المناهل .

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

( وكذا ) مما يؤيد وجود الاجماع في حرمة التجري : انه ( لاخلاف بينهم ظاهراً ) وانما قلنا ظاهراً ، لان المقدار الذي رايناه من كلماتهم لاخلاف فيها ، ولعل ان هناك مخالفاً لم نظفر به ( في ان سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه ، معصية يجب اتمام الصلاة فيه ) لان سفر المعصية حرام ، وكلما كان السفر حراماً كان اللازم الاتمام ، لان السفر الموجب للقصر من شرائطه ان لا يكون معصية ، فاذا سافر لاجل قتل مسلم ، أو شرب خمر ، أو زنا ، أو ما اشبهه ، وجب عليه الصيام في شهر رمضان واطتمام الصلاة ( ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ) الا اذا كان السفر بعد الانكشاف جامعاً لشرائط القصر .

مثلاً : لو اراد بعد الانكشاف ، السير اربع فراسخ ذهاباً واياباً ، أو اراد السير ثمانية فراسخ ( فتأمل ) لعله اشارة الى ان الكلام في القطع الطريقي أو الظن كذلك والقطع بالضرر أو ظنه في السفر ماخوذ في موضوع التمام ، اي ان الشارع قال : من ظن الضرر أو قطع فصلاته تمام وصومه واجب ، فلا يكشف كلامهم عن حرمة التجري .

أو ان امره بالتأمل اشارة الى ان قولهم في موردين ، لا يكشف عن قولهم بحرمة التجري مطلقاً ، فان الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .

أو اشارة الى ان الاجماع وان تم صغرى ، الا انه محتمل الاستناد كبرى ، وليس مثله حجة كما سيأتي تحقيقه .

ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري .

وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع

أحدهما يكون مائع معيّن خمراً وقطع الآخر يكون مائع آخر خمراً

الثاني : من ادلتهم في حرمة التجري ما ذكره « قده » بقوله : ( ويؤيده ) اي الاجماع ، على الحرمة ( بناء العقلاء على الاستحقاق ) للعقاب ، فان من قطع بنهي المولى عن شيء ثم فعله ، أو قطع بامر به شيء ثم تركه ، يراه العقلاء مستحقاً للعقاب ، سواء صادف قطعه الواقع أو لم يصادف ، الا ترى انه لو استهدف العبد من زعم انه ولد المولى ، لكن كان قطعه بانه ولد المولى خطأ بان كان المرمي وحشياً من الحيوانات ، رآه العقلاء مستحقاً للعقاب ؟ .

( و ) الثالث : من ادلة القائلين بحرمة التجري : ( حكم العقل بقبح التجري )

بضميمة التلازم بين القبح والحرمة ، لانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ، والفرق بين حكم العقل ، وبناء العقلاء : ان بينهما عموماً مطلقاً ، فكلما كان الاول كان الثاني ولا عكس ، فاذا حكم العقل بحسن الاحسان أو قبح الظلم ، بنى العقلاء على ذلك ، اما ليس كلما بنى العقلاء على شيء كان العقل أيضاً ملزماً لذلك الشيء . لو لا حكم العقلاء . مثلاً : العقلاء يبنون على وجود طبيب لكل الف انسان ، لانهم يرون فضيلة المجتمع في ذلك ، فهل ذلك من المستقلات العقلية ؟ الى غيره من الامور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية وغيرها .

( و ) الرابع : من ادلتهم ما ذكره بقوله : ( قد يقرر دلالة العقل على ذلك ) اي تحريم

التجري ، والمقرر : السبزواري « قده » في الذخيرة ، والقمي « قده » في القوانين ، والجواهر والفصول ، على ما حكى عن بعضهم ، والدليل هو ما يصطلح عليه : بالسبر والتقسيم ( باننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ) بحرام أو واجب ، وكلاهما عمل حسب قطعه باتيان المحظور أو ترك الواجب ، مثلاً : ( بان قطع احدهما يكون مائع معيّن ) في الاناء الابيض ( خمراً ، وقطع الآخر يكون مائع آخر ) في اناء احمر ( خمراً )



فشرباهما ، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر ، فإما أن يستحق العقاب ، أو لا يستحقه أحدهما ، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس . لا سبيل إلى الثاني والرابع ، والثالث مستلزمٌ لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، وهو مُنافٍ لما يقتضيه العدل ،

فخالفا قطعهما ( فشرباهما ) أي الانائين ( فاتفق مصادفه احدهما للواقع ) أي كان الاناء الاحمر خمراً مثلاً ( ومخالفة الآخر ) للواقع ، بان كان الاناء الابيض ماءً ، فالصور لا تخلو عن اربع :

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

٢- ( أو لا يستحقه احدهما ) أي لاهذا المصادف ، ولا ذاك غير المصادف .

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

( و ) كذلك لا سبيل عقلاً ولا شرعاً إلى ( الرابع ) وهو استحقاق شارب الماء دون شارب الخمر ( والثالث ) وهو استحقاق شارب الخمر العقاب ، دون شارب الماء ، فلا سبيل إليه أيضاً ، لانه ( مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ) فان المصادفة لم تكن باختيار العاصي ، فان مافي اختيارهما هو شرب ما قطعاً بانه خمر ، وهما متساويان في ذلك ، فلو حكمنا باستحقاق مصادف الخمر وعدم استحقاق غير المصادف ، لزم كون استحقاق العقاب وعدم استحقاقه منوطين بامرین خارجين عن الاختيار ( وهو ) أي هذا الاستلزام ( مناف لما يقتضيه العدل ) فانه يصح العقاب على الامر الاختياري ، لا على الامر غير الاختياري .



## فتعين الأول .

ويمكن الخدشة في الكل .

أما الاجماع ، فالمحصل منه غير حاصل ، والمسألة عقلية ،

لا يقال : فكيف طلب المؤمنون من الله سبحانه : ان لا يحملهم ما لاطاقة لهم به ؟ وكيف قال رسول الله « صلى الله عليه وآله وسلم » : رفع القلم عن الصبي والمجنون والنائم ، مع ان الصبي غير المميز لا اختيار له ؟

لانه يقال : معنى مالا طاقة : ماهو اخير الطاقة - كما يعبر عن ذلك عرفاً ورفع القلم عن غير المميز ، هو القلم المناسب له من تكليفه بعد ذلك ، بما هو اثر التكليف من القضاء والاعادة ، والضمان - على قول من يقول : بان لاضمان عليه إذا كبر ، كما لا يلزم على وليه الاداء من ماله ..

وكيف كان ، فاذا بطلت الاقسام الثلاثة ( فتعين الاول ) وهو : استحقاق المصادف وغيره ، وهذا هو معنى حجية القطع مطلقاً وان لم يصادف الواقع ، ولازمه : حرمة التجري .

وهناك دليل خامس : يدل على حرمة التجري ، وهي : الآيات والروايات الدالة على ذلك ، كما ياتي جملة منها .

( و ) لكن ( يمكن الخدشة في كل : ) فان الادلة المذكورة لا يمكن قيامها دليلاً على حرمة التجري ، حتى يكون القطع حجة وان لم يصادف الواقع .

( اما الاجماع : فالمحصل منه ) وهو : ان يرى الفقيه كلمات الفقهاء ويراهم قد افتوا بشيء ( غير حاصل ) فبعضهم لم يذكر المسألة ، وبعضهم لم يقل بها - كما تقدم الالماع الى ذلك ..

( و ) لو فرض وجود الاجماع المحصل لم ينفع ، لان ( المسألة عقلية ) والمسائل العقلية ، يكون المعيار فيها العقل لا النقل ، لان النقل انما هو حجة في الامور الشرعية لا العقلية ، فلو فرض ان الاجماع قام على ان الثلاثة مع الثلاثة سبعة ، أو ان

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

الله قابل للرؤية ، فهل يمكن الاعتماد على ذلك ؟

اما كيف ان المسألة عقلية ؟ فان العقل هو القاضي باستحقاق الثواب للمطيع والعقاب للمعاصي ، كما ان العقل هو الذي يقول : ان المطيع من هو ؟ وان العاصي من هو ؟

وبهذا ظهر : ان الاجماع مع تماميته لا ينفع ، فكيف ينفع ( خصوصاً مع مخالفة غير واحد ) مما يوجب 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 لفيه صغراه وكبراه ، كان المنقول أولى بعدم الحجية .

( واما بناء العقلاء ) الذي استدل به لحرمة التجري وعقاب المتجري ( فلو سلم ) ان لهم بناء في اصل المسألة ، فلانسلم بنائهم على الحرمة والعقاب ، وانما قال : « لو سلم » لانه لا اشكال في عدم اطلاق ذم العقلاء للمتجري - كما سيأتي في اقسام التجري - كالتلبس بالفعل برجاء ان لا يكون معصية مع خوف كونه معصية فانما ( هو ) اي بناؤهم ( على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل ) كشرب الماء باعتقاد انه خمر ( يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه ) وانه لماذا لم يُرَبِّ نفسه حتى لا تُهَمَّ بالعصيان ؟ كمن يهرب عن توهم الاسد ، فانهم يذمونه لماذا لم يُرَبِّ 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



للشيرازي ..... التجري ..... ج ١

كمن 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 خبث الفاعل لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد ،

الخارج .

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

نعم لا اشكال في ان ذمهم على شارب الماء بقصد الخمر يكون اكثر من ذمهم على من لو وجد خمرأ لشربها .

وعلى اي حال : فالعقلاء لا يعاقبون الناوي ، وان كانوا يعاقبون العاصي ، والمتجري 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 خبث الفاعل ) نفساً ، خبثاً بيده علاجها ، مما يرجع الى الاختيار ، لا خبثاً ليس بيده اختيار ، حتى يقال : كيف يذم على الشيء غير الاختياري ؟ ( لكونه جريئاً ) وطاغياً ( وعازماً على العصيان والتمرد ) .

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

أو كان مما دل الدليل الخاص على العقاب عليه ، مثل ماورد : من حرمة الرضا بالمعصية ، كما في قصة عقر ناقة صالح ، وان الله سبحانه عمهم 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 المكلف بكونه مبغوضاً ، لا في أنَّ الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبيء عن سوء سريرة العبد مع سيده

وكما ورد في زيارة الامام 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 القيامة : لماذا شربت الماء الحرام ؟

نعم قد يطرد على الحلال ، الحرمة لامر خارج ، وذلك بحاجة الی دليل خاص ، كما افتنى بعض العلماء بحرمة الماء الذي يصب في آنية الذهب وان اخرج منه وشربه ، وكما افتنى غير واحد بحرمة المال الشخصي الذي ياخذه مالكة بحكم الجائر .

( والحاصل : ان 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 المكلف بكونه مبغوضاً ) أو ليس هذا الشرب مبغوضاً للمولى كما نقوله نحن ؟

و ( لا ) كلام لاحد ( في ان هذا الفعل ) : شرب الماء المزعوم كونه خمرأ ( المنهي عنه باعتقاده ) لانها واقعياً ( ينبيء عن سوء سريرة العبد ) وخبث نفسه ( مع سيده ) بل ومع غير السيد أيضاً ، كما إذا كان صديقان لا يعتقد كل منهما بالآخر ، ونوى احدهما ان يسرق مال صديقه أو يقتله ، فانه لا يشك العقلاء في خبث سريرة الناوي ، حتى إذا لم يات بمظهر ، فكيف ما إذا اتى به ؟ كما إذا رمى صيداً من بعيد ظنه



وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية وعازماً عليه ، فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام ، كما سيبيء ، ولكن لايجدي في كون الفعل محرّماً شرعياً ، لأنّ استحقاق المذمة ، على ما كشف عنه الفعل لايجب استحقاقه على نفس الفعل . ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي

صديقه ، بقصد قتله ، أو اخذ أوراقاً زعم انها مال صديقه ، بينما كان من المباحات . ( 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 بالمظهر أيضاً ، وهو اكثر ذمّاً عند العقلاء ممن لم يات بالمظهر (فان هذا) الكشف عن سوء السريرة ( غير منكر ) بفتح الكاف بصيغة اسم المفعول (في هذا المقام ) اي مقام التجري ( كما سيبيء ) : من ان المتجري يستحق الذم والتوبيخ .

( لكن ) هذا الذم ( لايجدي في كون الفعل محرّماً شرعياً ) 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 - ( لايجب استحقاقه ) اي الذم ( على نفس الفعل ) المباح فرضاً ، وهو شرب الماء ، فانه على صور :

١ - ربما يقبح الفعل دون القصد ، كمن زعم ان المسلم كافر فقتله ، ففعله قبيح دون قصده .

٢ - ربما يقبح القصد دون الفعل ، كمن شرب الماء بزعم انه خمر تجريباً ، فان فعله غير قبيح ، اذ هو شرب الماء المباح ، وانما قبح قصده ، لانه طغيان وتمرد .

٣ - ربما يقبحان معا ، كما إذا شرب الخمر عالماً عامداً ، وهذا جمع بين قبح الفعل وقبح القصد ، ولا يخفى ان العلم غير العمد ، فالعلم صفة نفسية ، والعمد صفة الفعل .

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

باستحقاق الذمّ إنّما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل ، لا بالفاعل .  
 وأمّا ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع ، لأنه  
 عصي اختياراً ، دون من لم يصادف  
 قولك : « إنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن  
 الاختيار » ، ممنوع ،

(باستحقاق الذم ، انما يلزم استحقاق العقاب شرعاً ، إذا تعلق ) الذم ( بالفعل ، لا  
 بالفاعل ) الذي فعل مباحاً ، وانما كان ارتكابه كاشفاً عن سوء السريرة .  
 والحاصل : ان الشيء القبيح من جهة وجود مفسدة فيه ، إذا صدر عن علم وعمد  
 ، كان سبباً للعقاب ، اما الشيء غير القبيح لعدم المفسدة فيه ، إذا صدر عن سييء  
 السريرة بزعم انه حرام ، لم يكن فيه عقاب ، والمفروض في شرب الماء بزعم  
 الخمرية ، انه من الثاني لا من الاول .  
 ( واما ما ذكر من الدليل العقلي ) الذي قسم الأمر الى اربعة اقسام ، واختير فيه :  
 تساوي شرب الماء بزعم انه خمر ، وشارب الخمر ، في العقاب ( فنلتزم ) فيه بالشق  
 الثالث اي ( باستحقاق من صادف قطعه الواقع ) للعقاب ، دون من لم يصادف قطعه  
 الواقع ، الذي شرب الماء بزعم انه خمر ، وذلك ( لانه ) اي من صادف قطعه الواقع  
 كان قد ( عصي اختياراً ) كسائر العصاة ، فله عقاب مثل ما لهم عقاب ، اذ هو مصداق  
 من مصاديق العاصي ، والعاصي له العقاب ( دون من لم يصادف ) قطعه الواقع ،  
 حيث شرب الماء بزعم انه خمر ، لكنه لم يكن خمرأ فلا عقاب له .

واشكالك بـ ( قولك : إنّ التفاوت ) بينهما ( بالاستحقاق ) في شارب الخمر  
 ( والعدم ) في شارب الماء ( لا يحسن ان يناط ) ذلك التفاوت ( بما هو خارج عن  
 الاختيار ) من المصادفة للواقع وعدم المصادفة ، اذ اناطة العقاب بما هو خارج عن  
 الاختيار غير صحيح ، فترتيبك ايها المستشكل على هذا استحقاقهما العقاب معاً  
 بمناط الشرب الاختياري للخمر المقطوع به ( ممنوع ) لوضوح انه لا قبح في مثل هذا



فإن العقاب بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيحٌ ، 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 باختياره ، كأن يجبر على شرب الخمر ، ثم يعاقبه المولى ، والحال ان شرب الخمر لم يكن باختياره ، وهذا قبيح بلا اشكال .

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

والى هذين أشار بقوله « قده » : ( 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 ماء لم يكن باختياره لانه زعم انه خمر ، وشربه بهذا القصد ، فان ( قبحه غير معلوم ) .

ويعبارة اخرى : ان قبحه معلوم العدم .

وان شئت قلت : ان الاقسام اربعة :

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

كما يشهد به الأخبار الواردة في أن: « مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا ، وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا » .  
 فإذا فرضنا أن شخصين سَنَّا سَنَةً حَسَنَةً او سَيِّئَةً ، واتفق كثرة العامل بأحدهما وقلة العامل بما سنه الآخر ، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول او عقابه أعظم ،

مشتركان في عدم الاختيار ..

( كما يشهد به ) اي بالتفاوت بين الاشخاص بامر خارج عن الاختيار ( الاخبار الواردة في ، ان : « من سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً ، كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا » ) من غير ان ينقص من اجورهم شيء فلا يؤخذ من اجورهم ليعطي الي مَنْ سَنَّ تِلْكَ السَّنَةَ ، بل ان الله سبحانه يعطيه بفضله بقدر اجر كل واحد عمل بسنته .

( « ومن سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً ، كَانَ لَهُ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ اِنْ يَنْقُصُ مِنْ اَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ » )<sup>١</sup> فاذا 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 الخمارين فيه ، وإذا كتب كتاب ضلال ، فله بقدر وزر الظالين به .

وجه الاستدلال بهذه الروايات للمقام ما ذكره بقوله : ( فإذا فرضنا : ان شخصين سَنَّا سَنَةً حَسَنَةً ) فالشيخ المرتضى « قده » كتب المكاسب ، والسبزواري « قده » كتب المكاسب أيضاً ( أو سيئة ) بان بني الرجل المخمر في المدينة ، حيث كثرة الخمارين ، والآخر بناه في القرية حيث قلة الخمارين ( واتفق كثرة العامل بأحدهما ، وقلة العامل بما سنه الآخر ) فمكاسب الشيخ « قده » استفاد منه الآلاف ، ومكاسب السبزواري « قده » استفاد منه العشرات ، وكذلك بالنسبة الي 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 اتفقيان خارجان عن ارادة واختيار كل منهما .



وقد اشتهر : « أن للمصيب أجرين وللمخطيء أجرأ واحداً » .

ثم ان اعطاء الاجر بالنسبة الى من سنَّ سنَّة حسنة لا اشكال فيه ، لان الاجر والثواب كل فضل - كما ثبت في مورده - فمزيده أيضاً فضل ، نعم ، يجب ان لا يخرج المزيد 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 يستظهر 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 سنّها اذن شريكان ، فاعطاء كل واحد بقدر التمام يخالف - على الظاهر - قوله تعالى : « فلا يجزئ الا مثلها » بل هما ، كما إذا اشترك اثنان في قتل شخص ، حيث لكل واحد نصيبه من الجريمة ، لانه يعطي لكل واحد جريمة قتل .

نعم ، يمكن ان يقال : بان من سنّها له امران : الفعل ، والسببية ، ولكل عقوبة . وعلى اي : فكثرة الثواب والعقاب لمن كثر اتباعه ، معلول لامر اختياري هو اختيار سن الحسنه أو السيئة ، واما قلتها فيهما ، فهو من جهة ان العلة لم تؤثر قدر اثرها 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 السننهم ، بل نسبه سلطان العلماء في حاشية المعالم الى الرواية : ( ان للمصيب ) في اجتهاده بحيث وصل الى الواقع ( اجرين ) : اجر الاجتهاد ، واجر الاصابة ، مع ان الاصابة لم تكن باختياره ( وللمخطيء اجرا واحداً )<sup>١</sup> لاجتهاده ، مع ان الاصابة

والأخبارُ في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحدّ التواتر .  
فالظاهرُ أنّ العقلَ إنّما يحكمُ 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 - لا يلد له من جزاء ، فان صادف الواقع ، كان له جزاء ثان ، حيث ان الواقع له  
آثار .

( والاخبار في امثال ذلك ، في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر ) وذلك مثل  
ماورد 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 اكثرية الثواب في الحكمة ، فلا يقال : انه اعتبار ، والاعتباط لايليق  
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 انما يحكم  
بتساويهما ) اي الشارين للمائع ، وكلاهما قاطع بانه خمر ، لكن احدهما صادف  
الخمير والآخر لم يصادفه ، بل يكون شارباً للماء ( في استحقاق المذمة من حيث  
شقاوة الفاعل ) والشقاء هو : ايقاع النفس في المشقة ، ولذا ورد قوله سبحانه : « طَه  
\* ما أنزلنا عليك القرآن لتشتقى »<sup>١</sup> .

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



وخبث سريرته مع المولى ، لافي استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية .  
وربما يؤيد ذلك أننا 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 العقلية  
من حيث أن زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف  
اعتقاده الواقع لأجل التشفي

( وخبث سريرته ) اي سوء نيته ( مع المولى ) لان كلا الشارين بصدد التمرد  
والعصيان ( لا ) بتساويهما ( في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه  
معصية ) لوضوح انه لازم لشرب الماء ، وانما خاص لشرب الخمر .

( و ) بعد ان فرغ المصنف من الاستدلال الشرعي والعقلي على التفاوت بين  
الشارين ، وان غير المصادف لاحرمة لفعله ، فلا عقاب عليه ، ايد ذلك بقوله :

( ربما يؤيد ذلك ) اي استحقاق المصادف دون غيره للعقاب ( انا نجد من  
انفسنا ) وهذا الوجدان دليل على الواقعية ، لان النفس حسب فطرة الله سبحانه  
منطوية على درك الحقائق ( الفرق في مرتبة الذم بين من صادف فعله الواقع ، وبين  
من لم يصادف ) فاذا رأينا نفرين يرميان مسلمين ، فأصاب احدهما هدفه فقتل المسلم  
المرمي ، والآخر لم يصب هدفه فلم يقتل ذلك المسلم الثاني ، فان العقلاء ينهالون  
على المصادف بكل سب وذم ، بخلاف الثاني حيث يكون سبابهم وذمهم له اقل ،  
فان العقلاء يرون في المصيب هدفه اساتين ، وفي غير المصيب هدفه اسائة واحدة  
، وهكذا حال شاربي الاناثين بقصد الخمر ، وقد اصاب احدهما قصده فكان  
مشروبه خمراً ، ولم يصب الثاني قصده فكان مشروبه ماءً .

( الا ان يقال : ان ذلك ) التفاوت في ذم العقلاء للمصيب هدفه ، اكثر من غير  
المصيب ( انما هو في المبغوضات العقلية ) ولا دليل على تطابق الشرع للعقلاء  
( من حيث ان زيادة الذم من المولى ) للقاتل ( وتأكد الذم ) له ( من ) سائر العقلاء  
بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع ) انما هو ( لاجل التشفي ) من القاتل ، وهو

المستحيل في حق الحكيم تعالى ، فتأمل ، هذا .

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

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

( فتأمل ) اذ لا يسلم ان العقلاء يزيدون ذم المصادف من حيث التشفي ، 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 بان  
ليس بحرام اطلاقاً .

( وقد يظهر من بعض المعاصرين ) وهو صاحب الفصول ( التفصيل ) في  
استحقاق العقاب ( في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم 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 .

( الا ان يعتقد تحريم واجب ) توصيلي ، والمراد بالواجب التوصلي : ما لا يشترط  
فيه قصد القرية ، اما اذا اشترط الواجب بقصد القرية ، كالطهارات ، والصلاة ، والصيام  
، والحج ، فيسمى بالواجب التعبدي ، ولذا وصف الواجب بقوله : ( غير مشروط  
بقصد القرية ) كما اذا اعتقد بان زيدا كافر واجب القتل ، فتجرى وحفظه ، وكان في  
الواقع مسلماً واجب الحفظ ، فان الحافظ اعتقد تحريم الحفظ ، بينما كان الحفظ  
واجباً توصلياً ( فانه ) الضمير للشان ( لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه ) اي على



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

فعله - وهو الحفظ في المثال - فلا يقال له يوم القيامة : 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 حرمةه ..

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

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

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 إلى معارضة الجهة الواقعية ) لفرض ان من حفظه مسلم او ذمي محقون الدم ( للجهة الظاهرية ) .

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

فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً ، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات .

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

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

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

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

( بل يختلف ) التجري قبحاً وحسناً وتساوياً ( بالوجوه والاعتبارات ) اي يلاحظ ما وجهه ؟ وكيف اعتبره العقلاء ؟ فان الاختلاف قد يكون بسبب الوجوه وقد يلاحظ بسبب الاعتبارات المختلفة .

والفرق بينهما : ان الوجوه في نفس الشيء ، والاعتبارات انما تكون باعتبار المعبر .

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 يستحقّ الذمّ على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع ، وإن كان معذوراً لو فعل .  
وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ او وصيّ 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 تأديباً لازماً كان واجباً ، وان ضربه للتأديب المستحب لا للتأديب الواجب كان جائزاً ، وعلى هذا يقاس التجري .

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

وكذلك الحال في عدم استحقاقه الذمّ ( عند من انكشف له الواقع ) .  
وحيث لاذم عقلاً لا عقاب ، حيث إنّهما متلازمان اذا كان الذم الى حد المنع عن النقيض ( وان كان معذوراً ) عقلاً وشرعاً ( لو ) عمل بقطعه ، و ( فعل ) مقتضاه اي القتل .

( واطهر من ذلك ) عدم قتل المؤمن تجريباً ، حيث زعم انه كافر واجب القتل ، لكن عصي ولم يقتله مثل : ( ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصيّ ) نبي ، لانه زعمه كافرّاً واجب القتل ( فتجرى ولم يقتله ) .

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

ألا ترى أنّ المولى الحكيم، إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله، أنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه على هذا التجري بل يرضى به، وإن كان معذوراً لو فعل .  
وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوّه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل، و

الواجب والحرام متماثلين .

واضعف من ذلك : ما لو زعم انه واجب القتل، لكن تجرأ ولم يقتله، وكان طرفه ذمياً محقون الدم، لان الحرام هنا اقوى - على ما تقدم - .  
( الا ترى ) في تقريب ارتفاع قبح التجري بمصادفته للواجب : ( ان المولى الحكيم اذا أمر عبده بقتل عدوله، فصادف العبد ابنه ) اي ابن المولى ( وزعمه ) اي زعم العبد، ان هذا الابن ( ذلك العدو ) - اشتهاً - ( فتجرى ولم يقتله ) عصياناً، بزعمه ( ان المولى اذا اطّلع على حاله ) وعلم انه لم يقتل ابنه تجريباً ( لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به، وان كان معذوراً لو فعل ) وقتل ابنه، لما عرفت من حجية قطعه .

وكذا اذا شهد شاهدان : بانه عدو المولى، لكنه لم يقتله تجريباً، 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 ) المجمعول ( الى تعيين 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 لأول يوم من شوال حيث يحرم صومه .



للشيرازي ..... التجزي ..... ج ١

هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجزي لايجديه إن لم يصادف الواقع ، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب ، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب ، بخلاف ما لو ترك العمل به ، فأَنَّ المظنون فيه عدُّها .

او قام عنده الطريق بحرمة وطى هذه المرأة ، فانه يحتمل ان تكون في الواقع واجبة الوطى ، من جهة إنها زوجته ، وقد زوجها له ابوه في صغره .  
فهل يجوز التجزي بترك ما وجب او حرم ، حسب قيام الطريق ، اذا احتمل الخلاف ؟ .

قلت : ( هذا الاحتمال ) المخالف للطريق ( حيث يتحقق عند المتجزي ، لايجديه ) اي لاينفع المتجزي ( ان لم يصادف الواقع ) فان هذا الاحتمال انما ينفع اذا وافق الاحتمال للواقع ، وموافقة الاحتمال الواقع ليس بدائمي ، بل اتفاقي .

( ولذا ) الذي ذكرناه : من ان الاحتمال لايجدي ( يلزمه العقل ) اي يلزم العقل هذا الشخص الذي قام عنده الطريق ( بـ ) الانقياد ( والعمل بالطريق المنصوب ) له ( لما فيه ) اي العمل بالطريق ( من القطع بالسلامة من العقاب ) لانه اما اطاعة او انقياد ( بخلاف مالو ) تجرا و ( ترك العمل به ) لاحتمال مخالفة الطريق للواقع ( فان المظنون فيه ) اي في التجزي ( عدُّها ) اي عدم السلامة .

ومقولة : « المظنون » من باب المثال ، اذ ربما يظن الانسان خلاف الطريق وربما يشك ، وربما يتوهم .

نعم اذا قطع بان الطريق مخالف وجب عليه العمل بقطعه ، لان القطع حُجية ذاتية ، وحجية الطريق عرضية ، والحجية العرضية لاتقاوم الحجية الذاتية .

ولهذا قال العلامة « قده » :

إِذَا دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى شَيْءٍ وَالظَّاهِرُ عَلَى خِلَافِهِ ، تَرَكَ الْعَمَلُ بِالظَّاهِرِ وَاتَّبَعَ الْقَطْعُ .

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها ، وهو فيها أشد منه في مندوباتها ،

(ومن هنا) أي مما ذكرناه: من أن التجري إذا صادف خلاف الواقع ، سقط حرمة التجري وكان الأمر للواقع ، من غير فرق بين التجري على الحرام ، أو على ترك الواجب ( يظهر: أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية ) بأن كان مكروهاً واقعاً ، وزعم المتجري أنه حرام ، كما إذا زعم أن نوم بين الطلوعين حرام ، لكنه تجراً ونام - مع أنه في الواقع مكروه - ( أشد منه ) أي من التجري ( في مباحاتها ) أي المباحات الواقعية ، بأن كان مباحاً واقعاً ، لكنه زعمه حراماً .

ووجه الأشدية : هو أن الأول بتجريه يفعل المكروه ، والمكروه له غضاضة والثاني يفعل المباح ، والمباح لا غضاضة فيه .

( وهو ) أي التجري ( فيها ) أي في المباحات ( أشد منه ) أي من التجري ( في مندوباتها ) أي المندوبات الواقعية ، كمن قطع بحرمة أكل الجبن والجوز - معاً - لكنه تجراً واكل ، فظهر أن أكلهما معاً مستحب ، فإن استحبابه الواقعي يخفف من حرمة الظاهرية بخلاف المباح .

والحاصل لكلام الفصول هو: أن ما يعتقد الإنسان بأنه حرام ، يحتمل أن يصادف الواجب الواقعي ، أو يصادف المستحب الواقعي ، أو يصادف المباح الواقعي أو يصادف المكروه الواقعي .

وكذلك عكسه: أي ما يعتقد الإنسان بأنه واجب ، فإنه يحتمل أيضاً أن يصادف الحرام الواقعي ، أو يصادف المكروه الواقعي ، أو يصادف المباح الواقعي ، أو يصادف المستحب الواقعي .

وللتجري في كل من هذه الثمانية - على رأي الفصول - حكم مختص به دون حكم الآخر ، وقد مضى: أن مصادفة الواجب والحرام أيضاً على ثلاثة أقسام: فقد يتساويان في المصلحة والمفسدة ، وقد يكون الواجب أهم ، وقد يكون الحرام أهم .



للشرازي ..... التجزي ..... ج ١

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

( و ) كذلك ( يختلف ) التجري ( باختلافها ) اي المندوبات ( ضعفاً وشدة ) فقد يكون مستحباً مؤكداً ، وقد يكون مستحباً عادياً ( ك ) ما ان ( المكروهات ) ايضاً مختلفة شدة وضعفاً .

مثلاً : اذا كان درجة المستحب الواقعي 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 المكروه الواقعي : فاذا كانت درجة الكراهة عشرة ودرجة التجري مائة ، وتجراً ، 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 ولانقيصة .

( و ) على هذا ( يمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ) التي زعمها المتجري حراماً ( ما هو الأقوى من جهاته ) اي جهات الواجب ( وجهات التجري )<sup>١</sup> فاذا تساويا تساقطا ، 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 « قده » ( اقول : يرد عليه اولاً : منع

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

ما ذكره : من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لان التجري على المولى قبيح ذاتاً ) فان هناك افعالاً قبيحها ذاتي كما يشهد به العرف ، وافعالاً حسننها ذاتي كالانقياد ، وافعالاً لاشيء لذاتها من الحسن والقبح ، وانما ان عرضها جهة خارجية من الحسن او القبح ، تكون على وصف ماعرض ، والابقت 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 .

( ف ) اذا كان التجري قبيحاً ذاتاً ، فانه ( يمتنع عروض الصفة المحسنة له ) اي للتجري ، اذ ذاتي الشيء لا يتغير - على ما تقدم الالمام اليه - كما ان الذات ايضاً لا تتغير .

وعليه : فمصادفة الفعل المتجري به لجهة محسنة واجبة ، او مستحبة ، لا توجب تغير ذات الفعل ، ولا تغير كاشفيتها عن النفس الطاغية ، وانما يتعارض جهتا الحسن والقبح ، فيقدم الاله منهما ان كان ، وان لم يكن اهم في البين يتساويان ويتساقتان فلا حسن ولا قبح كما في كل مورد كذلك .

( وفي مقابله : الانقياد ) اذ الانقياد يقابل التجري ، فان كلاً من الواقع الحقيقي ، والواقع المزعوم ، ان كان الانسان بصدد اطاعة المولى ، كان الاول اطاعة ، والثاني انقياداً وان كان بصدد مخالفة المولى ، كان الاول عصياناً ، والثاني تجريباً .



لله سبحانه وتعالى ، فإنه يمتنع أن يُعرض له جهة مقبحة .  
 وثانياً : أنه لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة ، لكنه باق على  
 قبحة ما لم يعرض له تلك الجهة ، وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح إلا  
 بملاحظة ما يتحقق في ضمنه .  
 وبعبارة أخرى :

فكما ان التجري قبيح ذاتاً كذلك الانقياد ( لله 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 التجري .

وبهذا تبين ان التجري قبيح ذاتاً ، كما ان الانقياد حسن ذاتاً .  
 ( وثانياً : لو سلم انه ) اي التجري 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 ( لا امتناع 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 انضم اليه بقية العلة انقطعت  
 الحمى ، والا لم يؤثر الدواء في قطعها ( لكنه باق على قبحة ما لم يعرض له تلك  
 الجهة ) فكيف قال الفصول : ان التجري يختلف بالوجوه والاعتبارات ؟ مما معناه :  
 ان لا مقتضى فيه لحسن ولا قبح ، بل يكون حال التجري حال شرب الماء ليس فيه  
 اقتضاء ولا علية لشيء من الحسن والقبح .

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

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

لو سلّمنا عدم كونه علة تامّة للقيح، كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له، كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنّها ولا قبحها. وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمّن لانجاء نبيّ.

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

الثاني: ما كان مقتضياً للقيح لا علة تامّة له كالكذب، فان فيه مقتضى القبح، فاذا انضم اليه نجاة مسلم لم يكن قبيحاً، مع انه يبقى كذباً، لان الكذب هو مخالفة الخبر للواقع.

الثالث: ما كان قبحه بالوجوه والاعتبارات، لا أنه ذاتاً قبيح، ولا انه فيه مقتضى القبح، كضرب اليتيم، فانه ان ضربه تأديباً كان حسناً، وان ضربه اعتباطاً كان قبيحاً، فاذا لم يكن التجري من القسم الاول، فلا بد وان يكون من القسم الثاني.

والى هذا اشار بقوله: ( لو سلّمنا عدم كونه ) اي التجري ( علة تامّة للقيح، كالظلم ) الذي هو علة تامّة للقيح ( فلا شك في كونه مقتضياً له، كالكذب ) فكيف قال الفصول: ان قبحه بالوجوه والاعتبارات؟ ( و ) الحال ان التجري ( ليس من قبيل الافعال، التي لا يدرك العقل - بملاحظتها في انفسها ) وبما هي هي ( - حسنّها ولا قبحها ) حتى يكون حال التجري حال ضرب اليتيم.

( وحينئذ ) 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 محقون الدم، فان الكذب جائز هنا بل واجب، وان كان لنجاة مثل الكافر الذمي، فان اهل الذمة محفوظون في بلاد الاسلام دماً ومالاً وعرضاً.

لا يقال: ان الفصول سلّم انضمام الواقع الى قبح التجري حتى يحسن التجري،



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

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

لانه يقال : مثاله غير تام ، اذ ترك قتل المؤمن امر عدمي ، والامور العدمية 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 المشرعة 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 يتصف بحسن أو قبح ) وانما لا يتصف ( 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 : احسنت ، اما اذا لم يعلم انه مؤمن ، بل زعم انه كافر ولم يقتله عصياناً ، لا يقال له : احسنت .

وكذا اذا علم بأنه مؤمن ، لكن لم يكن في صده ، فانه لا يقال له : احسنت لتركه قتل المؤمن ، والا بأن كان مجرد عدم قتل المؤمن حسناً ، لزم ان يكون الانسان آتياً في كل يوم آلاف الحسنات ، لانه لم يقتل من يراه في الصحن والسوق والمدرسة من المؤمنين .

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

ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً .

فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح ، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح ، كما لا يؤثر 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 امرأً حسناً حيث لم يمتهن زيد ، بضميمة ان الفصول يرى : ان الواقع الحسن ، وان لم يكن عن قصد قاصد ، كاف في الانضمام الى التجري وجعله التجري حسناً .

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

( فاذا لم يكن هذا الفعل ) اي ترك قتل المؤمن ( الذي تحقق التجري في ضمنه ، مما يتصف بحسن أو قبح ) لما عرفت : من ان الفعل انما يتصف بهما اذا كان الفاعل عالماً ، فان كان جاهلاً ، ( لم يؤثر ) هذا الترك للقتل ( في ) قلب ( اقتضاء ما يقتضي القبح ) من التجري ، حسناً ، لان ترك القتل لم يكن حسناً ، حتى يؤثر في رفع قبح التجري .

( كما ) في عكس ذلك ، فانه ( لا يؤثر ) ترك الواجب الواقعي - اذا كان الانسان جاهلاً - ( في ) قلب ( اقتضاء ما يقتضي الحسن ) من الانقياد ، قبيحاً ، فان الانقياد حسن فاذا صادف مع قبيح وهو : ترك واجب من الواجبات ، لا يكون الانقياد قبيحاً . ومثال قوله : « كما لا يؤثر » ما ذكره بقوله : ( لو فرض امره ) 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



فانه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن .  
ودعوى :

يقلب حسن الانقياد الى القبح ..

وانما لا يكون قبيحاً لان العبد - حسب الفرض - يجهل كونه مؤمناً ( فانه لا اشكال في مدحه ) اي مدح العقلاء لهذا العبد القاتل للمؤمن - جهلاً بكونه مؤمناً ..  
وانما يمدحونه ( من حيث الانقياد ) حيث انه انقاد الى المولى ( وعدم ) عطف على « مدحه » اي لا اشكال 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 المفروض لانه اعتقد كفره - حتى يزاحم قبحه ، حسن الانقياد .  
ولا بأس 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 وحقيقته : اني بقيت في كربلاء المقدسة لبقاء ، علية البقاء مع انه كان لي مقتضى للسفر الى النجف الاشرف ، بحيث لو كانت السيارة موجودة لذهبت الى النجف الاشرف .

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

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

قلت : العقل مستقل بقبح التجزي ، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه

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

لا يرفع قبحه ، فان ( دعوى : ان الفعل الذي يتحقق به التجزّي ) وهو : ترك القتل ( وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح ، لكونه ) أي ترك قتل المؤمن بالنسبة للمتجزّي ( مجهول العنوان ) لأنه وان علم انه ترك قتلاً إلا أن عنوانه : وهو ترك قتل المؤمن ، مجهول لديه .

( لكنه ) أي هذا الترك ( لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح ، بأن يرفعه ) اي يرفع القبح .

فانه ربما يرفع القبح : ما يعلم الفاعل عنوانه .

وربما يرفع القبح : ما لا يعلم الفاعل عنوانه .

فان من كشف نفسه في مكان يكون فيه انسان - بزعم انه غريب - رأى انه فعل قبيحاً ، لكن اذا كان ذلك الانسان زوجته - وهو جاهل بكونه زوجته - لا يقبح عمله ذلك ، فجهل ، كاشف نفسه بالعنوان - اي عنوان : ان الناظر اليه زوجته - لا يمنع عدم قبح فعله .

ثم ان هذا المستشكل بقوله : « ودعوى » اشكل على نفسه بقوله : ( إلا أن نقول : بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة ، في استحقاق المدح والذّم ) فمصادفة عدم قتل المؤمن - تجزياً - بما هو واجب واقعاً ، لا يتصف بحسن ولا قبح ، لان 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 ان ما ليس له قبح كيف يرفع حسن غيره ؟

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



## وعليه يمكنُ ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري ،

ان يؤثر ماليس هو - في نفسه - بحسن ولا قبيح في رفع قبح ، 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 والمستفيدين - اكثر من الآخر . وفي عكسه يمثل : بمن بنى مخمرين كذلك .

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

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

مدفوعةً مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من الدليل العقلي ، كما لا يخفى على المتأمل - بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجري في المثال المذكور . ومجرّد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه ، مع الاعتراف بأنّ ترك القتل لا يتصف بحسن ولا

زعماء خمرأ فطابق احدهما الواقع فكان ماشره خمرأ ولم يطابق الآخر فكان ماشره ماءً ، فانتم 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 كفأ عن قتل مسلم محقون الدم ، فان فيه حسناً يكسر قبح التجري ، وان لم يكن عدم الصادفة للواقع باختيار الكاف عن القتل مع قطعه بانه كافر واجب القتل .

فهذه الدعوى ( مدفوعة ) وذلك ( مضافاً 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 نفرين : شرباً ما زعماء خمرأ ، حيث ردّدنا الامر بين اربعة احتمالات ، واخترنا عقاب الشارب خمرأ 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 واقع الخمر يؤثر في العقاب ، فحيث لا واقع لا عقاب ، لكن واقع عدم قتل المؤمن لا يؤثر في ارتفاع القبح وذلك ( بان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ) اي تجزيه 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 ضمنه ( اي ضمن تجزيه ) مع الاعتراف ( من الفصول : ) ( بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح ) لمجهولته عند المتجري ، اذ



للسيرازي ..... التجري ..... ج ١

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

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

---

المتجري لا يعلم انه يترك قتل المؤمن فلا يرفع قبحه ) اي قبح تجريه ، 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 القبح ، والمفروض انه لاشيء حسن في ضمن هذا القبح الذي هو التجري .

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

فاذا ضرب اليتيم - مثلاً - تشفياً وصادف انه كان تأديباً ، او كذب تشهياً وصادف كونه اصلاحاً لذات بين ، لم ترفع الضميمة قبحهما ، اذ الحسن يلاحظ اذا قصد الجهة المحسنة ، لا مطلقاً .

فهو كما اذا كان زيد واجب القتل ، لانه سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعلم بذلك عمرو ، فقتله لانه عدوه ، فهل قتله للسب هذا يكون بلا إثم ؟

وهكذا حال ما اذا كان زيد قاتل ابي عمرو ، فقتله بكر ، فهل قتل بكر له ، بتركه 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 مدخلة في الجواز والحرمة .

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

الواقعية تداخل عقابيهما .

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

وسيجيء في الرواية أن على الراضي إثماً وعلى الداخل إثم ؛ وإن اريد به عقاباً زائداً على عقاب محض التجري ، فهذا ليس تداخلاً ،

( تداخل عقابيهما ) عقاب للتجري ، وعقاب لانه شرب الخمر ، ( ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام ) لان التجري اذا كان حراماً كان عقابان مستقلان وان 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 ، ان اريد به وحدة العقاب ) اي عقاب واحد لمعصيتين ( فانه ) اي التداخل ( ترجيح بلا مرجح ) .

فهل يدخل عقاب التجري في عقاب المعصية ، او يدخل عقاب المعصية في عقاب التجري ، والمفروض انهما محرمان ولكل محرّم عقاب ؟

( وسيجيء ) ما يكون للأمرين عقابان فـ( في الرواية : ان على الراضي ) بعصيان الغير ( اثم ) واحداً لمكان الرضا ( وعلى الداخل ) كعاقر الناقة : ( اثمان ) : اثم الرضا ، واثم العمل ، فلم تذكر الرواية التداخل .

والحاصل : ان كلام الفصول مخالف للعقل ، بالترجيح بلا مرجح ، وللشرع ايضاً . ( وان اريد به ) اي بالتداخل ( عقاب زائد على عقاب محض التجري ) فلمن شرب الماء بزعم انه خمر ، قيراط خفيف من العقاب ، ولمن صادف شربه الخمر الواقعي ، قيراط شديد من العقاب ( فهذا ليس تداخلاً ) بل هو اجتماع عقابين ، اذ الشديد ضعف الخفيف ، كشدّة النور التي هي ضعف النور الخفيف .



للشيرازي ..... التجزي ..... ج ١

لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما .  
والتحقيقُ أنه لافرق في قبح التجزي بين مواردِه وأنَّ المتجزي لا إشكال في  
استحقاقه للذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريره وجرثته . وأما  
استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجزي في ضمنه ، ففيه أشكالٌ ، كما اعترف به  
الشهيد ، قدس سرّه ، فيما يأتي من كلامه .

---

وانما كان عقابين ( لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح ) كالغصب النجس  
فيما اذا شرب النجس المغصوب ، حيث للنجاسة عقاب وللغصب عقاب ، فانه  
( يزيد عقابه ) اي عقاب ذلك الفعل الجامع للعنوانين ( على ما كان ) الفعل ( فيه  
احدهما ) اي احد العنوانين بان كان مغصوباً طاهراً ، او غير مغصوب نجس .

( و ) حيث ذكرنا قول المفصل في حرمة التجزي ، القائل تارة يحرم ، وتارة لا  
يحرم نقول : ( التحقيق : انه لافرق في قبح التجزي بين مواردِه ) صادف الوجوب ام  
لا ( وان المتجزي لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه و ) الذم  
في الحقيقة للباطن المتمرد ، ولا مدخلية للانكشاف بما هو انكشاف ولذا لافرق عند  
العقلاء ، بين ان ينكشف باطن انسان بانه يريد السرقة ليلاً او ينكشف بانه ذهب الى  
السرقة ، فلم يحصل على شيء حتى يسرقه ، فان ( سوء سريره وجرثته ) على  
خلاف العقل أو الشرع موجب لذمه وتقييح قصده .

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

نعم لا ينبغي الاشكال ايضاً في حصول الكسر والانكسار في مصادفة التجزي  
لواجب او مستحب او مكروه او مباح .

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

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

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

وربما يستشكل على قول المصنف « نعم » : بانه 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 مقترناً مع المظهر ، اما بدونه ، ففيه طائفتان .

اما انتم القائلون بعدم حرمة التجري ، فلا معنى لاستثناكم 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 المقترن بالفعل محرماً ، فالقصد مع الفعل اولى بالتحريم .

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

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



وقوله: «إِنَّمَا يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ» .

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 خلدوا في الدنيا .

---

الشريعة وجزء منها ، فالنية : عمل القلب ، والفعل : عمل الجوارح ، فالحديث من قبيل اخذت من الدراهم .

التي 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 يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ» )<sup>١</sup> فالنيات توجب الثواب كما توجب

العقاب .

لكن ربما يقال : ان المراد بالحديث : انه يُظهر بواطنهم لا انهم يعاقبون على نية السوء ، كما قال سبحانه : « يوم تُبلى السرائر » .

( وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة ) مع انهم

لم يعصوا ولم يطيعوا إلا سنين معدودة فقط ، فاللازم ان يكون العقاب والثواب بقدر

تلك السنين لا ازيد ، وانما الزائد ( ب ) سبب ( عزم كل من الطائفتين على الثبات على

ما كان عليه من المعصية والطاعة ، لو خلدوا في الدنيا )<sup>٢</sup> فالخلود في الآخرة للنية لا للعمل .

لكن ربما يقال : ان خلود اهل الجنة فضل ، ولا اشكال عقلاً في اعطاء الفضل

بسبب النية ، اما النار فهي بمقتضى العدل والعدل لا يكون اكثر من استحقاق الذنب ،

وعليه فاللازم عند العقلاء ان يكون العقاب بقدر المعصية .

وما ورد من : « أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار .  
 قيل : يا رسول الله ، هذا القاتل ، فما بال المقتول ، قال « صلى الله عليه وآله  
 وسلم » : لأنه أراد قتل صاحبه . »

وقد أيده الشرع بقوله سبحانه : « جزاءً وفاقاً »<sup>١</sup> التي غيرها من الآيات والروايات ،  
 فالخلود انما يكون مع العناد حتى في النار ، كما في دعاء الكميل « وأن تُخَلَّدَ فِيهَا  
 الْمُعَانِدِينَ »<sup>٢</sup> فاذا رفع المعاند يده عن عناده ، أخرج من النار .  
 لكن الذي يمكن ان يقال : هو انه لا اشكال في الخلود ، بل ادعى المجلسي « قدس »  
 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 المسلمان ) لاجل قتل كل منها الآخر ( بسيفهما ،  
 فالقاتل والمقتول ) كلاهما ( في النار ) اي ان مصيرهما الى النار ، مثل قوله سبحانه :  
 « إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً »<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 )<sup>٤</sup> فقد ثبت بهذا الحديث : ان القصد يوجب النار .  
 لكن لا يخفى : ان هذا الحديث ليس من احاديث الباب ، لان الكلام في القصد  
 المجرد ، لا القصد مع المظهر ، والالتقاء بالسيف : قصد مع المظهر .

٢ - مفاتيح الجنان : ص ٨٨ .

١ - النبأ : ٢٦ .

٤ - تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ١٧٤ .

٣ - النساء : ١٠ .



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

وفحوى مادّل على أنّ الرضا بفعل كفعله ، مثل ما عن امير المؤمنين « ع » : « ان الراضي بفعل قوم كالداخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ ، وَعَلَى الدَّاخِلِ إِثْمَانِ إِثْمُ الرِّضَا وَإِثْمُ الدَّخُولِ »

وكيف كان يمكن ان يكون الوجه في ذلك : ان القتل لِعَظْمِهِ عند الله سبحانه : يجازي عليه بالنار حتى لمن نواه اذا كان له مظهر ، فلا يدل على حرمة التجزي مطلقاً . وعلى اي حال : فذلك العقاب فيما اذا لم يرد المقتول الدفاع عن نفسه - بل قصد القتل - والا للدفاع 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 « قده » - .

( كغارس ) العنب بقصد عمل ( الخمر ، والماشي لسعاية المؤمنين )<sup>١</sup> عند الظالم لياخذه فيؤذيه .

( وفحوى ) اي الملاك الاولوي ( ما دل على ان الرضا بفعل ، كفعله ) فان الرضا بصدور المعصية عن شخص ، اذا كان يعدّ معصية مع ان الراضي لم يفعل ولم يقصد العصيان ، كان قصد المعصية اولي بان يكون معصية .

( مثل ما عن امير المؤمنين عليه السلام : إِنَّ الرَّاظِيَّ بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ ) اي في ذلك الفعل ( مَعَهُمْ ) اي مع القوم ( وَعَلَى الدَّاخِلِ إِثْمَانِ : إِثْمُ الرِّضَا ، وَإِثْمُ الدَّخُولِ )<sup>٢</sup> لكن لعل ذلك من باب التعاون ، والا فالمعصية الواحدة لها عقوبة واحدة .

ويؤيده قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

وقوله تعالى: «إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ

(و) كيف كان : (ف) يؤيده ) اي العقاب بالقصد المجرد الى المعصية (قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ ...» ) بأن يظهر العيب ويفشوه ، والمراد بالفاحشة : المعصية المتجاوزة عن الحدّ ، فان منها مالا تسمى بذلك ، كاغتياب انسان - مثلاً - فانه لا يسمى فاحشة ، بينما الزنا يسمى فاحشة .

قال علي عليه السلام : ( وَقُحِشُ تَقْلِبِ الدَّهْرِ )<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 آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ »<sup>٢</sup> ) يؤلمهم ، ووجه التأييد : ان العذاب على حب الشيء يدل ولو بالملاك على العذاب على قصده .

وهذا وان لم يكن دليلاً ، لان الملاك ضعيف ، فان الحب فوق القصد ، ولذا يقال : اقصد لقاء فلان ولكن لا احب لقاءه الا انه ربما يقال في ردّ هذا التأييد : ان المراد بالحب نفس الاشاعة ، فهو مثل قوله سبحانه : « وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ »<sup>٣</sup> « وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَةَ »<sup>٤</sup> وما اشبهه ، فهو من باب المبالغة في التحذّر عن الاشاعة ، كالتحذّر عن مال اليتيم والزنا .

(و) يؤيده أيضاً (قوله تعالى: «إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ») أي تظهره بان تعملوا به (أو تخفوه) 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 - النور : ١٩ .

١ - بحار الانوار : ج ٧٧ ص ٢٠٢ ح ١ .

٤ - الاسراء : ٣٢ .

٣ - الانعام : ١٥٢ .



يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ .

وما ورد من أن : « مَنْ رَضِيَ بِفَعْلٍ فَقَدْ لَزِمَهُ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ » .

وما ورد في تفسير قوله تعالى : « فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير ، رضاهم بقتلهم .

(يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ) <sup>١</sup> اي بكل من الابداء والاخفاء ورجوع الضمير « به » باعتبار كل واحد منهما مثل : « انظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَتَسَنَّهٗ » <sup>٢</sup> أي كل واحد منها ، والا لزم القول : « لم يتسنهما » .

وعلى أي فالآية تدل على ان القصد بدون المظهر يوجب الحساب ، وهو من مسألة التجزي وكان هذا مؤيداً لا دليلاً ، لانه لم يقل : انه حرام او فيه عقاب ، فهو من قبيل : « في حلالها حساب » <sup>٣</sup> ولكن لما كان نفس الحساب صعباً كان من المؤيدات . ( و ) يؤيده ايضاً ( ماورد : من إن مَنْ رَضِيَ بِفَعْلٍ ) خير او شر ( فَقَدْ لَزِمَهُ ) ذلك الفعل ( وإن لَمْ يَفْعَلْ ) <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 للايمان : « قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ » وطلبتهم منهم ، لكنكم بقيتم على عنادكم ولم تؤمنوا بهم ( فلم قتلتموهم ) اي قتلتم اولئك الانبياء ( « إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » ) <sup>٥</sup> في ادعائكم بانكم اذا علمتم نبوتى تؤمنون بي ؟ .

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

٢ - البقرة : ٢٥٩ .

١ - البقرة : ٢٨٤ .

٤ - التوحيد : ص ٤٠١ .

٣ - اصول الكافي : ج ٢ ص ٤٥٩ ح ٢٣ .

٥ - آل عمران : ١٨٣ .

ويؤيده قوله تعالى: « تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا ».

ويمكن حمل الأخبار الأول

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

( ويؤيده ) ايضاً ( قوله تعالى :

« تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا »<sup>١</sup>

حيث جعلت الآية ارادة العلو بالباطل والفساد سبباً للحرمان من الدار الاخرة ، لكن لان تكون هذه الآية دليلاً ايضاً لاحتمال ارادة : « نفس العلو والفساد » لامجرد الارادة ، مثل قوله سبحانه :

« أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً »<sup>٢</sup> .

حيث المراد بالارادة : نفس الاذهاب ، والمراد بالاذهاب : « عدم جعل الرجس 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 : « إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئَةِ ، لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ »<sup>٤</sup> .

وما رواه زرارة عن احدهما عليهما السلام قال : « ان الله تعالى جعل لابن آدم في ذريته : ان من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له مثلها ، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له

٢ - الاحزاب : ٣٣ .

١ - القصص : ٨٣ .

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 ببعض المقدمات ، كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم ، حيث عممه بعض الأساطين لاعانة نفسه على الحرام ،

عَسْرَةَ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ، وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ<sup>١</sup> وروي عن الباقر عليه السلام انه قال : « لو كانت النيات من أهل الفسوق يؤخذ بها أهلها ، لاخذ كل من نوى الرّنا بالرّنا ، وكل من نوى السرقة بالسرقة ، وكل من نوى القتل بالقتل ، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه ، ولكنه يثبت على نيات الخير أهلها ولا يؤخذ أهل الفسوق حتى يفعلوها<sup>٢</sup> ، وغيرها ، حملها ( على من ارتدع عن قصده بنفسه ، وحمل الاخبار الاخيرة ) 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 اولى من التضارب بين الطائفتين ( أو ) 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 ببعض المقدمات ) 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 المحرم ) مع ان المعين غالباً لا يفعل محرم ، كما لو علق السوط بين يدي الجائر ، او أتى باحجار المخمر لبيني مخمراً ، او ما شابه ذلك ( حيث عممه ) أي عمم معنى الاعانة على الاثم ( بعض الاساطين ) وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء « قد » ( لاعانة نفسه على الحرام )

ولعله لتتقيح المناط ، لا للدلالة اللفظية .

ثم أنّ التجريّ على أقسام يجمعها عدمُ المبالاة بالمعصية

فالمحرم : اعانة الغير وكذا اعانة النفس على المقدمات ، لان الادلة عامة والملاك واحد ، فاذا عصر الخمر ليشربها بنفسه ، كان العصر من الاعانة على الاثم ، وهكذا اذا اكل ما يتقوى به على الزنا الى غير ذلك .

( ولعله ) اي وجه تعميمه ( لتتقيح المناط ) حيث الاعانة ، اعانة سواء للنفس او للغير ( لا للدلالة اللفظية ) في آية او رواية ، وذلك لان المتبادر من الاعانة : اعانة الغير كما في الآية الكريمة : « وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ »<sup>١</sup> بباب التفاعل الدالّ على وجود الاثمين او اكثر .

والبرّ : عمل الانسان المتعدي كبناء المسجد .

والتقوى : عمله غير المتعدي كصلاته وصومه .

والاثم : غير المتعدي كشربه الخمر .

والعدوان : ما يتعدى الى الغير كقتله الناس .

لكن لا يخفى : ان هذا الجمع ايضاً اقرب الى التبرع .

وربما كان هناك جمع ثالث وهو : ان ما كان من شأن القلب يكون معاقباً به ومثاباً عليه اذا كان من الدين ، ولذا ورد : ان الرضا بعقر ناقة صالح سبب هلاك الراضين به ، وجاء في زيارة الامام الحسين عليه السلام : « وَلَعَنَ اللهُ اُمَّةً سَمِعَتْ بِدَلِكِ فَرَضِيَّتِ 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 الى توجيه لكن لعله اوفق بروايات نفي الاثم ، بل لعله هو المركز في اذهان المتشرعة .

( ثم ان التجري على ) ستة ( اقسام : يجمعها عدم المبالاة بالمعصية ) فعلاً : كعدم



للسيرازي ..... التجزي ..... ج ١

أو قتلها، أحدها مجردُ القصد إلى المعصية، والثاني القصدُ مع الاشتغال بمقدماته،  
والثالثُ القصدُ مع التلبس بما يعتقد كونه معصيةً، والرابعُ التلبس بما يحتمل كونه  
معصيةً رجاءً لتحقيق المعصية،

المبالاة بشرب الخمر.

او تركاً: كعدم المبالاة بترك الصلاة.

( او قتلها ) اي قلة المبالاة بالمعصية .

والاقسام خمسة، الاول: من عدم المبالاة، والقسم السادس: من قلة المبالاة.

ثم ان القلة قد تكون من حيث الكم، 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 تجرُّ قلبي، لان التجري يطلق على القلب وعلى الجوارح، اذا

إقترن العمل الجوارحي بقصد العصيان ونيته .

( والثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته ) من غير فرق بين المقدمات القريبة او

البعيدة، كمن يقصد قتل مؤمن مثلاً، فيبدأ في الصداقة معه، حتى اذا وجد فرصة

مناسبة قتله، فان الصداقة من المقدمات البعيدة، اما مثل حمل السلاح والذهاب

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 البيّنة، وذلك كشرب ما يعتقد انه خمر

مع انه ليس بخمر في الواقع .

( والرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية ) احتمالاً مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً

( رجاءاً لتحقيق المعصية ) لكن ذلك فيما اذا كان اللازم عليه عقلاً او شرعاً الاجتناب

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

عنه كما اذا كان هناك اناءان ، يتردد الخمرية بين احدهما : الاناء الابيض مظنون الخمرية والاحمر موهومه ، وكلاهما متساويان في الاحتمال فيشرب أحدهما فقط ، فانه ان شرب الاحمر كان موهوم 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 البيّنة على ان احدهما خمر .

( والخامس : التلبس به ) اي بما ذكر في الرابع ( لعدم المبالاة بمصادفة الحرام ) وهذا أخف من الرابع ، كمن شرب احد الانائين من دون رجاء او خوف . ( والسادس : التلبس ) به اي بما ذكر في الرابع ( برجاء ان لا يكون معصية ، وخوف كونها معصية ) كشرب أحد الانائين برجاء ان يكون ماءً ، وكوطي احد المرأتين برجاء كونها زوجته فيما اذا اشتبه هل هند زوجته او دعد ؟ . هذا ، ويمكن ان يعدّ من التجريّ سابع : وهو اراءة مقدمات المعصية بدون قصدھا ، كمن يذهب وراء غلام موهماً له انه يريد الفاحشة ، ولكن لا يقصد ذلك ، انما قصده في نفسه مجرد الارائة .

وثامن اراءة مستتبعات المعصية من دون ان يكون قد ارتكبها ، كمن يتصرف كما يتصرّف الخمارون ، يريد اراءة انه شرب الخمر من دون ان يكون قد شربها .  
 وتاسع : ان يتظاهر بما يزعم الناس انه عصيان ، وهو يعلم انه ليس بعصيان كمن يملأ قنينة الخمر ماءً 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 مستطيعاً واقعاً وان كان يريد 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 او  
شرعياً ، كما في الشبهة المحصورة :  
الوجوبية او التحريمية ،

مبالية بالصوم ، الى غير ذلك من الأمثلة .

ومما تقدم يعلم : انه من التجري فعل المقدمات بدون القصد وهو يؤهم للناس  
انه قاصد ، كمن يجعل أمامه اناء 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 : ( فـ ) يشترط في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة ) من الستة التي  
ذكرها المصنف « قده » ( عدم كون الجهل عذراً عقلياً او شرعياً ) بحيث يباح له  
الفعل فانه اذا كان جهله عذراً ، لم يكن من التجري ( كما في الشبهة المحصورة  
الوجوبية ) بأن يشك في ان أي ثوبه نجس فان الواجب عليه : ان يصلي صلاتين في  
هذا وفي ذلك فاذا ترك احدهما كان من التجري في الشبهة الوجوبية .

( او التحريمية ) كأن 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 شرعياً ايضاً ، لوضوح ان الشارع لا يحكم  
بخلف العقل ، لكن ليس كلما يكون شرعياً يكون عقلياً .

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

والآلم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها .

يعذره، قال سبحانه: «إلأما اضطررتم إليه»<sup>١</sup> وقال عليه السلام: «ليس شيء مما حرم الله، إلأ وقد أحله لمن اضطر إليه»<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 والاخر ابيض، واضطر الى الابيض ثم علم بان احدهما خمراً، فان العذر العقلي في شرب الابيض للاضطرار، اما شرب الاحمر فلا اضطرار، لكنهم اجازوا شربه ايضاً، لانه لم ينجز العمل في حقه .

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

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

(واستصحابها) أي استصحاب البرائة، سواء كان الاستصحاب في الموضوع كاستصحاب كونه خلاً 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 يدعيه العامة - ام لا؟



للشيرازي ..... التجزي ..... ج ١

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

---

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

لا يقال : ان الشيء عند الشارع اما حلال فلا يذم 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 التجزي 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 ابيه عليه السلام قال : « سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَلَكَيْنِ هَلْ يَعْلَمَانِ بِالذَّنْبِ إِذَا أَرَادَ الْعَبْدُ أَنْ يَفْعَلَهُ أَوْ الْحَسَنَةَ ؟

فقال عليه السلام : رِيحُ الْكَنْيْفِ وَرِيحُ الطَّيِّبِ سِوَاهُ ؟  
قلت : لا .

قال : إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا هَمَّ بِالْحَسَنَةِ خَرَجَ نَفْسُهُ طَيِّبَ الرِّيحِ ، فَقَالَ ، صَاحِبُ الْيَمِينِ لِصَاحِبِ الشِّمَالِ : قُمْ فَأَنْتَ قَدْ هَمَّ بِالْحَسَنَةِ ، فَإِذَا فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلَمَهُ وَرِيقُهُ مِدَادَهُ فَاثْبَتَهَا لَهُ وَإِذَا هَمَّ بِالسَّيِّئَةِ خَرَجَ نَفْسُهُ مُنْتَنَ الرِّيحِ ، فَيَقُولُ صَاحِبُ الشِّمَالِ لِصَاحِبِ الْيَمِينِ : قِفْ فَأَنْتَ قَدْ هَمَّ بِالسَّيِّئَةِ ، فَإِذَا فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلَمَهُ وَرِيقُهُ مِدَادَهُ وَاثْبَتَهَا عَلَيْهِ ١ .

وقد تقدم : ان الاستحقاق بالتجزي ( من حيث خبث ذاته ، وجرأته ، وسوء سريرته ) اي قصده والا فالذات بما هي ذات لا تستحق مدحاً ولا قدحاً ( وإنما

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

قال الشهيد « قدس سره » ، في القواعد :

« لا يؤثر نيّة المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبس بها . وهو ممّا ثبت في الأخبار  
العفو عنه . ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ،

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

( عليك بالتأمل في كل من الاقسام ) التي ذكرها المصنف وذكرناها ، لعلك تجد  
دليلاً جديداً في كلها او بعضها يفيد الحرمة صريحاً ، او الحليّة صريحاً .

ولا يخفى : ان التجري سواء كان حراماً او مذموماً ، بعضه اكثر حرمة ومذمة من  
بعض ، حسب ادلة تلك المحرمات ، فالتجري الى الزنا اشد من التجري الى اللبس ،  
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 ممن  
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 منزّه عن العذاب والشدة ويحتمل معنى آخر لا يهم  
الكلام فيه ( : لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمّاً ) .

اقول : قد تقدم وجود الذم عقلاً وشرعاً ، فان من ينوي ان يسرق مال صديقه ، اذا  
انكشفت نيته للناس ذمّه على هذه النيّة بلا اشكال ( ما لم يتلبس بها ) اي بالمعصية  
( وهو ) اي قصد العصيان ( مما ثبت في الاخبار العفو عنه ) وهو دليل على قبحه ، اذ  
غير القبيح لا معنى للعفو عنه .

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



ففي تأثير هذه النية نظراً، من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها، ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي .  
وقد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً .

عالم الاثبات، والا فالمعيار 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 انها لما لم تصادف المعصية، صارت كنية مجردة ) عن العمل ( وهي غير ) محرمة ولا ( مؤاخذ بها ) حسب ما عرفت .

( ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي ) فهي محرمة ومعاقب عليها .

لكن لا يخفى: ان الجرثة بما هي جرثة تكون محرمة، هو اول الكلام، اما انتهاك الحرمة، فالعقل والشرع متطابقان على حرمة، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: « حُرْمَتِهِ مَيْتاً كَحُرْمَتِهِ حَيًّا »<sup>١</sup> .

( وقد ذكر بعض الأصحاب: انه لو شرب ) شخص ( المباح ) المسلم اباحته، مع علمه بانه مباح، ولكن ( تشبيهاً بشرب المسكر ) كما اذا كان في القنينة الخاصة بالخمير، وبعد الشرب تظاهر بالسكر، فقد ( فعل حراماً ) وكأنه لما ورد: من ان مَنْ تشبه بقوم فهو منهم، وهو مشمول أيضاً لقوله تعالى كما في الحديث القدسي: « لا تَسْلِكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي »<sup>٢</sup> .

والحاصل: انه اذا كان مثل هذا العمل حراماً، فالتلبس بما يراه حراماً حرام بطريق اولي لكن، لا يخفى: ان في المقام امرين :

ولعله ليس لمجرد النية ، بل بانضمام فعل الجوارح .  
 ويتصور محل النظر في صور : منها : لو وجد امرأة في منزل غيره ، فظنّها  
 أجنبيةً فأصابها ، فبان أنّها زوجته أو أمته . ومنها : لو وطئ زوجته بظنّها أنّها حائض  
 فبان طاهرة ،

الاول : هل سلوك مسالك الاعداء حرام ؟ اختلفوا 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 ، وغيبتهم ،  
 والتقليد عليهم ، في محل خال لا يراه احد .

نعم ، لا اشكال في حرمة ذلك بالنسبة الى الله سبحانه او الرسول او الائمة عليهم  
 الصلاة والسلام كما ذكرناه في كتاب الصوم .

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

( منها : لو وجد امرأة في منزل غيره ، فظنّها اجنبية فأصابها ) بالوطي ، واللمس ،  
 او ماشبه ، مما يحرم لغير الزوج ( فبان انها 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 وطئ زوجته بظنّها حائض ) او نساء او في عدة الغير بعدة  
 وطئ الشبهة - مثلاً - ، او في حال الصيام الواجب ، او الاحرام ، أو ماشبه ذلك ( فبان  
 طاهرة ) او ليست في عدة الغير ، او ليست في حال صيام او احرام ، وكذلك المرأة  
 اذا قدمت نفسها موطوءة للزوج في حال تزعم انها كذلك لكن تبين لها انها لم تكن في



للشيرازي ..... التجزي ..... ج ١

ومنها: لو هجم على طعام بيد غيره فأكله ، فتيب أنه ملكه . ومنها: لو ذبح شاةً بظن أنها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه . ومنها: ما إذا قتل نفساً بظن أنها معصومة ، فبانت مهدورة ، وقد قال بعض العامة : « يحكم بفسق المتعاطي ذلك ، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ، ويعاقب في الآخرة مالم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة » .

حال حرمة وطبها .

( ومنها: لو هجم على طعام بيد غيره ) او في دار غيره ، او بزعم انه حرام لانه ميتة او لحم خنزير ، او ماشبه ، ( فاكله فتيب انه ملكه ) او مباح له ، او انه لحم حلال مذكى .  
( ومنها: لو ذبح شاة بظن انها للغير بقصد العدوان ) أي كان الذبح عدواناً في زعمه ( فظهرت ملكه ) او لا صاحب لها ، او مباحة له .

( ومنها: ما اذا قتل نفساً بظن انها معصومة ) اي محقونة الدم ( فبانت مهدورة ) بما يبيح له القتل ، لا ما اذا كانت مهدورة في نفسها بدون الاباحة له ، لان 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 تصم ، او لم تحج ، زاعمة طهارة نفسها ، او استطاعتها ، بينما كانت حائضاً ، او غير مستطية .

( وقد قال بعض العامة : يحكم بفسق المتعاطي ) اي المرتكب ( ذلك ) اي كل واحد من هذه التجزيات ( لدلالته ) اي دلالة التعاطي ( 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 ( ما لم يتب ، عقاباً متوسطاً بين الصغيرة ) لان هذه الامور ليست بصغر الصغائر ( والكبيرة ) اي ليست بكبر الكبائر ، اما كونها فوق الصغار :

« وكلاهما تحكّم وتخرّص على الغيب » ، انتهى .

الثاني

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

فلانها في حدود المحرمات الكبيرة ، كالزنا ، والقتل ، واكل اموال الناس بالباطل ،  
واما كونها 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 تحكّم ) اي حكماً بغير دليل ، اذ من اين الفسق والعقاب ولا دليل  
شرعي على اي منهما ( وتخرّص ) اي تخمين بغير علم ( على الغيب )<sup>١</sup> اي ما غاب عن  
الحواس فلا دليل شرعي ولا دليل حسي عليهما .  
وينبغي ان يضاف على الاشكالين : 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 »

التنبية ( الثاني ) في حجية القطع مطلقاً ( انك قد عرفت ) في اول البحث ، في  
( انه لافرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً ) بأن كان القطع طريقياً ، لاموضوعياً اذ  
القطع الموضوعي تابع لجعل الجاعل ، في انه هل يجعله موضوعاً مطلقاً او موضوعاً  
في الجملة ؟

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

( وينسب إلى غير واحد ) أي جماعة ( من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد )



للسيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية ، لكثرة وقوع  
الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها .  
فان 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 الضرورية )  
فان ما يحصل من الضرورة قطعي ، مثل : اصول الدين وفروعه ، كحسن الاحسان  
وقبح الظلم وما اشبهه .

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

وحكمة : بوجود 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 حجة مثل هذا القطع ( لكثرة 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 ، ككمون النار في داخل الكرة  
الارضية ، ( فيها ) اي في المقدمات .

كما انه قد يقع الاشتباه والغلط في تطبيق الكبريات الكلية - وان كانت المقدمات  
صحيحة - على الصغريات الجزئية كاختلاف الاخباريين في انه هل يسهو النبي صلى  
الله عليه وآله وسلم لروايات الاسهاء ، وانه لطف على الامة ، او لا ، لانه نقص يتنزه  
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 ارادوا عدم جواز الركون ) ؟ الى تلك  
المقدمات ( بعد حصول القطع ) منها .

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

( ف ) فيه أولاً : 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 لاتعتمد 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 العقلي  
والشرعي بعد اشتراكهما في احتمال الاشتباه والغلط ( طابق النعل بالنعل ) والقذة  
بالقذة ؟

فاذا لم تقولوا بذلك في المقدمات الشرعية ، فاللازم ان لاتقولوا به في المقدمات  
العقلية أيضاً .

( وان ) لم يريدوا المعنى الاول من الكلام المتقدم ، بل ( ارادوا : عدم جواز  
الخوض ) والانغمار ، ( في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية ) فذلك انما  
لم يجز ( لكثرة 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 ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

فلو سلّم ذلك وأغمض عن المعارضة، لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه.

وحينئذٍ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي

( فلو سلم بذلك ) اي سلّمنا عدم جواز سلوك طريق العقل فهنا جوابان :  
اولاً : وهو جواب حلّي - لانسلم عدم جواز السلوك ، مع ان العقل حجة باطنة ،  
كما ورد في النص فايّ دليل يدل على عدم جواز سلوك طريقه ؟  
لا يقال : عدم الجواز لكثرة ما نرى من اشتباه الحكماء والفلاسفة مثل قولهم :  
بالقول ، والحال ، وما ليس بموجود ولا بمعدوم ، والقدماء الخمسة ، وحتى في  
الطبيعيات ، مثل : كيفية الافلاك البطليموسية وما اشبه .

لانه يقال : - عند التحقيق - اشتبهوا في المقدمات ، فجعلوا الشعرية منها ،  
والخطابية ، والسفسطية ، 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 ( أغمض ) النظر ( عن  
المعارضة ) اي نقض ما ذكره في الادلة العقلية ، ( لكثرة ما يحصل من الخطأ في  
فهم المطالب من الادلة الشرعية ) وذلك لوضوح كثرة اختلاف الفقهاء ، كما لا يخفى  
حتى على من راجع « العروة المحشاة » ( فله ) اي لما ذكره ( وجه ) اي بعد الجواب  
الحلّي ، الذي اشرنا اليه بـ « لو سلّم » والنقضي المشار اليه بـ « أغمض » 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 ، التي غير ذلك .

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

لم يُعذّر في ذلك ، لتقصيرة في مقدّمات التحصيل ،  
 إلّا أنّ الشأْنَ في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يقع في فهم المطالب من الأدلّة  
 الشرعيّة .

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  
 ( لتقصيره في مقدّمات التحصيل ) فاذا استند الى مقدّمات عقلية في الاكتفاء بصلاة  
 الجمعة يومها ، وكان الواجب الظهر في عصر الغيبة ، لم يعذر في ترك الظهر ، اما اذا  
 استند في وجوب الجمعة بالادلة الشرعية عذر يوم القيامة ، لانه سلك الطريق الذي  
 جعله المولى .

( الآ ان الشأْنَ ) 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 ما ينبغي 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 ، فاين حكم  
 العقل في الاحكام الشرعية ، مع انا نرى ان الاحكام الشرعيه كلها مستندة الى  
 الكتاب والسنة ، ونادراً الى الاجماع ، وليس هناك حكم شرعي من الطهارة الى  
 الديات مستنداً الى العقل ؟

والجواب : ان الحكم الشرعي المستند الى العقل فقط في الكبرى وان لم يوجد ،  
 الا ان التطبيقات الصغرى على الكبرى المستفادة من الكتاب والسنة - وهي



للسيرازي ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

وقد عثرتُ ، بعد ما ذكرت هذا ، على كلام يُحكى عن المحدث الاستربادي في فوائده المدنيّة ، قال في عداد ما استدلّ به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينيّة

بحكم العقل - خارجة عن حد الاحصاء .

هذا بالاضافة الى الكبريات الاصولية العقلية مثل : مقدمة الواجب ، وان الامر ينهى عن ضده ، والمفهوم ، وغيرها مما يتفتح في الاصول ، ويُنْتج في الفقه ، مضافاً الى الاعتضاد 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 وانما اختلاف القضاة .  
كما انه لم يذم اختلافهم بما هو ، بل بما انهم في عصر انفتاح العلم وامكان الوصول اليه عليه السلام .

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

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

( وقد عثرت ) واطلعت ( بعد ما ذكرت هذا ) الذي نسب الى الاخباريين ( على كلام يحكى عن المحدث الاستربادي في فوائده المدنيّة ) وهذا اسم كتاب ألفه وهو مطبوع ( قال في عداد ما ) ذكره من الادلة التي ( استدل به ) في ضمن ادلته ( على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينيّة ) .

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

بالسمع عن الصادقين عليهم السلام ، قال : « الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتنت لها بتوفيق الله تعالى . وهي أنّ العلوم النظرية

واللواط ، والسرقه ، مما يعرفه كل مسلم بحيث لا يحتاج في اثباته الى دليل ( بالسمع 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 السنّة الواردة عن الائمة عليهم الصلاة والسلام فقط .

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

ولا بأقوال الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم حاله حال ما يرد من تفسيرهم للقرآن الكريم .

ولا بالاجماع ، لانه ليس بحجة ، 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 بالعقول .

فانحصر الامر في السماع عن الائمة الاثني عشر عليهم الصلاة والسلام ، ولم اعثر على ما يذكر حول ماورد عن الصديقة الطاهرة سلام الله عليها هل يعدّون سنّتها من قبيل قول الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم ، او من قبيل قولهم عليهم الصلاة والسلام ؟

( قال : الدليل التاسع ) من الادلة على ما ذكرناه ( مبني على مقدمة دقيقة ) لانها تحتاج الى اعمال فكر ونظر وهي ( شريفة ) لانها تنتهي الى مطلب شريف ، وفاقده

الشيء لا يعطيه ، فهي أيضاً شريفة ، وقد ( تفتنت 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 ،



للشيرازي ..... حجّية القطع مطلقة ..... ج ١

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 ، والفلكية ، ونحوها ، فانها نظرية ، وهي : ( قسمان : قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الاحساس ) .  
والاحساس : هو ما يدرك بالحواس الخمس ، والتجربيات 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 بان ، فان الانسان وان لم يشاهد بانيتها 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 » معرّب : « 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 الصغريات المشاهدة بمعونة العقل تعطي الكلية .  
هذا ولقد ذكرنا الصغريات حتى نجعلها قريبة من الحس ، والا فالكليات تدرك بالعقل بدون الاحتياج حتى إلى صغريات وذكر الصغريات من باب التمرين وسرعة الانتقال .

( و ) كذا حال ( اكثر ابواب المنطق ) فانها من القريبة إلى الحس ، مثل : مباحث الكلي ، والجزئي ، والتصوير ، والتصديق ، والعكس ، والنقيض ، وما اشبه ، فانا نرى انه اذا قيل : كل من في الدار رجل ، ورأينا امرأة فيها ، نقول : هذه الكلية غير صحيحة ، لان السالبة الجزئية نقبض الموجبة الكلية ، وهكذا .  
فالمادة القريبة من الحس ، هي الكلية التي رأينا بالحس صفراها ، وذلك كما ذكرناه في الحساب والهندسة .

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

وانما قال : اكثر ابواب المنطق ، لان بعض ابوابها ليست كذلك ، لان المظنونات والموهومات وما اشبه من مواد الصناعات الخمس ، التي تذكر في المنطق ليست مما تقرب من الحس ، بل ترتبط بالعقل - بالمعنى الاعم - .

( وهذا القسم ) القريب من الحس ( لا يقع فيه الخلاف بين العلماء ) ، ولذا لا اختلاف في علم الهندسة والحساب ولا في ابواب المنطق الى غير ذلك ، لان الحس لا يخطأ الا نادراً ، مثل : زعم العين صغر القمر ، واتصال الخطين اذا ابتعدا ، كما في خطى القطار ، واسوداد الماء المتراكم كماء البحر ، وحموضة اللبن للمريض ، الى غير ذلك ، مما عدّه بعضهم الى ثمانمائة خطأ من اخطأ الحس ، وينى على ذلك السوفسطائيون افكارهم .

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

( ان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة ) اي صورة القياس مما ذكره المنطقيون في اشكال اربعة : الشكل الاول ، والثاني ، والثالث ، والرابع ، والخطأ في الصورة بأن لاتكون جامعة للشرائط مما اشار اليها المنظومة - قسم المنطق - بقوله :  
« فمغكب للاول ، وخينكب للثاني ، والثالث مغكاين وجب » .

الى آخره ، كأن يقال - مثلاً - : زيد ليس بحي ، وما ليس بحي يمكن ان يكون حجراً ، فزيد يمكن ان يكون حجراً ، فان 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 ، فان الخطأ في الكبرى ، اذ اثر القديم الاختياري ليس بقديم ، وانما



للسيرازي ..... حجّية القطع مطلقة ..... ج ١

والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لأنّ معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة . والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم ، لقرب الموادّ فيها إلى الاحساس . وقسمّ ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الاحساس .

يصح ذلك اذا كان اثر القديم جبرياً ، لعدم انفكاكه عن القديم ، ومن الواضح ان العالم ليس اثرأ جبرياً لله تعالى ، بل اثرأ اختيارياً ، لان الله تعالى مختار وليس بموجب .

( والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لان معرفة الصورة ) بان يكون في الشكل الاول : الصغرى موجبة ، والكبرى كلية - مثلاً - والحد الاوسط يتكرر تكرراً حقيقياً لا صورياً ، كما في الجدار فيه فأر ، والفأر له أذن - فالنتيجة الجدار له أذن - وهو باطل حيث لم يتكرر الاوسط ، اذ الاوسط في الاول : « فيه فأر » وفي الثاني : « الفأر » .  
فمعرفة الصورة ( من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة ) والامور الواضحة لا تشبه لدى العلماء ، وان امكن الاشتباه عند من ليس له إمام كامل بالامور المنطقية .

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

او مثل : زيد في الدار ، وما في الدار فهو في المدينة ، فزيد في المدينة .

إلى غير ذلك من المحسوسات صغرى وكبرى وذلك ( لقرب المواد فيها إلى الاحساس ) مثل : هذا مصنوع ، وكل مصنوع يحتاج إلى صانع .

او : التمر حار طبعاً ، وكل حار طبعاً يجفف 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 أعظم من الجزء ، والضدان اللذان لهما ثالث يمكن رفعهما ، إلى غيرها من الامثلة .

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

ومن هذا القسم الحكمة الألهية 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 ، والممكن ، 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 ) كمباحث الالفاظ والادلة العقلية .

( والمسائل النظرية الفقهية ) لا البديهية ، مثل قاعدة : الخراج بالضمان ، ومن

ملك شيئاً ملك الاقرار به ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده .

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

( ومن ثم ) اي من هذه الجهة وهي : بُعد 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 ) كالهيلولي والصورة .

( وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ) مثل : هل ان الامر بالشيء يقتضي النهي

عن ضده ام لا ؟ وهل المفهوم يقيد المنطوق 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 يُعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الأقسام ،

---

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

( 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 انما هي ) آلة قانونية ( عاصمة ) للفكر ( من الخطأ من جهة الصورة ) القياسية باشكالها الاربعة ومقدماتها ، كمباحث العكس ، والنقيض ، وعكس النقيض ( لا من جهة المادة ) المذكورة في الصناعات الخمس كما المع اليها في آخر الحاشية وذكرها مفضلاً الشمسية وجوهر التضييد وغيرهما .

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

( وليست في المنطق قاعدة بها ) اي بسبب تلك القاعدة ( يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الاقسام ) 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 ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره ، وقال بعد ذلك :

« فان قلت : لافرق في ذلك بين العقليات والشرعيات . والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة 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 حساً ، مثلاً : نفران احدهما يده في ماء حار ، والآخر في ماء بارد ، فاذا ادخلا يديهما في ماء فاتر رآه الاول بارداً ، والثاني حاراً ، مع ان حقيقة هذا الماء واحد ، وهو من الامور الحسية ، ومن آياته سبحانه ، اختلاف الاذواق والادراكات وغيرها التي جانب اختلاف السننكم والوانكم .

( ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ) وتحدد بان كل صغرى داخلية 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 ببعض الوجوه ) الواردة في الروايات ، من خلط الحق بالباطل للامتحان ( تأييداً لما ذكره ) من عدم وجود قواعد منطقية لافادة ان اية مادة مخصوصة ، داخلية 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 تبرّتون الشرعيات ولا تبرّتون العقليات ؟

( والشاهد على ذلك ) اي على استواء الشرعيات والعقليات في الخلط ( ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع ) فبعضهم يرى عدم تنجس الماء



للشيرازي ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

في اصول الدين وفي الفروع الفقهيّة .

قلت : إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقلية الظنيّة او القطعيّة .

ومن الموضحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم من الخطأ في مادّة الفكر - أنّ المشائين

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

والاختلاف بين اهل الشرع ليس في فروع الدّين فحسب بل جاء ( في اصول الدين ) أيضاً اذ يرى احدهم عدم سهو النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ، ويرى غيره سهوه ( و ) الى غير ذلك ، كما ان الاختلاف ( في الفروع الفقهيّة ) كثيرة حدّث عنها ولا حرج .

( قلت : انما نشأ ذلك ) الاختلاف في الشرعيات ( من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقلية الظنية ) ظناً معتبراً كالخبر الواحد ( او القطعية ) كالخبر المتواتر فالذنب يعود أيضاً الى إدخال العقل في الشرع .

مثلاً : قال بعضهم : بانه كسرت رابعة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم في بعض الحروب ، وانكر آخر ذلك ، بضم انه يجب براءة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم من العيوب الخلقية والخلقية ، فهذه المقدّمة العقلية : « يجب » سببت الاختلاف .

( ومن الموضحات لما ذكرناه : من انه ليس في المنطق قانون يعصم 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 ، لان المشي يطلق على مثل ذلك تشبيهاً للمعقول بالمحسوس ، كما قال سبحانه : **« وانطلق الملائمة منهم أن امشوا .. »** ١ .

ادّعوا البداهة في أنّ تفرّق ماء كوز إلى كوزين إعداماً لشخصه وإحداثاً لشخصين آخرين .

اي امشوا في طريقتكم ولا تعتقدوا بما جاء به النبي .  
وفي قبال المشائين : الاشراقيون ، ورئيسهم استاذ ارسطاطاليس وهو افلاطون ،  
وانما سمو بهذا الاسم من جهة انهم كانوا يعتقدون ان بالدليل وحده لا يمكن  
الوصول إلى الحقائق ، وانما اللازم تصفية الباطن ليشرق عليه نور الهداية ، ولا يخفى  
ان هذا الكلام في نفسه صحيح كما اشير اليه في الحديث الشريف :

« لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ ، وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ »<sup>١</sup> .

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

« وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ »<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 تفرّق ماء كوز إلى كوزين اعدام لشخصه ) اي الجسم  
المائي الواحد ، فانه بالتفرّق خرج عن شخصية الواحد ( وإحداثاً لشخصين  
آخرين ) وانما كان إحداثاً ، لانه في حال الوحدة لم يكن هناك اثنان ، فاعدم الواحد  
وصار اثنين ، ومن الواضح : انه لا يراد اعدام الماء ، واحداث الماء ، وانما الوحدة  
والاثنيبية ، والواحد شخص غير الاثنين ، كما ان الاثنين شخص جديد في هذا وفي  
ذاك ، وليس شخصاً واحداً .



للسيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي ، والاشراقيين ادعوا البدهاة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال .

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

---

( وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي ) - مثلاً - الشمع له ذات ، وله صورة فاذا رُجِع ، أو نُكِل ، أو حُمِس ، أو غير ذلك ، كان الشمع واحداً بالذات ، وإنما الاختلاف بالصور ، والذات يسمى بالهيولي ، وتسمى كل صورة صورة منها به الصورة .

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

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

( ثم قال ) الاسترآبادي « قد » ( اذا عرفت ما مهّدناه 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 نعصم عنه<sup>١</sup> ، انتهى كلامه ) .

اقول : التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام ليس معناه : عدم فهم سائر الاشياء ، فهل يمكن فهم دليل التمانع ، وسائر الآيات القرآنية المرتبطة بدقائق المبدء والمعاد ، أو فهم مواضع من كلام الرسول ، وعلي ، والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين بدون دراسات طويلة ؟

ام هل يمكن فهم قول علي عليه السلام : « مَنْ وَصَفَ اللهُ فَقَدْ قَرَنَهُ ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ

والمستفاد من كلامه عدم حجّية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مبادئه قريبة من الاحساس إذا لم يتوافق عليه العقول .  
وقد استحسّن ما ذكره غير واحد ممن تأخّر عنه ، منهم السيّد المحدث الجزائري ، قدّس سرّه ، في أوائل شرح التهذيب ،

تَنَاهُ ، وَمَنْ تَنَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ ، وَمَنْ جَزَاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ ١ .

أو قوله عليه السلام : « لا يُوَيِّدُ بَأْيُنٍ وَلَا يُكَيِّفُ بِكَيْفٍ ، وَمَنْ قَالَ : فِيمَ ، فَقَدْ ضَمَّنَهُ » الى غيرها .

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

( و ) على اي حال فلا استفاد من كلامه عدم حجّية ادراكات العقل في غير المحسوسات ( و ) في غير ( ما تكون مبادئه 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 استحسّن ما ذكره ) المحدث الاستربادي « قدّه » ( غير واحد ممن تأخّر عنه ، منهم السيد المحدث ) السيد نعمة الله ( الجزائري « قدّه » في اوائل شرح التهذيب ) .

وهنا مطلب خارج عن محل البحث لا بأس بالاشارة اليه وهو : ان جماعة من المطلعين ذكروا : ان كتاب « زهر الربيع » قد حرّف ، لما ذكر فيه مما لا يليق بمقام السيد ، وهذا ليس ببعيد ، فان كتب جماعة من علمائنا قد حرّفت من بعدهم مثل كتاب : « المخلاة » و « الكشكول » للشيخ البهائي « قدّه » وكتاب « مكارم الاخلاق » للطبرسي « قدّه » طبع مصر ، بل سمعت من بعض الثقات : ان الحاج النوري « قدّه » الف كتاباً باسم « فصل الخطاب في عدم تحريف الكتاب » وان النسخة المخطوطة



للشيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

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 البديهيات فهي له وحده ، وهو الحاكم فيها . وأما النظريات فان وافقه  
النقل وحكم بحكمه قُدّم حكمه

---

عنده كانت هكذا ، وانما الغى منها بعض المرتبطين بالغريبين الردود ، واثبت فيها  
التحريفات ، كما اسقط كلمة « عدم » من الاسم ، وهو أيضاً غير بعيد ، فان احد  
مسيحي لبنان جمع الاشكالات من كتب بعض علمائنا على الاسلام وحذف  
الاجوبة ، وطبعها كتاباً مستقلاً وعليه :  
فان الامر بحاجة الى التثبيت .

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 معترف 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 البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها ) وهي موجودة في الاصول  
والفروع ، كما تقدم الالمام اليه .

( واما النظريات ) فالتقريبية من الحس أيضاً للعقل حكم فيها ، كما سبق واما غير  
التقريبية ، ( 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 الحرّ ( وحكم بحكمه ، قدم حكمه ) أي حكم

على النقل وحده . وأما لو تعارض هو والنقلي ، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل .  
قال : - وهذا أصلٌ يبتنى عليه مسائل كثيرة . ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة .»

العقل ( على النقل وحده ) اذ مع العقل لا مجال الالكون 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 ، فمأول .

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

واما التعارض مع غير البديهيات ، مثل : الادلة العقلية على العقول العشرة ، او على استحالة الخرق والالتيام 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 ، والافمن الواضح : ان ما ذكره دليلاً على تلك الامور ليست الآمن قبيل الخطايات ، كما لا يخفى على من راجع كتب الكلام ، كشرح التجريد ، وكفاية الموحدين ، وغيرهما .

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



للسيرازي ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرّع على ذلك ، فليت شعري إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو 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 الحواشي إلى السيد الجزائري «قده». ( أقول : لا يحضرني شرح التهذيب ، حتى ألاحظ 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 .

( فليت شعري ) هل يصادم النقل العقل ؟

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

فما دل من النقلي على الجسمية - مثلاً - لابد من تأويله ، اذ ليس بذلك قطع ولا ظن ، بل ولا وهم ، اذ القطع معناه : المنع عن النقيض ، 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 أي 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 .

وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق ، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه ، إلا أنه صرح بحجبة العقلي الفطري الصحيح وحكم بمطابقتها للشرع ومطابقة الشرع له . ثم قال : « لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ،

( وممن وافقهما ) اي الاسترابادي والجزائري « قدهما » ( على ذلك ) من اسقاط دور العقل ( في الجملة ) وليس في كل ما ذكرناه هو : ( المحدث البحراني « قده » في مقدمات الحدائق ، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم ) اي الجزائري « قده » ( في هذا المقام واستحسنه ) مما يدل موافقته له .

( الا انه ) وافقهما في الجملة لانه ( صرح بحجبة ) الدليل ( العقلي الفطري الصحيح ) وهو يشعر بالحجبة المطلقة للعقل ، فيما اذا كان غير مشوب بملاسات ، وابقياً على فطرة سليمة التي فطره الله عليها ، بينما الاسترابادي والجزائري يرون عدم حجبة العقل الا في بعض الموارد وعلى كل : فالمحدث البحراني قال بحجبة العقل .

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

( ثم قال ) الحدائق : انه ( لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام 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 ؟



للشيرازي ..... حجّة 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 بديهياً ظاهر البدهة ، مثل الواحد نصف الاثنين ، فلا

---

إلى غير ذلك .

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

( ولا سبيل إليها ) أي إلى تلك الاحكام الفقهية ( إلا السماع عن المعصوم عليه السلام ) لأن الخصوصيات لا تعرف إلا من قبله ، فحال الكليات والجزئيات في الاحكام حال كليات الطب ، وجزئياته ، حيث ان المرجع فيها للجاهل بالطب هو الطبيب ، وهنا هو المعصوم عليه السلام وذلك ( لقصور العقل المذكور ) وهو العقل الفطري ( عن الاطلاع عليها ) أي 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 ) أي الشيء الذي ( لا يتوقف على التوقيف ) بأن لا يحتاج فيه إلى الشرع ، مثل : الاعتقادات الاصولية ، من الالهية والرسالة والمعاد ، وهكذا مسائل اصول الفقه ، مثل : كون الامر ظاهراً في الوجوب ، والنهي في التحريم ، ووجوب المقدمة - مثلاً ..

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

ريب في صحّة العمل به . وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك ، وإن عارضه دليل عقلي آخر ، فإنّ تأيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلي ، وإلاّ فاشكال . فإنّ عارضه دليل نقلي ، فإن تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي ،

ريب في صحّة العمل به ) لانه من البديهيات ، والبديهي لا يتوقف على شيء آخر ، فحاله حال الواحد نصف الاثنين ، سواء عارضه دليل آخر نقلي ام لا ، اذ لا يعقل معارضة الدليل العقلي الفطري له .

( والّا ) بأن لم يكن بديهياً ظاهراً البدهاة ( فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك ) يلزم العمل به ، لان العقل قد حكم ، ولا معارض له .

( وان عارضه دليل عقلي آخر ) فهما دليلان عقليان متعارضان ، مثل : « العالم متغير ، وكل متغير محتاج الى المؤثر ، فالعالم محتاج الى المؤثر » وفي قبالة قول الملاحدة : « العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فالعالم مستغن عن المؤثر . ( فان تأيّد أحدهما بنقلي ) كتأيّد البرهان الاول به ، من مثل : كان الله ولم يكن معه شيء ( كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلي ) اذ في طرف : عقل ونقل ، وفي طرف : عقل فقط .

( والّا ) بان لم يكن أحد الدليلين العقليين مؤيد بنقل ( فاشكال ) : بأنه هل يقدم هذا الدليل العقلي ، او ذاك ؟

هذا تمام الكلام في تعارض العقليين مع تأيّد أحدهما بنقلي ، او بدون التأيّد . اما اذا كان هناك دليل عقلي كقبح التجري ( فان عارضه دليل نقلي ، فان تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي ) كما في : حكم العقل بقبح التجري في الجملة ، المؤيد بالنقل الدال على حرمة التجري - على ما تقدم - ، فان كان الدليل العقلي معارضاً بدليل نقلي آخر يدل على عدم العقاب على قصد المعصية ، وانما العقاب على فعل العصيان ( كان الترجيح للعقلي ) لان في جانب : العقل والنقل ، وفي جانب : النقل



للشيرازي ..... حجبة القطع مطلقة ..... ج ١

إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقلات ، وإلا فالترجيح للنقلي وفقاً للسيد  
المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر، هذا

فقط ، والاولان اقوى من الثاني .

( الا ان هذا ) القسم ( في الحقيقة ) وبالنظر الدقيق ( تعارض في النقلات ) لان  
في كلا الجانبين نقل ، وانما العقل في احد الجانبين فقط ، وهو يصلح مؤيداً لاحد  
جانبي النقل .

( والآن ) بان لم يؤيد العقل بدليل نقلي ، مثل : انكار بعضهم الخرق والالتيام  
المنافي للمعراج - عقلاً - فان انكارهم هذا لم يؤيد بدليل نقلي ، بل الدليل  
النقلي معارض له ، لانه يدل على المعراج الجسماني المستلزم لخرق الافلاك كلاً  
( فالترجيح للنقلي ) لانه لا شأن للعقلي المبني على المقدمات غير البرهانية في رفع  
النقل .

فتحصّل : ان الحدائق قسم الامر الى ستة اقسام :

١ - العقل البديهي .

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

٣ - غير البديهي الذي عارضه دليل عقلي آخر وتأيد احدهما بالنقلي .

٤ - الصورة الثالثة مع انه لم يؤيد بدليل نقلي .

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

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

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

ان فيه اشكالاً ، وفي بقية الصور يعمل بالعقلي .

ثم انه رجح في السادس النقلي ( وفقاً للسيد المحدث ) الجزائري « فده »  
( المتقدم ذكره ، وخلافاً للأكثر ) الذين يقدمون في السادس ، العقلي ، وهو المشهور .  
ثم قال الحدائق : و ( هذا ) الذي ذكرناه : من عدم حجبة العقل في الفقه ،

بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق .

أما لو اريد المعنى الأخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج المليك العلام - وإن شذ وجوده في الانام - ففي ترجيح النقلي عليه اشكال ، انتهى .

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

والنفضيل في غير الفقه ، انما هو ( بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق ) اي العقلي المشوب بالاوهام .

( اما لو اريد ) بالعقلي ( المعنى الاخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ) مما لا يوجد الا في الانبياء والاوصياء وصفوتهم ( الذي هو حجة من حجج الملك العلام ) كما في الروايات : من إن العقل حجة باطنة ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حجة ظاهرة ( وان شذ وجوده في الانام ) لكثرة الخلط والخط ( ففي ترجيح النقلي عليه اشكال )<sup>١</sup> كما يأتي وجهه .

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

مثلاً : اذا حكم العقل حكماً بديهياً ببطلان وضوء الجبيرة ، الموجب لوصول الماء إلى الكسر ونحوه - مما يكون ضرراً أكيداً - كيف يقدم النقل عليه ؟ حيث قد ورد في بعض الروايات : بوجود ايصال الماء إلى العضو .  
هذا ( مع ان ضروريات الدين والمذهب ) حالها حال الضروريات العقلية ، اذ قد



لم يزد في البداهة على ذلك .

يكون الشيء ضروري الاسلام : كالصلاة والصيام يقبله عامة المسلمين .

وقد يكون ضروري الايمان عند الشيعة فقط ، مثل : صحة المتعة .

وهناك قسم ثالث من الضروريات تسمى بضروريات الاديان ، كوجود الجنة

والنار .

وقسم رابع : هو ضروريات الفقه ، كضرورية عدم الفاصلة بين الرضعات في نشر

الحرمة بشيء آخر غير اللبن من المرضعة .

فانه ( لم يزد في البداهة على ذلك ) فكما ان البديهيّات الدينية والمذهبية

لا تحتاج الى شيء آخر ، كذلك حال البديهيّات العقلية .

هذا هو الاشكال من الشيخ « قده » على الحدائق .

لكن ربما يقال : ان الحدائق استثنى البديهيّات اولاً ، ثم جعل كلامه في غير

البديهيّات ، ولعل الشيخ « قده » اطلع على ما لم نطلع نحن عليه .

وعلى أي حال : فانه ينبغي ان يقال : ان تقسيم العقل الى الفطري وغير الفطري

محل تأمل ، فان هناك اقسام من الناس :

الاول : المعاند ، ولا كلام فيه ، فان عقله كسائر العقول ، وانما يعاند ، كما قال

سبحانه : « وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ »<sup>١</sup> .

الثاني : الجاهل قاصراً ومقصراً ، ولا كلام فيه أيضاً .

الثالث : المستقيم ، ولا كلام فيه أيضاً .

الرابع : الذي اشتبه في الدليل العقلي ، ولا شك انه اذا لم يكن معانداً ، ولم يكن

تلقّيه مختلفاً - كما تقدم من مثال الاواني الثلاث - يرجع الى الواقع بالبحث

والاستدلال ، فأية فائدة لهذا التقسيم بالفطري وغير الفطري ؟

فان كل واحد من اساطين العلم ، كأصحاب الحدائق والجواهر والمستند

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

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

وحاصل كلامنا : ان جعل هذا المحور موجباً للرد والايراد بين اعلام الذين غير خالٍ عن المناقشة ، نعم ، لاشك ان الاهواء دخلت في اديان الكفار والمنحرفين ، لكن اذا ألفتوا كانوا من مصاديق « وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ .. »<sup>١</sup> .

الثاني : من موارد النظر على كلام البحراني « قده » ما ذكره بقوله : ( والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل ) بترجيح النقل على العقل ، فانه ( كيف يتصور الترجيح في القطعي ) المرتبط بالعقل ؟ فاذا 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 البحراني « قده » ليس العقلي القطعي ، بل ما يسمونه بالادلة العقلية المبنية على مقدمات غير مقطوعة ، ولذا نرى ان بعضهم يدعي دلالة العقل على وجوب مقدمة الواجب ، وبعضهم يدعي دلالته على عدم الوجوب وهكذا .

( و) الثالث : من موارد النظر وهو ( اعجب من ذلك : الاستشكال ) من البحراني « 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 النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام . مع أنّ العلم بوجود الصانع جلّ ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري او ممّا دونه من العقليّات البديهية ، بل النظريّات المنتهية إلى البدهة . والذي يقتضيه النظر ، وفاقاً لأكثر أهل النظر ، أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقلي

---

ترجيح فانه ( لا اشكال في تساقطهما ) حالهما حال النقليين .  
لكن يمكن الذب عن البحراني « قده » بانه ليس كلامه فيما ذكره الشيخ « قده » من العقل القطعي ، بل هو فيما ذكرناه .

( و ) الرابع من موارد النظر : ( في ) حكمه « قده » بل تقديم النقلي على العقلي الفطري ، الخالي عن شوائب الاوهام مع ان ( النقل لا يمكن ان يصل إلى مرتبة العقل ، كما هو واضح ، فان اساس النقل : العقل ، فاذا سقط دور العقل سقط النقل تلقائياً . ومما يوضح ذلك ، هذا المثال : وهو أن ( العلم بوجود الصانع جلّ ذكره ) وسائر اصول الدّين ( إما ان يحصل من هذا العقل الفطري أو ممّا ) هو ( دونه ) في القوة ، اذ للعلم مراتب ، كسائر الصفات النفسية وكانور يزداد وينقص ، ولهذا فانه يحصل أيضاً ( من العقليّات البديهية ) مثل استدلال تلك المعجوز على وجود الله تعالى ، حيث رفعت يدها عن المغزل ، وقول ذلك الاعرابي : البعرة تدل على البعير ، التي غير ذلك ( بل ) يحصل من ( النظريّات المنتهية إلى البدهة ) كالأدلة النظرية التي تنتهي إلى المقدمات البديهية ، كما هو الشأن في غالب الاستدلالات على الاصول والفروع ، حيث انها نظرية لكنها تنتهي إلى القضايا البديهية ، فان ما بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات كما ذكرنا .

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

فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي. وإن وُجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه.

وكلّما حصل القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً،

النظرية (فلا يجوز) أي لا يمكن (أن يعارضه دليل نقلي) إذ العقل: الأصل، والنقل مستند إليه في حجبيته، ولا يمكن أن يعارض الفرع الأصل.

(وان وجد) من الأدلة النقلية (ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله) وأصل «التأويل» من الأول بمعنى: الانتهاء، من آل يؤول، أي لا بدّ أن نقول: أن الكلام لا يقف عند ظاهره، بل ينتهي إلى شيء غير الظاهر.

هذا (أن لم يمكن طرحه) من حيث السند، أو من حيث جهة الصدور امكاناً حسب الصناعة، والافان كان سنده غير نقي، أو كان سنده نقياً لكنه موافق للعامة، فليس ذلك بحجة فلا حاجة إلى تأويله بما يوافق العقل بالنتيجة.

مثلاً، العقل القطعي يدل على أن الله سبحانه ليس بجسم، وأنه غير قابل للرؤية، فإذا كان في القرآن الحكيم:

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

أو: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»<sup>٢</sup>.

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

(وكلّما حصل القطع من دليل نقلي، مثل: القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع) الالهية، فانه لولا إجماعهم لما حصل القطع - (على حدوث العالم زماناً). إذ ربما يقال أن: العالم حادث، لكنه حدث بعد حدوث الزمان، وهذا يسمّى



للسيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

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 البديهة،

بالحادث الزماني، أي كان في زمان معدوماً ثم وجد في زمان ثانٍ.

وربما يقال: إن العالم حادث، لكنه حدث قبل حدوث الزمان، فهو قديم زماني، حادث ذاتي، وقسم من الفلاسفة وإن قال بالثاني، إلا أن الشرائع قالت بالأول.

( فلا يجوز ) أي لا يمكن ( أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي ) إذ لا يعقل أن يحصل قطعان متخالفان: قطع مستند إلى النقل، وقطع مستند إلى العقل، بل قد تقدم أن الاحتمال على طرف، لا يمكن أن يجتمع مع القطع على طرف آخر. ثم إن المصنّف مثل للدليل العقلي على خلاف الدليل النقلية المقطوع به بقوله: ( مثل: استحالة تخلف الأثر عن المؤثر ) فإن الفلاسفة الذين قالوا بالحدوث الذاتي للعالم لا الحدوث الزماني، استدلوا على ذلك بما جعلوه دليلاً عقلياً، فقالوا: العالم أثر القديم، وأثر القديم قديم.

أما الصغرى: فلوضوح أن العالم لم يوجد بنفسه، فاللزام أن يكون هناك قديم - وهو الله سبحانه - حتى يكون العالم أثره.

وأما الكبرى: فلأن الأثر معلول، والمعلول لا ينفك عن علته، الذي هو الله، فالعالم حادث ذاتاً لاستناده إلى الغير، وليس بحادث زماناً، لأنه قبل الزمان.

لكن هذا القياس غير صحيح ( ولو حصل منه صورة برهان ) إذ الكبرى غير تامة، فإن الأثر لا ينفك عن المؤثر المجبور، كالحرارة من النار، والرطوبة من الماء، أما المؤثر المختار فينفك الأثر منه.

مثل أفعالنا نحن البشر، حيث إنها منفكة منا، فإن الإنسان يكون، وليس بصانع باباً أو كاتب كتاباً، ثم يصنع الباب ويكتب الكتاب، إلى غير ذلك من الأمثلة، فإذا حصل صورة برهان في قبال القطع النقلية ( كانت شبهة في مقابلة البديهة ) لا برهاناً يفيد الواقع.

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

(لكن هذا) الذي ذكرناه : من انه شبهة في مقابل البديهية ، وان امكن ان يأتي في النقل القطعي ، 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 نقل على جواز تكليف ما لا يطاق .

( ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ) كحسن الاحسان وقبح الظلم .  
والحاصل : ان الدليل العقلي البرهاني لا يعارض النقل القطعي ( فلا بد 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 بديهيًا ، بل حصل بالنظر والاستدلال ، مثل وحدانية الله سبحانه ، حيث انه ليس بديهيًا كبداية وجود اصل الصانع ، فان من ينظر الى الكون يحصل له بالبداية : 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 النقلات ) 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 القطعي يصادم العقل ؟ سواء العقل ( البديهي ) الذي هو واضح بأول فكره ( او الفطري ) الذي



فان قلت : لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام : « حرامٌ عليكم أن تقولوا بشيءٍ ما لم تسمعوه مِنّا » ، وقولهم عليهم السلام : « لو أن رجلاً قام ليلةً وصامَ نهاره وحجَّ ذرّه وتصدّق بجميع ما له ولم يعرف ولايةً وليّ الله فتكون أعماله بدلايته فيواليه ، ما كان له على الله ثوابٌ »

تفهّمه الفطرة وان كان بملاحظةٍ واستدلال .

( فان قلت ) : ليس نظر الاخباريين في انكارهم حجة العقل ما ذكرتم : من جهة كثرة الاشتباه في الادلة العقلية ، حتى يرد عليهم الاشكالات المتقدمة ، بل ( لعلّ نظر هؤلاء في ذلك ) الذي ذكره يشير ( إلى ما يستفاد من الاخبار ) من انحصار الطريق في الاحكام في السماع من الصادقين عليهم الصلاة والسلام .  
( مثل قولهم عليهم السلام : حرامٌ عليكم ) حرمة تكليفية ( أن تقولوا بشيءٍ ) من الاحكام .

او الأعم من الاصول والفروع .

والاعم حتى من التاريخ الماضي ، والامور المستقبلية ، كأحوال الأمم السالفة ، واحوال ما بعد الموت ( ما لم تسمعوه مِنّا )<sup>١</sup> فانهم هم طريق الاحكام ، وخصوصيات الاصول ، كما ان غيرهم لا علم لهم لا بالماضي ولا بالمستقبل .  
( وقولهم عليهم السلام : لو أن رجلاً ) والرجل : من باب المثال ، والا فالمرأة كذلك ( قام ليلةً ) بالعبادة ( وصامَ نهاره ) طول السنة ( وحجَّ ذرّه ) كل عام او استمر في الحج والعمرة ( وتصدّق بجميع ما له ) في سبيل الله : وقفاً ، وهديةً ، وهبةً ، وصدقةً ، مصطلحة وبراءً ( ولم يعرف ولايةً وليّ الله فتكون ) - بالنصب كما في القاعدة الادبية - كل ( أعماله بدلايته فيواليه ) الفاء : تفرّيع على « لم يعرف » بان لم يكن له معرفة بالامام ، او لم يكن اعماله طبقاً لما قاله وليّ الله ، بطلت اعماله و ( ما كان له على الله ثوابٌ )<sup>٢</sup> يستحقه .

وقولهم عليهم السّلام: « من دان الله بغير سماع من صادقٍ فهو كذا وكذا » إلى غير ذلك ، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججُهُ عليهم السّلام . فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطةً في تبليغه لم يجب امتثاله ،

( وقولهم عليهم الصلاة والسلام : مَنْ دانَ اللهُ ) اي جعل دينه الذي هو طريق الى الله ( بغيرِ سماعٍ منِ صادقٍ ) والمراد بالصادق : هم عليهم السلام ( فهو كذا وكذا )<sup>١</sup> من التهديد والعقاب .

وهنا سؤال وهو : هل ان امر اتباع القيادة المنصوبة من قبل الله سبحانه بواسطة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم 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 قرره ، فان ذلك مسلّم 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 : إنّ «الامامة نظام الامّة» وبدون القيادة الصحيحة الرشيدة الموحدة ، تنهدم الدنيا وينحرف الدّين ، الذي هو مصلحة الانسان ايضاً ، كما شاهدنا ذلك في المسلمين .

( الى غير ذلك من ) الاخبار المتواترة الدالة على ( ان الواجب علينا : هو امتثال احكام الله تعالى التي بلّغها حججه عليهم السلام ) ليس في الواجب والمحرم فحسب ، بل في سائر الاحكام التكليفية والوضعية ، فان امتثال كل حكم بحسبه .  
( فكل حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه ، لم يجب امتثاله ) بل نسبته اليه سبحانه تشريع محرم ، من غير فرق بين ان نقطع بانه حكمه تعالى ام لا ، وذلك لان



للشيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

بل يكون من قبيل « اسكتوا عما سكت الله عنه » ، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه وحينئذٍ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى 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 : « اسكتوا عما سكت الله عنه » )<sup>١</sup> وسكوت الله كناية عن الحكم الذي لم يؤده الى الناس من طريق اوليائه ، ولفظة « اسكتوا » امر وهو يدل على الوجوب فخلافه محرم .

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

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

لو ان عبداً اتى بالصالحات غداً	وودّ كل نبي مرسل ، وولي
وصام ما صام صوام بلا ملل	وقام ما قام قوام بلا كسل
وحج كم حجة لله واجبة	يكسو اليتامى من الديباج والحلل
وعاش في الناس آفاً مؤلفاً	عارٍ من الذنب معصوم من الزلل

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 المتواتر على حجية العقل ، وأنه حجة باطنة ، وأنه مما يُعبدُ به الرّحمنُ ويكتسبُ به الجنان ، ونحوها ، مما يستفاد منه كونُ 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 ولي 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 ولي الله ، وان كان في نفسه مرضياً له تعالى ، شأناً .  
( و ) ان قلت : فعلى هذا يلزم ان لانشك في تقديم النقل على العقلي الفطري ايضاً ، فلماذا استشكل بعض الاخباريين في تقديم هذا على ذلك ، او تقديم ذلك على هذا ؟

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

مثل ما ورد : « إِنَّ أَوَّلَ خَلْقِي خَلَقَهُ اللَّهُ »<sup>٢</sup>.

وانه سبحانه قال له : « أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ ، وَأُدْبِرْ فَأُدْبِرْ ، فَقَالَ لَهُ : وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُمْ خَلْقاً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ، بِكَ أَثِيبُ وَبِكَ أُعَاقِبُ »<sup>٣</sup> ( مما يستفاد منه كون العقل السليم ) الفطري غير المشوب بنوازع الهوى ( ايضاً ) كالاولياء عليهم الصلاة والسلام

٢ - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٢٦٧ .

١ - اصول الكافي : ج ١ ص ٣٧٧ .

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



للسيرازي ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

حجّة من الحجج . فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل ، كما أنّ الشرع عقل من خارج .  
ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر ، رحمه الله ، في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ،

---

( حجة من الحجج ، فالحكم المستكشف به ) اي بالعقل الفطري ( حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو ) نبي و ( شرع من داخل ) الانسان ( كما ان الشرع ) الموحى بواسطة النبي ( عقل من خارج )<sup>١</sup> الانسان .

اذن له تعالى حجتان يسميان : بالنبي ، والعقل ، وكلاهما يكشفان عن شرع الله تعالى ، فاسبب اشكال بعض الاخباريين هو التصادم الظاهري للحجتين في النقلية والعقلية .

والحاصل : ان الحكم المستكشف بغير واسطة العقل والحجة ، ملغى ، اما اذا كشف بواسطة احدهما ، وسكت الآخر ، كان حجة واذا تصادما ففيه الاشكال بانه هل يؤخذ بالعقل ، او بما ورد من قبل الحجة ؟  
اما اذا توافقا فما أحسنه ، وعليه : فالاقسام اربعة .

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

ولا يخفى ان الاختلاف بين الناس من باب الصغريات ، لامن جهة الكبريين المذكورين ، فانك لاتجد من يقول : ان الاحسان ليس بحسن ، او الظلم ليس بقبيح ، 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 :

« إنَّ المعلوم هو أنَّه يجبُ فعل شيءٍ او تركه او لا يجبُ إذا حصل الظنُّ او القطعُ بوجوبه او حرمة او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم ، عليه السَّلام ، او فعله او تقريره ، لا أنَّه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان ، انتهى موضع الحاجة .

قلتُ :

« إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَبْدَلَ دِينَكُمْ .. »<sup>١</sup>.

والكفار كانوا يقولون « أَجْعَلْ أَلِإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا .. »<sup>٢</sup>.

التي غير ذلك ( ما لفظه : ان المعلوم ) من الاخبار والاثار ( هو انه يجب فعل شيء ) كالصلاة و نفقة الزوجة ، واجراء الحد .

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

( او لا يجب ) مع ترجيح ، كالمستحب والمكروه ، او بدون ذلك كالمباح ( اذا حصل الظن ) المعتبر ( او القطع بوجوبه او حرمة او غيرهما ) من الاحكام التكليفية والوضعية ( من جهة ) متعلق بـ : « يجب » ( نقل قول المعصوم عليه السلام ، او فعله او تقريره ) طبعاً مع اشتمال كل من الثلاثة على الشروط المقررة ، فالقول عن تقية ، او الفعل غير ظاهر الوجه ، أو التقرير أي السكوت لمانع ، وليس كذلك لأنها فاقدة للشروط ( 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 أي 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 مدخلة الحجة في طريق الحكم ، فبدونه لا حكم . ( قلت ) : استدلالهم بهذه الاخبار المتقدمة على عدم حجية العقل ، وان اللازم

٢- ص : ٥٠ .

١- غافر : ٢٦ .

٣- شرح الوافية : ص ... ، مخطوط .



للشيرازي ..... حجّة القطع مطلقة ..... ج ١

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

وساطة الحجّة ، يرد عليه امور :

( اولاً : نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجّة في ) تنجز الاحكام و ( وجوب اطاعة  
حكم الله سبحانه ) فاذا علم الانسان انه حكم الله ، وعلم انه لم يقيده بكونه من طريق  
الحجّة ، فهل يقال : بانه لا يلزم عليه اتباعه ؟ ولو قيل بذلك ، لزم التناقض وهو محال .  
والاخبار انما تدل على اشتراط الطاعة بولاية وليّ الله مثلما تدل على ان الامور  
الشرعية يشترط في اجراها وقبولها الاعتراف بالله سبحانه .

وفرق بين لزوم توسط الحجّة ، وبين اشتراط قبول الحجّة في القبول ، او في  
اسقاط العقاب .

و ( كيف ) يكون الحكم مشروطاً بوساطة الحجّة ؟ ( و ) الحال ان ( العقل بعد ما  
عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني ) فانه اذا وقع انسان في البئر يموت  
اذا لم ننقذه ، والقادر على الانقاذ - مثلاً - لا يعرف هل قاله الاثمة عليهم الصلاة  
والسلام ام لا ؟ وهو يعلم ان الله يريد انقاذه ، حيث قد سمع قوله سبحانه :

﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ .

او لم يسمع ذلك ، لكنه اهتدى اليه بفطرة عقله ، فانه لا يشك في وجوب الانقاذ ،  
وان انقاذه حسن مثاب عليه .

ولهذا لم يقترب جعفر ابن ابي طالب عليهما السلام من الخمر والزنا والكذب  
وعبادة الاصنام لاهتداء عقله اليه ، كما استدل هو بعقله عندما سأله الرسول صلّى  
الله عليه وآله وسلّم عن ذلك ، وشكره الله تعالى عليه .

فاذا عرف الانسان ( وعلم ) بضرورة عقله ( بوجوب اطاعة الله لم يحتج بذلك )

إلى توسط مبلغ .

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

كالانفاذ في المثال ( 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 الاخبار ) المتقدمة ( ممنوعة ) .

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

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

« آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ... »<sup>١</sup>

و « تَمَرَّةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ »<sup>٢</sup>

التي غير ذلك كما ذكرناه في « الاصول » هو ( عدم جواز الاستبداد ) والانفراد ( بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة ) حيث ان العقل ما لم ينظم اليه الشرع ناقص ، وانما هما معاً جناحا الكمال .

( الظنية ) اذ الغالب كون الانسان يظن بالشيء ولا يستيقن به ، كما كان دأب العامة من معاصري الحجج ( على ما كان متعارفاً ) بين الناس المناوئين لهم عليهم الصلاة والسلام ( في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات ) والمصالح المرسلة . والفرق بين هذه الثلاثة هو كالتالي :

ان القياس عبارة عن : تشبيه شيء بشي لاسراء حكمه اليه ، مثلاً : يُسري حكم



من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليهم السلام .

الشاة الى الكلب في حليته - 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 والاقراءات الاربعة ، وقائماً مقامها في اثبات الحكم .

واما المصالح المرسله : فهي عبارة عن عدم وجود قياس ولا استحسان وانما هناك مصلحة مرسله ، 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 مرسله كذلك للفقيه ان يحكم حسب هواه ، كما يأكل الانسان ، ويلبس ويركب ويسكن حسب هواه ، لا لقياس او استحسان .

هذا الماع الى هذه الامور الثلاثة ، والا فالتفصيل يطلب من مظانه .

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

فالاول : كالقصر والتمام في السفر والحضر .

والثاني : مثل الادلة الأولية في قبال الضرر ، والحرج ، والعسر ، والاهم والمهم .  
وعلى كل : فالروايات في قبال اولئك الذين كانوا يعملون ( من غير مراجعة حجج الله ، بل في مقابلهم عليهم السلام ) حيث كانوا اذا عرفوا شيئاً عنهم ضادّوه ، كما قالوا في التختم ونحوه ، لكن لا يخفى ان ذلك على سبيل الجزئية لا الكلية ، والا فان بعضهم كان يأخذ منهم الصلاة والسلام ايضاً .

والآ فادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة ، بل لا نعرف وجوده ، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة ،

(والآ) بأن لم يكن المقصود من الاخبار المتقدمة ما ذكرناه ، بل كان المقصود تقديم النقل على العقل ، لم يحتج الامر الى هذه الكثرة من الأخبار في بيان لزوم توسيط الحجة ( فـ ) ان ( ادراك العقل القطعي ) الذي كلامنا فيه ( للحكم المخالف للدليل النقلى ) بصورة يتعارض العقل والنقل و ( على وجه لا يمكن الجمع بينهما ) لا جمعاً بالحكم الاولي والثانوي ولا بذى موضوعين ولا بالعموم والخصوص ، وما اشبه ( في غاية الندرة ) .

مثل : كون الارض على البقرة والحوت ، وان الله يعذب حسب النية ، ويكون تخليد أهل النار بذلك ، مع ان العقل لا يرى الا اول قطعاً ، ويرى الثاني ظلاماً .  
لكن لا يخفى ما فيه : اذ الاول مأول كما ذكره السيد الشهرستاني « 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 منضمماً الى قوله سبحانه : « جزاءاً وفقاً » وما اشبه ، يعطى ان الخلود لا يكون جزاءاً فوق العدل ، وعدم ادراك عقولنا خصوصيات العالم الآخر ، كعدم ادراك الطفل مسائل الرياضيات العالية ، لا يدع مجالاً لاحتمال الظلم في حقه سبحانه .

( بل لا نعرف وجوده ) اصلاً ، لما عرفت من ان : نحو هذين المثالين ، أيضاً ، تمثيلهما للنادر غير تام ، بل حتى واذا وجد نادراً - فرضاً - ( 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 أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض . وعلى ما ذكرنا يحمل ماورد من : « أنّ دينَ الله لا يُصَابُ بِالْعُقُولِ » .

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 حكومة العقل ) مطلقاً ( ولو مع عدم المعارض ) فكيف يحملها الاخباريون على صورة ما اذا عارض العقل النقل فقط ؟ وهل هذا الأحمل المطلق على فرد منه بدون القرينة ؟

لكن يمكن ان يجاب عنهم : بانهم انما يعملون بالعقل مع عدم المعارض وذلك لما ورد من حجبة العقل ، خرج منه ما عارضه النقل ، لأقوائية ادلة النقل على اخبار حجبة العقل ، اما اذا لم يكن معارض العمل نقلي ، كان اللازم بالعقل .

( و ) كيف كان : فانه ( على ما ذكرنا ) من حمل الاخبار الناهية ، على العمل بالعقل الناقص ، بدون الرجوع اليهم عليهم الصلاة والسلام ( يحمل ما ورد : من « إنّ دينَ الله لا يُصَابُ بِالْعُقُولِ »<sup>١</sup> ) اي العقل الناقص ، لا العقل الذي هو حجة .

والحاصل : ان الجمع بين ادلة حجبة العقل ، وبين ادلة : « دين الله لا يصاب بالعقول » ان الاول : في مجال العقل والثاني : في مجال الامور الشرعية ، التي لا مجال للعقل فيها ، مثلاً : حسن الاحسان ، وقبح الظلم ، ووجوب العدالة وانقاذ الغريق والحريق والمهدوم عليه ، وحسن التواضع والسخاء . والشجاعة ، وقبح الظلم والحسد والغرور والكبر ، التي 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 التصديق بغير دلالة وليّ الله مما

وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله ، فلو أبقى على ظاهره تدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام ، فلا بد من حمله على الصدقات الغير المقبولة ، مثل التصدق على المخالفين ،

يدل على عدم اعتبار العقل القطعي اذ العقل لا يشك في حسن التصدق مطلقاً ، وقد خالفه النقل بعدم الثواب عليه ، وعدم الثواب يلزم عدم حسنه ، فالجواب عنه يكون باحد امور :

اولاً: ان ( نفي الثواب على التصدق مع عدم ) توسط الحجة وعدم ( كون العمل به ) اي بالتصدق ( بدلالة ولي الله ) وامره وارشاده لا يمكن الالتزام بظاهره ( فلو أبقى على ظاهره تدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ) لما عرفت من حكومة العقل الفطري بحسن التصدق مطلقاً .

( مع اعترافه ) اي الاخباري ( بانه حجة من حجج الملك العلام ) بل في الروايات الخاصة ايضاً ما يدل عليه ، ففي الحديث :  
« أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ إِبرَاءُ كَبْدِ حَرَاءٍ »<sup>١</sup> .

وفي الحديث ما مضمونه : « تخفيف العذاب عن حاتم الطائي على احسانه مع انه كان كافراً ولم يكن احسانه بدلالة ولي الله » .

وورد ايضاً : « صحة صدقات الكفار ببناء الكنائس ، وان وقفهم عليها صحيح ، وكذلك مساجد العامة » ومن المعلوم : ان الوقف من قسم الصدقات ، التي غير ذلك . ( فلا بد من حمله على ) خلاف الظاهر من ( الصدقات غير المقبولة ، مثل : التصدق على المخالفين ) من حيث انهم مخالفون ، والا فالتصدق عليهم لانسانيتهم مقبولة قطعاً ، ولقد كان الامام الصادق عليه السلام يتصدق عليهم في ظلام الليل قائلاً : لو كانوا منا لواسيناهم حتى بالدقة ، واعطى الامام الحسين عليه السلام الماء لاهل



للشيرازي ..... حجة القطع مطلقة ..... ج ١

لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد ، كما هو الغالب في تصدق المخالف علي  
المخالف . كما في تصدقنا علي فقراء الشيعة ، لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه  
السلام ، وبغضهم لأعدائه ؛ او علي أن المراد حبط ثواب التصدق ، من أجل عدم  
المعرفة لولي الله تعالى او علي غير ذلك .

الكوفة الذين جاءوا لقتاله . الي غير ذلك .

اما التصدق عليهم ( لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد ) حتى يرجع التصدق  
إلى غير الله سبحانه ، مثل : التصدق للاصنام ، فذلك هو مورد الرواية ( كما هو  
الغالب في تصدق المخالف علي المخالف ) ومن المعلوم : ان العقل الفطري  
لا يحكم بحسن ذلك ( كما في تصدقنا علي فقراء الشيعة ) فانه ( لاجل محبتهم لامير  
المؤمنين عليه السلام ، وبغضهم لاعدائه ) .

وعلي هذا : فلا ثواب للتصدق وذلك من جهة عدم المقتضي للثواب .

( أو ) حمل الخبر علي وجود المانع ، فان الثوب قد لا يحترق لاجل انه لا نار ،  
وقد لا يحترق لاجل انه رطب ، والنار الموجودة لا تؤثر فيه ، فالخبر محمول ( علي ان  
المراد : حبط ثواب التصدق ) فانه وان كان له في نفسه اجر ، الا ان الاجر يذهب  
هدراً ( من اجل عدم المعرفة لولي الله تعالى ) فهو من قبيل :

« حُبِّي عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ ، وَبُغْضُ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَيِّئَةٌ  
لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ »<sup>١</sup> .

فان حب علي عليه السلام كالبحر ، اذا صب فيه شي من القذارة لا يقدر كاملاً ،  
وان قدر موضعاً منه في الجملة ، وبغض علي عليه السلام كالكنيف اذا صب فيه  
قارورة من ماء الورد ، لا ينفع في تبديل رائحته الكريهة الي الرائحة الطيبة ، لان الغلبة  
في كلا الجانبين للاغلب الاعم ، لا للطاريء الاقل .

( او علي غير ذلك ) كأن يراد : ان ثوابهم لا يوجب رفع النار عنهم ، وان اوجب

وثانياً ، سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الاطاعة . لكنّا اذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة - مضافاً إلى ما ورد من قوله ، صلّى الله عليه وآله ، في خطبة حجّة الوداع :

« مَعَاشِرَ النَّاسِ ! »

التخفيف .

هذا كله هو الجواب الاول عن قول الاخباري : بان العقل لا يؤخذ به اذا خالف النقل ، وبان توسط الحجّة شرط في الاخذ بالحكم ، والا بأن لم يتوسط الحجّة فلا حكم ، وان قطع به وقطع بان الله يريد .

( وثانياً : ) سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّة في ( ثبوت الاحكام بحيث لولا الحجّة لا حكم ، وكذا سلّمنا مدخليته 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 والائمة عليهم الصلاة والسلام قالوا كل الاحكام ، فنستكشف منه ان هذا الحكم الذي دل عليه العقل ، هو حكمهم عليهم السلام .

وعليه : ( فل اذا علمنا اجمالاً ) الكبرى الكلية ( بان حكم الواقعة الفلانية ) كذا ، كالصلاة - مثلاً - فيمن توسط الارض الغصبية وليس له من الوقت حتى يصلي في الخارج ، فيصلّي في الداخل وصلاته صحيحة فنكتشف ( لعموم الابتلاء بها ) ان حكمها ( قد صدر يقيناً من الحجّة ) فان الوقائع الكثيرة الابتلاء بها ، لا بد وان وقعت في زمانهم واستفتوا منهم ، وانهم اجابوا عنها .

( مضافاً الى ) علمنا به من جهة كثرة الابتلاء ( ما ورد من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم في خطبة حجّة الوداع ) وهي آخر حجة حجها ، لانه روي انه صلّى الله عليه وآله وسلّم حج واعتمر اربعين مرّة فقال فيها : ( مَعَاشِرَ النَّاسِ ) بالنصب لحذف حرف النداء ، وهو جمع معشر بمعنى ، الجماعة ، لانهم كانوا جماعات من مختلف



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

ما من شيء يُقَرَّبُكُمْ إلى الجنة ويُباعِدُكُمْ عن النار إلا أمرتكم به ، وما من شيء يُقَرَّبُكُمْ إلى النار ويُباعِدُكُمْ 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 ( يُقَرَّبُكُمْ إلى الجنة ويُباعِدُكُمْ عن النار إلا أمرتكم به ) امر وجوب ، او استحباب امراً بالقول ، او بالفعل ، او بالتقرير ( وما من شيء ) محرم او مكروه ( يُقَرَّبُكُمْ إلى النار ويُباعِدُكُمْ عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه ) .!

ومن المعلوم ان المكروه 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 وآله وسلم وقت

لذكرها جميعاً ؟

فانه يقال : الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ذكرها جميعاً ولو بنحو الكليات ، وكذا بما أودعه علياً عليه السلام من الف باب يفتح له من كل باب الف باب ، مما تكون النتيجة انه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر الف مليون باب من العلم ، بينما لانجد في الجواهر - وهو اضخم الكتب الفقهية الى زماننا حسب اطلاعنا - الا ما يضاهاه ربع مليون حكم .

ولا يخفى ان ايداعه صلى الله عليه وآله وسلم لعلي 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 وآله 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 وإما بواسطة مقدّمة عقلية ، - نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادرٌ عن الحجّة ، صلوات الله عليه ، فيكون الاطاعةُ بواسطة الحجّة .

بالعقل المستقل ( بدون دليل شرعي في عالم الاثبات ، كحكم الشارع باتيان الصلاة لمن توسط الارض الغصبية ، ولا مجال له من الوقت حتى يصلي خارج الارض ، لان الصلاة صلة بين الله والعبد ، ولا يجوز تركها بأي حال ، فان العقل مستقل بذلك . )  
( واما بواسطة مقدمة عقلية ) مثل : استفادتنا تنجس الماء القليل بملاقات النجاسة من قوله عليه السلام :

« إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرَ كُرِّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ »

بضميمة مقدمة عقلية وهي : ان المشروط 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 الكذائي دل عليه العقل » « وكل ما دل عليه العقل ذكره الشرع » « فالحكم الكذائي حكم به الشرع » .

و ( ب ) ذلك يظهر لنا ( ان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه ) ففي المثال الاول نقول : « الحكم بوجود الصلاة في الغصب حكم عام البلوى » « وكل حكم عام البلوى صادر عن الحجّة » « فوجود 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



لشيرازي ..... حجّية القطع مطلقة ..... ج ١

إلّا أن يدّعي: أنّ الأخبارَ المتقدّمة وأدلّة وجوب الرجوع إلى الأئمة، صلوات الله عليهم اجمعين، تدلّ على مدخليّة تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم، وأنّ كلّ حكم لم يُعلم من طريق السماع عنه عليهم السّلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الاطاعة، وحينئذٍ فلا يجدي مطابقتُ الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة عليه السّلام. لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار.

، او عن مقدمة عقلية (الآن يدعى) بصيغة المجهول، او يدّعي الاخباري: (ان الاخبار المتقدمة) الدالة على وجوب اخذ الاحكام من الحجّة، وبدلالته (و) كذا( ادلة وجوب الرجوع إلى) الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم والزهراء سلام الله عليها (و) (الأئمة عليهم السلام) خاصة بالسماع عنهم، فلا تشمل ما نستكشفه بواسطة العقل المستقل، او بواسطة مقدمة عقلية.

وذلك لانها (تدل على مدخلية تبليغ الحجّة وبيانه) اي بيان الحجّة (في طريق الحكم) فلا يفيد ما في طريقه العقل (وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ولو بالواسطة) كالسماع من الرواة 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:

«إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»<sup>١</sup>.

(و حينئذٍ فلا يجدي مجرد مطابقة الحكم المدرك) بواسطة العقل (لما صدر عن الحجّة عليه السلام) واقعاً من جهة عموم الابتلاء، اذا لم نسمعه بدون الوساطة ومع الوساطة 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 و قطع 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 استبدالهم بالعقول بدون  
الاحتياج اليهم عليهم 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 ) لان هذه الاخبار الآمرة بالرجوع اليهم فقط ، انما تفيد الظن الخاص -مقابل  
الظن الانسدادي - ( مع العقل القطعي ) اذ العقل اذا قطع بان حكم الواقعة كذا ، وان  
الله يريد هذا الحكم ، لا يتمكن الظن الناشيء من الخبر أن يقوم في قبالة .

لا يقال : كيف يقطع الانسان بشيء ويظن بخلافه ؟

لانه 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 يترتب عليها فائدة فيما لو لم يكن العقل قطعياً ، كما لو لم يقطع العقل  
بوجوب الصلاة في الدار المغصوبة - في المسألة السابقة - فانه يكون حينئذٍ من  
تعارض الظن العقلي مع الظن النقلي ، فليس كل مكان ظن من النقل ، و قطع من  
العقل .

وانما لافائدة مهمة ( اذ بعد ما قطع العقل بحكم ) سواء بالكشف من العقل  
المستقل ، او بسبب مقدمة عقلية - كما سبق مثالهما - ( و قطع ) 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



فكل ما دلّ على خلاف ذلك فمأول او مطروح .

نعم ، الانصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر ، وإن 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 ، اليس العقلاء يرون استحقاقه للعقاب لمكان قطعه وان لم يأمره الخادم ؟

وعلية ( فكل ما دلّ على خلاف ذلك ) كالاخبار الدالة على الانحصار في السماع ( فمأول ) بأن المراد منها : في قبال العامة لافي قبال العقل ( او مطروح ) اذا فرض إننا لم نتمكن من تأويلها .

( نعم ) هذا الكلام من ليس معناه ، الاعتماد في الفقه على العقليات ، والمناطات الفكرية ، حتى يستلزم انحراف الفقه عن منهج الفقهاء كما يزعمه بعض من يدعو إلى تجديد الفقه منذ قرن من الزمان ، بل مرادنا : ان نسير بسيرة الفقهاء ، الذين كانوا على طريقة الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام في ما امروا به من : ان عليهم الاصول وعلينا الفروع .

اما اذا دلّ العقل القطعي المستقل ، او المقدّم ، على شيء ، نقول به - وهذا نادر كما لا يخفى ..

فان ( الانصاف ان الركون إلى العقل ) بمقدماته الفلسفية المشهورة ، من ذكر التناقض والتضاد ، والدور ، والخلف ، والاقيسة المستظهرة ( فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها ) اي من تلك المناطات المستخرجة ( إلى ادراك نفس الاحكام ) 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 يُصَابُ بِالْعُقُولِ»، و«إِنَّهُ لِأَشْيَاءٍ أَبْعَدُ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ النَّاسِ».

ذلك عند المدرك).

فان الانتقال من الفرد إلى الكلي، ومن الكلي المستنبط إلى فرد آخر، لأجل كون ذلك الكلي جامعاً بين هذين الفردين له صورتان:

الأولى: صورة الطبيعيات، كأن تنتقل من تجربة الدواء الفلاني مرات عديدة إلى ان العلاج الفلاني طبيعة لهذا الدواء، والنتيجة: ان كل فرد من أفراد هذا النوع له نفس التأثير، وكذلك في مثل الامور الفيزيائية وغيرها.

الثانية: صورة الشرعيات، كأن تنتقل من كون العدة في المرأة لأجل عدم اختلاط المياه، إلى ان العلة عدم الاختلاط، ومنتقل منه إلى ان المرأة العقيمة التي لا تلد، ومن بوشر معها بحائل، حيث لم ينتقل المنى، او بدون المنى، او كانت مقلوعة الرحم، او ما اشبهه، لا عدة لها.

التي غير ذلك من الامثلة الكثيرة. التي يريد المتغربون ان يجعلوه منهجاً فقهياً.

وهذا ضرره أقرب من نفعه، لانه خلاف طريقة العلماء منذ الغيبة إلى اليوم، ويكون من: إبتاع غير سبيل المؤمنين، لأنه لو بنى الفقيه على سلوك هذا الامر، لا يمضي زمان حتى يحصل له القطع بما لا يرضى الله في موارد كثيرة، ولا يكون حينئذ معذوراً، كعدم معذورية الفيلسفي الذي يبتني المقدمات العقلية الموصلة إلى خلاف الادلة الشرعية، للتقصير في المقدمات.

(كما يدل عليه) اي على عدم جواز مثل هذا الركون إلى العقل (الاخبار) المتقدمة (الكثيرة الواردة بمضمون: إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ) اي لا يدرك (بالعقول)<sup>١</sup> كما في بعضها (وَأَنَّ لَهُ لِأَشْيَاءٍ 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 من أصابع المرأة ، كم فيها من الدية ؟ . قال : عشرٌ من الابل . قال : قلت : قطع إصبعين ؟ قال : عشرون . قلت : قطع ثلاثاً ، قال : ثلاثون . قلت : قطع أربعاً . قال : عشرون . قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ، كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق ، فقلنا : إن

بمعنى التفضيل ، بل بمعنى « البعد » مثل ما في الآية الكريمة : « أولئِكَ فَأُولئِكَ »  
ومثل قول الفقهاء : « احوط » و « اقوى » ولا يراد : أن طرفه أيضاً « احتياط » او « فيه قوة » .

( ووضح ) الاشياء في افادة 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 من أصابع المرأة ، كم فيها من الدية ؟ ) والدية فيما اذا كان الجاني قد ارتكب الجناية خطأ ، او شبه عمد ، اما اذا كان عمداً فالمجني عليه مخير بين الدية والقصاص ( قال عليه السلام : عشرٌ من الابل ) او ما يساوية ، فان دية الانسان احد ستة اشياء - مذكورة في الفقه - ، ولكل اصبع عشر الدية .

( قال قلت : قَطَعَ إصبعين ؟ قال عليه السلام : عشرون ) من الابل ( قلت : قَطَعَ ثلاثاً ؟ قال ) ديتها ( ثلاثون ) من الابل ( قلت : قَطَعَ أربعاً ؟ قال : عشرون ) من الابل ( قلت : سبحان الله ) وهذه الجملة تفال للتعجب ( يَقَطَعُ ثلاثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثلاثون ) من الابل ( وَيَقَطَعُ أربعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عشرون ؟ ) بينما مقتضى القياس : انه كلما زادت الجناية زادت الدية ، فكيف صارت الدية على الجناية الاكثر اقل ؟ .

ثم قال أبان للامام الصادق عليه السلام : ( كَأَنَّ يَبْلَغُنَا هَذَا ) الحكم المخالف للقياس ( وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ ) حيث كان حواراه هذا مع الامام في المدينة ( فقلنا : إن

الذي جاء به شيطانٌ . قال عليه السّلام : مهلاً ، يا أبا نؤ ! هذا حكمُ رسولِ الله « صلّى الله عليه وآله » إنّ المرأةَ تُعاقَلُ الرَّجُلَ إلى ثلثِ الدية ، فاذا بلغَ الثلثَ رجعَ إلى النصفِ . يا أبا نؤ ! إنّك أخذتني بالقياس ، والسُّنة إذا قيسَت مُحقِّقَ الدّينِ » .

الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ ) وليس هذا حكم الله تعالى .

فد قال له الامام ( عليه السلام : مهلاً يا أبا نؤ ) اي صبراً ، لانستعجل في الفتوى ، فان ( هذا ) اي وجوب العشرين في قطع الاربع ( حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ) .

ثم بيّن له الامام عليه السلام وجه هذا الحكم قائلاً : ( إنّ المرأةَ تُعاقَلُ ) اي تساوي ، اي يكون عقلها كعقل ( الرَّجُلِ إلى ثلثِ الدية ) ، والدية تسمى عقلاً ، من جهة انها توجب قيد الجناني ، والعقل بمعنى القيد ، ومنه العقل في قبال الجنون ( فاذا بلغَ الثلثُ ) وراودت الدية المتجاوز قدرها على الثلث ( رَجَعَ إلى النصفِ ) .

فدية الاصبع الواحدة عشرة ، والاثنين عشرون ، والثلاثة ثلاثون ، فاذا كانت الزيادة على الثلث اي الثلاثين ، رجعت الدية الى نصف دية الرجل ، وحيث ان دية الرجل في اربعة اصابع اربعون إبلاً ، كانت دية المرأة في اربعة اصابع عشرين إبلاً .

ثم قال الامام عليه السلام : ( يا أبا نؤ ، إنّك أخذتني ) واشكلت عليّ ( بـ ) سبب ( القياس ) حيث انه لم يوافق كلامي القياس ( و ) لكن اعلم ان ( السنة ) التي جاء بها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ( إذا قيسَت ) بعض افرادها ببعض ( مُحقِّقِ ) اي بطل ( الدّينِ )<sup>١</sup> فاللازم ترك القياس وهنا امران :

الاول : لماذا دية المرأة نصف دية الرجل ؟

والجواب : ان الدية ليست هي قيمة الانسان رجلاً كان أو امرأة ، 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 توبيخ أبان على رد الرواية الظنية

المال ، ولهذا كان ارثها ايضاً في الغالب نصف ارث الرجل ، كما ان نفقتها بنتاً واختاً وأماً وزوجة على الرجل في الغالب ، فالرجل وارده اكثر ، ونفقته اكثر ، فديته تكون اكثر ليسدّ الخلاً الاقتصادي .

الثاني : لماذا لم يكن من الاول لكل اصبع من اصابع المرأة خمسة من الابل ؟  
والجواب : نفع المرأة وعدم ضرر الجاني لوحظا معاً الى حدّ الثلث ، فهذا هو الاستثناء ، لا ان ديتها على النصف استثناء ، وذلك جبراً لخاطرهما بما لا يتضرر الجاني ضرراً بليغاً ، فاذا تجاوز الامر الثلث رجع الى القاعدة ، وهي : النصف ، هذا بالاضافة الى ان كثرة المعرضية للجراحات الصغيرة اوجبت تشديد الشارع في ديتها الى حد الثلث ، 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 ، فاذا صارت كبيرة تابعتها المحكمة .

وكذا قرروا : ان الماء والكهرباء والتلفون وما اشبه الى 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 الاقل ، وامكان الناس في الاكثر .

وعلى هذا ، فأمر الدية عقلي وهو ابعد من ان يناله قياس أبان ، ومعنى ان الدين يمحى بالقياس : انه يوجب اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر لا يشابهه واقعاً ، وان زعم الناس انه يشابهه .

( و ) ان قيل : ان الرواية ليست توبيخاً على مراجعة العقل ، بل على ردّ الرواية  
المعتبرة السند .

فانه يقال : ( هي ) اي الرواية ( وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان ) حيث قال له عليه السلام : « مهلاً » ( على ردّ الرواية الظنية ) ظناً حجة ، لانه 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 التوييح على مراجعة العقل في استنباط الأحكام . فهو توييح 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 ردها 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 بوجود المانع .

( او ) في توييحه ( على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام ) حيث قال ابان : « سبحان الله » وكان تعجبه ( من جهة مخالفته ) اي مخالفة حكم الامام عليه السلام ( لمقتضى القياس ) .

والحاصل : ان توييح الامام عليه السلام يرجع إما لردّ ابان الرواية ، او لتعجبه من الحكم .

( الا ان مرجع الكل ) اي الامرين : من الردّ ، والتعجب ( الى التوييح على مراجعة العقل في استنباط الاحكام ) من العلل المناسبة في الذهن ، لا من العلل الواقعية ، اذ العلل الواقعية ليست في متناول الانسان ( فهو ) اي توييح الامام عليه السلام لأبان ( توييح 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



للشيرازي ..... حجّية القطع مطلقة ..... ج ١

إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللّم

إرادوا 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 ) أي بتلك المطالب العقلية ( في تحصيل مناط الحكم ) وعلته ( والانتقال منه ) أي من المناط ( إليه ) أي إلى الحكم - كما تقدم مثاله ..

وذلك ( على طريق اللّم ) وهو مشتق من « لِمَ » أي لماذا ومعناه الانتقال من العلة إلى المعلول ، كما أنه لا يجوز العكس ايضاً ، أي ان ننقل من المعلول إلى العلة فيرتب الاثر عليها .

مثلاً: النار علة الاحراق ، والاحراق علة الرماد ، فالانسان اذا رأى النار ، انتقل إلى وجود الاحراق - بدليل « اللّم » ، واذا رأى الرماد ، انتقل إلى وجود النار بدليل « ألإن » وكلاهما لا يصح في الشريعة ، لأننا لانعلم العلة الحقيقية ، كما لانعلم المعلولات الحقيقية لكل حكم شرعي .

مثل : « التقوى » علة للصيام ، كما قال سبحانه :

« كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »<sup>١</sup>

و « الصيام » علة لصحة البدن ، كما ورد في الحديث :

« صُومُوا تَصِحُّوا »<sup>٢</sup>

فلا يحق لنا ان نقول : « ان زيدا المتقي يصوم » انتقالاً من « التقوى » العلة ، إلى « الصوم » المعلول ، فهو اذا صحيح البدن ، ومن جهة قد نذر ابو زيد أن يتصدق اذا كان ابنه زيد صحيح البدن ، فننتقل من العلة إلى المعلول : « صحة بدن زيد » فيرتب عليه حكم التصديق ووجوب الوفاء بالنذر .

لأنَّ أنسَ الذهن بها يوجبُ عدمَ حصولِ الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية ، فقد يصير منشأً لطرح الأمارات النقلية

وهكذا في عكسه : اي الانتقال من المعلول الى العلة نقول : ان عمراً صحيح البدن - كما نشاهده - فهو اذاً يصوم ، فهو اذاً متقي ، والمتقي تقبل شهادته ، فتقبل شهادة عمرو ، « انتقالاً » من المعلول وهو صحة البدن ، الى العلة وهو التقوى ، وهذا الانتقال يترتب عليه قبول الشهادة .

وهناك شيء ثالث غير « اللّم » و « ألإن » وهو الانتقال من الملازم الى الملازم سواء في الايجاب ، مثل : الانتقال من الحرارة الى الضوء ، وكلاهما متلازمان للنهار ، حيث الشمس طالعة ، او في السلب ، مثل : انه اذا كان النهار فليس ليل ، واذا كان ليل فليس بنهار ، لانهما ضدان لا ثالث لهما .-

هذا في التكوينيات ، ونأتي بمثل ذلك في التشريعات ، فنقول مثلاً : ورد في الحديث :

« الايمانُ والحياةُ مُقْتَرِنانِ »<sup>١</sup>.

فاذا رأينا في انسان حياً ، نقول : انه مؤمن ، ونرتب عليه احكام الايمان ، فاذا مات دفناه في مقبرة المسلمين ، والحال انا لانعلم بانه مسلم او كافر ، لانه كان - مثلاً - يعيش في برية 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 التوقيفية ) التعبدية ، سواء في العبادات ، او المعاملات او سائر الاحكام الشرعية .

( فقد يصير ) انس الذهن المنتهي الى عدم الوثوق ( منشأً 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 الاحاد ، وحجية الظهور ، وحجية الشاهد - على الشرائط المقررة في الفقه - .

وانما يطرح الخائض في المطالب العقلية والامارات ، ( لعدم حصول الظن له ) اي لمن انس ذهنه بالامور 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 تفریط والاوسط 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 مطهر ، وفي باب الصلاة : إنما لذكر الله واستدلوا لذلك بقوله سبحانه :

« أقم الصلاة لذكرى »<sup>١</sup> .

فقالوا ، 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 :

« ليشهدوا منافع لهم »<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 له بقوله سبحانه :

وأوجبُ من ذلك تركُ الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين ، فإنه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد .

« كَي لَا يَكُونُ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » ١ .

وفي باب الزواج بالاربع ، انه كان من جهة كثرة النساء في أول 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 ذكره في كل الفقه .

ومن نظر الى كتاب « الوسيط » للسنيهوري من مصر ، وكتاب « القانون » للامامي في ايران رأى الآلاف من هذه الاحكام التي نشأت من التأثير بالقوانين الغربية .

( و ) على اي حال ، فانه ( اوجب من ذلك ) اي من ترك الخوض في العقليات لاستنباط 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 ، فانه يوجب الكفر ودوام العقاب والعياذ بالله العاصم .

( فانه ) اي الخوض في العقليات في اصول الدين ( تعريض ) للنفس ( للهلاك الدائم والعذاب الخالد ) اذا انحرف الى ما يخالف الحق فيها ، ولذا كان بعض الفقهاء يشترطون على من كان يريد درس الفلسفة ، ان يقوي اولاً وقبل كل شيء مباني 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 لدئ الوصول اليها في التدريس .



وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر ،

( وقد اشير الى ذلك ) اي الى ان الخائض 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 ... »<sup>١</sup> .

وللامر بها في التشريعات ، قال سبحانه : -

« وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا »<sup>٢</sup> .

ولعل الاصل في « قضى » : الاجراء ، فبناء البيت : اجراء ، والامر بكذا : اجراء ،

بل وحتى الاعلام بشيء في المستقبل : اجراء ، قال سبحانه :

« وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ... »<sup>٣</sup> .

والمثال السهل ، للقدر والقضاء في الامور العادية هو : انه اذا قدر المالك حدود

الدار ، التي يريد بنائها وسائر خصوصياتها ، من الغرف وغيرها ، يسمي « تقديراً » ثم

اذا أمر ببنائها ، او شرع المهندس في بنائها ، سمي كل واحد من الامرين « قضاءاً » .

والله سبحانه « قدر الكون » ثم « اوجده 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 ، لان الخائض اذا لم يكن

من العلماء العارفين ، امكن ان ينتهي الامر به الى الجبر ، او التجسم له سبحانه ، وانه

وعند نهى بعض أصحابهم ، عليهم السّلام ، عن المجادلة في المسائل الكلامية . لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهَى في المجادلة فيصير مُفحماً عند المخالفين ويوجب ذلك وهنّ المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف .

ظالم والعياذ بالله ، الّتي غير ذلك .

( وعند نهى بعض اصحابهم عليهم السلام عن ) البحث و ( المجادلة في المسائل الكلامية ) قيل : وانما سمّي علم الكلام بعلم الكلام ، لان أوّل مسألة تكلموا فيها ، هي مسألة كيفية كلام الله سبحانه وخصوصياته ، حيث قال تعالى :  
 « وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » .

( لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ) الناهية 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 الاطمينان ) العرفي ( بمهارة الشخص المنهَى في المجادلة ) فمن يكون ماهراً لآبأس بتكلمه وجداله مع الاعداء ، اما من لم يكن ماهراً فلا حق له في التكلم .

فالنهي ليس عن الكلام بما هو مطلب عقلي وامر فلسفي ، وانما من جهة الشخص المنهَى ( فد ) اذا تكلم من لا مهارة في فن الكلام ( يصير مفحماً ) اي مجاباً ومغلوباً ( عند المخالفين ) الذين يجادلونه ( ويوجب ذلك ) اي افحام المخالف للموالي ( وهنّ المطالب الحقّة 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 :- « يا يونس 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 : « وَيَلُّ لَهُمْ إِنْ تَرَكَوْا مَا أَقُولُ ، وَذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ »<sup>١</sup> .

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 ، كناية عن معرفته بالنقض والرد ، بينما لم يكن المنهي يعرف مثل ذلك ، والروايات كثيرة مذكورة في بابهِ ، من البحار وغيره ، والله المستعان .

ثم لا يخفى ان المطالب المربوطة بالمبدء والمعاد وخلق الكون والرسالة والامامة على قسمين :-

الاول : ما هو خارج عن ادراك العقل ، وذلك لان 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 - فكل الامرين يستلزم التناقض ..

الثاني : ما هو ليس بخارج عن ادراك العقل .

اما التكلم في الاول فانه لا يزيد الانسان علماً ، ولا وصولاً الى الحقيقة والواقع ، وعليه فالأولى 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 يتمكن 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 الازهان تتمكن ان تستوعب المطالب الممكنة ذاتاً ، وبعضها لاتتمكن ، لاختلاف العقول ، قال عليه السلام :  
« إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبُ أَوْعِيَّةٌ ! »

فاللازم على الانسان ان يعرف قدر امكانه حتى لا يدخل فيما ليس بامكانه ، كاختلاف الاجسام في قدرة الحمل للاشياء الثقيلة ، حيث يلزم على الحامل للانتقال ان يعرف مقدار قدرته الجسمية ، فلا يحمل ما لاطاقة له به ، وكثيراً ما اذا حمل اوجب عطبه وهلاكه .

\* \* \*



للشيرازي ..... قطع القطع ..... ج ١

الثالث : قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أن قطع القطع لا اعتبار به ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء ، قدس سره ، بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه .

قال « وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه

### « قطع القطع »

( الثالث ) من تنبيهات بحث القطع وهوانه : ( قد اشتهر في السنة المعاصرين ) كصاحب الجواهر وغيره ( ان قطع القطع ) الذي يكثر قطعه من غير الاسباب العادية المفيدة للقطع ، بان تمرض ذهنه في قبال من لا يقطع من اسباب القطع ، لتمرص ذهنه ايضاً ، والوسط بينهما هو الذي يحصل له القطع من الاسباب المتعارفة كسائر الناس المتعارفين في قطعهم وظنهم وشكهم .

ومنه يعلم انه لا يراد بالقطع هنا : من كثر قطعه لكثرة علمه ، كالمهندس الذي يكثر قطعه بصغريات الهندسة ، مما ليس كذلك جاهل الهندسة .

وعليه : فالقطع اعتباراً ( لا اعتبار به ) بمعنى ان قطعه ليس بحجة .

( ولعل الاصل في ذلك ) اي المنشأ في هذا الاشتهار ( ماصرح 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 كثير الشك لا اعتبار بشكّه ) فانه يبني على الصحيح من طرفي الشك ، واذا كان كلا الطرفين صحيحاً بنى على أيهما اراد .

اما اذا كان كلا الطرفين باطلاً ، كما اذا شك في ان ركعات صلاته التي صلاحها 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 ، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة

باعتباره طريق العقلاء ، كالظن بالظهور ، ومطابقة 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 ، والرماطين ، والمنومين ، وما اشبه ذلك ( فيلغو اعتبارهما ) اي القطع والظن ( في حقه )<sup>١</sup> أي في حق كل من القطاع والظنان ( انتهى ) كلام كاشف الغطاء « قده » . ( اقول : اما ) عدم اعتبار شك كثير الشك ، فلان المتبادر من أدلة الشك : هو الشاك المتعارف ، فالشكك خارج عن ادلة احكام الشك ، مضافاً الى وجود النص في عدم اعتبار شك كثير الشك ، كما ان في عكسه : اي قليل الشك ، بأن يظن دائماً فانه يكون كمتعارف الشك ، محكوم بحكم الشاك ، لا بحكم الظان - كما سيأتي ..

واما ( عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه ) فان الظن حجة في بعض الاماكن - لافي أي مكان - مثل : الظن بالقبلة ، والظن بعدد الركعات ، والظن الحاصل من قول الاعراب بالميقات ، الى غير ذلك ( فلان ادلة اعتبار ) حجبية ( 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 ، لايحتاج غسل اكثر 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 اكثر مما بينهما .



للشرازي ..... قطع القطاع ..... ج ١

بالظنّ الحاصل من الأسباب التي يتعارفُ حصولُ الظنّ منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص ، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم .

المى غير ذلك ، مثل : الاشبار في الكر ، والاذرع في الفرسخ .  
لا يقال : فلماذا يقولون بكفاية غسل كل البدن في الغسل 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 :  
« تَحَتَّ كُلُّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ » .

فلا اعتبار مختص ( بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس ) فقد يكون المخبر - مثلاً - غير متعارف ، ككثير النسيان ، وقد يكون متلقّي الخبر غير متعارف ، كسرّيع الظن ، الذي يظن حتى من طيران الغراب ، وقد يكون الخبر غير متعارف ، كاخبار شخص متعارف بانه رأى جناً او 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 ) الظنّان ، بأن حصل له الظن باخبار الصبي الذي لا يحصل من خبره الظن عند المتعارف ، لم يكن لظنه اعتبار ، لان المتعارف لا يحصل لهم الظن بخبر مثل هذا الصبي .

وعليه : ( ف ) الظن ( الحاصل من غيرها ) اي غير الاسباب المتعارفة ( يساوي الشك في الحكم ) فأى حكم يكون للشك ، يكون لهذا الظن ايضاً ، فالظن الحاصل له - مثلاً - من قول الصبي لا يبني عليه ، بل يعامله معاملة الشك ، وكذا اذا ظن بانه صلّى

وأما قطع من خرج قطعته عن العادة : فان اريد بعدم اعتباره عدمُ اعتباره في الأحكام التي يكون القطعُ موضوعاً لها ، كقبول شهادته وفتواه

ثلاثاً ، لم يبين على الثلاث ، وانما يعتبر انه شاك بين الثلاث والاربع ، فيبني على احكام الشك من البناء على الارباع ، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط ، إلا أن هناك دليل خاص على اعتبار الظن ههنا .

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 بأيّ الاشبار المتعارفة ؟

قلت : كل الاشبار المتعارفة حتى اقصرها لها اعتبار ، لان اقصرها شبر متعارف - حسب الفرض - .

( واما قطع من خرج قطعه عن العادة ) فلا يمكن ان يقال له : ان قطعك ليس بحجة ، 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 يتأدب الطالب عند رؤية كلام الاعاظم ، غير الخالي عن الاشكال ، فلا يرده بسرعة .

وعلى اي حال : ( فان اريد بعدم اعتباره ، عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ) اي لتلك الاحكام ، سواء اتمام الموضوع ، او جزء الموضوع بان يقول المولى - مثلاً - : اذا قطعت بالحكم ، فلك ان تحكم - ايها القاضي - فانه لم يؤخذ القطع هنا طريقاً بل موضوعياً على نحو تمام الموضوع ، او جزء الموضوع ، وجزئه الآخر : الواقع مثلاً .

وهذا ( كقبول شهادته وفتواه ) لغيره ، بأن يقول المولى : قلّد 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



لشيرازي ..... قطع القطع ..... ج ١

ونحو ذلك فهو حقٌّ لأنَّ أدلَّة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشملُ هذا قطعاً ، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكِّ إرادة غير هذا القسم .  
وإن اريد به عدمُ اعتباره في مقامات يعتبر القطعُ فيها من حيث الكاشفيَّة والطريقيَّة إلى الواقع : فإن اريد بذلك أنه حين قطعه كالشاكِّ ، فلا شكَّ في أنَّ أحكام الشاكِّ وغير العالم لا تجري في حقِّه .

---

( ونحو ذلك فهو ) اي كلام من اعتبر القطع المتعارف ( حق ) وصحيح ( لأن ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات ) التي جعل العلم موضوعاً فيها ( لاتشمل هذا ) القطع الحاصل من اسباب غير عادية ( قطعاً ) لان المتبادر من القطع الموضوعي : القطع الحاصل للمتعرف من الاسباب المتعارفة .

( لكن ظاهر كلام من ذكره ) اي كلام كاشف الغطاء « قد ه » الذي ذكر عدم الاعتبار بقطع القطع ( في سياق ) عدم الاعتبار بشك ( كثير الشك ارادة غير هذا القسم ) اي غير ما كان القطع موضوعاً ، فانه « قد ه » بعد ان قال : « بعدم اعتبار شك كثير الشك في الركعتين الاخيرتين » اردفه بقوله « وكذا قطع القطع » وظاهره القطع الطريقي في الركعتين الاخيرتين .

( و ) الحاصل : ( ان اريد به ) اي بعدم اعتبار قطع القطع ( عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها ) اي في تلك المقامات ( من حيث الكاشفية والطريقية ) إلى الواقع ( فان اريد بذلك ) كون القطع طريقاً محضاً ، لا موضوعاً في حكم نفسه ، او حكم غيره ، ففي كلامه في القطع الطريقي للقطع ثلاث احتمالات :

احدها : ( انه ) اي القطع ( 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 ( لايجري في حقّه ) اي في حق القطع ، لان القطع حين قطعه لايحتمل غيره ، فحكم الشارع بعدم حجية قطعه ، تناقض في كلام الشارع بنظره - كما سبق تقريره - .

وكيف يحكمُ على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صَلَّى ثلاثاً بالبناء على أنه صَلَّى أربعاً، ونحو ذلك . وإن اريد بذلك وجوبُ رده عن قطعه وتنزيله إلى الشك أو تنبيهه على

( وكيف يحكم ) الشارع ( على القاطع بالتكليف ) وان كان قطعه غير متعارف ( بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب ) كالرجوع إلى استصحاب العدم ، او البرائة ( عند عدم العلم ) فاذا قال الشارع - مثلاً - : اذا شككت في حياة زيد ، فاستصحب حياته ، فتجب النفقة لزوجته ، او قال : اذا شككت في حرمة التتن ، فأجر البرائة ، ثم قطع هذا الرجل القيم على زوجة زيد ، ان زيدا توفي ، او قطع في حرمة التتن عليه ، فهل يمكن ان يقال له زيد حي ؟ او ان التتن حلال ؟

فقول المصنف : « عدم الوجوب » من باب المثال ( و ) هكذا في بقية الامثلة ، فانه كيف يحكم الحكيم على ( القاطع بأنه صَلَّى ثلاثاً ، بالبناء على انه صَلَّى أربعاً ) او صَلَّى اثنتين ؟ ( ونحو ذلك ) .

مثل ان يقال - في التكوينيات - للقاطع بأن الان نهراً ، انه ليل ، وقد مثل المصنف بمثالين : احدهما للحكم ، والآخر للموضوع ، وكذلك حال الاحكام الوضعية ، كأن يقال لمن يقطع بان الشيء الفلاني 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 الفلانية 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 ) ثانيها : ( ان اريد بذلك ) اي بعدم اعتبار قطعه ( وجوب رده ) وزجره ( عن قطعه ) من باب النهي عن المنكر بالتشكيك في مقدمات قطعه ، حتى يزول قطعه ( و ) يتم بذلك ( تنزيله ) من قطعه ( إلى الشك ) او الظن غير المعبر ( أو تنبيهه على



للشيرازي ..... قطع القطاع ..... ج ١

مرضه ليرتدع بنفسه ولو بأن يقال له : « إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَا يَرِيدُ مِنْكَ الْوَاقِعَ » ، لو فرض عدم تفتُّنه ، لقطعه بأنَّ الله يريد الواقع منه ومن كل أحد ،

مرضه ( النفسي الموجب لكثرة قطعه غير المتعارف ، ليعالج نفسه ، وترجع إلى الصحة وإلى المتعارف .

وذلك ( ليرتدع ) بسبب احد الامرين عن قطعه ( بنفسه ) فلا يعمل حسب قطعه المخالف للواقع ( ولو بان يقال له ) اذا لم ينفع الطريقتان المذكوران : ( ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع ) .

وقد نقل : ان الشيخ المصنف « قده » جائه رجل مبتلى بالوسواس ، كان يكبر الصلاة إلى ان تطلع الشمس ، وكلما كبر قطع بانه لم يصح تكبيره ، وهكذا كانت حاله في سائر الصلوات ، فقال له الشيخ : لماذا انت كذلك ؟ قال : اني كلما كبرت للصلاة أتاني الشيطان وقال لي : لم يصح تكبيرك ، قال الشيخ هل أنت تقلدني ؟ قال : نعم ، قال : فكبر لكل صلاة مرة ، وبعد التكبير قل : « الشيخ المرتضى قال لي صح تكبيرك » ثم اشرع في قراءة الحمد ، وسمع الرجل كلام الشيخ حتى ذهبت عنه تلك الحالة ، ولما قيل للشيخ : ابطلت صلواته مدة بما قلت له ؟ قال : كان الامر دائراً بين الأهم والمهم فأفتيته بالاهم ، تخلصاً من المهم .

لكن انما يمكن ان يقال للقطاع : ان الله لا يريد منك الواقع ( لو فرض عدم تفتُّنه ) والتفتاته ( لقطعه ) الذي يقتضي ( بان الله يريد الواقع منه ، ومن كل احد ) اذ المفروض ان القطاع يقطع بامرین :

الاول : ان هذا حكم الله .

الثاني : ان الله يريد منه .

فالقطاع ان كان غافلاً من ان الله يريد منه ذلك المقطوع به ، أمكن ان يقال له : ان الله لا يريد منك الواقع .

لا يقال : اذا قلنا للقطاع : ان الله لا يريد منه الواقع كان كذباً لان الله تعالى يريد

فهو حقٌ . لكنه يدخل في باب الارشاد ، ولا يختص بالقطاع ، بل بكل من قطع بما يقطع بخطئه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض ، بل الأموال في الجملة .

الواقع من كل احد ، حتى من القطع .

فانه يقال : إما ان نقول له ذلك على وجه التورية ، بان نقصد الواقع في زعم القطع ، لا الواقع مطلقاً وإما ان نقول له ، ذلك على وجه الالم 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 يتمكن من ارشاده بسبب هذا القول ، وجب ان نقول له ذلك - اما من جهة التورية ، او من جهة الأهم والمهم ، كما عرفت - ( ولا يختص ) هذا الكلام : « ان الله لا يريد منك الواقع » ( بالقطاع ، بل بكل من قطع بما يقطع بخطئه فيه ) .

وكلمة : « قطع » على صيغة المعلوم و « يُقطع » على صيغة المجهول ، والمراد بالاول الجاهل ، وبالتالي 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 .

( والموضوعات الخارجية ) عطف على « الاحكام » ( المتعلقة ) تلك الاحكام والموضوعات ( بحفظ النفوس والاعراض ، 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 ،



وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق 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 والفتاوى ،

مثل حرق دار ، او محل ، او ما اشبهه ، وجب الحفظ .

والحاصل : لو أن انساناً قطع بحكم خلاف الحكم الواقعي ، او قطع بان الموضوع الفلاني موضوع لحكم كذا ، ونعلم اشتباهه وجب 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 للقاطع ، او القطاع من باب ارشاد الجاهل .

لا يقال : انه قاطع ، والقاطع غير الجاهل .

لانه 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 والغالط والنائم والسكران ونحوهم ، كما اذا انقلب النائم على طفل ان لم نزحزحه عن الطفل قتله ، فان الواجب زحزحته لحفظ الطفل .

( واما فيما عدا ذلك ، مما يتعلق 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 الامر 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 ، أو يترك الصلاة ( كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى )

لم يفرّق أيضاً بين القطّاع وغيره .

وإن اريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لايجزي ما أتى به على طبق قطعه ، فهو أيضاً حقّ في الجملة ، لأنّ المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخليّة

من الوجوب حتى في حق الله سبحانه فانه ( لم يفرق ايضاً ) في وجوب الردع ( بين القطّاع وغيره ) فيجب ردع القطّاع ، كما يجب ردع القاطع اذا اراد مخالفة حكم الله بسبب قطعه .

والحاصل : ان القطّاع والقاطع ، لا يختلفان في وجوب ردهما في الاموال والانفس والاعراض ، كما لا يختلفان في وجوب ردهما في ترك او امر الله من باب الامر بالمعروف ، لكن هذا الثاني يتوقف على مسألة خارجية ، وهي :

هل ان الامر بالمعروف خاص بالعالم التارك للمعروف ، او اعم من الجاهل الشامل للجاهل جهلاً مركباً ، كما في القطّاع والقاطع ؟

الظاهر ان إطلاق وجوب الامر بالمعروف المستفاد من النصوص والفتاوى يشمل حتى الجاهل .

( و ) ثالث الاحتمالات في كلام كاشف الغطاء « قده » بان القطّاع قطعه ليس بحجة ، هو ما اشار اليه المصنف « قده » بقوله : و ( ان اريد بذلك ) اي بعدم اعتبار قطع القطّاع ( انه ) الضمير للشأن ( بعد انكشاف الواقع ) وتبيّن ان عمله كان اشتباهاً ( لايجزي ما أتى به على طبق قطعه ) في الامور التكليفية ، ويلزم تداركه في الامور الوضعية ، كما اذا قطع بان المرأة الفلانية ليست اخته من الرضاة فتزوجها ، فانه يلزم عليه بعد العلم تركها ، او قطع بان ما يرميه في حال الاحرام حجراً ، ثم تبيّن كونه حيواناً ، فان عليه الكفارة ( فهو ايضاً حق ) .

لكن كونه حقاً انما هو ( في الجملة ) وفسر قوله في الجملة بقوله : ( لان المكلف قطعاً او قاطعاً وغيرهما ) ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع ( بما هو واقع من



للشرازي ..... قطع القطع ..... ج ١

للاعتقاد ، فالمأثري به المخالف للواقع لايجزي عن الواقع ، سواء القطع وغيره .  
وان كان للاعتقاد مدخل فيه ، كما في امر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله ،

---

دون مدخلية للاعتقاد ) بان لم يؤخذ القطع او الظن في الموضوع ، تماماً او جزءاً ،  
كما اذا قال الشارع : صلّ متطهراً ، حيث انه سواء اعتقد كونه متطهراً ام لا ، وصلّى  
ولم يكن في الواقع متطهراً بطلت صلاته ، لان الشرط واقعي - على ما يستفاد من  
النصوص - ( فالمأثري به المخالف للواقع ) كالصلاة بلا طهارة ( لا يجزي عن الواقع  
سواء ) في ( القطع وغيره ) .

نعم استشكلنا نحن في الفقه في مورد ، وهو : انه اذا لم يظهر له خلاف قطعه حتى  
مات ، فانه لانتجب على ورثته قضاء صلاته ، حيث ان القطع ليس مكلفاً بالواقع حال  
قطعه ، فان تكليفه عبث عقلاً ولا دليل على تكليف وليه بعده ، وكذلك حال الصوم  
والحج وما اشبه .

اما الخمس : فالواجب على الولي اخراجه ، وان لم يعلم الشخص بوجوب  
الخمس عليه حتى مات ، لان الحكم وضعي ، فالخمس في المال على ظاهر قوله  
سبحانه :

« فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ » ١ .

وكيف كان ، فان لم تُجز صلاته بلا ظهور عن تكليفه ، فتجب عليه الاعادة في  
الوقت ، والقضاء خارجه .

( وان كان للاعتقاد مدخل فيه ) اي في التكليف ، بان اخذ فيه القطع ، او الظن ،  
بل او الوهم ، كما في الامور المبينة على الخوف ، ومعلوم ان الخوف يشمل  
الاحتمال ايضاً ( كما في امر الشارع بالصلاة إلى ما ) اي إلى جهة ( يعتقد كونها قبله )  
فبعد كشف الخلاف ، يلزم على القطع ان يعيد صلاته ، دون الانسان المتعارف في  
قطعه .

فانّ قضية هذا كفاية القطع المتعارف ، لا قطع القطع ، فيجبُ عليه الاعادة وان لم تجب على غيره .

ثم إنّ بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع - بعد تقييده بما إذا علم القطع او احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه

( فان قضية ) اي مقتضى ( هذا ) اي اخذ الاعتقاد في الموضوع ( كفاية القطع المتعارف ) بالخلاف ، لان المتعارف هو المنصرف من القطع ، المأخوذ في الموضوع كلاً او جزءاً ( لا قطع القطع ) فانه لا اعتبار بقطعه ( فيجب عليه ) اي على القطع ( الاعادة وان لم يجب على غيره ) اي غير القطع ممن قطعه متعارف .  
والحاصل : ان في موارد القطع الطريقي تجب الاعادة على القطع وغيره ، وفي موارد القطع الموضوعي سواء كان كل الموضوع او جزئه ، تجب الاعادة على القطع لا غير القطع .

ومثل مسألة القبلة : مسألة القطع بطهارة ثوبه او بدنه فصلّى ، ثم ظهر الاشتباه ، حيث ان الشرط ذكري فتجب الاعادة على القطع دون غيره .

( ثم ان بعض المعاصرين ) وهو صاحب الفصول « قده » ( وجه الحكم ) الذي ذكره كاشف الغطاء « قده » ( بعدم اعتبار قطع القطع ) بانه ليس على اطلاقه ، بل مراده قطع القطع اذا نهى المولى عن ذلك .

والظاهر : ان مراد الفصول : جعل القطع موضوعياً ، فاشكال المصنف « قده » غير وارد عليه حيث انه تصوّر ان مراد الفصول هو القطع الطريقي - وهو غير قابل للتفصيل ..

وعلى اي حال : فانه ( بعد تقييده ) اي تقييد عدم الاعتبار ( بما اذا علم القطع ، او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه ) فان احوال القطع على اربعة :



للشيرازي ..... قطع القطع ..... ج ١

وان كان العقل أيضاً قد يقطعُ بعدم المنع ، إلا أنه إذا احتُمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنعُ .

وأنت خبيرٌ بأنه يكفي في فساد ذلك عدمُ تصوّر القطع بشيءٍ وعدمُ ترتيب آثار ذلك الشيء عليه

---

الاول : ان يعلم القطع : بان حجية القطع مقيدة بان لا يكون قطعاً .

الثاني : ان يحتمل التقييد بذلك ، سواء كان الاحتمال على نحو الظن او الوهم او الشك .

الثالث : ان يكون غافلاً عن التقييد واللاتقييد ، غير ملتفت الى هذه الجهة .

الرابع : ان يكون عالماً بعدم التقييد وقد اشار المصنف « قده » 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 احتُمل ) العقل ( المنع ) عن العمل بقطعه ( يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع ) وهو ما تقدم من الحالة الثانية .

والحاصل : انه عند احتمال القطع المنع عن قطعه ، يصح توجه المنع الى قطعه ، فان علم بالمنع ثبت واقعاً ، وان احتُمل المنع لا يتمكن من العمل بالمنع ، بل اللازم عليه : ان يحكم بحجية قطعه ظاهراً الى ان يثبت المنع .

( و ) حيث ان المصنف « قده » استظهر من كلام الفصول القطع الطريقي اشكل 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 « قده » ( عدم تصوّر القطع بشيء ، وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه ) .

والمراد بعدم التصور بالنسبة الى المتدين ، فان من يقطع بان هذا خمر ، ويعلم بان الشارع حرّمها ، لا يتمكن ان يبني على انه ليس بحرام ، والالزام التناقض كما سبق تفصيل الكلام فيه .

مع فرض كون الآثار آثاراً له .

والعجب ، أنّ المعاصرَ مثلَ لذلك بما إذا قال المولى لعبده : « لا تَعْتَمِدْ فِي معرفة أوامري عليّ ما تقطعُ به من قِبَل عقلك او يُوَدِّي اليه حدسك ، بل اقتصر عليّ ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة والمراسلة » . وفسادُهُ يظهرُ ممّا سبق من أوّل المسألة إلى هنا .

( مع فرض كون الآثار ) كالحرمة والنجاسة - في الخمر - ( اثاراً له ) اي لذلك الشيء المقطوع به ، بأن كان القطع طريقياً ، لا قطعاً موضوعياً ، حيث ان الآثار آثار القطع ، لا الخمر ، او آثار القطع والخمر ، معاً - فيما اذا كان الخمر جزء الموضوع لا كل الموضوع .

( والعجب ان المعاصر ) المذكور وهو صاحب الفصول « قده » ( مثل لذلك ) اي لمنع الشارع عن العمل ببعض اقسام القطع ( بما اذا قال المولى لعبده : لا تعتمد في معرفة اوامري عليّ ما تقطع به من قبل عقلك ، او يُوَدِّي اليه حدسك ) واجتهادك ( بل اقتصر ) في إطاعة الاوامر ( عليّ ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة ) فقط .

( و ) انما تعجب المصنف « قده » من هذا المثال ، لانه في القطع الطريقي غير صحيح ، والمولى الحكيم لا يمكن ان يقول ذلك ، فان ( فساده ) اي فساد هذا المثال ( يظهر مما سبق من أوّل المسألة ) مسألة القطع ( اليّ هنا ) بما لا يحتاج اليّ تكرار . لكن ظاهر كلام الفصول هو ما ذكرناه ، ويؤيده مثاله المذكور - في القطع الموضوعي - .



## الرابع : إنَّ المعلوم إجمالاً

### « العلم الاجمالي »

( الرابع ) من تنبيهات القطع : في العلم الاجمالي وهو عبارة عن : علم : تفصيلي وجهل تفصيلي ، يضم احدهما الى الآخر ، فيسمّى 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 يسمّى بالعلم الاجمالي ، كما يصح ان يسمّى بالجهل الاجمالي .

والعلم الاجمالي على اربعة اقسام .

ان يكون في المكلف بالكسر ، او المكلف بالفتح ، او التكليف ، او متعلق بالتكليف .

ففي المكلف :- بالكسر - مثلاً : عبدان احدهما لزيد والآخر لعمرو ، وأحد السيدين امر بأمر ، لكن العبدان لا يعلمان اي السيدين امر ؟ هل سيد هذا العبد وهو زيد ، ام سيد العبد الآخر ، وهو عمرو ؟

وفي المكلف - بالفتح :- سيد له عبدان ، مبارك ، وكافور ، وقد امر احدهما بشيء ، لكنهما لا يعلمان هل امر مباركاً ام كافوراً ؟

وفي التكليف بان : لا يعلم العبد هل الشيء الفلاني واجب او حرام ؟ كما بالنسبة الى صلاة الجمعة في عصر الغيبة ، حيث قال بعض الفقهاء بوجوبها ، وبعض الفقهاء بحرمتها .

وفي متعلق التكليف بأن : لا يعلم الشخص هل انه نذر ان يزور الامام الحسين عليه السلام في كربلاء المقدسة ، أو الامام امير المؤمنين علياً عليه السلام في النجف الاشرف في ساعة مخصوصة من يوم مخصوص - مثل يوم النيروز وقت الظهر - ؟

قال المصنف : هل ( ان المعلوم اجمالاً ) كما اذا تردد بين وجوب الظهر او

## هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا ؟

الجمعة ، او تردد بين حرمة هذه المرأة او تلك المرأة - لان احديهما اخته من الرضاة - او تردد بين وجوب شرب التتن ، او حرمة شرب الشاي - لانه نذر اما الفعل او الترك ، ثم نسي ان نذره تعلق بهذا او بذاك - و ( هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ) ؟ فاللازم عليه في الامثلة المتقدمة ، الجمع بين الظهر والجمعة ، وترك التزويج بكلتا المرأتين ، ولزوم التدخين ، وترك الشاي ، حتى يكون آتياً بالتكليف الواقعي ( ام لا ) ليس كالمعلوم بالتفصيل .

ثم لا يخفى ان الفقهاء اختلفوا في العلم الاجمالي التي 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 واصالتهما ، التي غير ذلك من ادلة البرائة ، ونحوها ، وقد نسب هذا القول الى العلامة المجلسي والمحققان : الخوانساري والقمي « قدم » .

الثالث : ان العلم الاجمالي علة لحرمة المخالفة لحكم العقل المستقل بالتنجيز ، ومقتضى للموافقة القطعية ، وليس بعلة تامة لها ، لا مكان جعل احد الطرفين بدلاً عن الواقع ، وهذا مختار المصنف « قدم » 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 ، لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع الجهل .



والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به وأن الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأساً .  
وأخرى أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفي في امثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي  
ام

قال المصنف : ( و الكلام فيه ) اي في المعلوم بالاجمال ( يقع تارة : في اعتباره من حيث اثبات التكليف به ) عقلاً وشرعاً ( وان الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ) من غير فرق بين الحكم التكليفي ، او الوضعي ، وبين الموضوع المردد كون ذا حكم او ذاك .

نعم هذا فيما اذا لم يكن محذور ، كما ان الحكم المعلوم تفصيلاً انما يتنجز اذا لم يكن محذور .

( ام هو كالمجهول رأساً ) فلا تكليف اطلاقاً كما تقدم في قول العلامة المجلسي والمحققان القمي والخوانساري « قدهم » .

( و ) تارة ( اخرى ) : يكون الكلام في ( انه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي ) كالعلم - مثلاً - بوجوب الوضوء ، لكن اشتبه الماء في اثنتين احدهما مطلق والآخر مضاف ، ( او الاجمالي ) كما اذا تردد الوجوب - مثلاً - بين الظهر والجمعة ( المعتبر ) اذ ربما يكون علماً اجمالياً غير معتبر ، كالمردد في غير المحصور ، اذ لا يلزم الاطاعة حينذاك ، او كما اذا اضطر الى الاحمر من الاناثين ، ثم علم بنجاسة احدهما ، فانه لا يلزم الاجتناب كما سيأتي .

( فهل يكتفي في امثاله ) اي امثال ذلك التكليف المردد ( بالموافقة الاجمالية ) بان يأتي بكلا الطرفين حتى يعلم انه امثل الواقع ( ولو ) وصلياً ( مع تيسر العلم التفصيلي ) ؟ كما اذا علم - مثلاً - بنجاسة احد الثوبين ، وتمكن ايضاً من ان يستعلم ان ايهما نجس ، فهل يصح ان يصلي صلاتين في كل ثوب صلاة ؟

لا يكتفي به إلا مع تعذر العلم التفصيلي . فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن 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 مرتبتان الأولى حرمة المخالفة القطعية

( ام لا يكتفي به ) اي بالاطاعة الاجمالية ( الامع تعذر العلم التفصيلي ) بان لم يتمكن من تشخيص النجس من الثوبين في المثال المتقدم .

وعليه : ( فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد ) فيما لو قال المولى : اكرم زيدا ، وقد اشتبه عند زيد بين هذا وذاك ، ( فل مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ) بالرجوع الى اهل الخبرة ونحو ذلك ، لا يكفي اكرام احدهما في اطاعة المولى .

والحاصل : اذا قلنا بكفاية العلم الاجمالي في الاثبات : هل يكفي الامتثال الاجمالي في الاسقاط ، سواء في التوصليات كاكرام زيد ، او في التعبديات كالصلاة في الطاهر .

فعلى القول بالمنع ( و ) لزوم الامتثال التفصيلي ( لا ) يكفي في الامتثال ( فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين ) احدهما نجس ( مع امكان الصلاة ) الواحدة ( في ثوب طاهر ) سواء كان في ثوب ثالث يعلم بطهارته ، او حصل العلم بالطاهر منهما ، او طهر احدهما .

( والكلام من الجهة الاولى ) وهي جهة اثبات التكليف بالعلم الاجمالي ( يقع من جهتين ) وذلك ( لان اعتبار العلم الاجمالي ) من حيث اثبات التكليف ( له مرتبتان ) : مرتبة دانية ومرتبة عالية .

( فل الاولى ) الدانية : ( حرمة المخالفة القطعية ) فقط ، فاذا علم بان احد الاناثين نجس ، لا يجوز له شرب كليهما ، وانما يكفي في الاطاعة ترك احدهما وان شرب الآخر .



لشيراىى ..... كفاىة العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

والثانية وجوب الموافقة القطعية ، والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به ، فالمقصود 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 شربهما ، فاذا شرب احدهما وصادف الواقع كان معاقباً ، وكذلك الحال في الشبهة المرددة وجوباً بين صلاتين : الظهر والجمعة ، وهكذا المرددة بين الوجوب في هذا او الحرمة في ذلك . ( والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية ) العالية ( هي مسألة البراءة والاشتغال عند ) ما نتكلم في ( الشك في المكلف به ) لان الشك قد يكون في اصل التكليف ، وهو مورد البراءة ، وقد نعلم بأصل التكليف ، وانما نشك في المكلف به ، بانه هل هو هذا او ذلك ؟

( فالمقصود ) هنا ( في المقام الاول ) من ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي ( التكلم في المرتبة الاولى ) وهي حرمة المخالفة القطعية .

والحاصل : انه مقامين :

الاول : حجية العلم الاجمالي لثبوت التكليف .

الثاني : كفاية الامثال الاجمالي لسقوط التكليف .

والمقام الاول فيه مرتبتان .

الاولى : في حرمة المخالفة .

الثانية : في وجوب الموافقة .

( ولنقدم الكلام في المقام الثاني ) لاختصاره ( وهو : كفاية العلم الاجمالي ) بالاحتياط في اطراف العلم ، بدون الاحتياج الى تحصيل العلم التفصيلي ، كما تقدم

مثاله في الثوبين النجس احدهما ( في الامثال ) سواء في التعبديات ، او التوصليات .

( فنقول : مقتضى القاعدة ) العقلائية ، التي هي الاصل في باب الامثال ، اذ

جوازُ الاقتصار في الامثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به . أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح ،

المتعارف : ان يأمر المولى عبده ، ثم يكل طريق الامتثال إلى 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 :

« شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ إِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ »<sup>١</sup>.

وعليه : القاعدة تقتضي ( جواز الاقتصار في ) مقام ( الامتثال ، بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به ) في الجملة ، وانما قلنا في الجملة ، لانه فيما اذا لم يلزم منه محذور فانه لو كان في مكتبة المولى عشرة آلاف كتاب ، واراد من عبده ان يأتي اليه بشرح اللمعة ، وكان العبد لا يعرف انه ايها ؟ فانه ليس من طريق العقلاء أن يأتي بكل المكتبة ، فاذا فعل ذلك ذمه العقلاء .

وكذلك اذا امر المولى عبده ان يذبح شاة من شياها ، لها عمر ستة اشهر ، ولم يعرف العبد الشاة المتصفة بهذه الصفة من بين الشياة العشرة الموجودة في المراح ؟ فانه اذا ذبح الجميع ذمه العقلاء ، والى غير ذلك من الامثلة .

والحاصل : ان العقلاء يحكمون في غير موارد المحذور بحصول الامتثال والطاعة بالاحتياط ، سواء في الواجبات ، او المحرمات ، او المررد بين وجوب هذا وحرمة ذلك .

( اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الاطاعة ) والقربة ( ففي غاية الوضوح ) مثل : تطهير الثوب ، حيث انه من الامور التوصلية ، فاذا 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



للسيرازي ..... كناية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

وأما فيما يحتاج إلى قصد الاطاعة فالظاهر أيضاً تحقق الاطاعة إذا قصد الاتيان

ذكرناه من الشبهة الموضوعية ، علماً بان ميزان الشبهة الموضوعية هو : ما يحتاج لمعرفة الى استطراد باب العرف ، فاذا أردنا ان نعرف أي المائتين مطلق ، وايهما مضاف ؟ يلزم ان نسأل العرف ، اما الشبهة الحكمية - وميزانها مراجعة الشرع واستطراد بابه لمعرفة - فمثل ان لا نعلم 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 ) والقرينة ، وهو المسمى في الاصطلاح : بالتعبدية ، من « عبد » .

هذا وان كان التوصلي ايضاً تعبدياً 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 والنجاسة ، والمعاشرات : كحقوق الجيران ، والاولاد ، والاباء ، والاقرباء ، والاصدقاء ، والفرقاء ، وغيرها ، من الحقوق ، مما ذكره في الاداب ، وقد جمعنا جملة منها في كتاب : « الاداب والسنن » . بينما لو لم يكن الشرع ، لم يكن التعبديات امثال الصلاة ، والصوم ، والحج ، والاعتكاف ، والوضوء ، والغسل ، والتيمم وما اشبه ذلك .

نعم لاشك في ان العقل كان يدرك الخضوع للمنعم في الجملة لكن لا على التفصيل ، وقد ذكرنا بعض البحث في ذلك في كتاب « عبادات الاسلام » .

وعليه : ( فالظاهر ) في التعبديات ( ايضاً ) جواز الاحتياط حتى مع التمكن من العلم التفصيلي ( لا تحقق الاطاعة ) والامتثال بالجمع بين المحتملين ، كصلاتي الظهر والجمعة فيمن شك ايهما الواجب ، وكالصلاة التي 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 ، فلا اذا قصد الاتيان

بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به .

ودعوى: « أن العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه » ، ممنوعة ، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الطاعة بغير ذلك أيضاً ، فيجوز لمن تمكن من تحصيل

بشيئين ( مثلاً ، أو ثلاثة اشياء ، او اكثر ، وهو ( يقطع بكون احدهما ) أو احدها ( المأمور به ) الذي يريده المولى على نحو الطاعة والقربة فانه يتحقق به الطاعة .

( و ) في قبال رأينا هذا بجواز الامتثال الاجمالي حتى في التعدييات ، وحتى فيما اذا تمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف ، رأي من لا يرى الجواز مطلقاً ورأي من لا يرى الجواز في صورة تمكنه من العلم التفصيلي ، وانما اجاز الامتثال الاجمالي فيما لا يتمكّن من تحصيل العلم بالتكليف ، او بخصوص الموضوع الذي تعلق به التكليف .

وذلك لا دعوى : ان العلم بكون المأتي به مقرباً ، معتبر حين الاتيان به ) ، اي بالشيء المأمور به كالصلاة ، 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 لان الانسان اذا صلّى الى اربع جهات في اشتباه القبلة ، أو صلّى الجمعة والظهر ، بعد تمام الصلوات يعلم بانه امتثل .

لكن هذا العلم اللاحق عند من لا يكتفي بالامتثال الاجمالي ، لا ينفع في اسقاط التكليف لأنه يرى لزوم العلم حين الاتيان ، كأن يعلم ان واجبه الظهر فيأتي به ، او واجبه الصلاة الى طرف خاص فيأتي بها غير أن هذه الدعوى ( ممنوعة ) .

فانه من اين يعتبر العلم بالامتثال حال الاتيان ؟ ( اذ لا شاهد لها ) اي لهذه الدعوى ، من عقل أو 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 لا بد في الطاعة من التمييز حين العمل ، ولا تمييز في العلم الاجمالي ،  
لانه لا يعلم هل ان هذا واجب او ذاك ؟ والى آخر ما ذكره من هذه الجهة في  
المفصلات .

الثاني : اعتبار قصد الوجه في الطاعة ، فمن لا يعلم ان الظهر واجبة او الجمعة ،  
لا يتمكن ان يقصد الوجوب حين اتيان هذه او تلك ، لانه لا يعلم حين الاتيان ان ما  
يأتي به واجب .

ولا يخفى : ان التمييز يكون بين امرين ، بينما الوجه يمكن ان يكون في امر واحد ،  
فمن علم مثلاً : بفضل غسل الجمعة لكنه لا يعلم انه واجب او مستحب ، فهو فاقد  
للووجه دون التمييز ، لأن العمل واحد ، وليس اثنين حتى يكون فاقداً للتمييز .

الثالث : ان الاحتياط خلاف الطريق المألوف من العقلاء 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 الْإِنْسَانَ يُسْأَلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ ؟ » .

ونفس السؤال مما يحذر منه ، وقد ورد في الحديث ايضاً :

« حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا ! » .

لكن الظاهر - كما هو المحكي عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة ، بل الظاهر المحكي عن الحلبي ، في مسألة الصلاة في الثوبين ، عدم جواز التكرار للاحتياط

لا يقال : قال عليه السلام : « في حلالها حساب »<sup>١</sup> اذن فالحساب لا بد منه .

لانه يقال : اقله لا بد 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 والتمييز لو كانا معتبرين ، كانا شرطاً لتحقيق الطاعة ، فعند الشك في الشرطية يجب الاحتياط عقلاً ، لان الاشتغال اليقيني بحاجة الى البرائة اليقينية ، وهي لا تتحقق الا بالاتيان بالمعلوم تفصيلاً .

العاشر : ما ذكر من الاجماع في المسألة ، وقد أشار الشيخ « قده » الى بعضها ، وحيث ان محل التفصيل المفصلات ، اعرضنا عن الجواب عن الادلة المذكورة .

وكيف كان فقد أشار المصنف الى العاشر بقوله : ( لكن الظاهر ) اي ما يظهر من كلماتهم ( - كما هو المحكي 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 ، فانه لا اتفاق في المنع عنه ، وان كان يأتي فيه بعض الادلة السابقة لهم .

( بل الظاهر المحكي عن الحلبي في مسألة الصلاة في الثوبين ) اللذين احدهما نجس ، ولا يعلم بانه ايهما ؟ ( : عدم جواز التكرار للاحتياط ) اي من جهة الاحتياط



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي ، وإن كان مذكوره من التعميم ممنوعاً .

وحيث 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 الحلبي « قده » حيث يقول : يصلي عارياً ، وبين غيره حيث يقولون : يصلي صلاتين فيهما .

اما اذا كان احدهما مغسوباً ، 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 الثوبين حقه والثاني حق الغير ، وكما لا يسقط حق الغير بسبب حق هذا ، كذلك لا يسقط حق هذا بسبب حق الغير ، على تفصيل في الكلام موضعه الفقه .

هذا ( وان كان ما ذكره من التعميم ) لصورة عدم امكان تحصيل العلم التفصيلي ( ممنوعاً ) في الثوبين اللذين احدهما نجس - لما ذكره : من ان فقد الوصف اولي من فقد الاصل .

( وحيث ) اي حين كان الاحتياط غير جائز ، على قول هؤلاء - وهم خلاف المشهور ، المجوزين للاحتياط - ( فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق ) فيمن كان له ماء ان : احدهما مطلق ، والاخر مضاف ( او بجهة القبلة ) هل هي امامه او خلفه - مثلاً - ؟ ( او في ثوب طاهر ) فيمن له ثوبان احدهما طاهر ، والاخر نجس ( ان يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق ) .

ومثله : الغسل بهما ، او التيمم في اشتباه التراب بغير التراب ، وكذا الناذر للصوم ، يشتهه انه نذر يوم الخميس ، او الجمعة ، والناذر للحج في انه نذر هذا العام او العام

او يصلّي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما. لكنّ الظاهر من صاحب المدارك ، قدس سرّه ، التأمّل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة ، ولعلّه متأمل في الكلّ ، إذ لا خصوصيّة للمسألة الأخيرة .

الآتي ( او يصلي الى جهتين يقطع بكون احدهما القبلة ) وهكذا الحال لو كانت الاطراف اكثر من اثنين في كل الموارد المذكورة وغيرها - كما تقدم الاماع اليه - ( أو في ثوبين يقطع بطهارة احدهما ) ونجاسة الآخر .

أما لو كان العلم الاجمالي في المكلف ، لا في المكلف به ، كما اذا وهب مال لزيد او عمرو ، بحيث يستطيع الموهوب له للحج ، ولم يعلم ان ايهما الموهوب له ، فهل يجب الحج على كليهما احتياطاً ، او على احدهما مخيراً ، او بالقرعة ، او لا يجب ؟ احتمالات اربعة :

من ادلة الاحتياط . فالاحتياط .

ومن انه لا ترجيح ، فالتخيير .

ومن ان القرعة لكل امر مشكل ، فالقرعة .

ومن استصحاب كل واحد منهما عدم الوجوب ، فالبراءة ، وتفصيل الكلام في الفقه .

( لكن الظاهر من صاحب المدارك « قدس سرّه » التأمّل ) في عدم جواز الاحتياط ( بل ترجيح الجواز في المسألة الاخيرة ) وهي مسألة الثوبين اللذين احدهما نجس ، فانه فال بجواز الصلاة فيهما من باب الاحتياط ( ولعلّه متأمل في الكل ) : الماء المشتبه ، والقبلة ، وغيرها ، حيث يجوّزها جميعاً ، فتأمّل في الاشكال ( اذ لا خصوصية للمسألة الاخيرة ) فان ملاكها جار في غيرها ايضاً .

اما اذا اشتبه الماء الطاهر بالماء النجس ، ففي الرواية :

« يُهْرِيقُهُمَا وَيَتَيَمَّمُ »<sup>١</sup>.



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ، كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما  
يحتمل أن يكون جزءاً ، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل  
اليقين التفصيلي ، لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى 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 يتبلي 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 والنقص ( كما اذا أتى بالصلاة  
مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً ) للاختلاف في بعضها هل يكون جزءاً واجباً ام  
لا ؟ كالاستعاذة ، 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 ، لان كل تلك الادلة المتقدمة لاتجري هنا ،  
وان كان بعضها جار ايضاً .

( 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 رضي « قده » في مسألة الجاهل بوجوب القصر ، وظاهر  
تقرير اخيه ) أي امضاء ( السيد المرتضى « قده » له ) أي لكلام رضي « قده »  
بل ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها ( فقد نقل عن رضي « قده »  
انه اعترض على اخيه المرتضى « قده » حيث حكم بصحة صلاة من اتم في السفر  
جهلاً بالحكم لا جهلاً منه بالموضوع - فان الجهل بالموضوع معناه : انه لا يعلم

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي .  
 وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر ، فيقدم على العلم  
 الاجمالي ام لا ؟

حصول السفر ، ولذا يصلي تماما والجهل بالحكم معناه : انه يعلم السفر ، لكن لا يعلم  
 بان حكم المسافر القصر ، بأنا معاشر الشيعة ، اجمعنا على بطلان صلاة الجاهل  
 بالاحكام ، فكيف تقول ايها المرتضى بصحة صلاة الجاهل المتمم في السفر ؟  
 واجاب المرتضى « قده » بجواز تغير حكم الله بالجهل ، ومعنى تغير 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 » ، والاكان للمرتضى « قده » ان يجيب : بانه 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 ، لان كثيراً من الفقهاء لا يوافقونهما في وجود هذا الاجماع ، فهو  
 اجماع منقول متيقن خلافه .

( هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على ) العلم ( الاجمالي ) مع امكان العلم  
 التفصيلي ( و ) اذا قلنا بتقديم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي فـ ( هل يلحق  
 بالعلم التفصيلي ، الظن التفصيلي المعتبر ) فيما اذا لم يتعلق العلم بالحكم ، بل تعلق  
 الظن المعتبر ، كالخبر الواحد الجامع للشرائط ؟ 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 تقطع بذلك - فهل يجوز لنا ان  
 نحتاط بالظهر والجمعة ، ام اللازم العمل بالامارة فقط ، لانه مع قيام الحجة لا يجوز  
 الاحتياط ؟



للسيرازي ..... كتابة العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

التحقيقُ أن يقال : إنَّ الظنَّ المذكور إن كان ممَّا لم يثبت اعتباره إلا من جهة  
« دليل الانسداد » المعروف بين المتأخرين ، لا ثبات حجّية الظنّ 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 اشبه .

الثاني : الظن العام ، الذي قام على اعتباره دليل الانسداد ، اي ان باب العلم والعلمي منسَد إلى الاحكام ، فاللازم علينا ان نعمل بالظن من اي شيء حصل ، ولو بالمنام - ولا يخفى ان صاحب القوانين القائل بالانسداد يشير إلى حجية المنام في الجملة - وعليه فالاول : يسمّى بالظن الخاص ، والثاني يسمّى 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 المتأخرين ) المتوقف على اربع مقدمات وهي :  
الاولى : انا نعلم اجمالاً بثبوت تكاليف فعلية .

الثانية : ان باب العلم والعلمي إلى تلك الاحكام منسد .

الثالثة : ان الامر حينئذٍ 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 إلى الظن الذي هو راجح فلم يبق الا الظن ، وعليه فاللازم : العمل بالظن من اي شيء حصل .

وعلى هذا فان جماعة من المتأخرين تمسكوا بدليل الانسداد ( لا ثبات حجية الظن المطلق ) وذلك اي ظن كان فاذا تمكن من حصوله ومن الاحتياط ( فلا اشكال

في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار .  
والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ، ثم يذهب إلى عدم  
صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط ،

في جواز ترك تحصيله ( اي الظن المطلق ) ( والاخذ بالاحتياط ) كما اذا علم : بانه  
يجب عليه الصلاة مع السورة ، او بدونهما ، وتمكن من تحصيل الظن الانسدادي  
باحدهما فانه لا يلزم عليه تحصيل ذلك الظن ، بل يكفي له ان يصلي « احتياطاً » مع  
السورة ، وذلك فيما ( اذا لم يتوقف ) الاحتياط فيه ( على التكرار ) كالمثال الذي  
ذكرناه ، لا ما اذا توقف ، كالعلم الاجمالي بانه يجب عليه الظهر او الجمعة ، لان  
تقديم الاحتياط على الظن الانسدادي حينئذ محل اشكال - كما سيأتي وجه هذا  
الاشكال بعد اسطر .

( والعجب ممن ) اي من المحقق القمي « قده » حيث ( يعمل بالامارات من باب  
الظن المطلق ) الانسدادي ، لامن باب الظن الخاص ( ثم يذهب إلى 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 الاخذ بالاحتياط .

ثم لا يخفى : ان العمل بالاحتياط على نحوين :

الاول : الاحتياط الاجتهادي ، بمعنى ان المجتهد يرفع يده عما وقع عليه اجتهاده  
، ويحتاط بالجمع بين مقتضى اجتهاده ، ومقتضى طرف اجتهاده ، فاذا اجتهد  
واستظهر ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر ، يحتاط بالجمع بين الجمعة  
والظهر .

الثاني : الاحتياط التقليدي ، فاذا كان هناك مجتهدان كان للمكلف أن لا يقلد  
احدهما ، بل يجمع بين رأيهما في تكرار العبادة - مثلاً ..

هذا حال تكرار العبادة ، وكذلك حال الاتيان بالزائد المشكوك فيه ، كالاستعاذة



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه . ولا يبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر .

وأما 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 طريقي الاجتهاد والتقليد ، هي ( من جهة اعتبار ) المحقق القمي « قده » ( قصد الوجه ) والتمييز ، فان مع الاحتياط لا يتأتى هذا القصد ، بخلاف ما اذا عمل بالظن الانسادي .

( ولا يبطال هذه الشبهة ) وهي لزوم قصد الوجه والتمييز ( وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر ) لعله يأتي في آخر بحث البرائة والاشتغال ، ونحن نشير الى وجه البطلان استطراداً ونقول : انه لا دليل على اعتبار الوجه والتمييز عقلاً ولا نقلاً ، فالقول به ضعيف ، ولعل وجه شبهة المحقق القمي « قده » لبعض الوجوه الاخر ، التي ذكرناها قبلاً الى عشرة اوجه .

هذا كله في كون الشك في الزيادة وعدمها ، 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 الاخذ 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 » بـ « الظن » و « به » عبارة عن الشيء الواجب ، لان العبد يكلف به .

( او عدم الجواز ) للاخذ بالاحتياط ، فيما يتوقف على التكرار ، بمعنى وجوب الاخذ بالظن ( وجهان ) .

من أنّ العملَ بالظنّ المطلق لم يثبت إلاّ جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه أمّا تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليلٌ .  
ومن أنّ الظاهر أنّ تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظنّ المطلق خلافاً للسيرة ، المستمرة بين العلماء مع أنّ

وجه الجواز ما ذكره بقوله : ( من ان العمل بالظن المطلق ) الانسدادى ( لم يثبت الأ جوازه ) لا وجوبه فانه اذا تمت مقدمات الانسداد ، افادت عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه ( و ) كذا افادت ( عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه ) أي على الظن ( اما تقديمه ) أي الظن ( على الاحتياط ) بان يكون اللازم العمل بالظن الانسدادى 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 المتشرعة ( ان تكرر العبادة احتياطاً ، في الشبهة الحكمية ) وقد تقدم الفرق بين الشبهة الحكمية وبين الشبهة الموضوعية ، وانما قيّد الشبهة بالحكمية ، لان الشبهة الموضوعية لم يقل احد بالانسداد فيها ، وذلك لأنّ طريق تعيين المشكوك وهو العرف مفتوح ، فلا انسداد لباب العلم والعلمي فيها حتى يتنزل إلى الظن الانسدادى ( مع ثبوت ) تحصيل ( الطريق إلى الحكم الشرعي ، ولو كان ) ، ذلك الطريق إلى الحكم ( هو الظن المطلق ) الانسدادى فانه ( خلافاً للسيرة المستمرة بين العلماء ) .  
فان سيرتهم على الاحتياط اذا لم يكن لهم طريق اصلاً ، واذا كان ظن انسدادى كان لهم طريق ، فلا تصل النوبة إلى الاحتياط ، وقد ذكرنا سابقاً وجه حجية السيرة :  
من انها كاشفة عن السنّة الممضاة من قبلهم عليهم الصلاة والسلام .  
هذا اولاً ( مع ان ) هناك وجهاً آخر في عدم جواز الاحتياط ما دام الظن



للسيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

جواز العمل بالظنّ اجماعيّ ، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بال تكرار احتمال  
عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامثال .  
والحاصل : أنّ 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 الأوّل في مقام الاطاعة ، بحكم العقل والعقلاء ،

---

الانسدادادي موجوداً ، وهو : ان ( جواز العمل بالظن ) الانسدادادي حال وجوده  
( اجماعي ) وجواز تكرار العبادة اختلافي ، فالاحتياط يكون في الأخذ بالاجماعي ،  
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 الانسدادادي ( في ) ما اذا اراد  
( الامثال ) فاللازم الاخذ بالظن المتيقن الكفاية ، وترك الاحتياط المشكوك الكفاية .  
ولا يخفى ان هذا المبحث من صغريات دوران الامر بين التعيين 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 بانه  
أتى بالمكلف به .

( فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي ) مثل ما تقدم : من ان الاحتياط خلاف  
السيرة ، او خلاف اعتبار الوجه والتميز ، او غير ذلك ، بل النظر الى الامرين في  
نفسهما ( يكون الثاني ) وهو العمل بالاحتياط والتكرار ، الموجب للقطع باتيان  
المكلف به ( مقدماً على الاول ) الذي هو الظن الانسدادادي ( 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 ، فالأحوط 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 طريقاً الى امتثال 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 والتميز ، يحصل لنا ( العلم بجواز الاول ) وهو العمل بالظن الانسدادي - اذا تمت مقدماته - ( والشك في جواز الثاني ) وهو الاحتياط ( في الشرعيات ) ذات القرية ، وان صحت في العرفيات ، كالتوصليات وذلك ( من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك ) الاحتياط ، مع امكان العمل بالظن ( وإطلاقهم اعتبار نية الوجه ) اذا أمكن ، ومع وجود الظن يمكن ذلك .

الى سائر الوجوه المتقدمة في وجه المنع عن الاحتياط ، وعليه : ( فالأحوط 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 (ف) ليس اعتبارها مطلقاً اذ (لانسلمه) اي لانسلم اعتباره (الأمع) امكان ( العلم بالوجه أو 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 ( الأ بعدم وجوب الاحتياط ، لا بعدم جوازه )



فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط .

وأما لو كان الظنُّ ممَّا ثبت اعتباره بالخصوص ، فالظاهرُ أنَّ تقديمه 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 امرين لامحذور في الاتيان بهما .

الثاني : الاحتياط المحرّم ، بأن كان الاحتياط ضاراً ضرراً بالغاً ، كما اذا اوجب الاحتياط بالغسل ، والتيمم بدله - فيما يتردد الامر بينهما - اعماء 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 ايّ حال : ( ف ) اذا جاز الاحتياط ( كيف يعقل تقديمه ) اي الظن الانسدادي ( على الاحتياط ؟ ) تقديماً لايجوز 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 تقديمه ) 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 الصلاة ، وكذلك كل ما يشك فيه بين الاقل والاكثر .

مبني على اعتبار قصد الوجه ، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط ، ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد ، إلا أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة .

وهذا التقديم ( مبني على اعتبار قصد الوجه ) والتمييز ، فان قلنا باعتبارهما قدم الظن ، والاجاز الاحتياط .

( وحيث قد رجحنا في مقامه ) في بحث التعبدية ( عدم اعتبار ) التمييز و ( نية الوجه ) اذ لا دليل شرعاً او عقلاً على اي منهما ( فالأقوى 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 ( يترجح القول بصحة عبادة المقلد ) الذي ليس بمجتهد ممن يجب 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 فلاطلاق ادلة الاحتياط ، مثل قوله عليه السلام :  
« اِحْتَطَّ لِديْنِكَ بِمَا شِئْتَ »<sup>١</sup> .

نعم يلزم ان لا يصل الى الوسوسة ، وان لا يكون هناك محذور خارجي ، كما اشترنا اليه سابقاً ( الا انه ) اي ترك طريق الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط في اعماله ، (خلاف الاحتياط) وذلك ( من جهة وجود القول بالمنع من جماعة ) من الفقهاء ، فان منعهم قد يورث الشك في العمل بالاحتياط ، اما الاخذ بالظن والعمل به فلا اشكال من احد فيه .



للسيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

وان توقّف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص ، لما تقدّم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً . وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع ، لا تعين العمل بها في مقام الامتثال ، إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه ، كما هو قول جماعة

هذا تمام الكلام فيما اذا كان الاحتياط بالاثبات بالاكتر ، لكن ربما يكون الاحتياط في الاثبات بالاقل ، كما اذا شك في ان الشيء الفلاني 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 أي حال : فهذا تمام الكلام لقوله « اذا لم يتوقف على التكرار » .

( وان توقف الاحتياط على التكرار ) كصلاحي الجمعة والظهر ، او في ثوبين احدهما طاهر ( 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 ) علماً ( اجمالاً ) بالاثباتين ، او النفيين ، او باختلاف فانه ( اولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ) اي بالواقع ( ولو كان ) ذلك الظن ظناً ( تفصيلاً ) بالواقع .

( و ) لا يقال : ادلة الظنون الخاصة دالة على وجوب العمل بها .

لانه يقال : ( ادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا ) على ( تعين العمل بها ) اي بتلك الظنون ( في مقام الامتثال ) فهو كما اذا قال المولى : إئتني برسائل الشيخ ، ثم قال : والطريق الي معرفة كتاب الرسائل ، خادمي هذا ، فلم يسمع العبد من الخادم ، وانما جاء بكتابين احدهما الرسائل ، فانه امثل قطعاً ، لانه لم يمثل ( الا ان شبهة اعتبار ) التمييز و ( نية الوجه كما هو قول جماعة ) من الفقهاء

بل المشهور بين المتأخرين ، جعل الاحتياط في خلاف ذلك ، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة .

مع إمكان أن يقال : إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور

والاصوليين ( بل المشهور بين المتأخرين ) الذين يبدأون من المحقق الحلبي « قده » على قول ، إلى امثال الاردبيلي « قده » ويطلق عليهم متأخري المتأخرين ( جعل الاحتياط ) في الامتثال الظني فقط ( في خلاف ذلك ) الاحتياط .

والحاصل : ان في المقام احتياطين : احدهما حاكم على الاحتياط الآخر ، فالاحتياط - مثلاً - في ذكر التسبيحات الاربع ثلاث مرات ، لكن اذا كانت الصلاة في آخر الوقت مما يحتمل انه اذا سبّح ثلاث مرات فات الوقت فالاحتياط حينئذ في ترك هذا الاحتياط ، فيقال : الاحتياط في خلاف الاحتياط .

( مضافاً إلى ما عرفت ) فيما تقدم من الادلة الاخرى الدالة على خلاف الاحتياط ، والتي ( من ) جملتها ( مخالفة التكرار للسيرة المستمرة ) بين العقلاء ، بل وبين المتشركة على وجه خاص .

( مع إمكان ان يقال ) بوجود دليل آخر اشرنا اليه سابقاً ، وهو : دوران الامر بين التعيين والتخير ، بضميمة : انه كلما كان كذلك قدم التعيين ، فاذا 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 امثال قطعاً ، سواء اراد المولى احدهما ، او عالم الفقه فقط ، اما اذا جاء بعالم الادب ، لم يقطع بالامتثال ، لاحتمال ارادة المولى عالم الفقه فقط .

وما نحن فيه من صغريات دوران الامر بين تعيين الظن وبين التخيير بين الظن والاحتياط ، فاذا أتى بالظن كفى قطعاً ، اما اذا أتى بالاحتياط احتمل عدم الكفاية ( انه اذا شك ) العبد ( بعد القطع بكون داعي الامر ) للمولى ( هو التعبد بالمأمور به ) بان كان غرض المولى من الامر بالصلاة هو : اتيان العبد بها وحدها بداعي القرية



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

به ، لا حصوله بأي وجه اتفق ، في أن الداعي هو التعبد بايجاده ولو في ضمن أمرين او أزيد ، او التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره ؛ فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني ، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه ، كما لا يخفى .

---

( لا حصوله ) اي العمل بالمأمور به ( بأي وجه اتفق ) في التوصليات ، مثل غسل الثوب .

وعليه : فان شك ( في ان الداعي ) للمولى من امره ( هو التعبد بايجاده ) اي ايجاد العبد بالمأمور به العبادة ، كالصلاة - مثلاً - ( ولو في ضمن امرين ) كالظهر والجمعة ( او ازيد ) كالصلاة التي 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 التعيين لا التخيير ، وذلك لـ ( عدم سقوط الغرض الداعي ) التي الامر ( الأ بالثاني ) وهو التعبد بخصوصه .

( و ) ان قلت : ليس الاصل : التعيين ، بل التخيير ، لان الاصل : الاطلاق ، حيث اطلق المولى فيما دل على العبادة فاذا قال : « صلّ » ولم يقل : صلّ صلاة وصل اليها الظن فقط ، وأتى العبد بصلاتين اطاع المولى في قوله « صلّ » اذ الامتثال التفصيلي - لا الاجمالي - تقييد 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 الامتثال التفصيلي ، في قبال الامتثال الاجمالي ( ليس تقييداً 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 ناشىء منه ، فاذا أتى بالامتثال التفصيلي يقطع بانه أتى بالغرض ، اما اذا لم يأت به لا يعلم انه أتى بالغرض .

وحينئذ فلا ينبغي بل لايجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار  
بتحصيل الواقع أولاً بظنه المعبر

وان شئت جعلت الجواب في صورة قياس فتقول : « تحصيل الغرض واجب » و  
« لا يعلم بحصوله بدون الامتثال التفصيلي » « فيجب الامتثال التفصيلي » وعليه :  
فليس الامر من التقييد وعدم التقييد ، بل من الشك في الاطلاق وعدم الاطلاق ،  
فالبحت يكون كالمجمل 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 الامتثال من باب الطاعة ، والعقل هو المحكم في هذا الباب لا الشرع ، فالشرع امر  
بالعبادة ، والعقل يلزم بالطاعة ، فاذا 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 تتيقن انه طاعة ، والامتثال التفصيلي متيقن انه اطاعة ، اما الامتثال  
الاجمالي فلا يقين في كونه اطاعة ، فاللازم عقلاً : تركه والاتبان بالامتثال التفصيلي .  
لكن كلام المصنف « قدس سره » هذا ، محل نظر ذكرناه في « الاصول » .

( وحينئذ ) اي حين كان الواجب تحصيل غرض المولى ، فاللازم : ان يأتي  
المكلف اولاً بمقتضى الامتثال التفصيلي .

وثانياً : بشقّه الآخر ، فاذا شك في ان الواجب الظهر او الجمعة ، وقد ادّى الظن  
الخاص الى وجوب الظهر ، أتى اولاً بالظهر ، وثانياً بالجمعة ، فانه اذا كان التكليف :  
الظهر ، فقد أتى به بنية الوجه والتمييز ، وان كان التكليف : الجمعة فقد أتى بها ،  
حيث انه امتثل اجمالاً بالجمع بين الظهر والجمعة .

وعليه : ( فلا ينبغي ، بل لايجوز ترك الاحتياط ) التام - كما صورناه - وهو يجري  
( في جميع موارد ارادة التكرار ) للعبادة وذلك ( بتحصيل ) واتبان ( الواقع اولاً بـ ) ما  
ادّى اليه ( ظنه المعبر ) شرعاً ، لانه قام عليه الدليل الظني - وهو الخبر - بوجوب



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة وإتيان الواجب مع نية الوجه ، ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القرية من جهة الاحتياط .  
وتوهمُ : « أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القرية ، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب » ،

---

الظهر في يوم الجمعة - مثلاً - بنية الوجه والتمييز ، وهذا الظن المعتبر بالظهر حاصل ( من التقليد ) ان كان عامياً أفتى مجتهده بوجوب الظهر ( او الاجتهاد ) ان كان مجتهداً وصل اجتهاده الى الظهر بالظن الخاص اذا كان انفتاحياً ، وذلك ( باعمال الظنون الخاصة ) كظاهر القرآن ، او الخبر الواحد ، او التمسك بالاجماع ، او نحو ذلك ( او ) الظنون ( المطلقة ) الحاصلة له من اي سبب كان بان كان انسدادياً ، فانه يوجب الظن النوعي - في الانسداد ..

( و ) على هذا : فعليه اولاً : ( اتيان الواجب ) الذي تميز بالظن الخاص ، او الظن المطلق ( مع نية الوجه ) والتمييز - كالظهر في مثلنا - ( ثم الاتيان بالمحتمل الآخر ) من العلم الاجمالي وهو الجمعة في مثلنا ( بقصد القرية ) لانه عبادة ، وانما يأتي بالجمعة ( من جهة الاحتياط ) لاحتمال وجوبها .

( و ) ان قلت : اذا أتى المكلف اولاً بما وصل اليه ظنه بقصد الوجوب - لانه مؤدئ الدليل - ثم أتى بالمحتمل الآخر بقصد القرية 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 : ( فلا توهم ان هذا ) الثاني الذي أتى به بدون قصد الوجوب بل باحتمال الوجوب ( قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ) الواقعي الذي يريده المولى هو ( ما أتى به بقصد القرية ) فقط بدون قصد الوجوب ، كالجمعة في مثلنا ( فيكون قد اخل فيه ) اي في هذا الثاني ( ب ) سبب تركه ( نية الوجوب ) بناءً على لزوم نية الوجوب ، في الاتيان بالواجب التعبدي .

مدفوعٌ بأنَّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممَّا لا بدَّ منه ، إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً ، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتر .

وان شئت قلت : إنَّ نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط ، إجماعاً ،

قلت : هذا التوهم ( مدفوع بأن ) 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 القرية فقط ، اي بقصد احتمال انه مقرب الى الله سبحانه بدون قصد الوجوب وهو خلاف الاحتياط - الذي هو قصد الوجه في العبادة - فاذا دار الامر بين ترك المحرّم وبين خلاف الاحتياط ، لزم تقديم الاول ، فان ( هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ) بأن لا يأتي بالعمل الثاني بقصد الوجوب ( مما لا بد منه ) وعلاج له .

( اذ لو أتى به ) أي بالثاني ( بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً ) لانه تشريع محرم ( لعدم وجوبه ) أي الثاني ( ظاهراً ) حسب الادلة الظاهرية من الاجتهاد او التقليد ( على المكلف بعد فرض الاتيان ) اي اتيان المكلف ( بما وجب عليه في ظنه المعتر ) اجتهاداً او تقليداً ، اولاً .

( وان شئت قلت ) في جواب الاشكال المتقدم - وتوهم - : ( انَّ نية الوجه ) في الثاني كالجمعة في المثال ( ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعاً ) من غير فرق بين كون الاحتياط واجبا ، كما اذا لم يتم دليل على ان الواجب هو الظهر 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 نذره تعلق بايهما ، فان اللازم عليه في كل الامثلة ان يأتي بهما جميعاً ، وبين ان يكون الاحتياط افضل اي مستحباً : كما اذا قام الدليل على الظهر ، لكنّه يحتمل وجوب الجمعة ، حيث يأتي بها ايضاً احتياطاً لادراك الواقع ، فانه اجماع على عدم اعتبار نية الوجه في كلا القسمين من الاحتياط :



للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ..... ج ١

حتى من القائلين باعتبار نيّة الوجه ، لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً . ولا اظنّ أحداً يلتزم بذلك ، عدى السيّد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في ردّ الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنّه أحوط ، وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد .

الواجب والمستحب ( حتى من القائلين باعتبار نيّة الوجه ) والتمييز ، وأنما قلنا أنّه اجماع حتىّ منهم ( لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط ) اذا قالوا به - لكنّهم لا يقولون به - ان يكون معناه : ( عدم مشروعية الاحتياط ) في العبادة ( وكونه ) اي الاحتياط ( لغواً ) لانه لا يجتمع الاحتياط مع نيّة الوجه ، فاما ان يرفعوا اليد عن الوجه في الاحتياط ، واما ان يقولوا بأنّه لا احتياط اطلاقاً .

( ولا اظنّ أحداً ) من الفقهاء ( يلتزم بذلك ) أي بأنّه لا احتياط في العبادة اطلاقاً ، فحيث التزموا بوجود الاحتياط ، لابدّ وأن يرفعوا اليد عن لزوم قصد الوجه في باب الاحتياط . ( عدا ) وهو استثناء من « احداً » ( السيد ابي المكارم ) ابن زهرة ( في ظاهر كلامه في الغنية ، في ردّ الاستدلال ) من بعضهم ( على كون الامر للوجوب : بأنّه احوط ) وذلك لأنّهم قالوا : اذا أتى بالمأمور به اصاب الواقع ، سواء كان واجباً أو مستحباً ، أمّا اذا لم يأت به لاحتمال الاستحباب ، احتمل أنّه خالف الواقع ، فالاحوط : ان يحمل الامر على الوجوب حتىّ يأتي به .

هذا استدلال اولئك ، وردّه ابن زهرة حيث قال : ان حمل الامر على الوجوب ضدّ الاحتياط ، لانه ينجز الى امور قبيحة كالاعتقاد بوجوب الفعل ، والعزم على اداء الفعل بقصد الوجوب ، والاعتقاد بقبح ترك ذلك الفعل ، ومن المعلوم ان كلّ هذه الامور قبيحة ، وظاهر هذا الكلام عدم تشريع الاحتياط ، وكون الاحتياط خلاف الاحتياط ( وسيأتي ذكره ) اي كلام ابن زهرة ( عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد ) ان شاء الله تعالى .

أما المقام الأول : وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي : فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط . والمقصود هنا بيانُ اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية ،

### « المقام الاول »

( اما المقام الاول : وهو ) : أنه هل يثبت التكليف بالعلم الاجمالي ؟ بعد ان عرفت حكم المقام الثاني : وهو أنه هل يسقط التكليف بالامثال الاجمالي ؟ وقد تقدم : ( كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره ) اي اعتبار التكليف ، فلا يكون الانسان بعد علمه الاجمالي بالتكليف ، من حيث الحكم كالجاهل الذي لا يعلم بالتكليف اصلاً ، فليس كالجاهل حكمه البرائة ، بل العلم الاجمالي ( كالتفصيلي ) في التنجيز ، وله مرتبتان : مرتبة وجوب الموافقة القطعية ، ومرتبة حرمة المخالفة القطعية .

( ف) المرتبة الاولى : ( قد عرفت أنّ الكلام في اعتباره ) اي اعتبار العلم الاجمالي (بمعنى : وجوب الموافقة القطعية ، وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية ) بأن يأتي باحد طرفي العلم الاجمالي فقط ، فاذا علم - مثلاً - بنجاسة أحد الاناثين ، فالواجب عليه الاجتناب عن احدهما فقط دون الآخر ، واذا علم - مثلاً - بوجوب اما الظهر واما الجمعة فعليه ان يأتي باحدهما فقط ، واذا علم - مثلاً - بأنه اما يجب عليه صيام يوم ، او يحرم عليه شرب التتن - لانه نذر احدهما ثم نسي المنذور منها - فاللازم عليه : اما الصيام ، واما ترك الشرب ، وهذا البحث ( راجع الى مسألة البرائة 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 أقل مرتبته ) من الاعتبار : ( حرمة المخالفة القطعية ) فلا يجوز ان يشرب كلا الاناثين اللذين



فنقول :

إنّ للعلم الاجمالي صوراً كثيرةً ، لأنّ الاجمال الطاري ، إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً ، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر او الجمعة ، وحكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك ، وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه ، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي

---

احدهما مقطوع النجاسة ، ولا يجوز ان يترك كلتا الصلاتين : الظهر ، والجمعة ، اللتين يعلم اجمالاً بوجوب احدهما ( فنقول ) وعلى الله التكلان :-

( انّ ) المصنّف أتى بتقسيمين ، وقسم التقسيم الثاني الى نوعين ، وقسم النوع الثاني الى صنفين ، وقسم الصنف الثاني الى شخصين ، وقد أوردوا على تقسيمه هذا عدّة اشكالات ، لكنّها حيث كانت خارجة عن مقصود الشرح تركناها للمفضّلات : وكيف كان ، فالعلم الاجمالي صوراً كثيرةً ، لأنّ الاجمالي الطاري ( اي العارض على العلم في التقسيم الاول ) إمّا من جهة ( الموضوع ، او من جهة الحكم ، او من جهة كلّ من الموضوع والحكم ، فالاول : كون ( متعلّق الحكم ) اي موضوعه مجملاً (مع تبين ) 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 ( يتعلّق بالظهر او الجمعة ؟ ) والشبهة التحريمية : كما لو شككنا في ان ( حكم الحرمة ) الذي جاء بسبب النذر مثلاً ، هل ( يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين ) كالتبغ ( او بذاك ) كالترياق ؟ فيما اذا نذر ان لا يستعمل احدهما الخاصّ ، ثم نسي متعلّق نذره .

هذا كلّه من جهة الاشتباه في متعلّق الحكم ( واما من جهة ) الاشتباه في ( نفس الحكم مع تبين موضوعه ) بأن لم يعلم الحكم الشرعي أنّه حرمة او وجوب ، لكن يعلم الموضوع ( كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم ) له ( الكلّي ) كالجهر

او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة ؛ واما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً ، مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحریم تعلق بأحد هذين الموضوعين .

ثم

بالبسمة في الصلاة الاخفائية ، واجب باعتبار أنه بسمة ، او حرام باعتبار ان الصلاة اخفائية ، ويلزم اخفات كل القراءة فيها ( او الجزئي ) كما اذا شك في ان زوجته هذه في حالة الحيض حتى يحرم وطبها ، او مرّ عليها اربعة اشهر حتى يجب وطبها ، ولم يعلم هل ( تعلق به ) أي بهذا الموضوع الكلي او الجزئي ( الوجوب او الحرمة ) ؟ .  
 اما اذا كان طرف الوجوب ، الاحكام الثلاثة الاخر : من الكراهة ، او الاستحباب ، او الاباحة ، فالاصل : البرائة ، كما أنه اذا كان طرف الحرمة كذلك ، فالاصل : البرائة ايضاً ، وكذلك يكون الاصل ، البرائة فيما اذا شك بين أنه واجب او حرام ، او له احد الاحكام الثلاثة الاخر ؟ .

( واما ) الاشتباه ( من جهة الحكم والمتعلق ) اي الحكم والموضوع ( جميعاً ) فهناك شكّان : شكّ في نوع التكليف ، وشكّ في المكلف به (مثل ان نعلم) اجمالاً (ان) حكماً من الوجوب والتحریم تعلق بأحد هذين الموضوعين ) كما اذا لم يعلم أنه حلف على الوطني ، او على ترك الوطني ، ولم يعلم ايضاً أنّ حلفه تعلق بهند او دعد ، والمفروض انهما زوجتاه .

ثم لا يخفى أنّ المراد « المتعلق » اعمّ من نفس الموضوع ، او المرتبط بالموضوع ، كما اذا علم أنه حلف على الصلاة ، فالموضوع وهو الصلاة معلوم ، والحكم وهو الوجوب معلوم ايضاً ، الاّ أنه لا يعلم هل حلف على الصلاة في هذا المسجد ، او في ذلك المسجد ؟ الى غير ذلك من المتعلقات الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات ، كما اذا لم يعلم أنه حلف على الصلاة مع هذا الامام ، او ذاك الامام ؟

( ثم ) أنه حيث قد عرفت التقسيم الاول للمصنف ، يأتي التقسيم الثاني : وهو كون الشكّ في نوع التكليف ، او في المكلف به ، أو فيهما معاً ، وكل واحد من هذه



للسيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

الاشتباه في كل من الثلاثة، إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة، وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني .

الثلاثة - التي ذكرناها في القسم الاول - يأتي في التقسيم الثاني ايضاً ، وهو : أنّ الشكّ قد يكون في الشبهة الحكمية ، وسبب الشبهة الحكمية قد يكون : فقدان النصّ ، او اجماله ، او تعارضه ، وقد يكون في الشبهة الموضوعية : ممّا يلزم استطراد باب العرف للسؤال عن الموضوع الوارد في النصّ ، فيما اذا اشتبه الموضوع لدى المكلف ، فان ( الاشتباه في كلّ من الثلاثة ) المتقدّمة في التقسيم الاول ( إمّا ) شبهة حكمية ناتجة ( من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع ) وهذا الاشتباه إمّا من جهة فقدّه ، او من جهة اجماله ، او من جهة تعارضه ، مثلاً : النصّ مفقود في التبغ ، ولذا نشكّ في حكمه هل أنّه حرام كما قاله بعض ، او حلال كما قاله آخرون ؟ .

والنصّ مجمل في قوله تعالى :

« إِنَّ عَلَّمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ... »<sup>١</sup> ، هل يراد بالخير : الايمان ، 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 .

والنصّ متعارض في صلاة الجمعة حيث يقول نصّ : بأنّه من وظائف الامام ، ونصّ آخر : أنّه وظيفة كلّ مسلم مع اجتماع خمسة مثلاً ( كما في مثال الظهر والجمعة ) الصادر من الشارع ، وغيرها من الامثلة .

( وإمّا ) شبهة موضوعية ناتجة ( من جهة اشتباه مصاديق ) وافراد ( متعلّق ذلك الخطاب ) اي موضوعه ، او متعلّق الموضوع على ما تقدم ( كما ) ذكر ( في المثال الثاني ) عند قوله : وحكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الى اخره ، فاذا قال الشارع : اجتنب عن الخمر ، ثمّ لم نعلم ان هذا الاناء خمر ، او الاناء الآخر ، كان من الشبهة

والاشتباه في هذا القسم إما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة وإما في المكلف. وطرفا الشبهة في المكلف إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المنى في الثوب المشترك.

المصادقية (والاشتباه في هذا القسم) مما سميناه صنفاً، وهي الشبهة الموضوعية. (أما في) العمل (المكلف به، كما) مثلناه (في) الاناثين المشتبهين، مما يسمى (ب) الشبهة المحصورة) في قبال الشبهة غير المحصورة، مما لا يلزم الشارع فيها العمل بالتكليف، كما اذا كان في بلد مائة خباز احدهم نجس، فانه يجوز اشتراء الخبز من بعضهم، اذا لم يكن جميعهم محل الابتلاء، كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى. (وإما) الاشتباه (في) الشخص (المكلف) فالتكليف واضح، لكن المكلف مجهول، وهذا التقسيم الاخير، وهو الشخص يكون على ضربين كما اشار اليه بقوله: (وطرفا الشبهة في المكلف إما ان يكونا) اي طرفا الشبهة (احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى) حيث يحتمل ان يكون في الواقع رجلاً محكوماً باحكامه كصحة كونه مرجعاً للتقليد للرجال، وأحد الشاهدين الرجلين، او الشهود الرجال، وقاضياً، وله ضعف الانثى في الارث، ويتزوج بزوجة، التي غير ذلك، ويحتمل ان يكون امرأة محكومة باحكامها كأن تكون زوجة ولها نصف الذكر، ويلزم عليها الحجاب، ونفقتها على الزوج، التي غير ذلك.

ثم أنه هل الخنثى المشكل في الواقع رجل او امرأة، او أنه قسم ثالث؟ المشهور على الاول، وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك في الفقه، كما لم نستبعد أنه اذا كان مشكلاً، ان يكون له الحق في ان يلحق نفسه بالرجال مطلقاً، او بالنساء مطلقاً، لكون الناس مسلطون على انفسهم، التي غير ذلك مما ذكرناه هناك.

(واما ان يكونا) اي طرفا الشبهة (احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المنى في الثوب المشترك) اذ يحتمل كون الجنابة من هذا او ذاك، وكذلك الدم الذي



ولابد قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين .

أحدهما : أنّك قد عرفت في أوّل مسألة اعتبار العلم أنّ

اعتباره قد

يقطع بكونه حيصاً في ثوب احدي المرأتين .

ولا يخفى أنّه لا فرق بين الشكّ في المكلف به ، او المكلف ، في أنّه من اقسام الشكّ في الموضوع ، وليس شيئاً خارجاً عن قسمي الشكّ في الموضوع او في الحكم ، كما أنّ هناك مثلاً آخر : وهو اذا علم بأنّه حلف ان يطأ احدي زوجته ، وحلف ان لا يطأ زوجته الاخرى ، ثمّ شكّ في أنّ ايتها محلوفة الوطي وايتهما محلوفة الترك ؟ لزم عليه وطي احدهما وترك وطي الاخرى ، لانه يحتمل بهذا مطابقة فعله للواقع ، اما اذا وطئهما معاً ، او تركهما معاً ، فانه يعلم أنّه قد خالف الحلف .

( ولا بدّ قبل التعرّض لبيان حكم الاقسام ) الستة : ثلاثة للتقسيم الاول : من أنّ الاجمال قد يكون في الموضوع ، او في الحكم ، او في كليهما ، وثلاثة للتقسيم الثاني : من أنّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة الأول اما في الخطاب ، او في المكلف به ، او في المكلف ، وقد عرفت تقسيم المكلف الي مكلف واحد او مكلفين .

ثم لا بدّ ( من التعرّض لامرين : احدهما : ) أنّ 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 علماً تفصيلياً بأنّ لنا ضيوف في هذا اليوم ، وجب عليك تهيئة الطعام ، ومعنى ذلك : أنّه اذا علم اجمالاً بالضيوف في هذا اليوم او في غد لم يجب عليه تهيئة الطعام ، وقد يقول : اذا علمت سواء اجمالاً او تفصيلاً : فعليك تهيئة الطعام ، وقد يقول : اذا علمت اجمالاً لا تفصيلاً ، فعليك تهيئة الطعام ، لأنّ العلم ليس بطريق في حال اخذه في الموضوع .

(فإنّك 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 مادّل على جعله موضوعاً . فان دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً في  
الموضوع ، كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجود الاجتناب إلاّ عمّا علم  
تفصيلاً نجاسته ، فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة .

المولى ( قد يكون من باب محض الكشف ) عن الواقع ( والطريقة ) الى الواقع ( وقد  
يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع ) فلا اعتبار بكونه كاشفاً ، وأنما من جهة أنّه  
صفة نفسانية .

( والكلام هنا ) في العلم الاجمالي ( في الاول ) الذي هو الطريقي المحض : وأنّه  
هل يكون منجزاً او ليس بمنجز ؟ لا في العلم الموضوعي ( اذ اعتبار العلم الاجمالي  
وعدمه ) وأنّه 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 بوجود الاجتناب ، إلاّ عمّا علم  
تفصيلاً نجاسته ) بان قال : اجتنب عن النجس المعلوم تفصيلاً ، لا ما اذا ترددت في  
انّ النجس هذا الاناء او ذاك ( فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة )  
في احد الانائين .

٢ - وان دلّ الدليل على ان الموضوع اعمّ من العلم التفصيلي او الاجمالي ، كان  
اللازم الاجتناب عن المعلوم تفصيلاً وعن المعلوم اجمالاً معاً .

٣ - وان دلّ الدليل على ان الموضوع هو العلم الاجمالي لا التفصيلي ، كان اللازم  
الاجتناب عن المعلوم اجمالاً لا المعلوم تفصيلاً .

ثمّ في الثالث قد يقول : اجتنب عن كلّ من طرفي العلم الاجمالي ، وقد يقول :



الثاني : أنه إذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد ، وجب اتباعه وحرمة مخالفته ، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص ، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته

### « الأمر الثاني »

اجتنب عن احدهما المعين ، كالاناء الاحمر لا الابيض ، وقد يقول : اجتنب عن احدهما المردد ، فالاقسام في العلم الموضوعي خمسة .

( الثاني ) في ان العلم التفصيلي - الذي هو طريقي - حجة مطلقاً وان كان متوكداً من العلم الاجمالي ، فاذا علم مثلاً بأنه : اما قد ضحك في صلاته ، او قد بكى ، كان عالماً بالبطلان ، لان كل واحد منهما مبطل ، وكذلك اذا علم انه اما اكل في الصوم او شرب . لكن لا يخفى ان العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي انما يكون حجة بالقدر الجامع ، لا بالقدر المختص بكل طرف من اطراف العلم الاجمالي ، فمثلاً : الافطار بلا عذر بشرب الماء في نهار شهر رمضان موجب لكفارة واحدة ، واكل لحم الخنزير موجب للكفارات الثلاث ، وقد علم انه فعل احدهما ، فان البطلان المتيقن لا يوجب الأكفارة واحدة ، لاصالة عدم الزائد عليها ، وهذا بحث مفصل قد يأتي في ثنايا الكتاب .

وعلى اي حال : فانه اذا تولد من العلم الاجمالي ، العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد ( كما تقدم مثاله ) ( وجب اتباعه ) اي اتباع ذلك العلم التفصيلي بترتيب اثره عليه ( وحرمة مخالفته ) سواء حصل العلم التفصيلي من فعلين ، او تركين ، او فعل وترك .

وانما يجب الاتباع ( لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص ) فان القطع التفصيلي الطريقي حجة ، 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 مردّد بين الحدث والاستدبار ، او بين ترك ركن وفعل مبطل ، او بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناءً على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم ،

بالحدث ) كما اذا علم بأنه قد غلبه النوم ( او ) علم ببطلانها علماً تفصيلاً متولداً من علم اجمالي بالبطلان ( بواحد مردّد بين الحدث والاستدبار ) للقبلة ( او ) علم ببطلانها بواحد مردد ( بين ترك ركن ) كترك الركوع ( وفعل مبطل ) كزيادة الركوع - مثلاً - فالمرّد بين الضحك والبكاء ايجابيان ، وبين ترك الركوع او السجدة سلبيان وبين الضحك او ترك الركوع ايجابي وسلبي ، ثمّ مثل المصنّف لما اذا كان منشأ البطلان المرّد بين مالنفسه وما لإمامه بقوله : ( او ) بواحد مردد ( بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه ) اي صلاة المصلي نفسه ( وفقد شرط من شرائط صلاة امامه ) كما اذا علم بجنابة احدهما .

والمراد بالشرط : اعمّ من الجزء ، مثلاً : لو علم بأنه اما لم يركع هو ، واما لم يركع امامه ، وكان بينهما ارتباط بان جاء بركوع لاجل المتابعة ، اما اذا لم يكن بينهما ارتباط ، لم يحصل العلم التفصيلي بالبطلان ، كما اذا علم بأن احدهما ترك الركوع ، بدون اتيان المأموم بركوع متابعي ، فإنه لا يعلم ببطلان صلاته ، لأنّ امامه اذا لم يأت بالركوع ، انفردت صلاة المأموم لا أنّها تبطل .

ثمّ انما يعلم المأموم ببطلان صلاته تفصيلاً في مثال جنابة نفسه او جنابة امامه كما تقدم ( بناءً على اعتبار وجود شرائط ) صلاة ( الامام في علم المأموم ) فإنّ الاحتمالات هنا ثلاثة :-

الاول : انّ المناط : الواقع ، فان كانت صلاة الامام واجدة للشرائط واقعاً ، صحّت والآبطلت .

الثاني : المناط : علم الامام ، فاذا علم الامام بصحة صلاته كفى في الاقتداء به - وان كان المأموم يعلم عدم وجدان صلاة الامام للشرائط ..



إلى غير ذلك .

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية .  
إلا أنه قد وَقَعَ في الشَّرع موارد يُوهم خِلاف ذلك .  
منها : ما حكم به بعضُ فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما  
دليلٌ ، من أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل ،

---

الثالث : أنَّ المناط : علم المأموم ، فاذا علم بعدم وجدان صلاة الامام للشرائط ،  
لا يصح الاقتداء به ، والأصح .

ثم ان ما ذكره المصنف « قدس سره » من قوله : « بناءً » اشارة إلى الامر الثالث ،  
وكما ان المراد بـ « العلم » : أعم من العلم الوجداني او التنزيلي ( إلى غير ذلك ) من  
امثلة العلم الاجمالي المفضي إلى العلم التفصيلي ، كما اذا علم بأن المرأة الفلانية اما  
اخته من الرضاعة ، او اخته من النسب ، حيث يحرم عليه ان يتزوج بها .

( وبالجملة : فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي ) المتوَكَّد من علم اجمالي ( وبين  
غيره من العلوم التفصيلية ) فانَّ اختلاف الاسباب لا يكون سبباً لعدم حجبة العلم ،  
وكذلك في الظنون الخاصة ، كالخبر الواحد ، والظن الانسدادي ، اذا وصلت النوبة  
اليه ( الا أنه قد وقع في الشَّرع موارد يُوهم خلاف ذلك ) اي يُوهم عدم الاعتبار  
بالعلم التفصيلي المتوَكَّد من العلم الاجمالي ، فاللزام ان نلاحظ تلك الموارد حتَّى  
نرى هل الشارع حكم بعدم الاعتبار فيها ام لا ؟ .

( منها ) اي من تلك الموارد ( : ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامَّة ) في مورد  
( على قولين ) كما اذا قال بعضهم : بأن البئر لا تنتجس بوقوع نجس فيها مطلقاً ، وقال  
بعضهم : بأنها تنتجس مطلقاً ( ولم يكن مع احدهما دليل من ) الشَّرع معتبر يمكن  
الاستناد اليه ( فلا أنه يطرح القولان ) كأن لم يكونا ( ويرجع إلى مقتضى الاصل ) من  
برائة ، او استصحاب ، او ما اشبه فانَّ الاصل قد يكون مع احدهما ، كما في مثال  
البئر ، حيث انَّ الاصل فيها الطهارة ، وهذا لا محذور فيه ، وقد يكون الاصل خلاف

فإن إطلاقه يشمل ما لو عملنا 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 ، فإنا اذا طرحنا القولين ورجعنا الى الاصل ، كان مقتضى الاصل الجواز ، وهو خلاف الوجوب والحرمة .

وعليه : ( فان اطلاقه ) اي اطلاق كلام هذا البعض ( يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي ، المعلوم وجوده بين القولين ) كما في مثال البسملة - مثلاً - أنه قد انعقد الاجماع المركب 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 المتوكد من العلم الاجمالي ؟

( بل ) ما ذكرناه : من ترك القولين هو : ( ظاهر كلام الشيخ ) الطوسي « قده » ايضاً فإنه ( القائل بالتخيير ) بين القولين - في قبال القائل الاول ، الذي يقول بطرح القولين - فان التخيير ايضاً احداث قول ثالث ، ويكون خلاف العلم الاجمالي الذي يقول : بان حكم الله اما في هذا ، أو في ذاك .

وهذا ( هو التخيير الواقعي ) 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 ، نتخير بين الاخذ بهذا او ذاك ، كما في الخبرين المتعارضين حيث قال الامام عليه السلام : « اذا فتخير » .

فإن التخيير ليس حكم الواقع ، وإنما هو حكم الجاهل بالواقع كقاعدة الحل ، وقاعدة الطهارة ، اذ الموضوع لو كان نفس الموضوع بلا ضمّ ضميمة اليه ، كان الحكم



للشرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة .

ومنها : حكمٌ بعضٌ بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً  
او تدريجاً ،

واقعيّاً ، مثل : « الخمر حرام » حيث أنّ الخمر بنفسه وضع عليه حكم الحرمة ، اما اذا كان الموضوع هو الشيء بضميمة الجهل بحكمه ، مثل : « الشيء المجهول طهارته ونجاسته ، طاهر » فهذا حكم ظاهري ، اي أنّ حكم المكلف في حال جهله بالطهارة والنجاسة حكم الطهارة .

والتخيير الواقعي ينافي حكم الله ، اذ حكم الله اما الظهر واما الجمعة - مثلاً - حسب ما افترقت عليه الأمة من قولين فأنهم قائلون اما بهذا القول او بذاك القول ، ولا قول سواهما ، فاذا قال احد : بأنه مخير واقعاً ، وفي اللوح المحفوظ التخيير بينهما ، كان مخالفاً للعلم الاجمالي ، اذ هو من التناقض ، فالحكم : وجوب الظهر ، والحكم : تخيير بين الظهر والجمعة ، تناقض .

كما أنّ الحكم : وجوب الجمعة ، والحكم : تخيير بين الظهر والجمعة تناقض ايضاً . اما اذا قال الشيخ : بالتخيير الظاهري ، فلا ينافي العلم الاجمالي ، اذ العلم الاجمالي يقول : في الواقع اما ظهر أو جمعة ، والتخيير الظاهري يقول : في الظاهر تخيير ، والواقع مرتبة ، والظاهر مرتبة اخرى ، فالتناقض في البين .

وعليه : فالتخيير الواقعي هو ( المعلوم تفصيلاً مخالفته ) اي مخالفة التخيير الواقعي ( لحكم الله الواقعي في الواقعة ) لأنّ الحكم الواقعي هو الظهر فقط ، او الجمعة فقط ، فالتخيير بينهما خلاف ماثبت في اللوح المحفوظ من التعيين .

( ومنها ) اي ومن موارد حكم الفقهاء ما يستلزم خلاف العلم التفصيلي هو : ( حكم بعض ) منهم ( بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة ) واحدة ، كما اذا كان هناك اثناء ان ، احدهما نجس فشرب احدهما ، وأراق الآخر في المسجد ، فأنه يعلم حينئذٍ بأنه فعل حراماً . اما بالشرب او بالأراق ( او تدريجاً ) كأن

فأنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة ، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جاريةً ، فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتةً ، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطبها ، مع أنّ القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة .

يشرب احدهما اليوم ، ويشرب الآخر غداً ، حيث أنه يشربه للثاني يعلم بأنه شرب النجس .

( فإنه ) اي ارتكابهما دفعة او تدريجاً ( قد يؤدي إلى العلم التفصيلي ) الذي له نتيجة حالية ، وهو الذي يقصده من قوله : « قد يؤدي » . والآ فكل استعمال لهما يؤدي إلى النتيجة ، لكن قد لا يعلم بالنتيجة الحالية ، مثل ما مثلناه من المثال الاول ، بخلاف الثاني : حيث يعلم حالاً بأن فمه نجس .

وقد مثل المصنّف بما أدّى إلى الحرمة في قوله : ( بالحرمة او النجاسة ) وقد عرفت مثال النجاسة وذلك ( كما ) اذا اشتبه المذكور بالميتة ، فلا لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية ( سواء باعهما واشتراها تدريجاً أو دفعة كأن اشترى نصف الجارية باحد المشتبهين اولاً ، ثم اشترى نصفها الآخر بالمشتبه الثاني ثانياً ) فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية ( اي فيما قابل الميتة منها ) لكون بعض ثمنها ميتة ، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطبها ( وسائر الاستمتاع منها .

لا يقال : أنّ القائل بجواز ارتكاب المشتبهين لا يقول بالجواز في هذه الصورة .  
لأنه يقال : ( مع أنّ القائل بجواز الارتكاب ) للمشتبهين ( لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة ) التي تولد منها العلم التفصيلي بالحرمة او بالنجاسة من الجواز ، فالمحقق القمي « قده » قوّى في القوانين جواز الارتكاب التدريجي ، وسيأتي الكلام في ذلك ، وبعضهم ذهب إلى جواز الارتكاب الدفعي ايضاً لقوله عليه السلام : « حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ » .<sup>١</sup>



للشيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

ومنها : حكمٌ بعض بصحة اتمام أحد واجدي المنى في الثوب المشترك بينهما  
بالاخر مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطان صلاته من جهة حدثه او حدث إمامه .  
ومنها : حكمُ الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق  
أحدهما وكذب الآخر ،

وعلى هذا ، فان كانت هناك امرأتان يعلم بان احدهما اجنبية عنه ، يجوز له على  
قوله وطيهما تدريجاً ، او وضع يده على هذه ، ووطي تلك ، او وضع يديه عليهما  
دفعاً ، الى غير ذلك من الامثلة .

اللهم الآن يقال : ان الاموال والاعراض والانفس خارجة ، للزوم الاحتياط فيها  
حتى في الشبهة البدوية ، والشبهة غير المحصورة ، فاذا علم : بان احدى هؤلاء  
الالف من النسوة رضيعته ، لايجوز له الزواج منهن ، وكذا اذا علم بان احد هؤلاء  
الالف ، مسلم محقون الدم ، والبقية كفار واجبوا القتل ، يحرم قتل اي منهم .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ايضاً ( : حكم بعض ) الفقهاء ( بصحة اتمام ) اي  
اقتداء ( احد واجدي المنى في الثوب المشترك ) الذي هو لاحدهما ، او الفراش  
الذي ( بينهما ) ويرى فيه آثار المنى ، حيث يقطعان أنه من احدهما لكن اشتبه  
( بالآخر ، مع ان المأموم يعلم تفصيلاً ببطان صلاته ) لأنه يترك القراءة التي هي  
تكليف المنفرد ، عالماً عامداً ( من جهة حدثه ) بالمنى ( او حدث امامه ) به .

وكذلك الحال في المرأتين ، اللتين تعلمان بحيض احدهما ، لأنهما وجدتا آثار  
الحيض في الثوب المشترك بينهما ولم تفتسلا ، لاجراء كل واحدة منهما أصالة  
البرائة .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ( : حكم الحاكم ) بعد تعارض البيّنات ولا ترجيح ،  
او بعد تحالفهما ، ولا بيّنة لأحدهما ، او بعد تركهما الحلف والبيّنة ( بتنصيف العين )  
كالدرا ، او القماش ، او ما اشبه ذلك ( التي تداعاها رجلان بحيث يعلم ) الحاكم من  
الخارج ( صدق احدهما وكذب الآخر ) كما اذا علم بان الاب وهب داره لاحد ولديه

فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي .  
ومنها : حكمهم فيما لو كان لأحد درهمٍ ولآخر درهماً ، فتلف أحد الدراهم من عند

زيد او عمرو ، وقد مات الاب وتداعى الولدان ، كل يدعى أنه الموهوب له ، وقد حدث مثل ذلك في زمان الامام امير المؤمنين علي عليه السلام ، حيث تداعى اثنان ناقة واقام كل منهما البينة ، فقضى عليه السلام على الناقة بينهما بالتصنيف .  
( فإن ) فيه اولاً : كيف يحكم الحاكم بما يعلم تفصيلاً بأنه ايصال للنصف الى غير صاحبه ، وهو علم تفصيلي بمخالفة الواقع ؟ .

وثانياً ( لازم ذلك ) الحكم ( جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما ) نصفاً من هذا ونصفاً من ذاك ، او ارث ثالث لهما ( مع أنه ) اي الثالث ( يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال اليه من مالكة الواقعي ) وأما المنتقل اليه النصف فقط .  
نعم ، اذا ادعى كل منهما ، كل المال ، ونصفه الحاكم ، واحتملنا اشتراك كل منهما في النصف ، لم يعلم تفصيلاً بعدم انتقال المال .

ثم أنه لا حاجة في اصل المسألة الى ادعاء كل واحد منهما التمام ، بل لو ادعى احدهما التمام ، والاخر النصف ، فإن الحاكم يقسمه اثلاثاً ، يعطي الثلثين الى مدعي الكل ، والثلث الى مدعي النصف - على قول بعضهم - . وحينئذ يعلم الحاكم بأنه قد اعطى واحداً من الثلثين او الثلث لغير المستحق ، وكذا الثالث الذي اشتراه منهما ، او ورثه منهما ، يعلم أنه لا يملك اما الثلث او الثلثين .

لكن لا يخفى ان مثالنا السابق بالارث ليس مطلقاً ، اذ ربما يعلم بأنه انتقل اليه من هذا او من ذاك ، بل فيها اذا صار ابهام في الارث بما اوجب العلم التفصيلي .  
( ومنها ) اي من تلك الموارد ( : حكمهم ) اي الفقهاء ( - فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهماً ) فجعلنا دراهمهما الثلاثة عند امين ( فتلف احد الدراهم ) الثلاثة ( من



الشيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

الودعي بأن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً ، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية ، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالثاً ، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي اليه .

ومنها : مالو أقر بعين لشخص ثم أقر بها للآخر ، فإنه يغرم للثاني قيمة العين

عند الودعي ( بدون تفريط ، حيث أنه لو تلف بالتفريط كان الودعي ضامناً ، ولزم عليه رد الثلاثة اليهما لكن لو كان من غير تفريط فقد حكموا ( :- بأن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً ، وللآخر ) صاحب الواحد ( نصفاً ) وذلك لأن احد الدرهمين الباقيين لصاحب الدرهمين قطعاً ، والدرهم الثاني امّا لصاحب الدرهمين واما لصاحب الدرهم الواحد ، فبقاعدة العدل ينصفه الحاكم بينهما ، وبهذا وردت الرواية ، لكن بعض الفقهاء قال : بالثلثين والثلث ، لا بثلاثة ارباع والربع - كما هو مورد الرواية - والتفصيل ذكرناه في الفقه .

وفي هذا التقسيم ، سواء كان عملاً بالرواية او عملاً بالقاعدة ، مخالفتان :-

الاولى : كيف يحكم الحاكم بأن الدرهم الثاني يقسم بينهما ، مع أنه يعلم إن هذا الدرهم كله امّا لصاحب الدرهمين واما لصاحب الدرهم ، فهو مخالفة للعلم التفصيلي ؟

الثانية : ما اشار اليه المصنف بقوله : ( فإنه قد يتفق افضاء ذلك ) الحكم من الحاكم بالتنصيف ( الى مخالفة تفصيلية ، كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالثاً ) بالأشتراك ، او الهبة ، او ما اشبهه ( فإنه ) اي الثالث ( يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله ) بتمامه ( من مالكة الواقعي اليه ) اي الى 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 اقر ) من بيده عين ( ب ) ان تلك العين لشخص ( مثلاً قال : هذا الكتاب لزيد ( ثم اقر بها للآخر ) بان قال : هذا الكتاب لعمرو ( فإنه ) اي المقر ( يغرم للثاني ) وهو عمرو ( قيمة العين ) كدينار قيمة الكتاب مثلاً

بعد دفعها إلى الأول ، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبمهما بضمن واحد ، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه ، لكون بعض مضمنه مال المقر في الواقع .

(بعد دفعها ) اي العين ، كالكتاب في المثال ( إلى الاول ) الذي اقر له اولاً ، كزيد في المثال .

وأما يدفع العين إلى الاول : لقاعدة اقرار العقلاء ، ويدفع القيمة للثاني : لأنه باقراره أن الكتاب للثاني قد اعترف بأنه اتلف العين عليه باقراره للأول ( فإنه ) حينئذ يحصل للحاكم ما يخالف علمه التفصيلي ، وذلك :-

اولاً : أن الحاكم حيث يعلم أنه ليس على المقر الكتاب وقيمه معاً ، فيكون حكمه بالأمرين مخالفاً لعلمه التفصيلي .

وثانياً : ( قد يؤدي ذلك ) الحكم باعطائه العين للاول وقيمه للثاني ( إلى اجتماع العين والقيمة عند ) شخص ( واحد ) بأن يرث الكتاب والقيمة من الاثنين المقر لهما ( وبمبهما ) اي الكتاب والقيمة ( بضمن واحد ) كأن يشتري بهما داراً ( فيعلم ) هذا الثالث بـ ( عدم انتقال تمام الثمن ) كالدار في المثال ( إليه ، لكون بعض مضمنه ) من الكتاب وقيمه ( مال المقر في الواقع ) لأن الكتاب ان كان للاول ، فالقيمة للمقر ، وان كان للثاني فليس الكتاب للاول المقر له .

هذا ولكن الذي ذهبنا إليه في الفقه : أنه بعد اقراره للاول بالكتاب ، لم يكن اقراره الثاني ذا قيمة ، اذ هو اقرار فيما لا يملك ، واقرار العقلاء إنما يصح فيما يملكون ، لا فيما لا يملكون ، سواء كان الاقرار سابقاً على الملك او لاحقاً له ، مثلاً : لو اقر بأن فرس زيد الذي في يده لعمرو ، فإنه 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 ، وأما في غير المال فكذلك ، مثلاً : لو اقر زيد بأن زوجة عمرو ليست زوجة له وإنما هي زوجة بكر ، فاذا طلقها او مات عنها عمرو ، صح



للشيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مئنه على وجه يقضى فيه بالتحالف . كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جاريةً ، فان ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد او الجارية ، وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرةً دنانير او مائة درهم ،

للمقر تزويجه منها ولا يقال : انه باقراره بانها زوجة بكر لا يحق له تزويجها بعد طلاق او موت زوجها عمرو ، لانه اقرار في حق الغير الى غير ذلك .

هذا بالاضافة 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 يحكم عليه بالاقرارين كما ذكروا ذلك فيمن كتب انه تسلم الثمن ، ثم ادعى انه كتابته كانت قبل التسلم ، حيث قالوا : بانه يسمع كلامه ، وتفصيل الكلام في الفقه .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ( :الحكم ) اي حكم القاضي ( بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه ، او مئنه ) او بائعه ، او مشتريه ، 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 بـ ) هذا الثمن المعين ، عبداً او جارية ( فقال البائع : بالأول ، والمشتري : بالثاني ( فان ردّ الثمن بحكم القاضي (الى المشتري بعد التحالف ) المقنضي 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 المئنه كما ( لو ) اتفقا في ان المئنه الجارية لكنهما ( اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير ، او مائة درهم ( فقال البائع : بعتك بعشرة دنانير ، وقال المشتري : بل بمائة درهم ، فان

فإن الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري .  
ومنها : الحكم بأنه لو قال أحدهما : بعتك الجارية بمائة ، وقال الآخر : وهبتي  
إياها - إنهما يتحالفان وتردّ الجارية إلى صاحبها ، مع أننا 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 وتردّ الجارية إلى  
صاحبها وهو البائع ، مع وضوح ( أنّ الحكم بردّ الجارية ) إلى البائع ( مخالف للعلم  
التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ) مثنياً للدنانير ، او الدراهم .  
وكذا اذا كان الاختلاف في البائع او المشتري ، كما لو اتفق الجميع على بيع  
الكتاب بدينار ، لكن كان الاختلاف في أنّ البائع زيد او عمرو ، او أنّ المشتري زيد او  
عمرو ؟

وهكذا اذا كان الاختلاف في الزوج ، هل هو بكر او خالد ؟ او في الزوجة ، هل  
هي هند او دعد ؟ فإنّ النكاح يبطل بعد التحالف ، او تعارض البيّنتين ، مع العلم بأنه  
وقع النكاح إلى غير ذلك من مختلف الامثلة في ابواب الطلاق ، وسائر المعاملات .  
( ومنها ) اي من موارد البحث ( : الحكم ) من الفقهاء ( بأنه لو ) اختلفا في نفس  
العقد بأن ( قال احدهما ) اي احد المتعاقدين ( : بعتك الجارية بمائة ، وقال الآخر :  
وهبتي اياها ) فاذا كان لاحدهما البيّنة ، او اليمين مع عدمها ، حسب ماهو ميزان  
الدعوى فهو ، والآفة انهما يتحالفان ) .

وكذلك اذا تعارضت البيّنتان وتساقطتا فإنه يكون المرجع ( وتردّ الجارية إلى  
صاحبها ) لأنّ احد العقدين لم يثبت ( مع أننا نعلم تفصيلاً : بانتقالها عن ملك صاحبها  
إلى الآخر ) بيعاً او هبة .

( إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع ) 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 أنّه قد يشرب



فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلوّ:  
أحدها: كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم . بأن  
يقال :

الف انسان من الف اناء احدها نجس ، ثمّ يشربون من اناء واحد ، فانه يعلم تفصيلاً  
بنجاسته ، لأنّ احدهم تنجس فمه بالشرب ، وكما في اجراء العالم عقد الزواج لمائة  
يعلم بكون احد الزوجين من هذه المائة اخت الزوج من الرضاعة - مثلاً - ، حيث أنّ  
الزواج يجوز لكلّ المائة ، لاجرائهم أصالة عدم الرضاع .

وهكذا ( فلا بدّ في هذه الموارد من التزام احد امور ، على سبيل منع الخلو ) اذ  
بعض الموارد يمكن ان يجاب عنه باجوبة متعدّدة من الاجوبة التي سنذكرها ان شاء  
الله تعالى ، وذلك لأن مخالفة العلم موجب للتناقض كما عرفت ، فاللازم الخروج من  
هذا التناقض ، اما بأجوبة تظهر من الادلة ، او باجوبة احتماليّة ، فلا يقال : كيف  
يتدخل في الشريعة اجوبة احتمالية ؟

( احدها : كون العلم التفصيلي في كلّ من اطراف الشبهة موضوعاً للحكم ) فاذا  
علم الانسان تفصيلاً بالموضوع ذي الحكم ، لزم ترتيب ذلك الحكم ، اما اذا لم يعلم  
تفصيلاً فليس عليه ترتيب الحكم ، كما في مسألة الائتتمام - مثلاً - بأن يقول الشارع :  
اذا علمت بأن امامك جنب علماً تفصيلاً ، فلا يمكن لك الاقتداء به ، اما اذا لم تعلم  
تفصيلاً ، بل علمت اجمالاً بجنبته احدكما فلا بأس بالائتتمام ، فالعلم التفصيلي أخذ  
في الموضوع ، وليس العلم طريقاً حتّى يقال : لا فرق في العلم الطريقي بين العلم  
الاجمالي والعلم التفصيلي .

وان شئت قلت : يمكن ان يُفرض : أنّ الشارع قال : أنّ كلاً منكما ايها الامام  
والمأموم طاهر ، اذا لم يكن لكما علم تفصيلي بالجنبته ، او قال : أنّ صلاتكما جماعة  
صحيحة اذا لم تعلما بالجنبته علماً تفصيلاً .

وبهذا الجواب نجيب في ارتكاب الانائين المشتبهين دفعة او تدريجاً ( بان يقال :

ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً ، فالمشبهان طاهران في الواقع ، وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص ، فالمأموم والامام متطهران في الواقع .  
 الثاني : أنّ الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعا في حق الآخر ، بأن يقال

ان الواجب ( شرعاً ) الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً ، فالمشبهان ( بأن احدهما بول ( طاهران في الواقع ) فلا يلزم من شربهما تدرجاً شرب النجس ، ولا من شرب احدهما وارقة احدهما في المسجد دفعة ، استعمال النجس .  
 وهكذا المشبه بالميتة ليس حراماً ، فاذا جعلنا ثمنا للجارية دفعة او تدرجاً ، لم يكن بعض الجارية غير مملوك للمشري حتى يحرم وطئها .

( وكذا المانع للصلاة : الحدث ) اي الجنابة ، او الحيض في المثال المتقدم (المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص ) لا الحيض ، او الجنابة الاجمالية غير المعلومة أنّها من هذا او من ذلك ( فالمأموم والامام متطهران في الواقع ) .

وبهذا الجواب يقيد اطلاق دليل الحرمة والنجاسة في الميتة والجنابة اي « بما علم تفصيلاً » ، لكنهم لا يلتزمون بذلك ، فهل اذا وقع الثوبان النجس احدهما ، في ماء قليل يقال بطهارته ؟ او جعل اللحمان الميتة احدهما ، في قدر يحكم بحليته ؟  
 والجواب ( الثاني : أنّ الحكم الظاهري ) بصحة صلاة الامام ، لأنه مستصحب

الطهارة علماً بأن استصحاب المأموم الطهارة لصحة صلاته تظهر فائدتها في صحة رجوع الامام اليه اذا شك في انه ركع مثلاً لا ، فإن المأموم اذا أشار اليه بأنه ركع كفى في صحة صلاته ، كما أنّ استصحاب الامام الطهارة لصحة صلاته ، تفيد المأموم لرفع شكّه ، وذلك كله يتوقف على انعقاد الجماعة .

وعليه : فالحكم الظاهري ( في حق كل أحد ) منهما ( نافذ واقعا في حق الآخر ) من الامام والمأموم وان لم يكن سبباً لصحة صلاته واقعا ، فاذا انكشف للامام انه كان جنباً لزم عليه اعادتهما ، كذلك اذا انكشف للمأموم ذلك ( بان يقال : أنّ من كانت



لشيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه ، فلآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام به ، وكذا من حل له أخذ الدار ، ممن وصل اليه نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى . بأن استند إلى بيّنة او إقرار

---

صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه ) ولو كان علمه على نحو الجهل المركب ، او على نحو الحكم الشرعي كالاستصحاب ( فلآخر ان يرتب عليها ) اي على صلاة الامام ( آثار الصحة الواقعية ) .

فاذا كانت صلاة الامام عند نفسه صحيحة ، فلا اثر للعلم الاجمالي من المأموم يكون احدهما جنباً ، او أن احدهما ترضاً بالماء النجس فيما اذا كان لهما اثناء اناء ، وعلم المأموم بنجاسة احد الانائين ، فإن كل واحد منهما يستصحب طهارة اناؤه ويتوضأ او يغتسل منه ، ويقتدي احدهما بالآخر ، او يقتدي ثالث بهما في صلاة واحدة ، او في صلاتين مع ان المأموم يعلم ان احد اماميه جنب ( فيجوز له ) اي للمأموم ( الايتمام به ) كما يجوز للأمام الاعتماد عليه في عدد الركعات وما اشبه . وهكذا في الحج ، فيستنيب زيد عمراً او خالداً في حجه حياً او ميتاً ، مع انه يعلم ان احد النائين جنب فيما اذا كانت الجنابة مشتبهة بين عمرو وخالد ، التي غير ذلك من المسائل .

(وكذا) نقول : بان الظاهر كافي في الامر ، ولا يؤثر العلم الاجمالي في (من حل له اخذ الدار) التي تداعاها رجلان من كل واحد (ممن وصل اليه نصفه) او بالاختلاف ، بان وصل ثلثها الى احدهما ، وثلثان آخران الى الثاني ( اذا لم يعلم ) هذا الثالث : الذي اشترى الدار منهما ، او الوارث لهما ، او نحو ذلك (كذبه) اي كذب احد المدعين متعمداً ( في الدعوى ) .

وذلك (بان استند) كل واحد من المدعين في دعوى ملكه للدار (التي بيّنة او اقرار) كما اذا كانت الدار لزيد ، فاقر مرة بأنها لعمرو ، واقر مرة بأنها لخالد ، ولم نعلم : ان اي الاقرارين كان سابقاً على اقراره الآخر؟ اذ لو علمنا باقراره السابق كان اقراره اللاحق باطلاً ،

او اعتقاد من القرائن ، فإنه يملك هذا النصف في الواقع . وكذلك إذا اشترى النصف الآخر

لأنّ الدار صارت للسابق منهما ( او اعتقاد ) كلّ واحد منهما بأنّ الدار له ( من القرائن ) كما اذا كانت دار في يد والدهما ، وكلّ لا يعلم بأنها كانت في يد الآخر بل يزعم أنّ والده وحده كانت الدار في يده ( فإنه ) اي الثالث المشتري منهما ، أو الوارث منهما ، او ما اشبه من انحاء الانتقال ( يملك هذا النصف ) الذي بيد زيد وهذا النصف الذي بيدي عمرو ( في الواقع ) لأنّ الملك الواقعي متوقّف على ملك البايعين ظاهراً .

( وكذلك ) نجيب بعين هذا الجواب ( اذا اشترى ) احدهما ( النصف الآخر ) عطف على « اخذ » بان يأخذه منه مجاناً ، او هديّة ، او يشتريه منه ، لكن هذا يبعده : أنّ الاخذ اعمّ من الاشتراء ، فلا داعي الى ذكره ، كما أنّه يحتمل بعيداً أيضاً ان يريد : أنّه لو اشترى احد المتنازعين نصف شريكه ، فإنه ربّما يحصل له العلم الاجمالي بأحد امرين :-

الاول : أنّ نصف الدار لشريكه اذا كان في الواقع كلّ الدار لشريكه ، وقد اشترى نصفه منه ، اذ يبقى نصفه الآخر ملكاً لشريكه .

الثاني : أنّ الثمن الذي أعطاه للشريك بقي على ملك نفسه ، ممّا اوجب استطاعته ، او الخمس فيه ، فيما اذا كان كلّ الدار لنفسه ، واشترى نصفه من شريكه فإنّ البيع باطل ، فهو يعلم فعلاً بأحد واجبين عليه : اما ردّ نصف الدار الى شريكه - اذا كان كلّ الدار لشريكه وقد اشترى نصفه - واما وجوب الحجّ عليه بالثمن الذي دفعه ممّا اوجب استطاعته مثلاً - اذا كان كلّ الدار لنفسه وقد اشترى نصفها من شريكه اعتباراً .

هذا اذا قلنا : بالحكم الواقعي في المسألة ، اما اذا قلنا : بكفاية الظاهر ، فبعد قضاء الحاكم بأنّ الدار نصفها لهذا ونصفها لذاك صاروا في الظاهر مالكين للنصفين ، ويصحّ للثالث البناء على هذا الحكم الظاهري ، فيشتري النصفين منهما ، او يرثه منهما ، او



للسيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

فيثبت ملكه للنصفين في الواقع ، وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح و

ما اشبهه من انحاء الانتقال ( فيثبت ملكه للنصفين في الواقع ) لكنهم لا يلتزمون بذلك سواء بالنسبة الى الثالث ، او الى احد الطرفين .

مثلاً : اذا تنازع الزوجان في أنها زوجته ام لا ، فادعى الزوجية وانكرت ، وجاء بالشهود ، فان الحاكم يحكم بزوجيتها له ، لكن هل لها ان ترتب آثار الزوجية التي قضي الحاكم بها وهي تعلم أنها ليست بزوجه ، وأنه والشهود قد اشتبهوا في الامر ، حيث ان أباهما قد زوجه اختها ، لاهي ؟

اما ترتيبها آثار الزوجية في غير القدر المجبور فيها بان تذهب هي اليه للمواقعة ، وتأخذ الارث منه اذا مات ، الى غير ذلك فمعلوم العدم .

( وكذا ) نقول في مثال درهمي الودعي : فانه بعد حكم الحاكم يصبح كل نصف من الدرهم لاحدهما ، مع ان كل الدرهم في الواقع اما لهذا واما لذاك فلا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسألة ( الوديعة المتقدمة بحسب ( الصلح ) يكون مالكا للنصف واقعا ، فيجوز الثالث ان يأخذ النصفين منهما ، ويكون مالكا لكل الدرهم .

والظاهر : انه كلما لم يثبت بدليل شرعي انقلاب الواقع بسبب حكم القاضي او ما اشبهه ، نقول : ببقاء الواقع على واقعيته ، وأنه لا يجوز لمن حصل له العلم التفصيلي عدم ترتيب آثار الواقع ، سواء في الموارد السابقة ، او اللاحقة ، او غيرها .

( و ) كذا قد عرفت الكلام في الاقرار بعين واحدة لاثنين ، فان الاقرار الثاني : اما باطل حيث انه اقرار في غير الملك ، أو أنه صحيح ويلزم تقسيم العين بين المقرلها لقاعدة العدل .

ويؤيد الاول : ان المرأة لو اعترفت : انها زوجة لزيد ، لم يصح اقرارها الثاني انها زوجة لعمرو ، كما ان الزوج ان اقر : انه زوج لهند ، لم يصح اقراره الثاني انه زوج

مسألتي التحالف .

الثالث : أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما اذا لم يُفِض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً ، كمسألة اختلاف الأمة على قولين

لاختها ، واذا وقع قتيلان : احدهما في بغداد ، والآخر في البصرة ، فأقر انسان : أنه قتل قتيل بغداد ، ثم اقر : بأنه قتل قتيل البصرة في نفس تلك الساعة ، لم يصحّ اقراره الثاني الى غير ذلك .

اما لو قيل كما قالوا في الاقرارين : من خسارة العين للأول ، وخسارة الثمن للثاني فنقول : بأنّ الشارع قد حكم باعطاء الثاني من ماله فيكونان بحكم الشارع مالكان للعين والقيمة ، فيصح الثالث اخذهما منهما ، كما قلنا في درهمي الودعي .

وكذا الحال في ( مسألتي ) الثمن والمثمن او الاختلاف في العقد أنه بيع او هبة ممّا يلزم ( التحالف ) الى غير ذلك من موارد التحالف ، وكلها احكام ثانوية من الشارع مخصّصة لاطلاق الادلة الاولية .

الجواب : ( الثالث ) هو : ( ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة ) في المسائل السابقة ، مثل : درهمي الودعي ، وموارد التحالف الى غير ذلك ( بما اذا لم يفِض الى العلم التفصيلي بالمخالفة ) للواقع ، فلا يصحّ لثالث اخذ نصفي الدرهم ، ولا غير ذلك ممّا تقدم ( والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً ، كمسألة اختلاف الامّة على قولين ) فأنه نقول : لا يجوز احداث قول ثالث بالتخيير ، كما ذكره الشيخ « قده » ولا بغيره ، فاذا اختلفت الامّة على قولين : قول بنجاسة البئر بالملاقات مطلقاً وقول بطهارتها مطلقاً ، لم يجز احداث قول ثالث بنجاستها ببعض النجاسات وعدم نجاستها ببعض النجاسات الاخرى .

وكذلك اذا اختلفت في : وجوب الظهر او الجمعة ، لم يجز احداث قول ثالث بالاستحباب للجمعة مثلاً او تحريمها ، الى غير ذلك .



وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من أصله او من حينه وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية .

( و ) كذا يلتزم به حمل اخذ المبيع في مسألتي التحالف ( في صورة الاختلاف في المثلث أنه جارية او عبد ، والاختلاف في الثمن أنه عشرة دنانير او مائة درهم ، حيث قالوا : ببطلان البيع ، ورجوع كل من البضاعة والنقد الى مالكة ، فنقول : كل طرف حيث يرى نفسه محقاً في ما يدعيه ، يأخذ بضاعته او نقده ( على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن ) او المثلث :

فمالك البضاعة يأخذ بضاعته تقاصاً ، ومالك الثمن يأخذ ثمنه تقاصاً ، والتقاص مفاعلة «قَص» بمعنى اتباع الاثر السابق ومنه «القصة» لانها اتباع الاثر السابق ومنه قصص الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهو يصطلح شرعاً فيما اذا لم يصل الانسان الى ماله فان له الحق ان يأخذ بقدره مثلاً او قيمة ممن استولى عليه ، سواء كان قد استولى على عين ماله ، او كان يطلبه من جهة النفقة فلم يدفعها اليه ، كما في قصة هند حيث أجاز لها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان تأخذ من مال زوجها ابي سفيان بقدر نفقتها ونفقة اولادها .

( او ) يلتزم على ( انفساخ البيع ) ونحوه في الاختلاف في الثمن او المثلث ، أو الاختلاف في خصوصية العقد ، هل هو بيع او هبة بعوض او اجارة مثلاً ؟ الى غير ذلك انفساخاً ( ب ) سبب ( التحالف من اصله ) فكأنه لم يقع بيع اصلاً ( او من حينه ) اي حين التحالف ، بان وقع البيع وبقي الى وقت التحالف ، فلما تحالفا ابطله الشارع . والثمره 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 ) يلتزم ايضاً على ( كون اخذ نصف ) الدار او ( الدرهم ) في النزاع في الدار ، وفي مسألة درهمي الودعي ( مصالحة قهرية ) من الشارع على الطرفين ، والتصالح

وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة ، فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه .  
إذا عرفت هذا فلنعدّ إلى حكم مخالفة العلم الاجمالي ،

القهري له صورتان :-

الاولى : انّ الشارع يعلم أنّه احياناً يكون الدرهم الثاني لصاحب الدرهمين ، وحياناً لصاحب الدرهم ، فحكم دائماً بأنّ نصفه لهذا ونصفه لذلك ، حتى تتوزع الخسارة ولا يكون الثقل على احد الطرفين .

الثانية : انّ الدرهم وان كان ملكاً لاحدهما دائماً ، الا أنّ 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 بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد ) من الموارد التي ذكرناها ، وما فيها من الاشكال على تحوّل المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل ( بأحد الامور المذكورة ، فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه ) فاذا رأينا التخصيص ، فلا بدّ وان يحمل على كون القطع موضوعياً ، لا طريقيّاً ، او أنّ الشارع رفع يده عن الواقع لعلّة ، فلا يمكن ان يقال بعدم هذين الامرين ، ومع ذلك يقال بالتخصيص باجماع او سنة .

( اذا عرفت هذا ) الذي ذكرناه من تبدّل المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل ومع ذلك لا يلزم العمل بالمعلوم بالتفصيل ( فلنعدّ إلى 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 أنّه يعلم مخالفة البعض لحكمه الواقعي كما لو كان في البلد مائة لبّان والشارع يعلم أنّ



فنقول :

مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين .  
أحدهما : مخالفته من حيث الالتزام ، كالالتزام باباحة وطى المرأة المرددة بين  
من حرم وطئها بالحلف ومن وجب وطئها به مع اتحاد زمني الوجوب والحرمة ،

---

لبن احدهم نجس ، ومع ذلك حيث أنه غير محصور - فرضاً - يجيز ارتكاب الناس له ،  
فأنه كيف يمكن الجمع بين حرمة اللبن النجس ، وبين اجازة ارتكابه ؟  
والجواب : انّ الشارع رفع يده عن الحرمة لاجل التسهيل مثلاً ، فلا حكم في  
الواقع ، فلا يلزم المناقضة ، وعليه : فأمّا لا حكم كما في غير المحصور ، وأمّا لا اجازة  
كما في المحصور .

وعلى اي حال : ( فنقول : مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال ، يتصور على وجهين  
: احدهما : مخالفته ) اي مخالفة الحكم ( من حيث الالتزام ) بان يلتزم قلباً خلاف  
الحكم الفرعي ، وان التزم عملاً بالحكم ( كالالتزام باباحة وطى المرأة المرددة بين  
من حرم وطئها بالحلف ، ومن وجب وطئها به ) اي بالحلف ، كما اذا علم بانه حلف  
بأحد الامرين ، لكن لا يعلم أنه حلف على الفعل او حلف على الترك .  
وكذا اذا التزم قلباً بحلّية المرأتين والحال انّ احدهما واجبة الوطي ، لآنها زوجته  
وقد وصل زمان وجوب وطئها ، واخرهما محرّمة الوطي لآنها في حالة الحيض ، وهو لا  
يعلم بان أيتهما هذه وأيتهما تلك ؟ وذلك ( مع اتحاد زمني الوجوب والحرمة ) كما اذا  
علم بانه هنداً زوجته في أوّل ساعة من ليلة صيام هذا العام ، أمّا واجبة الوطي او  
محرّمة الوطي - لانه قد حلف على احدهما - والتزم باباحتها ، كان ذلك التزاماً قلبياً  
بخلاف الحكم الذي يعلم به اجمالاً .

وأما قال : مع اتحاد زمني الوجوب والحرمة ، لان في مثل هذه الحالة لا يمكن  
المخالفة عملاً ، بخلاف ما اذا كان مختلف الزمان ، كما اذا علم بالوجوب في أوّل  
الشهر ، او الحرمة في آخره ، فإنه اذا التزم بالاباحة امكن المخالفة عملاً ، بان يترك

وكالاتزام باباحة موضوع كلّي مرّدّة أمره بين الوجوب والتحرّيم مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال ، فانّ المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل ، لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة ، فلا

الوطني في اول الشهر ويطأ في آخره ، فانّ الاتزام - في هذا المثال - بخلاف الحكم المعلوم اجمالاً من الوجوب او الحرمة ، ينجرّ الى المخالفة العمليّة .

( و ) ايضاً ( كالاتزام باباحة موضوع كلّي ) كالزواج - مثلاً - ( مرّدّد امره ) اي امر ذلك الكلّي ( بين الوجوب والتحرّيم ) بأن حلف اما على الترك أو على الفعل ، وجاء بهذا المثال لافادة انه لا فرق في ما ذكره بين الجزئي والكلّي فلو التزم بالاباحة في اي منهما ، لم ينجرّ الى العمل ، لانه لا يخلو من الفعل او الترك ، سواء التزم بالاباحة او لا ( مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً ) .

وقد تقدّم انّ التعبدي في الاصطلاح : ما ( يعتبر فيه قصد الامتثال ) سواء كان كلاهما غير تعبدي - بان كانا توصليين ، بلا فرق بين الجزئي او الكلّي - او كان احدهما تعبدياً ، لكنّه غير معين انّ ايّهما تعبدي كما اذا نذر فعل الوطني او الترك قربة الى الله - لما فيه من الصلاح لدينه - فصار احدهما بنذره تعبدياً ، لكنّه لا يعلم انّ ايّاً من الفعل او الترك تعبدي .

اما اذا كان احدهما المعين تعبدياً ، كما لو نذر ان يطأ تعبدياً قربة ، او يترك توصلياً ، فالتزم بالاباحة ، فانّ التزامه حينئذ ينجرّ الى العمل ، فانه اذا وطأ توصلياً يكون قد ترك كلا الامرين : اي الوطني التعبدي ، واللاوطني التوصلي ، فيكون التزامه الاباحة منجرّاً الى العمل بينما الكلام في انه هل يجوز الاتزام بالاباحة فيما لم ينجرّ الى العمل ؟ ( فان المخالفة في المثالين ) الجزئي والكلّي ( ليس من حيث العمل ) الخارجي ، لانه سواء التزم بالاباحة او لم يلتزم لا يخلو اما من الفعل او الترك ، فالالاتزام لم ينجرّ الى العمل ( لانه ) عملاً ( لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب ) الذي هو احد المحتملين ( والترك الموافق للحرمة ) الذي هو المحتمل الآخر ( فلا



للسيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام باباحة الفعل .  
الثاني : مخالفته من حيث العمل ، كترك الأمرين اللذين يعلمُ بوجود أحدهما ،  
وارتكاب فعلين يعلمُ بحرمة أحدهما فإن المخالفة هنا من حيث العمل .  
وبعد ذلك

---

قطع بالمخالفة ، إلا من حيث الالتزام باباحة الفعل ( أي أنه التزم باباحة الفعل مع أنه  
أما واجب أو حرام .

ثم أنه لو كان كل من الفعل والترك تعبدياً يمكن المخالفة العملية ، فلو حلف - مثلاً -  
بأن يظاً قربة ، أو يترك قربة ، ثم وطأ بدون القربة أو ترك الوطي بدون القربة علم بأنه  
خالف ، لأنه إن كان واجباً قربةً ، لم يفعله وإن كان حراماً قربةً ، لم يتركه بقصد القربة ،  
ومنه يعلم أن الأقسام ثلاثة :

الاول : كون كليهما تعبدياً .

الثاني : كون كليهما توصلياً .

الثالث : كون أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً ، وهذا الثالث قد يكون معلوماً أن  
أيهما تعبدية وإيها توصلي ، وقد يكون مجهولاً ، وإنما يعلم اجمالاً بأن أحدهما  
تعبدية .

هذا تمام الكلام من حيث الالتزام ، وهو الأمر الاول .

( الثاني مخالفته ) أي مخالفة الحكم ( من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم  
بوجود أحدهما ) بأن يترك الظهر والجمعة في التعبدية ، ويترك موافقة زوجته في  
التوصلي ( وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما ) كأن يشرب اثنتين يعلم بنجاسة  
أحدهما ، ويأتي بفعل وترك يعلم منع أحدهما ، كما إذا علم أنه يجب عليه أمّا ترك  
التتن أو فعل الوطي لزوجته ، فاستعمل التتن وترك الوطي ( فإن المخالفة هنا ) في  
الأمثلة الثلاثة ( من حيث العمل ) لا من حيث الالتزام .

( وبعد ذلك ) الذي تبين من أن المخالفة قد تكون التزامية وقد تكون عملية

فنقول : أما المخالفة الغير العمليّة ، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً ، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين ، لموضوع واحد كالمثاليين المتقدّمين ، او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث

( فنقول : أما المخالفة الغير العمليّة ) ولا يخفى ان « غير » لا يدخل عليه اللام ، لانه متوغل في الابهام ، قال سبحانه : « غير المغضوب عليه » ، ( فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعيّة ) المرتبطة بموضوعات الاحكام ( والحكميّة ) المرتبطة بالاحكام ( معاً ) .

وانما كان الظاهر الجواز ، لانه لا دليل على وجوب الالتزام ، فاذا التزم في قلبه بأن زوجته حرام عليه ، أو بأن شرب الماء الذي هو مباح واجب عليه ، لم يكن عليه شيء ، ولو شك في وجوب الالتزام بالاحكام ، كان الاصل العدم ، فاذا كان في غير الشبهة كذلك ، كان في الشبهة بطريق اولي .

وان شئت قلت : المقضي لشمول ادلة البرائة موجود والمانع مفقود ، اذ العلم الاجمالي لا يكون مانعاً بطريق اولي - بعد ان لم يكن العلم التفصيلي مانعاً . لا يقال : الالتزام باحكام الله سبحانه لازم .

لانه يقال : الالتزام من حيث هو مقدّمة للعمل لازم ، اما اذا كان عدم الالتزام ، او التزم العدم ، لا ينجّر الى المخالفة العمليّة فلا ، فهل يقول احد : بأن الالتزام القلبي على ان الماء مباح ، او الخمر حرام ، بدون اظهار او عمل على خلاف احكام الله سبحانه لازم .

وعليه : فالمخالفة الالتزاميّة جائزة ( سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد ، كالمثاليين المتقدّمين ) اي الموضوع الشخصي المرّدّد ، كالمراة المرّددة بين وجوب الوطي او حرمتها ، او الموضوع الكلّي - على ما ذكرهما المصنف - ومثلنا للثاني : بأنه حلف اما على ترك الزواج او فعله ( او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن ) لاستصحاب الطهارة ( وبقاء الحدث ) لاستصحاب



لمن توضأ غفلةً بمايع مردّد بين الماء والبول .  
 أما في الشبهة الموضوعية ، فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يخرج  
 مجراه عن موضوع التكليفين ،

الحدث ( لمن توضأ - غفلة - بمائع مردّد بين الماء والبول ) فإنه ان كان ماءً ، كان بدنه  
 طاهراً وكان متطهراً من الحدث ، وان كان بولاً كان بدنه نجساً وكان محدثاً ، فالتفكيك  
 بينهما تفكيك بين المتلازمين ، لكن قد يجري ذلك في الشرع والعقل .

ففي الشرع : كما اذا اوصى بشيء ، وكان الشاهد عليه امرأة واحدة ، فربح الوصية  
 وان شهدت امرأتان فالنصف ، وفي الثلاث ثلاثة ارباع ، وفي الاربع الكل ، مع أنه  
 فيما عدا الصورة الاخيرة ، اما له كل الوصية او لا شيء له .

وفي العقل : كما في موارد القواعد العقلية من التنصيف بين المتداعيين وغير  
 ذلك .

على اي حال ، فالقول : بأن بدنه طاهر ولا وضوء له ، مخالفة التزامية ، لأن الالتزام  
 بالامرین معاً مخالفة للواقع قطعاً ، لكنّه ليس بمخالفة عملية ، فإنه سواء صلّى بذلك  
 الوضوء او لم يصل ، لم يعلم بأنه خالف عملاً ، اذ لو صلّى بذلك الوضوء ، احتمل  
 الصّحة من جهة احتمال ان الماء كان طاهراً ، وان لم يصل به بل صلّى بوضوء آخر ،  
 او لم يصل اصلاً ، لأنه توضأ لصلاة النافلة ، او لأن يكون متطهراً - حيث استحباب  
 الطهارة الدائمة - او ما اشبه ذلك ، لم يكن علم بالمخالفة العملية ، وإنما قال : غفلة ،  
 لأنه اذا علم بأن المائع مردد بين الماء والبول ، لم يأتي منه قصد القرية ، إلا من باب  
 الرجاء كما يأتي منه في التوضي بانائين مشتبهين .

( اما ) دليل جواز المخالفة الالتزامية ( في الشبهة الموضوعية ، فلان الاصل )  
 العدمي ( في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه ) أي متعلق التكليف ، كالمراة  
 المشكوكه في كونها محلوفة الوطي او محلوفة الترك ( عن موضوع التكليفين ) فاذا  
 علم بانه اما قد حلف على وطئها ، او حلف على ترك وطئها ، فلا يستصحب عدم

فيقال : الأصلُ عدمُ تعلقِ الحلفِ بوطي هذه وعدمِ تعلقِ الحلفِ بتركِ وطئها ، فتخرجُ المرأةُ بذلك عن موضوعِ حكمي التحريمِ والوجوبِ ، فيُحكَّمُ بالاباحةِ لأجلِ الخروجِ عن موضوعِ الوجوبِ والحرمةِ

الحلف حتى يكون منافياً للعلم الاجمالي بالحلف ، بل يستصحب بقائها على حالتها السابقة ( فيقال ) حينئذٍ ( : الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه ) المرأة ( و ) الاصل ايضاً ( عدم تعلق الحلف بترك وطئها ) لان كونها محلوفة الوطي او الترك مسبقان بالعدم فيستصحب العدم ( فتخرج ) هذه ( المرأة بذلك ) الاصل في الطرفين ( عن موضوع حكمي التحريم والوجوب ) .

لا يقال : كيف يجري الاصلان والحال انا نعلم بأنهما اما محلوفة الوطي أو محلوفة الترك ؟

لانه يقال : هذا تابع الشمول دليل الاصل لهما ، فانه ربما يقال : دليل الاصل لا يشملهما ، لانه يوجب التناقض في اطراف الدليل ، وربما يقال : انه لا يشملهما ، لانه لا فائدة للاصل بعد كونه اما فاعل او تارك سواء أجرى الاصل ام لا ، وربما يقال : بانه لا يشملهما لان الاصلين مناقضين للعلم الاجمالي ، بل للعلم التفصيلي بانها محلوفة في الجملة .

وكيف كان : فان قلنا بالشمول لانه لا يوجب المخالفة العملية ، والمحذور انما هو : في لزوم الاصلين مخالفة عملية فانه يجري الاصلان .

فان قلت ما فائدة مثل هذا الاصل ؟

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 ( لاجل الخروج ) أي خروجها بسبب جريان الاصلين ( عن موضوع الوجوب ) لو طئها ( والحرمة ) لو طئها



للسيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

لا لأجل طرحهما ، وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المرّد ،

( لا لأجل طرحهما ) أي طرح الوجوب والحرمة ، فلا نقول : الاصل عدم الوجوب ، وعدم الحرمة ، بل نقول : الاصل كونها محلوفة الوطي ، او محلوفة الترك ، فاذا خرجت عن موضوع الحكمين ، فلا يشملها الخطابان ، أي واجب عليك الوطي ، او حرام عليك الوطي .

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 لذلك فيقسم بينهما مع العلم انه لاحدهما ، فالاصلان في عمل العقلاء لاجل التقسيم العملي ، والاصلان في المرأة لاجل عدم الالتزام القلبي .

( وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المررد ) بين الطاهر والنجس ، فان الشارع قد حكم بطهارة بدن المتوضي ونجاسة ما لاقي نجساً ، فعند الشك في المانع ، نقول : الاصل عدم ملاقة هذا البدن للنجس ، كما ان الاصل عدم كون روحه روح المتوضي ، فاذا خرج بدنه وروحه عن موضوعي المتنجس الظاهري والطهارة المعنوية ، فلا يحكم بالتنجس ولا يرفع 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 الظاهر .

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 يهدي البدن والنفس إلى المصالح وينهي عن المفاسد .

ومثال ذلك ، السيارة ، فالهيكل : هو البدن ، والماكنة : هي النفس ، والبنزين ، هو

وأما الشبهة الحكمية ، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يُخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي ،

الروح ، والسائق : هو العقل ، والمثال تقريبي كما لا يخفى .

وربما يطلق الروح على النفس ، ويطلق النفس على الروح ، والدليل على انهما اثنان -دليلين- وذلك ان القرآن الكريم اذا ذكر النفس جعلها بين امرين ، قال سبحانه :

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ ١ ﴾ .

واذا ذكر الروح مدحه مطلقاً ، قال سبحانه :

﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... ٢ ﴾ .

( واما ) دليل جوازالمخالفة 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 حرّمه حتى لا تبطل صلاته ، ؟ فان الاصل الجاري بعدم الوجوب وعدم الحرمة ، ينافي نفس الحكم أي الوجوب او الحرمة المحتملين ، لان الاصل - كما في الشبهة الموضوعية - يخرج مجرى الحكمين ، لانه لا بأس 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 الاصول الجارية فيها ) أي في الشبهة الحكمية ( وان لم تخرج مجراها ) أي مجرى تلك الاصول ( عن موضوع الحكم الواقعي ) كحكم وجوب اخراج الذباب من الحلق او حرمة اخراجه ، فان الاخراج وعدم الاخراج لا يسقطان عن كونهما إخراجاً او غير إخراج ، بخلاف المرأة المحلوقة



بل كانت منافية لنفس الحكم ، كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة ، فإنّ الاصول في هذه منافيةً لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً ، لا مخرجةً عن موضوعه ، إلا أنّ الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثرٌ إلا وجوبُ الاطاعة وحرمةُ المعصية

الوطني 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 الاخراج » ليس فوّه كلي يخرج « هذا الوجوب » عنه ( بل كانت ) الاصول ، كأصل عدم وجوب الإخراج او وجوب الإخراج ( منافيةً لنفس الحكم ) اذ الحكم وجوب الاخراج ، او حرمة الاخراج فالمقام ( كاصالة 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 الاخراج او اصل وجوب الاخراج ( منافيةً لنفس الحكم الواقعي 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 يناقض نفسه بنفسه ، بان يقول : الشيء الفلاني جائز ، ويقول : نفس ذلك الشيء واجب او حرام .

( الآن ) ذلك لا يمنع من اجراء الاصلين في الحكم : اصل عدم الوجوب ، واصل عدم الحرمة ، لان ( الحكم الواقعي 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 الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت ، لأن الالتزام  
 بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدماً للعمل وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها  
 الالتزام والاعتقاد

الزوجة واجبة ، فهذا الحكم اثر واحد فقط ، وهو الانفاق على الزوجة وليس له اثران  
 : وجوب الالتزام بوجوب النفقة قلباً ، والانفاق الخارجي عملاً ، ولهذا فان الزوج اذا  
 اعطى النفقة ، ولم يلتزم قلباً بوجوب الانفاق ، او التزم قلباً بان الانفاق ليس بواجب  
 لم يكن معاقباً ، وكذا في طرف النهي فاذا 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 اجرئى الاصل ام لا .

( و ) ان قلت : الالتزام بالأحكام الالهية لازم ، وان لم تلزم مخالفة عملية .  
 قلت : ( وجوب الالتزام بالحكم الواقعي ) 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  
 القلبية واجباً كان لكل حكم طاعتان ومعصيتان ( لان الالتزام بالأحكام الفرعية ، انما  
 يجب مقدمة للعمل ) أي وجوباً مقدماً ، وهو وجوب ارشادي عقلي ، لا مولوي  
 شرعي ، فاذا فرض عدم مقدمية الالتزام للعمل ، بان عمل بدون الالتزام ، او بالالتزام  
 المخالف ، لم يكن عاصياً ، كما اذا تمكن ان يكون على السطح - مثلاً - بدون نصب  
 السلم .

هذا ( وليست ) الاحكام الفرعية ( كالأصول الاعتقادية ) الخمسة : التوحيد ،  
 والعدل ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، حتى ( يطلب فيها الالتزام ) القلبية ( والاعتقاد



من حيث الذات ، ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع ، لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي ، فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية

من حيث الذات ) وبما هي هي .

( ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقلاً ) على ان الالتزام من لوازم قبول المولوية ، بحيث لو لم يلتزم كان معناه : عدم قبول المولى ، أو انه ينافي القلب السليم ، المذكور في قوله سبحانه :

«إِلَّا مَنْ أَمِنَ اللَّهُ بِقَلْبٍ 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 الوطي او محرمة الوطي ، 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 محلوفة الوطي او محلوفة الترك ، كذلك في باب الاحكام الاصول النافية

مُخْرِجَةٌ لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم ، أعني وجوب الأخذ بحكم الله ، هذا .  
ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف ، أعني وجوب الأخذ بحكم الله  
والالتزام مع قطع النظر عن العمل ، لم تجر الاصول ، لكونها موجبة للمخالفة  
العملية للخطاب التفصيلي ، أعني وجوب الالتزام بحكم الله ،

للحكم ( مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم ، أعني وجوب الاخذ بحكم  
الله ) كما تقدم في مثال الذباب ، لو دخل حلق الصائم وهو في الصلاة .

( هذا ) تمام الكلام في ان الالتزام ليس بلازم ، ولذا جاز ان نجري الاصل في  
طرفي الشبهة ( ولكن التحقيق انه لو ثبت ) شرعاً او عقلاً ( هذا التكليف أعني :  
وجوب الاخذ بحكم الله و ) وجوب ( الالتزام ) القلبي بحكم الله ( مع قطع النظر عن  
العمل ) بان لم يكن الالتزام مقدمة للعمل ( لم تجر الأصول ) على العدم ، اذ العلم  
الاجمالي بالحكم يمنع عن اجراء اصل عدم الحكم ، فيكون حكم الالتزام حينئذ  
حكم العمل فكما انه اذا وجب العمل لم يجر الاصل في اطراف الشبهة ، كذلك اذا  
وجب الالتزام لم يجر الاصل في اطراف الشبهة .

وانما لم تجر الاصول حينئذ ( لكونها موجبة للمخالفة العملية ) القلبية ، فان  
الالتزام عمل القلب ، كما ان العمل عمل الجوارح ( للخطاب التفصيلي ) المتوكد من  
العلم الاجمالي ، فاذا علم بان هذه المرأة واجبة الوطي ، او واجبة الترك ، لزم عليه ان  
يلتزم بالزام عليه من الله سبحانه - ذاتاً - كما يجب عليه في المائتين المشتبهين بان  
احدهما مضاف ان يلتزم بالوضوء بهما - مقدمة للعمل - والمخالفة العملية القلبية  
حاصلة في صورة وجوب الالتزام ( اعني وجوب الالتزام بحكم الله ) تعالى .

وبالجملة : ان الاصول في اطراف العلم الاجمالي حيث انها مخالفة لوجوب  
الالتزام ، لا تجري لأن ادلة الاصول لا تشمل امثال المقام ، اذ هو موجب للتناقض ،  
فمرة يقول الشارع : « التزم » ومرة يقول : « اجر الاصل » أي لا تلتزم : حيث ان لازم  
اجراء الاصل : عدم الالتزام ، وقد ذكرنا فيما سبق : ان التناقض كما لا يمكن مستقيماً



للشيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية ، كما سيجيء ، فيخرج عن المخالفة الغير العملية .

فالحق - مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - أن ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دلت العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها .  
فاذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء

---

لا يمكن غير مستقيم ايضاً ، فالسواد واللاسواد متناقض ، كما ان السواد والمفروق لنور البصر - الذي معناه لا سواد - ايضاً متناقض .

( وهو ) أي اجراء الاصول ، الموجب للمخالفة العملية ( غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية ) كالانائين المشتبهين فكيف بالشبهة الحكمية ؟ ( كما سيجيء ) الكلام فيه .

( فيخرج ) هذا الذي يستلزم المخالفة الالتزامية - ( على تقدير وجوب الالتزام - عن المخالفة غير العملية ) اذ يكون حينئذ من صغريات المخالفة العملية .

( فالحق ) في نتيجة كلامنا المتقدم : انه ( مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع ، على ما جاء به ) وكما عليه في الواقع ، هو : ( ان ترك الحكم الواقعي ) أي عدم الالتزام به ( ولو كان معلوماً ) لدى المكلف ( تفصيلاً ) المكلف بكون يده متنجسة - مثلاً - وزوجته واجبة الوطي ، أو الخمر محرم الشرب ، فان ترك الالتزام بالنجاسة ، والوجوب ، ( ليس محرماً الا من حيث كونها ) أي كون تلك المخالفة الالتزامية منجرة إلى ( معصية ) عملية في الخارج كأن استعمل النجاسة بالشرب مثلاً ، او ترك وطئ الزوجة ، او شرب الخمر ، فانه ( دل العقل على قبحها ) أي قبح المعصية العملية ( واستحقاق العقاب بها ) والشرع مؤيد للعقل فيهما .

وعلى هذا ( فاذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء ) كوطئ الزوجة ، او حرمة

فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب ، لم يكن عليه شيء . نعم لو اخذ في ذلك الفعل نيّة القربة فالإتيان به لا للوجوب مخالفةً عمليّةً ومعصيةً لترك الأمور به . ولذا قيّدنا الوجوب والتحرّيم في صدر المسألة بغير ما عُلم كون أحدهما تعبدياً .

فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي ، فاذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكّمين

شيء كشرّب الخمر ( فلم يلتزم به ) أي بالوجوب ، أو الحرمة ( المكلف ) ومعنى الالتزام عقد قلبه عليه وهو شيء فوق العلم ( لكنه فعله ) أي فعل الواجب وترك الحرام ( لا لداعي الوجوب ) أو الحرمة ( لم يكن عليه شيء ) من المعصية المسقطه للعدالة ، والحدّ فيما اذا كان ذا حدّ ، كشرّب الخمر ، إلى غير ذلك .

( نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة ) كالصلاة والوضوء ، أو في ذلك الترك ، كتروك الإحرام وتروك الصيام ( فالإتيان به لا للوجوب ، مخالفةً عمليةً ) اذ بدون قصد الوجوب لا تحقق له شرعاً ، وكذا في باب التروك المذكورة ، فاذا لم يشرب الماء في الصيام لأجل امر الله سبحانه ، بل لأجل ان الماء يضره - مثلاً - لم يعدّ ممثلاً ( و ) يكون فعله وتركه بدون القصد ( معصية ، لترك الأمور به ) والفعل المنهي عنه ، فان بدون قصد الامتثال يبطل العمل القربي .

( ولذا ) الذي ذكرناه : من الفرق بين التوصلّي والتعبدّي في عدم لزوم الالتزام في الاول ولزومه في الثاني ( قيّدنا الوجوب والتحرّيم في صدر المسألة ) أي مسألة الالتزام ( بغير ما علم كون احدهما ) المعيّن ( تعبدياً ) وقد ذكرنا هناك : ان الاقسام ثلاثة ، مما لا حاجة إلى تكراره .

( فاذا كان هذا ) الالتزام القلبي غير لازم في التوصلّيات ، وغير محرم تركه ( حال العلم التفصيلي ) بواجب أو حرام ( ف ) الالتزام في العلم الاجمالي يكون بطريق اولي غير لازم ( اذا علم ) المكلف ( اجمالاً بحكم مردد بين الحكّمين ) علم بانّه يلزم عليه شيء هو :



للسيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين عُلِمَ بكون أحدهما حكم الشارع ،  
والمفروض أيضاً عدم مخالفتها في العمل ، فلا معصية ولا قبح ، بل وكذلك لو  
فرضنا عدم جريان الأصل ، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي .  
فملخص الكلام أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ،

١- إما وجوب هذا او وجوب ذلك .

٢- إما تحريم هذا ، او تحريم ذلك .

٣- إما وجوب هذا وتحريم ذلك .

٤- وإما وجوب او تحريم شيء خاص ، كمحلوفة الوطي او الترك .

( وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين الذين علم ) تفصيلاً ( بكون احدهما  
حكم الشارع ) في الواقع ( والمفروض ايضاً ) بالاضافة إلى نفي الحكمين بالاصل  
( عدم مخالفتها ) من قبل المكلف ( في العمل ) بان يأتي بمحتملي الوجوب في  
المثال الاول ، ويترك محتملي الحرمة في الثاني ، ويأتي ويترك طرفي 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 باختياره ، وكذا من وطأ زوجته ليس بعاص وان  
لم يكن الوطي باختياره ، فكيف بما اذا كان باختياره ولكن بدون الالتزام بالوجوب  
والحرمة .

( بل وكذلك ) لا يحرم عدم الالتزام ( لو فرضنا عدم جريان الاصل ) لان دليhle لا  
يشمل أطراف العلم الاجمالي ( لما عرفت من ثبوت ذلك ) أي عدم المعصية بترك  
الالتزام ( في العلم التفصيلي ) فان عدم الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يضر ،  
فكيف بعدم الالتزام في الحكم المعلوم اجمالاً ؟

( فملخص الكلام : ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ) وان كانت

ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل ، ولا عبرة بالالتزام وعدمه .  
ويمكن أن يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه بوجه أخصر : وهو أنه  
لو وجب الالتزام :  
فان كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان

---

خلاف الاداب ( ومخالفة الاحكام الفرعية ) الموجبة للآثار ، كالعقوبة ونحوها ( انما هي في العمل ) فقط ، سواء في العلم الاجمالي او التفصيلي ( ولا عبرة بالالتزام وعدمه ) انهما ليسا مدار الاحكام ، نعم في الامور الاعتقادية ، الالتزام مدار الوجوب ، كما ان عدمه او الالتزام بما ليس بحق مدار التحريم ، فلو لم يعتقد بالله ، او اعتقد بآله 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 أخصر) غير الوجه المتقدم الذي قال : بانه لا دليل عقلاً ولا شرعاً بلزوم الالتزام ( وهو : انه لو وجب الالتزام ) في المعلوم بالاجماع لم يخلو الامر من اربعة احتمالات :  
الاول : ان يلتزم بالوجوب معيناً - فيما اذا لم يعلم ان وطى المرأة واجب او حرام .  
الثاني : ان يلتزم بالحرام معيناً .  
الثالث : ان يلتزم بالمردد بينهما .  
الرابع : ان يلتزم بالجامع ، الذي هو المنع من النقيض .  
فالاولان : لاوجه لهما من عقل او شرع .  
والثالث : ان المردد لا وجود له ، لا في الذهن ولا في الخارج ، فبماذا يلتزم ؟  
والرابع : فانه وان امكن لزومه بلا محذور عقلي ، الا انه لا دليل عليه .  
ويلحق بالرابع في عدم الدليل - وان امكن - أن يلتزم بما هو في اللوح المحفوظ .  
اما المصنف : فقد قرّب عدم لزوم الالتزام بقوله : ( فان كان ) وجوب الالتزام (باحدهما 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



للسيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

ولا يلتزمه أحدٌ ، وإن كان بأحدهما المخبّر فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل ، فلا بدّ له من خطاب آخر .  
وهو ، مع أنه لا دليل عليه ، غير معقول ، لأنّ الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه ،

والتكليف من غير بيان قبيح .

وان شئت قلت : ان اريد من الالتزام : الالتزام بالواقع « مجهولاً » فهو من غير دليل ، وان اريد : الالتزام « بشخصه » فهو محال ( ولا يلتزمه احد ) فلا يقول احد : بان المجهول يُكلف الانسان بالالتزام به معيناً .

( وان كان ) اللازم ، الالتزام ( باحدهما المخبّر فيه ) بان يكون مراد من يقول بلزوم الالتزام : ان المكلف ، عليه ان ينوي قلباً انه ملتزم باحدهما ( فهذا ) فيه محذوران : الاول : انه لا دليل ، اذ ( لا يمكن ان يثبت ) هذا الالتزام ( بذلك الخطاب الواقعي المجمل ) عند المكلف ، اذ كل خطاب يدعو إلى نفسه ، لا انه يدعو إلى نفسه او غيره ، فاذا قال : « باشر زوجتك » كان دعوة إلى المباشرة ، لا دعوة إلى المباشرة او عدمها ، فان الخطاب بالمعین لا دلالة له على التخيير ، فكيف يدل على الالتزام بالتخيير ؟ ( فلا بد له ) أي لوجوب الالتزام باحدهما 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 الغرض من هذا الخطاب ) الثاني ( المفروض كونه توصلياً ) - لما تقدم - من أنّ الكلام ليس في التعبد بل في التوصلي ، والغرض في الخطاب التوصلي هو ( حصول مضمونه ) في الخارج ولو بدون الاختيار ، فاذا قال :

« والرُّجْرُ فاهْجُرْ » ١ .

أعني القيام بالفعل او الترك تخييراً ، وهو حاصلٌ من دون الخطاب التخييري ،  
فيكون الخطابُ طلباً للحاصل ، وهو محال .

إلا أن يقال : إن المدّعي بالخطاب التخييري إنما يدّعي 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 - وفسّر المصنف « قده » حصول  
المضمون بقوله :

( اعني القيام بالفعل او الترك تخييراً ) بينهما ( وهو ) أي المضمون ( حاصل من  
دون ) حاجة إلى ( الخطاب ) الاخر ( التخييري ) الذي يخبر المكلف بين الفعل  
والترك ، لان المكلف تكويناً اما فاعل او تارك ( فيكون الخطاب ) الآخر ( طلباً  
للحاصل ) اذ 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 يريد : ان حصول الحاصل - بسبب الخطاب - محال .

وكيف كان : فالامر في دوران الامر بين المحذورين ، كما لا يحتاج إلى الخطاب ،  
كذلك في الفعلين ، والتركين ، والفعل والترك 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 ، لان باب الاطاعة والمعصية مرتبط بالعقل لا بالشرع .

( الا ان يقال ) ان الخطاب الاخر ليس لغواً اذ اللغوية فيما اذا اراد به ان يفعله  
المكلف او يتركه ، اما اذا اراد به الالتزام باحد الحكمين قلباً فلا لغوية ، اذا الالتزام لم  
يحصل من الخطاب الاول بالتكليف المردد - لجهل المكلف - بين الفعل والترك .

وعليه : ف ( ان المدعي ) الذي يدعي الاحتياج إلى خطاب آخر ، و ( ب ) سبب  
ذلك ( الخطاب ) الاخر ( التخييري ) يخبر المكلف بين الفعل والترك ( انما يدعي  
ثبوته ) أي ثبوت ذلك الخطاب ، لا للتوصل إلى الفعل او الترك في الخارج ، بل ( بان



للشيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

يقصد منه التعبد بأحد الحكمين ، لا مجرد مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل ، فينحصر دفعه حينئذٍ بعدم الدليل .

وأما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، فلا يُثبِتُ إلا الالتزام

يقصد ( المولى ) ( منه التعبد ) والالتزام القلبي ( بأحد 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 ( ف ) اذا قال القائل ذلك فانه ( ينحصر دفعه حينئذٍ 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 المتشعبة ، لزوم الالتزام بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، بل هو من لوازم الايمان ، قال سبحانه :

« فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً »<sup>١</sup> .

ومن المعلوم ان المقام من صغريات ما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، فاللازم في صورة التردد بين الفعل والترك ، كالمراة المحلوفة على الوطي 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 للصلاة ، وان لم يخرجها لانه حرام ابطال الصلاة بطل صومه .

قلت : ( اما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ) والمعصومون من آله عليهم الصلاة والسلام حيث كلهم نور واحد ( فلا يثبت الا

بالحكم الواقعي على ما هو عليه ، لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك فافهم ،

الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ( في الواقع ، فان من شروط الايمان تصديقهم عليهم الصلاة والسلام بما جاءوا به قولاً أو فعلاً او تقريراً ، فان علم بما جاءوا به تفصيلاً ، وجب الالتزام به تفصيلاً ، وان علم بما جاءوا به اجمالاً . وجب الالتزام به اجمالاً .

فاذا شك - مثلاً - في ان الوطي واجب للحلف ، او حرام للحلف ، التزم بان الحلف موجب لمتعلقه ، لا انه يلزم عليه الالتزام بانه يلزم عليه اما الفعل او الترك تخييراً ، وكذلك في مثال الذباب والصائم في حال الصلاة إلى غير ذلك من الكليات والجزئيات ( لا ) يثبت بهذا الدليل وجوب ( الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك ) وكذلك حال التردد في ان ايهما واجب ، او ايهما حرام ، ان ايهما واجب او حرام ؟ بل هذا الالتزام لازم حتى في المستحبات والمكروهات والمباحات ، قال سبحانه :

« وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ 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 اصلي : عدم الوجوب ، وعدم الحرمة ، مما يقتضي الاباحة ، والان تقولون : بلزوم الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والمفروض ان ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، في المردد 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



هذا .

ولكنّ الظاهر من جماعة من الأصحاب ، في مسألة الاجماع المركّب ، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم عُلِمَ 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 ريع الوصية ، فان هذا هو التكليف الفعلي وملتزم به ، بينما يلزم علينا الالتزام القلبي ، بان الموصي ان وصّى وجب كل الوصية ، وان لم يوصّ لم يجب شيء اصلاً .

( هذا ) في وجه الجمع بين الالتزام بالحكم الواقعي وبين البناء العملي على الاباحة ( ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب ) وجوب الالتزام لانهم قالوا ( في مسألة الاجماع المركّب ) والمراد بالاجماع المركّب : هو ما اذا كان للأمة قولان ، فلا يجوز احداث قول ثالث كما لو قال بعضهم بوجوب الظهر ، وبعضهم الاخر بوجوب الجمعة ، فلا يجوز لثالث ان يقول بالوجوب التخيري 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 الاخر مخالفة عملية ، او مخالفة التزامية ، فاطلاق كلامهم دال على جواز المخالفة الالتزامية .

فاذا قال جماعة : بان محلوفة الوطي او الترك يجب وطئها ، وقال آخرون : يجب تركها لم يجز لثالث ان يقول بالاباحة ، مع انه ليس للقول بالاباحة اثر عملي ، وانما هو خلاف الالتزام بحكم الامام عليه السلام المعلوم - من الاجماع المركّب - 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 الوطي او الترك : انها يجب وطئها نهاراً ويحرم وطئها ليلاً ، فانه اذا لم يجز القول الثالث ، لم يجز

فيما عُلِمَ كَوْنُ الفصل فيه طرْحاً لقول الامام عليه السَّلام . نعم صرَّح غير واحد من المعاصلين ، في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الاصلان حكْمين يُعَلَّمُ بمخالفة أحدهما للواقع ، بجواز العمل بكليهما .  
وقاسه بعضهم على العمل بالأصليين

التفصيل ايضاً ، لانه من مصاديق القول الثالث .

وهذا ( فيما علم كون الفصل فيه ) أي في القول الذي عليه الاجماع المركب ( طرْحاً لقول الامام عليه السلام ) مقابل ما اذا قال بالقول الثالث ، ولم يكن طرْحاً لقول الامام عليه السلام - الموجود بين القولين الذين قام الاجماع المركب عليهما - كما اذا قال بعض الامة : بوجوب الاستعاذة 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 الاستعاذة كان طرْحاً لقوله عليه السلام ، وكذلك ان قال بعض بحرمة وطى الدبر من الزوجة وقال آخر بالكراهة فقال ثالث بالمرجوحية .  
( نعم صرح غير واحد من المعاصرين ) منهم صاحب الفصول ( في تلك المسألة ) أي مسألة الاجماع المركب ( فيما اذا اقتضى الاصلان حكْمين ، يعلم بمخالفة 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 الاصليين ، فيقول بجواز كل من الاخراج وعدم الاخراج - مع ان جواز العمل بكلا الاصليين ، احداث قول ثالث مستلزم ل طرح قول الامام عليه السلام - فقول المصنف « قده » : « ولكن الظاهر » تأييد للزوم الالتزام ، وقوله : « نعم » تأييد لعدم لزوم الالتزام .

( وقاسه ) أي العمل بالأصليين في الاحكام ( بعضهم على العمل بالأصليين



المتنافيين في الموضوعات .

لكنّ القياس في غير محلّه ، لما تقدّم من أنّ الاصول في الموضوعات حاكمة على أدلّة التكليف ، فإنّ البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها ، وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها .

المتنافيين في الموضوعات ) كاصل عدم وجوب الوطي ، واصل عدم وجوب الترك ، قال هذا البعض : فكما يجوز إجراء الاصلين في الموضوعات المرددة ، كذلك يجوز إجراء الاصلين في الاحكام المرددة .

( لكن القياس في غير محله ) وذلك ( لما تقدم من ) الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية ، ف( ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف ) الواقعي ، فاذا اجرينا الأصل في المرأة المرددة بين محلوفة الوطي ومحلوفة الترك ، وقلنا : الاصل انها ليست محلوفة على الوطي او على الترك ، لم تكن بعد الاصل تلك المرأة موضوعاً للوجوب او التحريم .

اما الحكم بعدم الحرمة ( فان البناء على عدم تحريم المرأة ) انما هو ( لاجل البناء بحكم الاصل : على عدم تعلق الحلف بترك وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها ) اذ الشارع حكم : بحرمة من حلف الزوج بترك وطئها لكن الاصل ، يقول : انها ليست تلك المرأة التي تعلق الحلف بعدم وطئها .

( وكذا ) حال ( الحكم بعدم وجوب وطئها ) فان الاصل فيها ايضاً : عدم وجوب وطئها ( لاجل البناء ) حسب الاصل ( على عدم الحلف على وطئها ) فهي ليست واجبة الوطي ( فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها ) .

هذا بخلاف الشبهة الحكمية ، فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجاً لمجره عن موضوعه حتّى لا ينافيه بجعل الشارع . لكنّ هذا المقدار من الفرق غير مُجدد ،

والحاصل : ان الشك في الموضوع المردد بين الوجوب والحرمة ، يجري فيه اصلا ن ، وبذلك يخرج الموضوع عن كونه موضوع الوجوب او التحريم . ( هذا ) في الشبهة الموضوعية ( بخلاف الشبهة الحكمية ، فان الاصل فيها ) أي في الشبهة الحكمية غير جار ، لان الاصل ( معارض لنفس الحكم ) بالوجوب او التحريم (المعلوم بالاجمال ) وقد تقدم انه مستلزم للتناقض ، فكما ان الواجب يناقض الحرام ، كذلك « عمله الاجمالي بانه واجب او حرام » يناقض « الاصل القائل انه ليس بواجب ولا بحرام » ( وليس ) في الشبهة الحكمية حكم وموضوع ، كما كانا في الشبهة الموضوعية حتّى يكون الاصل ( مخرجاً لمجره ) أي مجرئ الاصل ( عن موضوعه ) أي موضوع الحكم ( حتّى ) ان الاصل ( لا ينافيه ) أي لا ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال ( بـ ) سبب ( جعل الشارع ) ذلك الاصل ، و : « بـ » متعلق بـ « لا ينافيه » .

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 :  
اولا : ادلة الاصول لا تشمل اطراف العلم الاجمالي .

ثانيا : 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 » ابدئ الرجوع عن قوله : « القياس في غير محله » بقوله : ( لكن هذا المقدار من الفرق ) بين الاصول في الموضوعات والاصول في الاحكام لكونها في الاول حاكمة وفي الثاني منافية ( غير مجد ) فان الفرق لا يوجب عدم



إذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي ، حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له ، كون العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام ، فاذا فرض جواز ذلك ، لأنّ العقل والنقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية ، فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الاصول المتنافية في الواقع .

اجراء الاصول في الشبهة الحكمية - كما سبق الالماع اليه - فان اجراء الاصول في الشبهة الحكمية ، لا يوجب الا المخالفة للالتزامية ، فاذا جازت المخالفة للالتزامية ، لم يكن مانع من اجراء الاصول فيها .

( اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي - حتى مع العلم التفصيلي - ) بالحكم ( ومعارضتها ) أي الاصول ( له ) أي للحكم الواقعي - ومعارضتها - عطف بيان له منافات « و (كون) خبير « اللازم » فكون ( العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام ) فقط ، فاذا جرى الاصلان : اصل عدم حرمة الوطي ، واصل عدم وجوب الوطي ، 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 بالاحكام الفرعية التوصلية ( لان العقل والنقل ، لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية ) والمفروض انه لا يلزم منه مخالفة عملية ، لانه سواء جرى الاصل ام لا ، مجبر على الوطي او ترك الوطي ( فليس الطرح ) للحكم الواقعي ( من حيث الالتزام ) بان لا يلتزم بالحكم الواقعي بسبب جريان الاصلين يكون ( مانعاً عن اجراء الاصول المتنافية ) تلك الاصول ( في ) صورة الجريان مع ( الواقع ) اذ من جهة الاصل : عدم الوجوب وعدم الحرمة ، ومن جهة الواقع : اما الوجوب واما الحرمة .

( و ) ان قلت : فكيف يقول العلماء : بانه 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 الامام عليه السلام ، في مسألة الاجماع على طرحه من حيث العمل ، اذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة .

فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل ، فإن ظاهر الشيخ ، رحمه الله ، الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الاصل ، ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي ،

قلت : ( لا يبعد ) من جهة الانصراف ( حمل اطلاق كلمات العلماء ، في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام ) والرجوع إلى قول ثالث ( في مسألة الاجماع ) المركب كما تقدم ( على طرحه من حيث العمل ) فمرادهم : لا يجوز طرحاً عملياً ، لانه لا يجوز طرحاً التزامياً .

وانما قلنا : « لا يبعد » ( اذ ) الطرح عملاً ( هو المسلم المعروف ) المنصرف من الاطلاق ( من طرح قول الحجة ) فانه اذا قال احد : ان فلاناً طرح قول مولاه ، او طرح فتوى مرجع تقليد ، او طرح حكم الحاكم الذي حكم في القضية الفلانية ، كان المتبادر أو المنصرف : انه طرحه عملاً ، لانه طرحه قلباً ، ولم يلتزم به - مع كونه قد عمل على طبقه - .

( فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ، ولم يكن مع احدهما دليل ) فان الفقهاء قالوا : بعدم جواز احداث قول ثالث ولو بالتخيير بينهما ، ومرادهم : قول ثالث يخالف عملاً القولين الذين قام الاجماع المركب عليهما ( فان ظاهر الشيخ ) الطوسي « قدس سره » ( الحكم بالتخيير الواقعي ) مما يستلزم طرح كلا القولين والحال ان قول احدهما مطابق لقول الحجة ، ومع ذلك لم يمنع من عدم الالتزام بهما ( و ) كذلك ( ظاهر المنقول عن بعض ) الفقهاء ( طرحهما والرجوع إلى الحاصل ) في المسألة ( ولا ريب ان في كليهما ) سواء التخيير الذي ذكره الشيخ « قدس سره » أو الرجوع إلى الاصل الذي ذكره ذلك البعض يكون ( طرحاً للحكم الواقعي ) .



لأنّ التخيير الواقعي كالأصل حكمٌ ثالثٌ .

نعم ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة

لكن لا يخفى ان من يقول بالرجوع إلى الاصل ، انما يقول به : اذا كان موافقاً لاحد القولين ، والأفلا يجوز ، لانه يعلم بطرح قول الامام عليه السلام حينئذ فاذا كان احد القولين على تنجس البثر بملاقات النجاسة مطلقاً ، كان الاخر على : انه بعد الملاقات طاهر ، لكن يفقد عاصميته فيكون حاله حال الماء القليل - مثلاً - ، لم يجز احداث قول ثالث على : انه يستصحب طهارته وعاصميته ، لانه خلاف قول الامام قطعاً الموجود بين القولين ، لغرض تحقق الاجماع المركب الطارد للقول الثالث ( لان التخيير الواقعي) الذي قال به الشيخ «قده» والذي قال به بعض (كالأصل حكم ثالث) ومع ذلك قالاه ، لأنه انما يخالف قول الامام التزاماً لا عملاً ، وقد عرفت ان المحذور في مخالفته العملية لا مخالفته الالتزامية .

( نعم ) ربما يظهر منهم ايضاً : عدم جواز الالتزام بخلاف قول الامام عليه السلام ، فان ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم ( بان لم يعلم هل الشيء الفلاني واجب او 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 ان اولئ المسألتين 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 نفرين من الفقهاء مثلاً - بينما الاجماع المركب يكون باختلاف الأمة فقط ، فبين المسألتين كالعموم من وجه .

وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة .  
والانصاف : أنه لا يخلو عن قوّة ، لأنّ المخالفة العمليّة التي لا تلزم في المقام هي  
المخالفة دفعاً في الواقعة عن قصد وعلم ،

هذا ، ولكن لا يتمكن فقيه واحد ان يفتي في كلتا المسألتين بهذا النحو ، اذ  
التخيير في الاجماع المركب ، ينافي عدم جواز الالتزام في المسألة الثانية .  
وعلى أي حال : فقد اتفقوا في الدوران بين الوجوب والتحريم بعدم جواز القول  
بالاباحة ( وان اختلفوا ) بعد الاتفاق المتقدم ( بين قائل بالتخيير ) بين الوجوب  
والاباحة لعدم أولوية أحدهما على الآخر ( وقائل 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 ، وربما يكون الواجب أهم ، وربما يكون ترك الحرام أهم ، لكن  
لابد وأن تصل الأهميّة إلى حدّ المنع من النقيض ، فاذا كان تحصيل الدينار واجب ،  
واتلاف الدينار حرام ، فقد يتساويان ، فالاباحة ، وقد يتقدم الاول ، لانه تحصيل  
الف دينار وتلف دينار واحد ، فيكون التحصيل مقدّمًا ، وقد يكون العكس فيكون  
ترك الاتلاف مقدّمًا ، وقد يكون تحصيل دينار واحد ، وتلف ثلاثة ارباع 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 العمليّة في الامور التدريجية ( لان المخالفة  
العملية التي لا تلزم في المقام ) انما ( هي المخالفة دفعاً ) كما اذا حلف على الوطني ،  
او الترك في أوّل ساعة كذا ، مما لا تكرر له ، فانه لا مخالفة عملية ، لانه في هذه  
الساعة اما فاعل او تارك ( في الواقعة ) الواحدة ( عن قصد وعلم ) فانه لا يخلو من  
الفعل الموافق للوجوب ، او الترك الموافق للحرمة ، وقوله : « عن قصد ... » للتنسيق  
بين هذا الفرض والفرض الاتي في الوقائع المتعددة ، والآل فقصده وعدمه والعلم ،



وأما المخالفة تدريجاً في واقعتين فهي لازمة البتة .

والعقل كما يحكمُ بقبح المخالفة دفعةً عن قصد وعلم ، كذلك يحكمُ بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها

وعدمه ، لا مدخلية لهما في المرة الواحدة .

نعم هما دخيلان في تسمية الفعل اختيارياً ، اذ بدون القصد لا يكون الفعل اختيارياً .

( واما المخالفة ) العملية القصدية ( تدريجاً في واقعتين فهي لازمة البتة ) فانه اذا حلف على الوطي او الترك كل ليلة من ليالي هذا الاسبوع ، ثم نسي ان الحلف تعلق بالفعل او الترك ، فاذا وطأ ليلة وترك ليلة عالماً عامداً ، حصلت المخالفة العملية ، لانه ان كان حالفاً على الوطي فقد تركه في ليلة ، وان كان حالفاً على الترك فقد وطأ 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 دفعة عن قصد وعلم ) من غير فرق بين مخالفة واجب او مخالفة حرام ، او مخالفة امرين يعلم بالحكم الواقعي بينهما ، كما اذا علم بنجاسة احد مائتين فشرب احدهما ، وأراق الاخر في المسجد في آن واحد ، فانه يعلم بارتكابه العصيان باحد عملية المقارنين في زمان واحد ( كذلك يحكم بحرمة المخالفة ) العملية ( في واقعتين تدريجاً عن قصد اليها ) أي إلى المخالفة ، كما تقدم في مثال من نسي انه حلف على الوطي او الترك في كل ليلة من الاسبوع ، ففعل ليلة وترك ليلة ، ومن المعلوم ان البناء على الاباحة في المحلوفة يوجب تلك المخالفة .

ان قلت : اذا حرمت المخالفة التدريجية فلماذا افتى بعضهم بجوازها ، فيما اذا قلّد مجتهدين تدريجاً ؟ بأن قلّد - مثلاً - من يقول : بحرمة المرأة المحلوفة الوطي او الترك ، في هذا الشهر فلم يطأها ، ثم في الشهر الثاني قلّد من يقول : بجواز الوطي

من غير تقييد بحكم ظاهريّ عند كلّ واقعة . وحينئذ فيجبُ بحكم العقل الالتزامُ  
بالفعل او الترك ، إذ في عدمه

فيطأها ، وكذلك حال من يرى : جواز العمل بالخبرين المتعارضين من باب قوله عليه  
السلام : « اذا فتخير » 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 ، لان  
الفاعل مع استمرارية التخيير يعلم بانه 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 ثانوي ، كعناوين العسر ، والخرج ، والضرر - اوجب 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 متساويين ، جاز لكل من زيد ،  
وعمره ان يقلد احدهما ، مع العلم بمخالفة احدهما للواقع ، وكذلك لما خيّر بين  
الخبرين ، فأخذ زيد بخبر ، وعمره بخبر آخر ، مع العلم بأن الواقع احدهما ، ولا  
فرق في مخالفة الواقع بين نفر واحد وبين نفرين .

( وحينئذ ) 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 ، لان يفعل تارة ويترك اخرى ، حتى يتيقن بانه خالف الواقع (اذ في عدمه) أي



ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد .

وتعدّد الواقعة إنّما يُجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة ، كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين تخييراً 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 مساقاً واحداً ، بان يطأهما او يتركهما ؟ او أن لكل واحدة حكماً مستقلاً ، بان يطأ احدهما في كل واقعة ، ويترك احدهما في كل واقعة ؟  
الظاهر : الثاني ، اذ هما واقعتان لا واقعة واحدة ، ولعل الحلف طابق فعله بان حلف في الواقع بوطني هند ويترك ميسون وعمله طابق حلفه في كليهما .

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 ) ممّا تقدم عرفت : ان ( تعدد الواقعة انما يجدي ) في جواز المخالفة العملية التدريجية ( مع الاذن من الشارع عند كل واقعة ) بالحكم الظاهري ، فيكون من باب الاستثناء ( كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين ) المتناقضين في الفتوى ، فاحدهما يبيح الاخت من الرضاع بعشرة رضعات ، والاخر يحرم ، فمرة لا يأخذها بحكم المجتهد الثاني ، ومرة يأخذها بحكم المجتهد الاول ، اما في ان يطأ احدي زوجتيه ولا يطأ الأخرى في وقت واحد ، فقد عرفت حكمه في المحلوفتين ( تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع من احدهما إلى الآخر ) وهكذا حال التخيير في الخبرين اذا قلنا بانه تخيير مستمر .

( واما مع عدمه ) أي عدم اذن الشارع ، كما في المرأة المحلوفة الوطني او الترك

فالقادمُ على ما هو مبغوضٌ للشارع يستحق عقلاً العقابَ 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 الترخص ام لا ؟ ولا دليل يدل على احدهما فيستصح حكم التمام ويتم في الصلاة ، فاذا رجع ووصل إلى نفس المكان استصحب القصر ، مع انه يعلم ان حكمه ذهاباً وأياباً إما التمام وإما القصر .

( اما لو التزم باحد 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 شرعي ايضاً ، قال سبحانه :  
**﴿ وَمَا كُنَّا مُعَدِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا ﴾** .

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 تتمكن من ترجيح احدهما على الاخر بالمرجححات المذكورة في باب التعادل والتراجيح ، اجاز الشارع لنا



لشيرازي ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١

لكن هذا الكلام لا يجزي في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة حتّى تحصل المخالفة العمليّة تدريجاً ، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العمليّة

التخيير بقوله عليه السلام : « إِذَا قَتَخْتِ »<sup>١</sup> اما قبل التخيير فلا بدّ من الالتزام باحدهما ، والمقام من قبيل قبل التخيير ، اذ 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 فيهما ، 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 يحتمل مخالفة كليهما للواقع - لزم الالتزام ، ثم العمل على طبق احد الاحتمالين وهو فيما نحن فيه بطريق اولي ، لان احدهما موافق للواقع قطعاً .

( لكن هذا الكلام ) أي لزوم المخالفة العملية التدريجية ( لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيه الواقعة ) كالحلف بوطي او عدم وطبي زوجته أوّل ساعة من ليلة الصيام فانه ، لا تعدد ( حتّى تحصل المخالفة العملية تدريجاً ) .

نعم الواقعة الواحدة الممتدة يمكن تصور التعدد فيها امتداداً ، كما اذا شك في انه حلف على بقاء الساعة الاولى في المدرسة او المسجد ؟ فاذا بقي نصف ساعة هنا ، ونصف ساعة هناك ، كان مقطوع المخالفة .

لكن ربما يقال في ذلك : انه مثل درهمي الودعي ، التنصيف اولي ، لان العقلاء يقدّمون المخالفة القطعية في البعض على المخالفة الاحتمالية في الكل .

وعليه : ( فالمانع ) عن اجراء الاصلين في الطرفين ( في الحقيقة ) والواقع ، ليس هو المخالفة ، او اللامخالفة الالتزامية ، بل ( هي المخالفة العملية ) فاذا لم تكن

القطعية ولو تدرجاً مع عدم التعبد 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 الاصول ذلك .  
 وأما المخالفة العملية، فان كانت لخطاب

---

مخالفة عملية، كما اذا لم يقدر على الوطي، 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 تدرجاً، مع عدم التعبد) من  
 الشارع (بدليل ظاهري) مجوز للمخالفة العملية، كما في تخيير المقلدين بين  
 مجتهدين، وتخيير المجتهدين بين روايتين - على ما تقدم - .

ثم لو تمكن الحالف من الخروج عن هذا المأزق، فهل يجب عليه ذلك، كما اذا  
 كان له اب يحل نذره 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 محرمة لافضائها 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 لان تفهم المسألة اكثر،  
 واصطلاحهم ذلك مجرداً، يفيد الاشكال فيما ذكر قبله، وان ذكر مع «جداً» او  
 «جيداً» او ما اشبه، كان اشارة إلى الدقة في المطلب .

(هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالاً، من حيث الإلتزام) لا من  
 حيث العمل (بان لا يلتزم به، او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر، اذا اقتضت الاصول  
 ذلك) أي الإلتزام او عدم الإلتزام .

(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 زيدا ، او لا تشرب الخمر ، واشتبه زيد بين نفرين ، والخمر بين انائين ( فالظاهر عدم جوازها ) وانما قال : فالظاهر ، لان بعض الفقهاء قال بالجواز لمكان « بعينه » في الرواية - كما سيأتي - ( سواء كانت ) المخالفة ( في الشبهة الموضوعية ، كارتكاب الانائين المشتبهين ) بالنجس ( المخالف ) ذلك الارتكاب ( لقول الشارع : اجتنب عن النجس ) فالخطاب معلوم بالتفصيل ، وانما الاشتباه في الموضوع .

لكن ذلك فيما اذا لم يكن محذورا كالاقتداء بالغصب - مثلاً - فانه اذا لم يتمكن من مراجعة الحاكم لتعيين كل واحد منهما حقه ، و لا من عدول المؤمنين ، ولم يرض صاحب المال بالتميز ، او لم يكن موجوداً بنفسه او وليه وصل الأمر لافرازه بنفسه ، فيأخذ احد الانائين او الثوبين او ما اشبه لنفسه ، ويجعل الاخر للثاني ويكون الاداء التفصيلي ، لا الاجمالي .

( او ) في الشبهة الحكمية ( كترك 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 ( لان ذلك ) الذي مثلناه من ارتكاب الانائين ، وترك القصر والتمام ، والتزويج بالمرأتين يعد ( معصية ) عقلاً وعرفاً ، والمشرعة ايضاً تعدّه عصياناً ايضاً ( لذلك الخطاب ) التفصيلي في الاولين ، والاجمالي في الثالث .

لأنَّ المفروضَ وجوبُ الاجتناب عن النجس الموجود بين الاناثين ، ووجوبُ صلاة الظهر والعصر ، وكذا لو قال : « أكرم زيداً » ، واشتبه بين شخصين ، فإنَّ تركَ إكراههما معصيةٌ .

فان قلت : إذا أجرينا أصالة الطهارة في كلِّ من الاناثين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما ، بناءً على طهارة كلِّ منهما ،

( لان المفروض ) شرعاً : ( وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الاناثين ) فان اجتنب عن النجس - حيث المراد بالنجس الواقعي - 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 ، والأفان اكرم احدهما وكان في الواقع هو زيد ، كان معاقباً عقلاً و عرفاً .

وحيث مثل المصنف «قده» للشبهة التحريمية بالنجس ، مثل للشبهة الوجوبية بقوله : ( ووجوب صلاة الظهر والعصر ) والعشاء ، مما يكون له قصر وتام ( وكذا لو قال : اكرم زيداً ، واشتبه بين شخصين ، فان ) العقل ، والعرف والتمشيرة يرون : ان ( ترك اكرامهما معصية ) وكذلك في مثال النكاح حيث يلزم الاحتياط في الفروج .

( فان قلت ) : كلامكم هذا ينافي ما تقدم منكم : من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجراها عن موضوع التكليف ، فلا يلزم لمن عمل بالاصل مخالفة عملية ، فانا ( اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الاناثين ) المشتبهين ( واخرجناهما ) بسبب الاصل ( عن موضوع النجس ) اخراجاً ( بحكم الشرع ) لان الشارع قال :

«كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِزٌ»<sup>١</sup> .

والاستصحاب يقوم مقام العلم ، فاذا جرى الاستصحابان لانعلم نجاسة هذا ولا ذاك ( فليس في ارتكابهما - بناءً على طهارة كل منهما - ) بسبب الاستصحاب



للشرازي ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١

مخالفة لقول الشارع « اجتنب عن النجس » .

قلت : أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو . وأما الاناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته ، لأنه نجس يقيناً ؛ فلا بد إما من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية ، وإما أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية

(مخالفة) عملية (لقول الشارع) الذي قال : (اجتنب عن النجس) فينحصر النهي في صورة العلم التفصيلي حكماً ومتعلقاً ، فإذا لم يعلم انه واجب او حرام ، او الواجب هذا او ذلك ، او الواجب او الحرام هذا او ذلك ؟ ، 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 للجريان .

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 منهما ) 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 يؤثر اثره ( لانه ) أي النجس بينهما ( نجس يقيناً فلا بد ) من احد أمرين .  
( 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 أنّ 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 » ،

وهذان القولان في العلم الاجمالي مبنيان ( على الاختلاف المذكور في محله ) في باب الاشتغال حيث يبحث فيها هناك عن إنّ الاستفادة من الأدلة 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 ) كالانائين المشتبهين ( عن موضوع التكليف الثابت ) ذلك التكليف ( بالأدلة الاجتهادية ) اذ الاناء النجس : موضوع ، والحكم : وجوب الاجتناب عنه ، فان هذا الوجوب ثابت بالأدلة الاجتهادية - وهي عبارة عمّا 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 الانائين ، 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 ؟

لانه يقال : من قال بالاول ، يرى ان قوله : اجتنب عن النجس ، يراد به النجس المعلوم تفصيلاً ، فلم يجعل الشارع نجاسة للمردد بين الانائين ، ومن قال بالثاني ،



فتأمل .

وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد 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 ، صلى الله عليه وآله وسلم - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه :

يرى ان الشارع جعل احدهما بدلاً عن الواقع مع عدم المصادفة ، ومع المصادفة فالنجس 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 ، يناقض 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 مردد بين خطابين ) سواء في الشبهة الموضوعية ( كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة ) حيث يعلم المكلف 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 صلى الله عليه وآله وسلم ) فهو مخاطب باقراً او بصلاً ، 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 : الجوازُ مطلقاً ، لأنَّ المرَدَّ بين الخمر والأجنبيَّة لم يقع النهيُّ عنه في خطاب من الخطابات الشرعيَّة حتَّى يحرم ارتكابه ، وكذا المرَدَّ بين الدعاء والصلاة ، فإنَّ الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيليَّة ومخالفتها.

( احدها : الجواز مطلقاً ) وسواء في الشبهة الموضوعية او الحكمية من جنس الواجب كان او الحرام او بالاختلاف من نوع واحد كهذه المرأة وتلك المرأة ، او من نوعين كالتبغ والمرأة .

وقد استدل لهذا الوجه بقوله : - ( لان المررد بين الخمر والاجنبية ) مثلاً ( لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه ، وكذا المررد بين الدعاء والصلاة ) والمررد بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، والمررد بين صلاة الجمعة وجوباً والتبغ تحريماً ، وانما الخطابات اما وجوب لشيء معيّن او تحريم لشيء معيّن ، فالمررد خارج عن الخطابات ، واذ كان خارجاً فلا تكليف بشيء ( فان 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 ، فاذا قال له المولى : لا تذهب ثم شك في انه قال : لا تذهب من هذا الطريق او ذاك ؟ وكان امامه طريق ثالث ، فاذا لم يذهب في الثالث وذهب من الطريقين كان مستحقاً للعقاب ، وهكذا في المأكولات والمشروبات والمنكوحات ، وغيرها .

هذا في الاعتباريات ، كما هو في التكوينيات ايضاً ، فاذا علم بأن في احد الطريقين اسد ، او في احد الاناثين سم ، فارتكب كليهما كان قد اصابه الضار ، إلى غير ذلك من الامثلة ، فان الجهل لا يغير الواقع ، سواء في الاعتباريات او في التكوينيات ، ولذا قال سبحانه :

﴿ اجْتَبَيْتُمَا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ ﴾



للسيرازي ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١

الثاني : عدم الجواز مطلقاً ، لأن 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 ، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء ،

---

( الثاني : عدم الجواز مطلقاً ) والاطلاق هنا كالاتفاق في قول من قال بالجواز ( لان 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 تفصيلاً ، والآ فالجاهل المقصر ايضاً معاقب عقلاً وشرعاً ، حيث يقال له : هلاً تعلمت - كما في الحديث - ؟ وهذا القول الثاني هو مختار المحققين من المتأخرين .

( 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 باختلاف دون الشبهة الموضوعية ، بدليل الإن ( لأن 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 . بالاضافة إلى موارد كثيرة في النزاعات كما اذا ادعى احد - مثلاً - : بان الاخر قريبة وانكر الاخر ذلك فالاول لا يرث من الثاني ، وتجب عليه نفقته في موارد النفقات كالاب والابن وما اشبه ، بينما لا يجب على الثاني شيء من ذلك ، لان الاول باعترافه صار من صغريات 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 ، وكأن الوجه ما تقدم ، من أن الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف . بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً ،

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 ، مما يشكف - 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 .

( وكان 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 الوطي او الترك ( عن موضوعات أدلة التكليف بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية ، فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً ) فاصالة عدم الحلف بوطيها ، واصالة عدم الحلف بترك وطبيها ، تجعل المرأة خارجة عن كونها متعلق النذر اصلاً ، فالجواز في الوطي والترك لهذه المرأة لا يصادم دليل « الوفاء بالنذر » .



وقد عرفت ضعف ذلك ، وأن مرجع الاخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك ، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي إلا أنه حاكمٌ عليه لا معارضٌ له ، فافهم .

الرابع : الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيثين

( و ) لكنك ( قد عرفت ) فيما تقدم ( ضعف ذلك ) الدليل فلا يجري الاصلان في طرفي العلم الاجمالي ( و ) ذلك لـ ( ان مرجع الاخراج الموضوعي إلى رفع الحكم ) أي الوطي لزوماً ، او عدم الوطي لزوماً ( المترتب على ذلك ) الموضوع وهي المرأة في المثال ، فأصلان يرفعان الالتزام ، والحال اننا نعلم الالتزام بسبب العلم الاجمالي ( فيكون الاصل ) أي كلا الاصلين معاً ( في الموضوع ) الذي هو المرأة ( في الحقيقة ) والواقع ( منافياً ) 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 ( إلا ) 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 كانا او كليين ، وكانا ( واحداً بالنوع ) فعدم الجواز ( كوجوب احد الشيثين ) او حرمة احدهما ، مثل وجوب الصلاة عند

وبينَ اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر .

والوجهُ في ذلك أنّ الخطاباتِ في الواجباتِ الشرعيةِ بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكلّ ، فتركُ البعضِ معصيةً عرفاً ، كما لو قال المولى : « افعل كذا وكذا » ، فإنّه ،

ذكر النبي محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم أو الدعاء عند رؤية الهلال ، او حرمة شرب هذا الاناء او هذه المرأة اما المتحد نوعاً وصنفاً مثل : وجوب الظهر او الجمعة ، او حرمة هذه المرأة او تلك ، فظاهر في عدم جواز المخالفة العملية ووجوب الارتكاب او الاجتناب من الاول المتحد نوعاً لاصنفاً .

( وبين اختلافه ) اي اختلاف النوع ، فالجواز ( كوجوب الشيء وحرمة آخر ) حيث انهما نوعان من اللزوم ، بينما الوجوبان او التحريمان نوع واحد ، كما اذا علم اجمالاً بانه تحرم هذه المرأة او يجب شرب هذا الاناء لان فيه شفائه ، او علم بانه يجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال او يحرم التنن .

( والوجه في ذلك ) التفصيل هو : ( ان الخطابات في الواجبات الشرعية ) وكذا في المحرمات الشرعية ( بأسرها ) وبمجموعها ( في حكم خطاب واحد ) قد امر الشارع ( بفعل الكل ) ونهى عن فعل الكل ، قال سبحانه : -

« وَيَعْمَلْ صَالِحاً ... »<sup>١</sup> .

فانه يشمل كل الواجبات ، وقال تعالى :

« تَوَيْتُوا إِلَى اللَّهِ »<sup>٢</sup> .

فانه يشمل جميع المحرمات ( فترك البعض ) في الواجبات ، او فعل البعض في المحرمات ، سواء كان معيّناً في العلم التفصيلي ، او مردداً عند العلم الاجمالي ( معصية عرفاً ) فلا فرق في الصنفين مثل : الصلاة والدعاء ، او صنف واحد : كالظهر والجمعة ( كما لو قال المولى : افعل كذا وكذا ) مثلاً قال :



لشيرازي ..... المخالفة العمليّة للعلم الاجمالي ..... ج ١

بمنزلة : « افعلهما جميعاً » ، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منهما معيّناً او واحد غير معيّن عنده .

نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أنّ مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه او يكتفي بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء وتعدّ معصية عندهم

« أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ »<sup>١</sup> ( فانه بمنزلة ) قوله : ( افعلهما جميعاً ، فلا فرق في العصيان ) واستحقاق العقوبة ( بين ترك واحد منهما معيّناً ) في العلم التفصيلي ( او واحد ) منهما ( غير معيّن عنده ) في العلم الاجمالي كما اذا لم يعلم ان واجبه : اقامة الصلاة أو اعطاء الزكاة فترك واحداً منهما ، وكذلك في الحرام : كما في قوله تعالى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ »<sup>٢</sup> .

حيث لا يعلم ان الحرام عليه : اجتناب هذه الصورة باعتبار احتمال انه وثن ، او اجتناب هذا القول باعتبار احتمال انه قول الزور .

( نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد من المحتملين ) في الواجب وترك كل واحد من المحتملين في المحرم ، او كفاية الاتيان باحد الواجبين او ترك احد المحتملين من باب كفاية الموافقة الاحتمالية ( كلام آخر ) يأتي تفصيله في باب الاشتغال ان شاء الله تعالى ، وذلك الكلام ( مبني على مجرد العلم بالحكم الواقعي ) منجز له بحيث ( يقتضي البرائة اليقينية عنه ) اي عن ذلك الحكم ، فلا يكفي الاتيان باحدهما ، بل اللازم الاتيان بهما ، وذلك بالنسبة الى الحرام المردد بأن يجتنبهما ( او يكتفي باحدهما ، حذراً عن المخالفة القطعية ، التي هي ) اي المخالفة القطعية تكون ( بنفسها مذمومة عند العقلاء ، وتعد معصية عندهم ) لا مجرد الذم ،

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 ) بالامثال  
اليقيني لخطاب مجمل ) في الواجبات المرددة ، او المحرمات المرددة ، من غير  
فرق بين القولين في وحدة الصنف : كصلاتين واثنتين احدهما خمر ، وتعدد الصنف  
: كصلاة ودعاء ، ومشتبه خمر ووطي محرمة الوطي .

( والاقوى من هذه الوجوه ) الاربعة ( هو الوجه الثاني ) الذي اطلق وجوب  
الموافقة القطعية ، بفعلهما او تركهما ، بل وكذا اذا كانا اكثر من اثنتين ، كثلاثة ، او اربعة  
، او اكثر ، 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 الاخران من التفصيلين ، فلا دليل عليهما : 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



للشيرازي ..... تردد التكليف بين نفرين ..... ج ١

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم ، فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد 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 ، وانما لم يذكر المصنف « قده » المكلف - بالكسر - اي المولى ، لانه لا يتصور تردد في المولى الحقيقي الذي كلامنا نحن بصده ، وان كان يمكن ذلك في الموالي العرفية ، كأن لم يعرف عبدا زيد وعمرو ، ان زيدا او عمروا أمر عبده بكذا ، وهذا يرجع الى كيفية ارادة الموليين فان لها ثلاث صور :

١ - انهما يريدان في مثل ذلك الانجاز .

٢ - انهما لا يريدان الانجاز .

٣ - انهما مختلفان في ارادة الانجاز وعدمه .

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 الوجودية او التحريمية ، السى غير ذلك .

وفي الثاني : لا ينجزان .

وفي الثالث : حسب رغبة كل مولى بالنسبة الى عبده ، ولو شك في كيفية الرغبة فالمرجع العرف ، لانهم هم الذين يعينون كيفية الاطاعة اذا لم يكن للمولى كيفية خاصة ، كما تقدم الكلام في ذلك .

وعلى كل : ( ف ) الكلام في الملكف ، و ( قد عرفت انه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع ) كلي ( واقعي مردد بين شخصين ، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب ) وكان كليا ، لان كل غير شخصي كلي ، منتهى الامر : انه كلي في المعين ، كما اذا كان له

المردّد بين واجدي المنّي ، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردّده بين موضوعين ، كحكم الخنثى المرّدّد بين الذكر والانثى .

أما الكلام في الأوّل :

فمحصّله : أنّ مجرد تردّد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً ، إذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلف الخاصّ ، والجنب المرّدّد بين شخصين غير مكلف

عشرة موكلين ، فاشترى لكلي الموكل لا للجميع بل لواحد منهم ، وقد ذكرنا في الفقه : الفرق بين الكلي والمردّد ، وانهما وان كانا كليين ، الا ان الخصوصية - على نحو الكلية - داخله في المرّدّد ، بينما الخصوصية ليست داخله في الكلي ، كما في ( المرّدّد ) مصداقه ( بين واجدي المنّي ) وكذلك فيما اذا كان واجب وحرام ، لان جامعهما الالزام ، او بين واجبين .

( وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده ) اي تردد ذلك الشخص (بين موضوعين ، كحكم الخنثى المرّدّد بين الذكر والانثى ) لكننا ذكرنا في باب النكاح : انه يلحق نفسه باحدهما ، كما قال به قوم حسب ما ذكره الشيخ « قده » في المبسوط .

( واما الكلام في الاول ) وهو تردد التكليف بين نفرين ( فمحصّله : ان مجرد تردد التكليف بين شخصين ) او اكثر ، وذكر الشخصين من باب المثال ( لا يوجب على احدهما شيئاً إذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلف الخاص ) فاذا علمت المرأتان : ان احدهما اخت الرجل من الرضاة وهو لا يعلم بذلك صح لكل واحد منهما ان تتزوج به فمجرد العلم الاجمالي بين نفرين لا يوجب لاحدهما حكماً .

( و ) عليه : فلا الجنب المرّدّد بين شخصين ) حيث لم يتعلّق به خطاب على نحو الترديد يقول : ايها الاثنان ليغتسل كل واحد منكما ، فكل منهما ( غير مكلف



للشيرازي ..... تردد التكليف بين نفرين ..... ج ١

بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب ، فإن كلاً منهما شك في توجه هذا الخطاب إليه ، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجّه إليه .

بالغسل ) وكذلك في مثال المرأتين وفيما اذا علم زيد وعمرو بان هندا 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 جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا »<sup>١</sup>

وفي الاحاديث :

يجب الغسل من الجنابة .

قلت : ( فان كلاً منهما شك في توجه هذا الخطاب اليه ، فيقبح عقاباً وعرفاً ، وبمقتضى :

« وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا »<sup>٢</sup>

والدال على لزوم البيان لكل مكلف مكلف - ( عقاب واحد من الشخصين ) الذي ( يكون جنباً ) في الواقع ( بمجرد هذا الخطاب غير الموجه اليه ) حسب علمه .

لا يقال : انا نرى اذا خاطب المولى عبده وقال : لينفذ احدكم ولدي من البئر ، ثم لم ينقذه احد منهما حتى مات ، فانه يعاقبهم جميعاً ولا يقبل عذر أحد منهم بانه لم يعلم بتوجه الخطاب اليه ، ولم يتمكن من الفحص حتى يعرف انه هو المكلف بالانقاذ من بين عبده .

لانه يقال : ذلك في ما اذا عرف الاهمية ولو بدون الخطاب ، كما اذا وقع ولد المولى في البئر وهو غير حاضر ، فلم يخرج احد حتى مات فان عذرهم : بانه لم

نعم لو اتفق لأحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه .

ولا بأس بالاشارة إلى بعض فروع المسألة ، ليوضح انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف .

فمنها : حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف او لغيره ، بناء على تحريم ادخال الجنب او إدخال النجاسة الغير

يأمرهم بالاجراء ، غير مسموع عند العقلاء حتى يرفع العقاب عنهم ، فلا يقاس بالمقام الذي لم يعرف فيه الاهمية والملاك .

( نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب اليه ) خرج مما نحن فيه و ( دخل في ) بحث ( اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه باقسامه ) .

( و ) حيث ذكرنا الحكم ( لا بأس بالاشارة إلى بعض فروع المسألة ) من الموارد التي يحصل لاحدهما او لثالث علم تفصيلي بتوجه الخطاب اليه مما يلزم عليه الاطاعة ، فان حصول العلم الاجمالي اولاً ، لا يصحح مخالفة العلم التفصيلي الحاصل لاحدهما او لثالث ثانياً ، اذ العلم متى ما حصل وجب اتباع الحكم فيه .

وذلك ( ليتضح ) بسبب هذه المصاديق ( انطباقها ) اي انطباق هذه الفروع التي نذكرها ( على ما تقدم ) من الكبرى الكلية ( في العلم الاجمالي بالتكليف ) لان ذكر الصغريات لبيان انطباق الكبرى عليها ، يوجب تدريب الذهن وتمارين الفكر ، حتى يعرف الانسان الاشتباه والنظائر اين ما وجدها .

( فمنها ) اي من تلك الفروع ( : حمل احدهما ) اي احد الجنين او الحائضين - كما تقدم مثال الحيض - او ما اشبه ( الاخر وادخاله في المسجد ) الحرام ( للطواف او لغيره ) فان دخول الجنب في المسجد الحرام محرم مطلقاً وكذا في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، بخلاف سائر المساجد حيث يحرم المكث فيها - كما قرر في الفقه - وذلك ( بناء على تحريم ادخال الجنب ، او ادخال النجاسة غير



المتعدية . فان قلنا إن الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة ،

المتعدية ) في المسجد ، اما النجاسة المتعدية فلا اشكال في حرمة ادخالها .  
وانما قال : « بناءاً » لان هناك احتمالين :

الاول : ان المحرم دخول نفس الجنب فقط ، لا ادخال الجنب ، وعلى هذا : فلا يحرم حمل احدهما الآخر ، لانه لا يقين للحامل بانه 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 ، لان الحامل ان كان جنباً حرم عليه الدخول ، وان كان متطهراً حرم عليه ادخال حمله ، لانه جنب - على هذا التقدير - وقال الفقهاء بالثاني ، لان الملاك العرفي موجود في الادخال ، ومثل هذه المسألة ما اذا حمل احدهما الآخر ومكثا في المسجد غير المسجدين من سائر المساجد .

ثم لا يخفى ان قوله « ادخال النجاسة غير المتعدية » يراد بها : اثر الاحتلام من الخبث الذي يبس في بدن او لباس احدهما بحيث لا يسري الى المسجد ، لكن هذا الكلام لا يأتي فيما اذا تطهر كلاهما عن الخبث - كما هو واضح - او كانت الجنابة بالادخال او الدخول بلا انزال .

( 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 تردّد كونه من جهة الدخول والادخال .

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن : فإن جعلنا الدخول والادخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد ،

فعلى الاولى والثاني : يكون الامر من العلم التفصيلي ، لان الحامل - على كلا التقديرين - يعلم ان هذه الحركة محرمة .

وعلى الثالث : يكون الامر من العلم الاجمالي ، لانه يعلم اما حركته او حركة محموله - المسبّبة من حركته له - محرمة ، فيكون كما اذا صب باليدين انائين ، احدهما نجس ، في المسجد ، حيث يعلم اجمالاً بانه اما حركة يده اليمنى محرمة ، او حركة يده اليسرى .

وعلى ايّ : فاذا كانت الحركة الشخصية للحامل مصداقاً للدخول والادخال - وهذا هو الاحتمال الاول ( دخل ) هذا الفعل وهو الحركة ( في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً ) لانه 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 يتردد في ان الحرمة لكونها اخته من الرضاة او لانها ام زوجته .

الاحتمال الثاني : هو ما اشار اليه بقوله :

( وان جعلناهما ) ايّ الدخول والادخال فعلين متعددين ( متغايرين في الخارج ) فهما امران - وان كانا بصورة امر واحد - .

( كما ) انهما متغايران ( في الذهن ) كتغاير الحيوان والناطق في الذهن ، وعليه ، فالعامل يعلم اجمالاً حرمة احد الفعلين : اما فعل الدخول او الادخال ( فان جعلنا الدخول والادخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد ) فالدخول والادخال كلاهما ادخال ، لكن احدهما ادخال النفس والآخر ادخال الغير .



للسيرازي ..... تردّد التكليف بين نفرين ..... ج ١

وهو القدرُ المشتركُ بين إدخال النفس وإدخال الغير ، كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي ، نظير ارتكاب بالنجس .

وإن جعلنا كلياً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة ، وكذا من جهة دخول المحمول

---

( و ) هذا الإدخال ( هو القدر المشترك ) الجامع ( بين ادخال النفس وادخال الغير ) فكأنّ فردين من جامع محرم اندكاً في فرد واحد ، فهذا الفرد الواحد ( كان ) بلحاظ آخر فردان كالاتصال السابق يكون ( من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي ) لانه قد ادخل الجنب في المسجد ، سواء بادخال النفس او بادخال الغير ( نظير ارتكاب ) الانائين ( المشتبهين بالنجس ) اذا صبهما بحركة واحدة في المسجد ، فان هذا الصب حرام تفصيلاً ، اما لنسبته الى الاناء الاحمر ، او لنسبته الى الاناء الابيض .

الاتصال الثالث : اشار اليه بقوله ( وان جعلنا كلياً منهما ) 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 ، أو ادخال الجنب ( الذي عرفت فيه ) اي في هذا الخلاف بارتكاب شيئين احدهما محرم ( الوجوه ) الاربعة ( المتقدمة ) ومضى 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

واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه او فرض عدمها فانه علم اجمالاً صدور أحد المحرّمين إمّا دخول المسجد جنباً أو استيجار جنب للدخول في المسجد ، الآ ان يقال بأنّ الاستيجار تابع لحكم الأجير فاذا لم يكن هو في تكليفه محكوماً بالجنابة وايح له الدخول في المسجد صحّ استيجار الغير له .

واستيجاره الحامل ) نعم اذا ادخله بدون استيجاره ، لم يعلم المحمول انه فعل حراماً اجمالاً ، لانه لم يسبب دخول الحامل بالاستيجار .

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 استيجار جنب للدخول في المسجد ) وكذا اذا لم يستأجره وانما امره بذلك ، فنفذ الحامل الامر ، لان الامر بالمنكر حرام ، فالمحمول يعلم انه اما دخل جنباً واما امر بالمنكر .

( الا ان يقال ) : ان المحمول لا يعلم بارتكاب احد المحرّمين لان الحامل يجوز له الدخول - من جهة اجرائه البرائة - والمحمول استأجر من يجوز له الدخول ( ب ) سبب ( ان الاستيجار تابع لحكم الاجير ) فمن جاز له الدخول في المسجد لاجرائه الاصل ، او لفرض قطعه بانه ليس بجنب ، جاز للغير ايضاً استيجاره ، ومن لا يجوز له الدخول في حدّ نفسه ، ولو باجرائه الاصل ، كما اذا كان جنباً ثم شك في انه تطهر ، فاجرى اصل عدم التطهر ، لا يجوز للغير استيجاره ، وحيث ان الاجير في المقام شاك في جنابة نفسه ، جاز له الدخول فجاز للغير استيجاره .

( فاذا لم يكن هو ) اي الاجير الحامل ( في تكليفه ) في حدّ نفسه ( محكوماً بالجنابة ، وايح له الدخول في المسجد ، صحّ استيجار الغير له ) من غير اشكال . لكن المستظهر فقهيّاً : 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 .

فان قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية ، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة ، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الانائين ،

ومما تقدم يعرف حال شخصين كان احدهما جنباً فاستأجرهما ثالث للعبادة عن ميته ، او ليحجبا حجّين عن ميته ، او يقضيا الصيام عنه ، او استأجرهما لكس المسجد ، او علم بان احدئ المرأتين اخت احد الرجلين من الرضاة ، ومع ذلك زوجها لهما ، او علم بان احد المالين غصب لايملكه المستولي عليه ، ومع ذلك اجري صيغة البيع عن كلا المالين ، الى غيرها من الامثلة الكثيرة .

نعم فيما اذا كان الطرف يعتقد بدين يرى حليّة هذه الامور ، جرت فيه قاعدة الالزام ، على ما ذكر في محله .

( ومنها : اقتداء الغير بهما في صلاة ) واحدة ، كما اذا صلّى مقتدياً بامام ثم حدث للامام حدث فاستتاب هو ، او اتاب المأمومون مكانه آخر ، وكان احد هذين الامامين جنباً قطعاً ( او ) في ( صلاتين ) كأن صلّى الظهر مع زيد ، والعصر مع عمرو .

( فان قلنا : بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية ) فالجنابة حيث انها حدث ، فالصلاة باطلة مع الجنابة ، اماماً كان الجنب او مأموماً بخلاف الخبث حيث انه مبطل مع العلم ، لا مع الشك والجهل - كما قرر في الفقه - لاختلاف دليلهما من هذه الجهة ( كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة ، موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة ) فيما اذا لم يأت المأموم بتكليف المنفرد ، والا لم يكن وجه للبطلان .

او كانت الصلاة صلاة الجمعة - مثلاً - حيث ان صحتها مشرطة بالجماعة ، والا فبطلان صلاة الامام لا يوجب بطلان صلاة المأموم .

( و ) على البطلان ، يكون ( الاقتداء بهما ) اي بامامين ( في صلاتين من قبيل ارتكاب الانائين ) لعلمه الاجمالي : بانه اما بطلت ظهره او عصره ، وهكذا في سائر الصلوات .

والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الانائين .  
 وإن قلنا إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه ، صح  
 الاقتداء في صلاة ، فضلاً عن صلاتين ، لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء .  
 والأقوى هو الأول ، لأن الحدث مانع واقعي لا علمي .

( و ) يكون ( الاقتداء بأحدهما ) فقط أي باحد الامامين المرذدين في كون  
 احدهما جنباً ( في صلاة واحدة ، كارتكاب احد الانائين ) فاذا شك في صحتها ، كان  
 الاصل الاشتغال ، الا على مذهب من يقول : بجواز الارتكاب في احد اطراف الشك  
 لكننا لم نختره فيما سبق .

( وان قلنا : انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص ) الذي هو الامام ( في  
 حكم نفسه ) فاذا رأى الامام نفسه طاهراً صح الاقتداء به ، وان كان في الواقع جنباً كما  
 في الخبث ، فانه يصح الاقتداء بالامام اذا كان بدنه او لباسه نجساً مع عدم العلم به .  
 وعلى هذا ( صح الاقتداء ) بالامامين ( في صلاة ) واحدة ( فضلاً عن صلاتين )  
 لان ايأ منهما لا يرى نفسه جنباً ، وقد عرفت : ان المعيار في عدم جواز الاقتداء ، هو  
 ان يرى الامام نفسه جنباً ( لانهما ) معاً ( طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء ) فان  
 المانع الجنابة المعلومة للمكلف الذي هو الامام ، والحال ان احداً من الامامين  
 لا يعلم بجنابته .

( والاقوى ) فقهيأ : ( هو الاول ) أي عدم جواز الايتمام لا بصلاة واحدة ولا  
 بصلاتين ( لان الحدث ) في باب الايتمام - حسب ما استفاد من ادلته - ( مانع واقعي  
 لا مانع علمي ) .

وكذلك فيما اذا علم المأموم : أن احد الامامين الذي يقتدي بهما في صلاة  
 واحدة ، او في صلاتين ، غير متوضيء ، لان الوضوء شرط واقعي لا شرط علمي ،  
 وقد تقدم : ان حال الحيض كحال الجنابة ، فيما اذا اقتدت المرأة بمرأتين في صلاة  
 واحدة ، او في صلاتين ، إلى غير ذلك .



للشيرازي ..... الكلام في الخثي ..... ج ١

نعم لا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد ، فضلاً عن استيجار أحدهما ، لأنَّ صحَّة الاستيجار تابعة لباحة الدخول لهما ، لا للطهارة الواقعيَّة ، والمفروضُ إباحته لهما .

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك ممبَزاً بين الأحكام المتعلقة

( نعم لا اشكال في استيجارهما ) معاً ( لكنس المسجد ، فضلاً عن استيجار احدهما ) وانما قال : « فضلاً » لانه في استيجارهما يعلم تفصيلاً بادخاله الجنب في المسجد ، بينما ليس كذلك في استيجار احدهما ، فانه لا يعلم بل يحتمل انه ادخل الجنب المسجد ( لان صحه الاستيجار تابعة لباحة الدخول لهما ) اي لكل من الاجيرين في حدّ نفسه ، والاجير يباح له الدخول ، لان الطهارة الحديثة شرط علمي في الاستيجار ، لاشروط واقعي ، ولذا قال : ( لا للطهارة الواقعية ) كما هي شرط في الصلاة ، هذا ( والمفروض اباحته ) اي الدخول ( لهما ) اي لكل من الاجيرين الذين يعلم المستأجر ان احدهما مُجنب .

لكن لا يخفى : ان ظاهر ادلة الشرط هو : الواقعية ، الا ان يدل دليل خاص على علمية الشرط في الاستيجار ، 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 بكلا الطرفين ، مع اختلاف الامثلة وكثرتها .  
مثلاً : اذا علم القاضي بان احد هذين الرجلين أخ لهذه المرأة من الرضاة ، فهل يتمكن من عقدها لاحدهما ، فيكون الاتيان بطرف ؟

أو يعقدها لهما : كما اذا طلقها الاول ، ثم عقدها القاضي للثاني ، حيث في الاول يحتمل انه عقد الاخ على اخته ، وفي الثاني يعلم بانه عقدها للاخ ، فان هذه المسألة اشكل من مسألة النجاسة في الصلاة ، لما ورد من الاحتياط الشرعي في الفروج .  
وفي مسألة الجنب يجب ان يكون المكلف ( مميّزاً بين الاحكام المتعلقة

بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث أنه مانع ظاهري للشخص المتصف به .  
وأما الكلام في الخنثى :

بالجنب من حيث الحدث الواقعي ( وان الواقع هو المعيار ) وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري) فالشرط علمي (للشخص المتصف به ) او لغيره . وهكذا في كل مورد مورد يجب ملاحظة ادلة ذلك المورد ، وانه ما هو المستفاد منها في كل الاحكام الوضعية والتكليفية له او لغيره اذا علم بنفسه او علم من يرتبط ذلك به .

مثلاً : لو اعتقد الاب بانه طاهر وصلّى ثم مات ، فهل يجب على ولده الاكبر مع علمه بان اياه كان غير متوضيء او غير مغتسل ، او كان متوضياً او مغتسلاً بماء نجس قضاء تلك الصلاة عنه ؟ وهكذا في حجه ، وصومه ، وما اشبه ذلك ، كل حسب فقده الشرط ، او الجزء ، او وجود مانع او قاطع فيه .

وهكذا حال ما اذا علم المأموم في صلاة الجمعة علماً اجمالياً او تفصيلياً : بان امامه ، او هو او احد المأمومين 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 الخنثى ) المشكل ، فانه مبتلى بالعلم الاجمالي في نفسه ، لانه ان كان ذكراً حرم عليه ان يكون زوجة ، وان كان انثى حرم عليه ان يكون زوجاً ، الى غير ذلك من الاحكام ، والكلام فيه كون في الموضوع تارة ، وفي الحكم اخرى :

الاول : في انه هل الخنثى طبيعة ثالثة ؟ يعني : انه لا ذكر ولا انثى ، بل هو شيء ثالث ، او انه احدهما ؟

الثاني : في انه على تقدير كونه احدهما ، كيف يميز ذلك حتى يكون حكمه حكم المتميز من الذكر أو الانثى ؟ وعلى تقدير كونه طبيعة ثالثة ، ماهي احكامه ؟ .  
ظاهر الاية الكريمة : انه احدهما لا طبيعة ثالثة ، قال سبحانه :



« يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ »<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 روايات متعددة فوق العشرة ، في مختلف الابواب ، مما يفهم منها الملاك عرفاً .

ثم نرجع الى الخشئي ، فنقول : هو إما ذكر أو انثى ، فان عرفنا انه ايهما بالقواعد المقررة في الفقه ، فلا كلام ، وان لم نعرف انه ايهما 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 - اذ له البرائة منها - كما هو احتمال ؟

او انه يحتاط بالجمع بين امرين 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 ، لان الناس مسلطون على انفسهم الا ما خرج قطعاً ، وليس المقام مما خرج بالقطع .

هذا بالاضافة الى ان في الجمع بين الحكمين : عسر أكيد وخرج شديد ، والقرعة : بحاجة الى العمل ، بل وظاهر رواية اعطائه نصف النصيبين ، ينفي القرعة ايضاً ، والبرائة معناها : ان له ان يتزوج ويتزوج به وهو ضروري العدم ، والكلام في هذا الباب طويل ، وانما كان قصدنا الالمام فقط ، غير انه بقي هنا امران ، لا بأس بالاشارة

## فيقَعُ تارةً في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما ،

اليهما :

الاول : لايبعد ان ماورد في بعض الروايات : من حساب الاضلاع ان يكون من باب التقية ، او من باب الالتزام ، ومن باب كَلَم الناس على قدر عقولهم، شياعه بين الناس ، وذلك لانه قد شهد جماعة من ذوي الاختصاص في التشريح : بانه لاتفاوت بين اضلاع الرجل والمرأة ، اللهم الا ان يكشف العلم صحة ذلك الذي ورد في الروايات ببعض الوجوه المحتملة .

الثاني : قد اشتهر في بعض المطبوعات : ان بعض علماء الطب تمكن من قطع رأس قرد وزرعه على جثة قرد آخر وكذلك في الكلب ، وقد عاش الحيوان المركب منهما . وانهم اليوم بصدد 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 كالخنثى المشكل ؟

احتمالات ، وان كان لايبعد انه بحسب الرأس اذا بقيت مداركه على ما كانت عليه قبل التركيب فرأس 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 زيدا كذلك تغيير كل بدنه ، فلو فرض انا زرنا ابن سينا ورأيناه يعقل ويتكلم كما كان ، لا يهمننا 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 الخنثى ( يقَع تارة في معاملتها مع غيرها ، من معلوم الذكورية والانوثية او ) معاملتها مع ( مجهولهما ) كخنثى مثله ، فهل له ان ينظر



للشيرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين ، وتارة في معاملة الغير معها ، وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به .

الى الرجل باعتباره رجلاً ، أو الى المرأة باعتبارها امرأة ؟ وهل له ان يتزوج بالمرأة او يزوّج بالرجل ؟ واذا كان هناك خنثى مثله ، فهل يتزوجان بينهما ام لا ؟ وما حال الارث ؟ الى 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 الى وجوب الجمعة ، والجهاد ، وكون الدم حياً وانعتاق المحارم بمجرد ملكه لهم ، وحرمة او حلية لبس الحرير والذهب ، ووجوب ستر جميع البدن في الصلاة ، الى غيرها من الاحكام المختصة .  
اما الاحكام المشتركة كاصل الصوم ، والصلاة والحج ، والمعاملات ، والاقواف ، ونحوها ، فلا كلام فيها .

( وتارة في معاملة الغير معها ) اي مع الخنثى فهل يجوز للرجل أو المرأة - مثلاً - ان ينظر اليها ، او يتزوج بها زوجة او زوجاً او يقلدها ، او يتقاضى اليها ، او ياتم الرجل بها في الصلاة الى غير ذلك .

ولا يخفى ان الخنثى 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 .

( وحكم 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 ) لانها تعلم كونها رجلاً او امرأة ، فتعلم انها موظفة باحد 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 مقدّمة .  
وقد يتوهم : « أنّ ذلك من باب الخطاب الاجمالي ، لأنّ الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس ، والخثنى شاك في دخوله في أحد الخطابين » .

( اما معاملتها مع الغير : فمقتضى القاعدة ) السابقة في العلم الاجمالي من لزوم الموافقة القطعية ( احترازها ) اي الخثنى ( عن ) النظر والملامسة والمصافحة مع ( غيرها ) رجلاً كان ، او امرأة او خثنى ( مطلقاً ، للعلم الاجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين فيجتنب عنهما ) وكذلك يجتنب عن اللمس والمصافحة ( مقدمة ) للتكليف المقطوع به بينهما .

واما اجتنابها عن الخثنى ، فلاته يحتمل ان يكون الناظر رجلاً ، والمنظور اليه امرأة ، أو بالعكس ، وهنا وان كان احتمال التساوي أيضاً - مما يبيح 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 الخثنى شك في المكلف به لافي التكليف المردد .

( وقد يتوهم ان ذلك ) الحكم للخثنى بحرمة نظرها إلى الرجل والمرأة ( من باب الخطاب الاجمالي ) اي من قبيل من خرجت منه رطوبة مشتبهة 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 بالصلاة تفصيلاً لكن لم يعلم ان المكلف به هو الظهر او الجمعة .

وقرب هذا التوهم بقوله : ( لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس ) إذ الاناث ايضاً مخاطبات بالغض عن الذكور ، فهنا خطابان ، والخثنى لا يعلم هل انه داخل في هذا الخطاب او ذاك الخطاب ؟ فالخطاب مجمل ( و ) ذلك لان ( الخثنى شاك في دخوله في احد الخطابين ) قال سبحانه :



للشيرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

والتحقيق هو الأول ، لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين ،

« قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ »<sup>١</sup>.

وقال تعالى :

« وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ »<sup>٢</sup>.

فهنا خطابان ، والخنثى مشمول لاحدهما - بناءً على انه اما ذكر أو انثى - لانه جنس ثالث .

علماً بأن شك الخنثى في انه من الشك في المكلف به ، او من الشك في التكليف ، له اثر عملي فقد قال في الاوثق : ثالث الاقوال في الخنثى : التفصيل بين الشك في التكليف والشك في المكلف به لجواز العمل بمقتضى اصالة البرائة في الاول ، وجوب العمل بالاحتياط في الثاني ، فيجوز لها لبس الحرير 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 والحرير فيها ، بناءً على كون الشك في الاجزاء والشرائط من قبيل الشك في المكلف به ، واختاره صاحب الفصول بناءً على قصر وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اتحد نوع الشبهة والأفاختار الوجه الاول .

( والتحقيق ) عند المصنف « قده » ( هو ) الوجه ( الاول ) من كون الاشتباه في متعلق التكليف ( لانه ) اي الخنثى ( علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ) الذكور او الاناث فالخطاب وان لم يكن واحداً ، لانه في الاية خطابان ، لكن الخنثى علم من الخطابين علماً تفصيلاً بانه مكلف ، ولذا لو سئل منه : هل انت مكلف ؟ قال : نعم .

كما اذا امر المولى زيداً باكرام عمرو ، وبكرراً باكرام خالد ، فانه لو شك زيد بانه هل كلف باكرام هذا او ذاك ؟ لا يضر شكه في علمه التفصيلي بانه مأمور بالاكرام

ومع العلم التفصيلي لاعبرةً باجمال الخطاب - كما تقدّم في الدخول والادخال في المسجد لواجدي المنّي - مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد ، وهو تحريمُ نظر كلِّ إنسان إلى كلِّ بالغ لايمثله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا

( ومع العمل التفصيلي ) للمكلف ( لا عبرة باجمال الخطاب ) وانه مخاطب بـ « يغضوا » او بـ « يغضن » ( كما تقدم ) مثله ( في الدخول والادخال في المسجد لواجدي المنّي ) فانه يعلم بانه 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 لان 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 « يغضن » ( الى خطاب واحد ) هو الجامع بينهما ( و ) الجامع ( هو : تحريم نظر كل انسان ) بالغ عاقل مختار ( الى كل بالغ لا يمثله في الذكورية والانوثية ، 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 والخامسة واخت الملوط وبنته وامه للفاعل ، الا ان ذلك استثناء عن الاستثناء .

( ولكن يمكن ان يقال ) : بانه لا يجب على الخنثى 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 شرعي ، والمجوز الشرعي لنظر الخنثى الى الطائفتين هنا موجود وهو : العسر والحرج فلا ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم ، مشقة عظيمة ( وعسر شديد ) فلا



للشرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

يجب الاحتياط فيه ، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة ؛ او يقال : إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية ، لا في وجوب الموافقة القطعية ، فافهم .

وهكذا حكم لباس الخنثى ، حيث أنه يعلم اجمالاً

---

يجب الاحتياط فيه ) اي في النظر ، بل يجوز له النظر اليهما .

( بل العسر فيه ) اي في عدم النظر ( اولى ) واشد ( من ) العسر في ( الشبهة غير المحصورة ) فاذا لم يجب الاحتياط في غير المحصور - كما سيأتي دليله - لا يجب الاحتياط في الخنثى بطريق اولى .

( او يقال ) في وجه عدم حرمة النظر ( : ان رجوع الخطابين إلى خطاب واحد ) كما قررت في الوجه الثاني انما هو ( في حرمة المخالفة القطعية ) فيحرم للخنثى النظر إلى كل من الرجل والمرأة معاً ( لا في وجوب الموافقة القطعية ) فلا يجب كف نظره عنهما معاً ، بل له ان يختار النظر اما إلى الرجل ، او إلى المرأة .

والحاصل : انه يكفيه اجتناب احدي الطائفتين مخيراً بينهما ، فيكون حاله حال الرجل فلا ينظر إلى المرأة ، او حال المرأة فلا تنظر إلى الرجل ، وذلك لما يأتي في دليل الاشتغال : من ان العلم الاجمالي مقتضى للأخذ باحدهما لا بكليهما .

( فافهم ) فان الجوابين محل تأمل .

اما الجواب الاول : - فان العسر انما يرفع بقدره لا مطلقاً ، فاذا كان لخنثى عسر دون خنثى ارتفع الحكم بالنسبة إلى من هو عسر عليه دون الآخر ، وان كان العسر فيما اذا اراد الخنثى كف النظر عن مائة دون اربعين - مثلاً - حرم عليه النظر إلى ما لا عسر فيه ، دون الباقي ، وهكذا لو كان العسر في كف نظره إلى الرجال فقط ، او إلى النساء فقط .  
واما الجواب الثاني : فقد عرفت - فيما سبق - : ان مقتضى العلم الاجمالي : الموافقة القطعية لا الاجمالية .

( وهكذا ) يجب الاحتياط في ( حكم لباس الخنثى ، حيث انه يعلم اجمالاً

بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه ،  
فيجتنب عنهما .

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 ) وسائر الملابس الخاصة بالرجال .  
( او مختصات النساء عليه ) كملابسهن الخاصة بهن ، حيث اذا لبسها الرجل قيل  
: انه تشبه بالنساء .

لكن لا يخفى : ان حرمة ملابس كل طائفة على الطائفة الاخرى محل كلام ، وقد  
المعنا الى ذلك في شرح العروة .

وعلى اي حال : ( ف ) ان قيل بالحرمة ، فعلى الخنثى ان ( يجتنب عنهما ) من باب  
الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي ، كما ان عليه ان يجتنب الحرير والذهب ،  
لا احتمال كونه رجلاً ، فانه وان لم يكن في قبالتها حرام على المرأة ، الا ان معنى  
الاحتياط في احتمال كون الخنثى رجلاً او امرأة : هو الاجتناب عن مختصات كل  
منهما ، فهو كما اذا علم الانسان بانه نذر اما صوماً وصلاة ، او نذر صدقة ، فانه يجب  
عليه الاتيان بالجميع ، فلا يقال : ان الصوم في قبال الصدقة ، فيجب الاتيان بها ، اما  
الصلاة فلا قبال لها ، فالاصل البرائة منها .

والحاصل : ان الخنثى ان كان رجلاً ، فعليه - مثلاً - مائة تكليف واجب وحرام ،  
وان كان امرأة ، فعليها - مثلاً - تسعون تكليفاً ، فاللازم عليه الاتيان بالجميع ، لا الاتيان  
بمائة وثمانين ، بطرح عشرة لاصالة البرائة ، بدليل انه ليس في قبال العشرة في  
الجانب الآخر شيء .

( واما حكم ستارته ) اي تستر الخنثى ( في الصلاة ، فيجتنب الحرير ) لاحتمال  
كونه رجلاً ، ( ويستر جميع بدنه ) لاحتمال كونه امرأة ، والمراد بجميع البدن : ما عدا  
الوجه ، والكفين ، والقدمين ، حيث لا يجب سترها في الصلاة على المرأة .



وأما حكمُ الجهر والاخفات ، فإن قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح  
رخصةً للمرأة جهر الخشئي بها ، وإن قلنا إنه عزيمةٌ لها فالتخييرُ ، إن قام الاجماع  
على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها .

( واما حكم الجهر والاخفات ) في الصلاة للخشئي ( فإن قلنا : بكون الاخفات في  
العشائين والصبح ، رخصةً للمرأة ) فهي مخيرة بين ان تخفت او تجهر ، تعين ( جهر  
الخشئي 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 أتى بالجمعة ، أتى بالتكليف  
قطعاً ، لانها واجبة اما تعييناً ، أو لانها أحد شقي التخيير ، اما اذا أتى بالظهر لا يعلم انه  
أتى بالواجب ، لاحتمال ان الجمعة هي الواجبة تعييناً .

وكذا في المقام ، فانه اذا جهر الخشئي ، فقد ادّئى التكليف قطعاً سواء كان الجهر  
واجباً تخييراً او تعييناً ، اما اذا اخفت ، كان من المحتمل انه لم يأت بالتكليف ،  
لاحتمال كون الواجب عليه تعييناً ، اما اذا اخفت ، كان من المحتمل انه لم يأت  
بالتكليف ، لاحتمال كون الواجب عليه تعييناً ، هو الظهر .

( وان قلنا : انه ) اي الاخفات في الصبح والعشائين ( عزيمة ) وفريضة ( لها ) اي  
للمرأة ، في قبال ان الجهر في تلك الصلوات فريضة على الرجل ، فيكون لهما  
تكليفان متقابلان ( ف ) حكمه في الجهر والاخفات ( التخيير ) بان يصلي الصبح  
والعشائين جهراً او اخفاتاً لاحتمال وجوب الجهر لكونه رجلاً ، ووجوب الاخفات  
لكونه امرأة ، لا ترجيح .

لكن يبقى ان مقتضى القاعدة : تكرار الصلاة جهراً واخفاتاً ، للعلم الاجمالي ، لولا  
( ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها ) .

وهناك احتمال آخر وهو : ان يصلي صلاة واحدة ، لكن يكرر القراءة فيها جهراً  
واخفاتاً وينوي احدي القرائتين للصلاة ، والاخرى من باب مطلق القرآن ، وقد نقل

وقد يقال بالتخيير مطلقاً ، من جهة ما ورد : من أن الجاهل في الجهر والاختفات معذورٌ .

وفيه - مضافاً إلى أن النص إنما دلّ على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الاعادة لو خالف الواقع ، وأين هذا من تخيير الجاهل

عن الميرزا النائيني « قده » بانه شك ذات مرة في وجوب الجهر او الاختفات ، في ظهر يوم الجمعة ، ولم يسمح له الوقت للاجتهاد في المسألة ، فصلّى كذلك حتى تمكن من الاجتهاد ، وبنى على احد الطرفين .

لا يقال : هذا ينافي حرمة القرآن .

لانه يقال : يمكن ان يقال ان الحرمة اذا قرئها بنية الجزئية لا مطلقاً .

( وقد يقال بالتخيير ) للخثنى في الجهر والاختفات ( مطلقاً ) سواء قلنا بان الاختفات رخصة او عزيمة ( من جهة ماورد ) في الاخبار ( من ان الجاهل في الجهر والاختفات معذور ) بضميمة : ان الخثنى جاهل فهو معذور ، فاذا صلّى جهراً وكان الواجب في الواقع الجهر ، فقد أدّى تكليفه ، وان كان الواجب الاختفات ، فهو معذور من جهة جهله .

( وفيه مضافاً الى 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 اليد فيما اذا انكشف كونه محدثاً .

فان ( النص انما دلّ على معذورية الجاهل ) المركب ( بالنسبة الى لزوم الاعادة ) والقضاء ( لو خالف الواقع ) في كيفية القراءة ، فقرأ جهراً مكان الاختفات ، او اخفاتاً مكان الجهر ( واين هذا ) الذي دل عليه النص ( من تخيير الجاهل ) ليشمل الجاهل المقترن جهله بالعلم الاجمالي ، كما في الخثنى ، او في غير الخثنى ، حيث يعلم بان



للشيرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

من أوّل الأمر بينهما ، بل الجاهل لو جهر أو أخفى متردداً بطلت صلاته ، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم :- أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل وأما

الواجب عليه : أما جهر الصبح ، أو جهر الظهر - مثلاً - فصلّى الصبح اخفاناً والظهر جهراً ، فلا يقال : بانه لا تجب عليه الاعادة .

وعلى أي حال : فإذا كان جاهلاً ( من أوّل الامر بينهما ) أي بين الجهر والاختاف ، لزم عليه تحصيل الواقع ان تمكن ، والأفالا احتياط وذلك لمقتضى العلم الاجمالي - كما في الخنثى - ( بل الجاهل ) البسيط ( لو جهر أو اخفى متردداً ) في انه هل الواجب عليه هذا أو ذاك ( بطلت صلاته ) وبطلانها : أما من جهة عدم تمسّي قصد القربة منه ، أو من جهة عدم مطابقته للواقع - فيما اذا لم يطابق الواقع - أو من جهة لزوم الجزم في النية - على ما تقدم - وهو مفقود هنا ( إذ يجب عليه الرجوع ) مع الجهل ( إلى ) ما يحصل له ( العلم ) بالحكم ( أو ) تقليد ( العالم ) لان الواجب على الانسان : ان يكون مجتهداً أو مقلداً ، أو محتاطاً .

وعلى أي حال : فبالإضافة إلى الاشكال السابق على : « قد يقال » ( ان الظاهر من الجهل في الاخبار ، غير هذا الجهل ) وهو الجهل بالحكم والجهل في الخنثى ليس جهلاً بالحكم ، وانما هو جهل بالموضوع ، لانه لا يعلم : انه رجل أو امرأة .

( و ) ان قلت : ان المستفاد من الادلة ولو بالملاك : التخيير مطلقاً ، لما جاء في مسألة الجاهل - المتقدمة - ولما ورد من ان من نسى صلاة ولم يعلم انها صبح ، أو ظهر ، أو عصر ، أو مغرب ، أو عشاء ؟ قضى ثنائية ، وثلاثية ، ورباعية ، والرباعية تكون عن الواقع ظهراً كان أو عصرأ أو عشاءاً ، وحيث لا يعلم ان الرباعية التي فاتته ، كانت إحدى الظهرين حتى يقضيها اخفاناً أو العشاء حتى يقضيها جهراً ، فهو مخير بين الجهر والاختاف .

قلت : الادلة لا يستفاد منها الملاك ، اما في مسألة الجاهل ، فقد عرفت و ( اما )

تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية ، فأنما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر والاختفات بالنسبة إليه ، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً .  
وأما معاملة الغير معها ، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها ،

مسألة ( تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ) الاثنيان بصلاة ( ثلاثية ورباعية وثنائية ) اذا كان القضاء في الحضر ، وثنائية وثلاثية اذا كان القضاء في السفر ، لان الثنائية تقوم مقام محتمل الصبح ، والظهر ، والعصر ، والعشاء ( فانما هو ) تخيير ( بعد ورود النص ) الخاص ( في الاكتفاء بـ ) الصلوات ( الثلاث ) الظاهر بتخيير القاضي ، بين الجهر والاختفات في الرباعية ( المستلزم لالغاء ) الشارع ( الجهر والاختفات بالنسبة اليه ) اي الى قاضي الفريضة ، ومنه يتعدى بالملاك الى 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 يقضي ركعتين مخيراً بين الجهر والاختفات ايضاً .

اما التعدي الى مانحن فيه ، فلا ملاك قطعي ، فيكون من باب القياس وعليه : ( فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً ) .

هذا بعض الكلام في معاملة الخنثى مع نفسها في عباداتها ، ومع غيرها بالنظر ونحوه ( واما معاملة الغير معها ) فهل يعاملها كما يعامل الرجل ، او كما يعامل المرأة ؟ ( فقد يقال : ) بالنسبة الى النظر - في غير المحارم فانه 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 ، لانه جنس ثالث .

ثانياً : انه على تقدير كونه جنساً ثالثاً ، لا يجوز ايضاً النظر اليه من جهة الملاك كما



الشيرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

لكونها شبهة في الموضوع ، والأصل الاباحة .

وفيه : أن عموم وجوب الغض على المؤمنات ، إلا عن نسائهن او الرجال المذكورين في الآية ، يدل على وجوب الغض عن الخنثى .

لا يجوز وطئ احد من الرجل والمرأة فاعلاً او مفعولاً - لنفس ما ذكر من الملاك - (لكونها) تعليل لجواز نظر الرجل والمرأة اليه (شبهة في الموضوع) لان الناظر لا يعلم ان الخنثى جنس مخالف حتى حرم النظر اليه (والاصل) في الشبهات الموضوعية (الاباحة) بدون الفحص ، فاذا شك في مايع انه خمر أم لا؟ شمله :  
«كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ ...»<sup>١</sup> .

وكذا اذا شك الرجل او المرأة ، في ان الخنثى جنس مخالف حتى يحرم النظر اليه ، اجرى الاباحة الموجبة لجواز نظره اليه ، وهكذا .

(وفيه : ) انه لاتصل النوبة الى الشك ، لوجود العموم في المقام فلا ان عموم وجوب الغض على المؤمنات ، الا على نسائهن ، او الرجال المذكورين في الاية ) قال سبحانه :

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ، وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ، وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ... إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ، أَوْ آبَائِهِنَّ ، أَوْ أَبْنَائِهِنَّ ، أَوْ إِخْوَانِهِنَّ ، أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ ، أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ، أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْآرِبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ...»<sup>٢</sup> .

فانه ( يدل على وجوب الغض ) منهن ( عن الخنثى ) للعموم ، والاستثناء لم يذكر الخنثى ، وعلى هذا : فلا يجوز للمرأة النظر الى الخنثى .

وكذا لا يجوز ان ينظر الرجل اليها ، لعموم الغض بدون اخراج الخنثى ، قال سبحانه :  
«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ...»<sup>٣</sup> وخروج 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 ، كتحریم نظرها إليهما .  
بل ادعى سببه الاتفاق على ذلك ، فتأمل جيداً .

المحارم بدليل خاص ، وليس في استثناء الخنثى ، ولذا يجب على الرجل الغض عن الخنثى ايضاً ( ولذا حكم ) المحقق الكركي « قده » ( في جامع المقاصد ) وهو شرح قواعد العلامة « قده » ( بتحريم نظر الطائفتين ) الرجال والنساء ( اليها كتحریم نظرها ) الخنثى ( اليهما ) ومنه يعلم : وجه حرمة نظر الخنثى الى خنثى مثله ، لانه لا يعلم الناظر كون المنظور اليه من الاستثناء ( بل ادعى سببه ) وهو المير الداماد « قده » ( الاتفاق ) من العلماء ( على ذلك ) اي على حرمة نظر كل من الرجل والمرأة الى الخنثى .

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 الهامش : « وجهه : ان الشك في مصداق المخصص المذكور ، فلا يجوز التمسك بالعموم » ، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

« ويمكن ان يقال » - في حرمة نظر كل من الرجل والمرأة الى الخنثى - : « ان ما نحن فيه ، من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين » فليس المقام من قبيل واجدي المنى ، ونفهم غرض الشارع هذا من جهة أهمية الفروج ، والنظر واللمس تابع لها « فترخص كل منهما » الرجل والمرأة « للمخالطة » من الشارع باللمس ، والنظر ، والمفاكحة ، وما اشبه ، كما يجوز للرجال مع الرجال ، والنساء مع النساء « مخالف لغرضه المقصود : من عدم مخالطة الاجنبي مع الاجنبية ، ولا يرد النقض بترخيص الشارع ذلك » التخالط « في الشبهة الابتدائية » انه ليس المقام من الشبهة الابتدائية ، بل « مانحن فيه ، من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كل منهما لاحدى المرأتين ، اللتين يعلم اجمالاً انهما اختان لاحد



للشيرازي ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح ، وأما التناكح ، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ، فلا يجوز لها تزويج امرأة ، لأصالة عدم ذكوريته - بمعنى عدم ترتب الأثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزويج برجل ، لأصالة عدم كونه امرأة ؛

الرجلين « فانه لا يجوز ذلك ، لان الفروج مما يحتاط فيها « فافهم » فان مسألة الحرمة في المقام ليس مثلها في مقام الفروج ، فان النظر لا يقاس بالفروج .

( ثم ان جميع ما ذكرنا ) من احكام الخنثى ( انما هو في غير النكاح ) باقسامه الاربعة : الدائم ، والمنقطع ، وملك اليمين ، والتحليل ( واما التناكح : فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ) لعلمه الاجمالي بحرمة احدى الطائفتين له ، فاللازم عليه بمقتضى العلم الاجمالي الاجتناب عن كليهما ، فهو كمن يعلم ان احدى المرأتين اخته من الرضاة ، او كامرأة تعلم ان احد الرجلين اخوها من الرضاة ، والاستدلال بالاصلين كما ذكره المصنف « قده » لا يخفى ما فيه ، حيث انهما لا يجريان مع العلم بانتقاض احدهما ، 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 ذكوريته ) لا بمعنى أصالة العدم الازلي ، التي هي محل كلام الاعلام ، بل ( بمعنى عدم ترتب الاثر المذكور ) اي اثر الزوجية ( من جهة ) صيغة ( النكاح ) او البيع في الأمة ، او التحليل ( و ) حيث لا اثر ، فعمومات المنع تشملها ، لـ ( وجوب حفظ الفرج الا عن الزوجة ، وملك اليمين ) فانه 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 المصدقية .

( ولا التزويج برجل ، لأصالة عدم كونه امرأة ) على التقريب السابق .

والحاصل : ان الزوجية ، لم تكن حاصلة قبل العقد والتحليل ، فيستصحب عدمها

كما صرح به الشهيد ، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً  
او زوجة ،

(كما صرح به الشهيد ) الاول .

لا يقال : عدم التزويج عسر وحرج .

لانه يقال : اولاً : يمكن للخنثى الاستمناء لو فرض الحرج ، فانه اخف الحرامين ،  
واذا دار الامر بينهما قدم اخفهما ، كما اذا دار امره بين ان يشرب الماء الملاقي  
للنجس ، او الخمر .

وثانياً : اذا فرض الحرج بدون الزواج ، فاللازم الاقتصار على قدره ، لان  
الضرورات تقدر بقدرها ، ثم اذا اضطر بين زوج او زوجة ، فهل يتساويان او يقدم  
احدهما ؟ لا يبعد الاول لانه لا دليل على اهمية احدهما بحيث يمنع عن التقيض .

( لكن ) هذا الكلام من الشهيد « قده » وغيره في عدم تزوجه باي منهما ، ينافي ما  
( ذكر ) الشيخ « قده » من ( مسألة : فرض الوارث الخنثى المشكل ، زوجاً أو زوجة )  
وفي بعض بالواو « زوجاً وزوجة » وعلى تقديره ، فان ظاهره جواز كليهما له ، ولا  
يحضرني كلام الشيخ « قده » حتى ارى هل ان مراده : كون كليهما للخنثى في وقت  
واحد ، كما حدث في زمان علي عليه السلام حسب بعض الروايات ، وقد اتخذ ابن  
المقفع من بعض حكام المنصور الدوانيقي هذه المسألة مهزلة به ، قائلاً له : ما تقول  
فيمن مات وخلف زوجاً وزوجة ؟ او ان مراده : ان احدهما له .

وعلى اي حال : فالظاهر : ان الشيخ « قده » اراد ذكر الاقسام الممكنة لا المشروعة  
، وانه على فرض المشروعية ، ماذا يكون الحال في الارث ؟ كما هو ديدنهم من ذكر  
المسائل الفرضية ، بل المحالة عادة ، مثل فرض المصنف « قده » في كتاب الطهارة :  
الانسان خلق الساعة ، هل هو متطهر ، او محدث ؟

وهذا لا يختص بالفقهاء والاصوليين ، بل كل اصحاب العلوم لهم امثال هذه  
الفروض ، 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 ، التي غير ذلك ، وهذه الفرضيات لا تخلو من فوائد ، وهي :

اولاً : شحذ الذهن وتدريبه وتمرينه .

ثانياً : الحد بين الممكن العادي والعقلي والشرعي ، وغير الممكن .

وفائدة الاول : ان من يحل الاشكل ، يتمكن من حلّ المشكل .

وفائدة الثاني : انه يعطي كيفية الاستدلال ، لانه في حدّ الممكن لا المحال .

وعلى ايّ حال : فالذي نراه : انه يجوز للخنثى - على فرض وجود خنثى مشكل ثبوتاً ، لا في مقام الاثبات ، اذ لو فرضنا عدم وجوده في مقام الثبوت ، لزم التكلم حول علاج من جهلنا ذكوريته وانوثيته ، لا التكلم حول من ليس بمذكر ولا بمؤنث - ان يجعل نفسه ذكراً ، ويتعامل مع نفسه معاملة الذكور في كل شأن ، وكذلك يتعامل الناس معه ايضاً ، او يجعل نفسه انثى فيكون لها كل احكام الانثى .

واما من يرى حرمة الصنفين للخنثى ، فهو يرى حرمة التزويج له بخنثى مثله ايضاً .  
( فافهم ) ولعله اشارة الى صحة فرض الشيخ « قده » شرعاً ايضاً ، لا عقلاً فحسب وذلك بان تزوج الخنثى - وهو من اهل ملة يجوز لهم ذلك - برجل وامرأة ، ثم مات الخنثى واسلم الزوجان ، فكيف يرثانه ؟ او مات الزوجان وورثهما الخنثى ، 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 ، الالمام الى بعض احكام الخنثى ، بما يقتضيه المجال الاصولي ، والا فان قلنا : بانه قسم ثالث ، او قسم

### هذا تمامُ 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 ، والعمة ، والخالة ، ونحوها على الرجل دون المرأة - التي غير ذلك علماً باننا 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

الظنّ





لشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

والكلام فيه يقع في مقامين :  
أحدهما 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 ، لان 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 : الممكن ، 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 وقوعي له بطريق اولي .

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 .

أَمَّا الْأَوَّلُ فاعلم أَنَّ المعروف هو إمكانه ، ويظهرُ من الدليل المحكي عن ابن قبة ، في استحالة العمل بالخبر الواحد ، عمومُ المنع لمطلق الظن ، فإنه استدلَّ على مذهبه بوجهين : « الأول : أنه لو جاز التعبدُ بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، لجاز التعبدُ به في الاخبار عن الله تعالى ، والتالي باطلٌ اجماعاً فالمقدم

( اما ) البحث ( الاول : ) وهو هل يمكن التعبد بالظن ؟ ( فأعلم ان المعروف ) بين العلماء ( هو امكانه ) اي امكان التعبد بالظن ( و ) لكن ( يظهر من الدليل المحكي 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 التعبد بالظن وانه لا امكان له ( فانه استدل على مذهبه بوجهين ) هما كالتالي :

( الاول : انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ) بان قال الشارع - مثلاً - : اذا جائكم خبر عادل يقول : ان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال كذا ، فخذوا بذلك الخبر ( لجاز التعبد به ) اي بالخبر الواحد ( في الاخبار عن الله تعالى ) والملازمة واضحة ، لانهما اخبار عن الشريعة ، واطاعة الرسول كاطاعة الله تعالى ، قال سبحانه :  
« مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ »<sup>١</sup>.

( والتالي ) وهو : صحة الاخبار عن الله تعالى ( باطل اجماعاً ) لان الخبر عن الله انما يثبت اذا قطع الانسان بقول المخبر ، ويكونه رسولاً من عند الله سبحانه ، او منصوباً عليه بالعصمة من الزلل ، كائمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام في نقلهم الاحاديث القدسية ، حيث قال سبحانه :

« إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً »<sup>٢</sup>.  
( فالمقدم ) وهو : الاخبار عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالخبر الواحد



للشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

مثله ، والثاني : أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس .

وهذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظن ، بل في مطلق الامارة الغير العلمية وإن لم يفد الظن .

الظني ( مثله ) في البطلان .

والحاصل : انه كلما كان امكان التعبد بالخبر عن الله تعالى - بدون حصول القطع - غير معقول ، كذلك امكان التعبد بالخبر عن المعصوم غير معقول ، والنبي في كلام ابن قبة من باب المثال ، وانما كان الاخبار عن المعصوم مساوياً للاخبار عن الله لاستواء كل منهما في كونه خبر عادل ضابط لا يفيد 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 مهما كان ، فانه لا يكون معصوماً عن الخطأ ، والنسيان ، والسهو ، والغلط ، و ( لا يؤمن ان يكون ما أخبر بحليته حراماً ) في الواقع ( وبالعكس ) بان يكون ما أخبر بحرمة حلالاً في الواقع ، ومن المعلوم : ان مثل ذلك ، يوجب تفويت المصلحة الملزمة والالتقاء في المفسدة ، وهو من الحكيم سبحانه قبيح ، ومثله لا يصدر منه تعالى ، اذ فاعل القبيح اما يفعله لجهله بقبحه ، أو لاحتياجه اليه ، او لخبث فيه ، وكل ذلك محال عليه سبحانه ، فانه عالم غني منزه .

( وهذا الوجه ) وهو لزوم تحليل الحرام وعكسه ( كما ترى ) غير مختص بالخبر بل ( جارٍ في مطلق الظن ) من اي طريق حصل من الغير ، او الشهرة ، والاجماع المنقول ، أو الاستصحاب ، وغيرها . ( بل ) هو جارٍ ( في مطلق الامارة الغير العلمية ) التي لاتفيد العلم ( وان لم يفد الظن ) فان كلامنا ليس فيما يفيد الظن ، بل في الاعم مما يفيد او لا يفيد ، فالبرائة وأصل الطهارة ، والحل ، وحمل فعل الشخص على الصحيح ، والسوق ، وأرض الاسلام ، وغيرها من امثال القرعة وقاعدة العدل ، كلها

واستدل المشهور على الامكان : بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال .  
وفي هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على  
إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها ، 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 المثليين ، والضدين ، والمصلحة والمفسدة ،  
والارادة والكرهية ، والمحبوبة والمبغوضية كما سيأتي بعض الكلام فيها ان شاء  
الله تعالى .

( واستدل المشهور على الامكان ) في قبال ابن قبة بأمور :

الأول : الوقوع 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 التعبد من الحكيم بالظن .

الثاني : ( باننا نقطع ) قطعاً وجدانياً ( بانه لا يلزم من التعبد به ) اي بالظن ( محال )  
لأنه قد يكون الشيء بالنظر إلى ذاته محالاً ، كالجمع بين النقيضين ، وقد يكون  
مستلزماً للمحال ، كالتعبد 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 التعبد بالظن ( في الواقع ) الذي  
محل البحث ( موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة ،  
وعلمه ) اي العقل ( بانتفائها ) اي بانتفاء الجهات المقبحة ( وهو ) اي العلم بالانتفاء  
بعد الاحاطة مما لا يتسنى لغير المعصوم ، فهو لنا ( غير حاصل فيما نحن فيه )  
لاحتمال ان يكون هناك جهة للقبح ، لم نحط بها علماً .



للشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

فالاولى أن يقرّر هكذا: إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان .  
والجواب عن دليله الأول :

وعلى هذا ( فالأولى ) اولوية لزومية ، من قبيل قوله تعالى : « أَوْلَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ »  
فان معنى التفضيل منسلخ منه ، كما في قول الفقهاء : الاحوط والأقوى وما اشبه ( ان يقرر ) الامكان ( هكذا ) وهو : ( انا لا نجد في عقولنا - بعد التأمل - ) في الاسباب والمسببات ( ما يوجب الاستحالة ) للتعبد بالظن ( وهذا ) اي عدم وجداننا ما يوجب الاستحالة ( طريق يسلكه العقلاء في ) باب ( الحكم بالامكان ) 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 ، لانهم لا يجدون في عقولهم ما يوجب الاستحالة ، فالحكم بالامكان ، لا يحتاج إلى القطع بعدم الاستحالة ، بل إلى عدم وجدان ما يوجب الاستحالة ، والأفلوكان الامر بحاجة إلى القطع لما امكن للعقلاء ان يحكموا بالامثلة الثلاثة المذكورة وغيرها ، مع ان العقل لا يحيط باسباب الامكان والاستحالة الوقوعية ، وان احاط باسباب الامكان والاستحالة الذاتية ؟  
وقول ابن سينا : « ما قرع سمعك من غرائب الزمان ، فذره في بقعة الامكان ، ما لم يذكرك عنه واضح البرهان » اشارة إلى ما ذكرناه من انه اذا لم يكن عندك دليل واضح على الاستحالة ، فقل : انه ممكن .

واذا تحققت الكبرى الكلية ، نقول فيما نحن فيه من الصغرى : أن لا نجد على امتناع التعبد بالظن دليلاً ، فهو اذاً ممكن .

لا يقال : ماذا تصنعون بدليلي ابن قبة ، الَّذِينَ أقامهما على الاستحالة ؟  
لانه يقال : ( والجواب عن دليله الاول ) - القائل : بأنه لو جاز التعبد بالاخبار عن المعصوم ، لجاز التعبد بالاخبار عن الله ، والثاني باطل ، فالاول مثله - :

انّ الاجماع إنّما قام على عدم الوقوع ، لا على الامتناع ، مع ان عدم الجواز

إن القياس غير تام ، حيث ان الاخبار عن الله ، يحتاج إلى شهادة الله تعالى للمخبر ، باجراء المعجزة على يديه والأفكل شخص يتمكن ان يدعي : انه نبي من قبله سبحانه ويخبر عنه ، ولذا قال تعالى لرسوله : « قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ » ١ .

وليس كذلك نقل الخبر عن المعصوم ، حيث ان كل عادل سمع منهم « عليهم الصلاة والسلام » ، يُمكنه 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 التعبد بالخبر عن المعصوم ، باستحالة الاخبار عن الله تعالى ، والحال ان الاخبار عن الله ليس مستحيلاً ، بل غير واقع - وفرق بين ما يكون محالاً كالجَمع بين النقيضين ، وبين ما يكون ممكناً ، لكنه غير واقع ، كجبل من ذهب - فكيف يقول ابن قبة باستحالة التعبد بالظنّ قياساً على استحالة الاخبار عن الله ؟ ( مع ( ان الاجماع ) من العقلاء ( انما قام على عدم الوقوع ) اي ان الاخبار عن الله غير واقع - الأَللّيباء ونحوهم ( لا على الامتناع ) وان الاخبار عنه تعالى محال . ( مع ) ان هناك جواباً آخر عن ابن قبة وهو : انه لو أُريد اثبات اصول الدّين وفروعه بالخبر الواحد ، كان الاخبار عن النبي كالخبر عن الله تعالى ، اما اذا اريد اثبات بعض الفروع بالخبر الواحد ، لم يكن وجه للقياس ، فان الدّين لم بين على الخبر الواحد ، وانما بني 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 التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلّى الله عليه وآله



للشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

قياساً على الاخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحة الملازمة، إنما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد، لا مثل مانحن فيه، مما ثبت أصل الدين وجميع فروعها بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني: فقد أجيب عنه تارةً بالنقض.

---

وسلم (قياساً على) امتناع (الاخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحة الملازمة) حيث قد عرفت في الجواب الاول: عدم الملازمة، وان بينهما فرقاً، اذ الاخبار عن الله غير واقع، لانه ممتنع.

وعليه: فعدم الجواز (انما هو فيما اذا بني تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد) بأن يقال في القياس: كما لا تبني الشريعة في الاخبار عن الله اصولاً وفروعاً على الخبر الواحد، كذلك لا تبني الشريعة اصولاً وفروعاً في الاخبار عن النبي «ص» عليه (لا في مثل ما نحن فيه، مما ثبت اصل الدين وجميع فروعها بالأدلة القطعية) فان الاصول الخمسة قطعيات عقلاً ونقلاً، واصل الصلاة، والصيام، والحج، والخمس، والزكاة، والجهاد، وسائر المعاملات، والاحكام، ايضاً قطعيات.

نعم (لكن) بعض الفروع غير قطعية فيرجع فيها إلى اخبار الاحاد حيث (عرض اختفاؤها) اي اختفاء تلك الفروع (من جهة العوارض) ككثرة الوسائط بيننا وبين المعصومين عليهم الصلاة والسلام، وعدم معرفتنا بالرواية وانهم عدول ام لا؟ وما اشبه ذلك مثل (واخفاء الظالمين) والاحكام 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 وفروعها عليه؟ (واما دليله الثاني) القائل: بانه لا يمكن التعبد بخبر الواحد، لان التعبد مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال (فقد اجيب عنه تارةً بالنقض) واخرى: بالحل.

بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم ، كالفتوى والبينة واليد ، بل القطع أيضاً ، لأنه قد يكون جهلاً مركباً ، وأخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري او عكسه فلا نسلم لزومه ،

اما الاول : فبالنقض ( بالامور الكثيرة ، غير المفيدة للعلم ) مع ان ابن قبة يلتزم بتلك الامور ، فيقال له : ما هو الفرق بينهما ؟ مع ان كليهما مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال ( كالفتوى ، والبينة ، واليد ) فان كلها حجة 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 يسمي جهلاً مركباً ، وفي قبالة : العلم المركب ، كما اذا علم بانه يعلم - في قبال غفلته عن علمه ..

( واخرى : بالحل ، بانه ان اريد ) من تحريم الحلال ( تحريم 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 .

وتوضيحه : ان الشارع حسب المفسدة والمصلحة يقرر المحرمات والواجبات ، ثم لمصلحة التسهيل ، يضع احكاماً ثانوية قد تتنافى مع الاحكام الأولية ، ففي شرب التنن - مثلاً - مفسدة فيحرمه الشارع اولاً حسب الواقع ، لكن يقول ثانياً : اذا لم تعلم بحرمة شيء فهو لك حلال ، والمكلف حيث لم تصل اليه حرمة التنن يجري الحلبي ، فالتنن 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 الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه .  
والأولى أن يقال : إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدَّ فيها بابُ  
العلم بالواقع ، فلا

إذا جعل لكل منها مرتبة ، فلا تناقض ، كما إذا قال : هذا الشيء في مرتبة بيض ، وفي  
مرتبة دجاجة .

( وان اريد ) ان التعبد بالظن يستلزم ( تحريم الحلال الواقعي ظاهراً ) وتحليل  
الحرام الواقعي ظاهراً ، او في مرتبة حلال وفي مرتبة حرام ( ف ) لزومه وان كان  
مسلماً ، لكننا ( لانسلم امتناعه ) اذ قد عرفت : انه لا مانع من كون الشيء ، حلالاً في  
مرتبة وحراماً في مرتبة اخرى ، فانه لا يستلزم التناقض ولا المحال .

( و ) حيث كان هذا الجواب الحلي عن صاحب الفصول « قده » غير مرضي عند  
المصنف « قده » قال : ( الاولى ان يقال : ) في جواب ابن قبة ما سيأتي ، علماً بان  
المصنف « قده » انما لم يرتضه لوجوه ممكنة ، كما ان الاقرب ان نقول في جواب  
الفصول : انه ليس هناك حکمان اصلاً ، بل التتن حرام مطلقاً ، وانما المدخن معذور  
حيث لم يصل الحكم اليه ، فليس هناك حکمان : ظاهري ، وواقعي ، وانما حكم  
واقعي فقط ، وقد اجاز الشارع خلافه لمصلحة التسهيل ، قال سبحانه :- « يُرِيدُ اللَّهُ  
بِكُمُ الْيُسْرَ ، وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ »<sup>١</sup> إلى غير ذلك من الآيات والاخبار .

وعليه : فالأولى ان يقال : ( انه ان أراد : امتناع التعبد بالخبر ) الظني ( في المسألة ،  
التي انسدَّ فيها باب العلم بالواقع ) والعلمي ، والمراد : حصول الانسداد النوعي  
الذي سيأتي البحث فيه ، لا الانسداد الشخصي في مسألة او مسألتين ، 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

يعقل 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 .

فعلى الأول : فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد .

وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي ،

يعقل المنع عن العمل به ( اي بالظن ) فضلاً عن امتناعه ( كما ادّعاه ابن قبة ، لان الشارع اذا اراد من المكلفين العمل بالتكاليف ، 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 اكثر من 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 ( كالبهائم والمجانين ) لكن الثاني مقطوع بعدم وقد دلت الأدلة الاربعه على عدم رفع التكليف ( فـ ) يبقى الاول . و ( على الأول ) بان يكون للمكلف حكم ( فلا مناص عن ارجاعه ) اي لا طريق للشارع اذا اراد احكامه وتكاليفه الا بارجاع المكلف ( إلى ما لا يفيد العلم ) والقطع ( من الاصول ) العملية كالاستصحاب ، والبرائة ، والتخيير ، والاحتياط ( والامارات 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 قبة فيما فرّ منه ، من : ( ترخيص فعل الحرام الواقعي ، وترك الواجب الواقعي ) وايهما افضل :



للسيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

وقد فرّ المستدلّ منهما .

فان التزم أنّ مع عدم التمكّن من العلم لا وجوب ولا تحريم ، لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه .  
قلنا : فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه .

ترك المكلف كل واجب وفعل كل حرام ، أو العمل بالظن ممّا قد يؤدّي إلى ترك بعض الواجب وفعل بعض الحرام ؟ ( وقد فرّ المستدل ) ابن قبة ( منهما ) اي من تحريم الحلال وتحليل الحرام .

وعليه : ( فان ) قال ابن قبة : بانه لا تشريع في حال الانسداد للواجب والحرام اصلاً وذلك بان ( التزم ) المستدل ( ان مع عدم التمكّن من العلم ، لا وجوب ولا تحريم ) اصلاً ، فلا احكام فعلية ولا احكام غير فعلية ، بان كان في الواقع حكم لكنّه في مرحلة الشأنية فقط .

وانما نقول بشيء ثالث وهو : لا حكم اصلاً ( لان الواجب والحرام : ما علم بطلب فعله ، او تركه ) فالاحكام مختصة بالعالمين ، اما الجاهلون فلا حكم لهم اصلاً كما هو ظاهر :

« رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ »<sup>١</sup> ونحوه .

وقد قال بذلك بعض المصوّبة من العامة ( قلنا : فلا يلزم من التعبد بالخبر ، تحليل حرام او عكسه ) .

ولا يخفى ان ما اشتهر في سنتهم : من تحليل الحرام او تحريم الحلال ، مأخوذ من الخبر المشهور :

« حلالٌ محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم حلالٌ إلى يوم القيامة ، وحرامٌ محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم حرامٌ إلى يوم القيامة »<sup>٢</sup> ، والمراد بالحلال : الاحكام الثلاثة : من الاباحة ، والكرهية ، والاستحباب .

وكيف كان فلا نظنّ بالمستدلّ إرادة الامتناع في هذا الفرض ، بل الظاهر أنّه يدعي الانفتاح ، لأنه أسبق من السيّد وأتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم . وممّا ذكرنا : ظهر أنّه لا مجال للتقض عليه بمثل الفتوى ، لأنّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتي ،

والمراد بالحرام : الحكمان الاخران : وهما الواجب ، حيث ان تركه حرام ، والحرام ، حيث ان فعله حرام .

وانما سمّي احدهما واجباً مع ان تركه حرام ، والاخر محرماً مع ان تركه واجب ، لانه ان كانت المصلحة في الفعل سمّي واجباً ، وان كانت المفسدة في الفعل سمّي حراماً وقد ذكرنا في بعض مباحث الفقه : انه ليس هناك حكمان في طرفي شيء واحد ، بأن ينشئ الشارع وجوباً في الفعل وحرمة في الترك ، او وجوباً في الترك وحرمة في الفعل .

( وكيف كان : فلا نظنّ بالمستدل ) وهو ابن قبة ( ارادة الامتناع ) للتعبد بالخبر ( في هذا الفرض ) فرض الانسداد ( بل الظاهر ) من كلامه ، وعصره ( انه ) « قد » ( يدعي الانفتاح ) لباب العلم والعلمي ، وان مراده عدم جواز التعبد بالظن في حال الانفتاح ، وانما كان الظاهر ذلك ( لأنه اسبق ) زماناً ( من السيّد ) المرتضى « قد » ( واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ) بل هم ادعوا : ان الاخبار قطعية الصدور ، وقولهم هذا ليس ببعيد ، لانهم كانوا في عصر الغيبة الصغرى ، واولئل الغيبة الكبرى حيث الاختلاط بالنواب الاربعة ، الذين كانوا يتشرفون بلقاء الامام عليه السلام ويأخذون منه معظم الاحكام .

( و ) على ايّ حال : فانه ( ممّا ذكرنا ) : من ان مراد ابن قبة هو حال الانفتاح ، لا الانسداد ( ظهر : انه لا مجال للتقض عليه ) بما ذكره الفصول ( بمثل : الفتوى ) ونحوه مما تقدم الكلام فيه ( لان المفروض : انسداد باب العلم على المستفتي ) وانه لا طريق له إلى احكام الله سبحانه ، الا فتوى المجتهد ، فلا يقاس المستفتي المنسّد



للسيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي ؛  
حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير ،  
وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً ، فإنَّ بابَ هذا  
الاحتمال منسَد على القاطع .

عليه باب العلم ، بالمفتي 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 للمستفتي ( شيء ) من الطرق ( ابعده من تحريم  
الحلال وتحليل الحرام ، من العمل بقول المفتي ) اذ الطرق امامه : اما القياس ، او  
الاستحسان ، او المصالح المرسله ، او الحدس او ما اشبه ذلك ، وكلها اقرب إلى  
التحليل والتحريم من قول المفتي الذي اخذ فتواه من الادلة الاربعه .

ويؤيد قرب الفتوى من تحليل الحلال وتحريم الحرام ، انه لو تمكن من الاجتهاد  
بنفسه ليخرج عن ريقه التقليد ، لزم عليه ذلك تعييناً ، او تخبيراً بينه وبين التقليد ،  
لأنَّ الاجتهاد من احسن الطرق إلى اصابة الواقع بتحليل الحلال وتحريم الحرام ، بل  
قال بعضهم : بلزوم الاجتهاد عليه ، مما يدل على ان الفتوى لاجل اصابة الواقع  
( حتى ) انه اذا وجد ما هو اصبوب إلى درك الواقع ، لزم عليه سلوك الطريق الاصبوب  
، فـ ( انه لو تمكن من الظن الاجتهادي ، فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير ) .  
لكن الظاهر ان ذلك غير لازم ، اذ العقل يرى التخيير بين الفتوى والاجتهاد ، كما  
في سائر العلوم من الطب ، والهندسة ، نعم لا شك ان الاجتهاد افضل .

( و ) كما لا يصح نقض كلام ابن قبة بالفتوى ( كذلك ) لا يصح نقضه بالقطع مع  
احتمال ( غير القاطع ) كونه في الواقع : جهلاً مركباً ، فان ( قولنا : غير القاطع من  
باب ) أن ( هذا الاحتمال منسَد على القاطع ) نفسه لان القاطع لا يحتمل الخلاف  
والآلم يكن قطعاً بل ، ظناً ، فان القطع معناه : رؤية القاطع الواقع مائة في مائة .

ثم ان ابن قبة قال : لا يجوز للشارع التعبد بالخبر ، لانه مستلزم لتحليل الحرام

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر ،  
فنقول : إنّ التعبد بالخبر حينئذ يتصوّر على وجهين :  
أحدهما : أن يجب العمل به ، لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنيّاً عنه ،  
بحيث لم يلاحظ

---

وتحريم الحلال ، فاشكل المستشكل عليه : بان في الفتوى والبيّنة والقطع هذا  
الاحتمال موجود ايضاً فلماذا أجزّتم كلّ ذلك فاشكل الشيخ « قده » على  
المستشكل : بان ابن قبة يريد الفرار من تحريم الحلال وتحليل الحرام ، والفتوى من  
أبعد الاشياء عن ذينك الامرين ، كما انه لا يمكن ان يقال للقاطع : لا تعمل بقطعك ،  
وان احتمل ابن قبة - مثلاً - انه يوجب التحليل والتحريم ، لان الكلام مع القاطع ، لا  
مع ابن قبة المحتمل لامرين في القطع ، فلا يردهم ان النقضان عليه .  
وان شئت قلت : يقول ابن قبة في النقض الثاني : إنّ 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 - كما نقضه المستشكل - .  
( وان اراد ) ابن قبة بامتناع التعبد بالخبر ( : الامتناع مع انفتاح باب العلم ) اي لا  
يمكن التعبد بالخبر في حال الانفتاح ( والتمكّن 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 الانفتاح ( يتصور على وجهين ) :  
الوجه الاول : الطريقة المحضّة ، بمعنى : ان الخبر طريق إلى الواقع ، بحيث لو  
اخطأ لم يكن للعامل اي ثواب .

الوجه الثاني : السببية ، بمعنى : انه يثاب عليه مع الخطأ ، واثار اليهما بقوله :  
( احدهما : ) اي احد الوجهين ( ان يجب العمل به ) أي بالخبر ( لمجرد كونه  
طريقاً إلى الواقع ، وكاشفاً ظنيّاً ) ظناً نوعاً ( عنه ) اي عن الواقع ( بحيث لم يلاحظ



لشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع ، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع ، فان الأمر بالعمل بالظن الخبري او غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنيّاً عن الواقع .

الثاني : أن يجب العمل به ، لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة

---

فيه ) اي في الخبر ( مصلحة سوى الكشف عن الواقع ) كما هو عليه غالب الطرق العقلية ، 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 معذوراً ، لانه لم يكن للتعبد 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 ظنيّاً عن الواقع ) وهذا يسمي 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 ) تكافيء مصلحة الواقع الفاتنة ، او مصلحة ارجح من مصلحة الواقع ، او مصلحة تكافيء مفسدة الواقع ، او تكون ارجح من مفسدة الواقع فاذا 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 الأمانة للواقع ، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً .

المولى يتداركه 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 ؟  
لانه يقال : المصلحة : ضرب القانون العام ، حيث يقول المولى لمن لا يتمكن ان يميز - بالقطع - بين المصلحة وبين عدمها - : اتبع الظن مطلقاً ، ومن المعلوم : ان ضرب القانون ، فيه مصلحة التناسق بين الموارد ، وفي الحديث :-  
ان رجلاً سأل علياً عليه السلام عن سبب غسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد موته مع ان جسده الظاهر لا يصيبه اذى بالموت ، فاجابه علي عليه السلام : **بأن ذلك ليجزيان السنة** .

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 الامارة للواقع ) يريد بالمصلحة : الاعم من كل الاقسام التي ذكرناها ، لا خصوص ما اذا اعطي دينارين في مثالنا ( كأن يحدث في صلاة الجمعة ، بسبب اخبار العادل بوجوبها ) مع انها ليست بواجبة واقعاً بل او محرمة ، لانها من خصائص الامام « عليه السلام » المبسوط اليد 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 الامارة يوجب هذه المصلحة الغالبة على المفسدة ، لكن لا بمعنى تغيير الواقع ، اذ الواقع عند المخطئة لا يتغير ، وانما بمعنى : ان المولى يتدارك تلك المصلحة الفائتة ، وهذه المفسدة الموجودة ، ويكون حال ذلك حال العناوين الثانوية فغصب مال الغير - مثلاً



أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول ، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح 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 الواقعيين ، او يكونا متساويين في نظره

- واكله حرام ، لان فيه مفسدة ، اما اذا توقفت الحياة على ذلك - كعام المخمصة - 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 ، وان كان في نفسه قبيحاً ) لانه موجب لتفويت المصلحة ، واللقاء في المفسدة اذا خالف الخبر الواقع ( مع فرض انفتاح 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 وان كان عدلاً ضابطاً امامياً ، لاحتمال الخطأ والسهو والنسيان بالنسبة اليه .

وأما كان حجية الخبر في مثل هذا قبيحاً وذلك ( لما ذكره المستدل ) وهو ابن قبة ( من : تحريم الحلال وتحليل الحرام ) لوضوح ان الخبر لا يطابق الواقع دائماً بخلاف قول الامام « عليه السلام » المطابق له بالدوام .

( 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 الواقعيين ) اذ ليس الكلام في خصوص من يتمكن 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 ( متساويين 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 المرادُ انسدادَ باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً ، - كما تقدّم سابقاً - فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن 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 سرّه ، في العُدّة : « إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحةً ،

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 التمكن 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 والعملية ، لأنّ المناط في نظر الشارع هو الواقع ، والمفروض ان الواقع في كليهما متساو ، سواء مع الاتفاق : بان يصل كلاهما إلى واقع احكام الصلاة او الاختلاف : بأن يصل احدهما إلى بعض واقع الصلاة ، وبعض واقع الصوم ، ويصل الاخر 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 اصلاً ، كما لا يخفى ) اذ لم يفت على المكلف شيء ، ويؤيد ما ذكرناه : أن ( قال ) العلامة « قدّه » ( في النهاية في هذا المقام تبعاً للشيخ « قدّه » ( في العُدّة ) 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 ،

« وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِدِكْرِي »<sup>١</sup> ، وقال : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »<sup>٢</sup> ، وقال : « خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ ... »<sup>٣</sup> ، وقال : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ »<sup>٤</sup> .

ولا يخفى : ان الحرام - ايضاً - انما حرّمه الشارع لاجل كونه ذا مفسدة ، قال سبحانه في الخمر والقمار : « وَإِثْمُهُمَا 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 - ممّا يدرك العقل وجه التشريع الفعلي حتّى 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 . وهناك 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 الاكل ، فان كان من الافعال ما في ذاته الحسن والقبح ومن

٢ - البقرة : ١٨٣ .

١ - طه : ١٤ .

٤ - الحج : ٢٨ .

٣ - التوبة : ١٠٣ .

٦ - النساء : ٢٢ .

٥ - البقرة : ٢١٩ .

٧ - البقرة : ١٨٨ .

وكوئنا ظانين بصدق الراوي صفةً من صفاتنا ، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كونُ الفعل عندها مصلحة « انتهى موضع الحاجة .  
فان قلت : إنّ هذا إنّما يوجبُ التصويب ،

الافعال ما يحسن او يقبح بالوجود والاعتبار ، فالقيام مثلاً ان كان لاجل أخذ شيء من الرف لا حسن فيه ولا قبح ، واذ كان لاجل احترام عالم كان فيه حسن واذ كان لاجل اهانة مؤمن يكون فيه القبح .

ولما بيّن العلامة « قده » الكبرى بقوله : « ولا يمتنع ... » بيّن صفراء بقوله : ( وكوئنا ظانين بصدق الراوي ، صفة من صفاتنا ) فان الظن من صفات الانسان ، فاذا لم تكن لصلاة الجمعة في ذاتها مصلحة ، لكننا ظننا صدق الراوي لها ، صارت لنا صفة خاصة ، وبهذه الصفة الخاصة تكون صلاة الجمعة ذا مصلحة لانها تكون حينئذ انقياداً للمولى الذي قال للعبد : اسمع كلام زارة ، الذي هو صادق ( فدخلت ) هذه الصفة اي ظننا ( في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها ) اي عند تلك الاحوال ( مصلحة )<sup>١</sup> .

وبذلك 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 حدّ المنع عن النقيض ، ممّا يوجب الواجب والحرام او دونه . ممّا يوجب المستحب والمكروه ، او دونه ، ممّا 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 لله احكاماً في كل واقعة فان اصابها المجتهد كان مثاباً ، وان اخطأها كان معذوراً ، ولذا يسمّى



لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أُخبرَ بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية ، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها ، وبعد الاخبار تضحل المفسدة ، لعروض المصلحة الراجحة ، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريمٌ ثبت بغير مفسدة يوجبه ، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلؤها عن معارضة المصلحة الراجحة ،

الشيعة بالمخطئة ، او يخطئون من لم يصب الواقع ، لان اجتهاده اخطأ ولم يصب الواقع ، بخلاف العامة ، حيث يسمون : بالمصوبة لانهم يقولون : بان المجتهد مصيب مطلقاً ، اما من جهة انه ليس لله احكام خلاف احكام المجتهدين ، او من جهة ان له احكاماً ، الا انه اذا اخطأها المجتهد ، جعل الله اجتهاد المجتهد حكماً . وانما كانت المصلحة السلوكية توجب التصويب ( لان المفروض على هذا ) الذي ذكرتم : من مصلحة السلوك ( ان في صلاة الجمعة التي اخبر ) 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 يحرمها 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 ( تضحل المفسدة ) الذاتية في الجمعة ( لعروض المصلحة الراجحة ) بسبب الاخبار بالوجوب ( ف ) لا يبقى تحريم حينئذٍ ، اذ لو ثبت مع هذا الوصف تحريم ) في الجمعة ( ثبت ) التحريم ( بغير مفسدة يوجبه ) اي يوجب ذلك التحريم ، ومحال على الحكيم ان يحرم ما لا مفسدة فيه ( لان الشرط ) على هذا الفرض ( في ايجاب المفسدة له ) اي للتحريم : ( خلوها ) اي المفسدة ( عن معارضة المصلحة الراجحة ) اذ قد عرفت : ان المفسدة انما توجب التحريم اذا لم يعارضها مصلحة ، والآ ، لم توجه سواء كانت المصلحة راجحة ، أو مساوية ، أو مرجوحة .

فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذٍ بمعنى أنه حرام لولا الاخبار ، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً ، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس الآ المحبوبيّة والوجوب ، فلا يصحّ إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجعة عليه ،

لكن لا يجب ان لا يبقى من المفسدة بقدر يوجب المنع عن النقيض فاذا اضرت المفسدة - مثلاً - العبد ديناراً ، والمصلحة اربحته ديناراً ، او دينارين ، او ثلاثة ارباع الدينار فان ربع دينار المفسدة ، ليس بقدر يوجب التحريم ، بل يوجب الكراهية - مثلاً - ولذا فقوله « قده » : « الراجعة » من باب المثال .

(ف) لا يقال : اذا اضمحلت المفسدة بسبب المصلحة الراجعة ، فكيف تطلقون على الشيء الخالي عن المفسدة : الحرام الواقعي ؟ مع ان الحرام لا يكون ، الا ما فيه مفسدة فعلية راجحة إلى حدّ المنع عن النقيض .

فانه يقال : ( يكون اطلاق الحرام الواقعي ) على مثل صلاة الجمعة التي قامت الامارة على وجوبها ، فاضمحلت بسبب الامارة مفسدتها ، وحدث فيها مصلحة سلوكية ، فهو حرام ( حينئذٍ بمعنى : انه حرام لولا الاخبار ) على الوجوب ، سواء كانت الامارة : الاخبار ، او سائر الامارات : كالاجماع ، او ظهور الاية ، او الشهرة ، او السيرة ، او ما اشبهه ، مما جعل الجمعة واجبة ( لانه : حرام بالفعل ومبغوض 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 الآ المحبوبة ) والارادة والمصلحة ( والوجوب ) لاضمحلال المبغوضية والكراهية والمفسدة ( فلا يصلح : اطلاق الحرام ) والمراد به : الحرام فعلاً ( على ما ) اي على الفعل الذي ( فيه المفسدة ) المضمحلة ( المعارضة ) تلك المفسدة ( بالمصلحة الراجعة عليه ) اي



للشيرازي ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

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 تنقلب الحرمة إلى الوجوب فيما اذا اخبر العادل بانه واجب ، كذلك ينقلب الوجوب إلى الحرمة ، فيما اذا اخبر العادل بانه حرام ، وكذلك بالنسبة إلى الاحكام الاخر : الاستحباب ، والكراهة ، والاباحة .

كما لا يخفى : ان في الخارج : مصلحة او مفسدة ، وفي داخل نفس المولى : حب ، او بغض ، ثم : ارادة ، او كراهة ، ثم : وجوب ، او تحريم ، وحيث ان الله سبحانه ليس محلاً للحوادث ، من : الحب ، والكراهة ، والبغض ، وما اشبهه ، فالمراد : غايات تلك الامور ، فاذا قلنا : ان الله احب عمل كذا ، واکره عمل كذا ، يريد انه يثيب على عمل كذا ، او يعاقب على عمل كذا ، ولذا قالوا فيه سبحانه : « خذ الغايات واترك المبادئ » .

ثم نعود فنقول : ( والتصويب : وان لم ينحصر في هذا المعنى ) الذي ذكر من : تبدل المصلحة إلى المفسدة ، أو بالعكس ، بسبب قيام الامارة (الآن) له ليس بخارج عن هذا المعنى ايضاً ، فهذا التبدل قسم من التصويب ، و ( الظاهر بطلانه ايضاً ) كسائر اقسام التصويب الباطلة ( كما اعترف به ) اي يبطلان هذا القسم من التصويب (العلامة في النهاية في مسألة التصويب ، واجاب به ) اي قال : بانه تصويب باطل

صاحبُ المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأنَّ ظنيّة الطريق لا ينافي قطعياً بالحكم .

( صاحب المعالم في تعريف الفقه ) نقلاً عن قول العلامة ، بان ظنيّة الطريق لا ينافي قطعياً بالحكم ) فاذا اخبر زرارة عن وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - فالطريق وهو : الخبر ، ظني ، لاننا لا نعلم هل يطابق قول زرارة الواقع ام لا ؟ لكن نقطع بوجوب صلاة الجمعة بسبب هذا الخبر .

لا يقال : كيف يبنى القطع على الظن ؟

لانه يقال : اذا قام الطريق ، اضمحلّ الواقع إلى واقع جديد ، ولذا نقطع بالحكم . اما النزاع بين العلامة « قده » والمعالم فهو : ان الاصوليين عرفوا الفقه بانه : العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية .

فاشكل بعضهم على هذا التعريف : بان الفقه - على الاغلب - هو الظن بالاحكام لا القطع ، لان الفقه مبني اما على الكتاب الذي هو ظني الدلالة ، واما على السنة - اي الخبر - الذي هو ظني السند ، لاننا لا نعلم بصدوره ، بل نظن بذلك ، وما يبنى على الظن لا يمكن ان يكون قطعياً ؟

واجاب العلامة « قده » عن هذا الاشكال في النهاية : بان ظاهر الكتاب . وسند الخبر ، وان كان ظنياً ، الا ان الحكم المستفاد منهما قطعي ، لانه لما قام الخبر على شيء ، فانه اما يقوم على حكم واقعي فذلك قطعي ، واما يقوم على حكم خلاف الواقع ، وحينئذ يضمحل الحكم الواقعي ويتبدل 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 يؤكد القطع ، واما قطعنا بتبدل الحكم وكّد القطع بالحكم ..

واجاب صاحب المعالم عن العلامة « قده » بان قولك هذا يا علامة ، تصويب



قلت : لو سُلم كونُ هذا تصويباً مُجمِعاً علي بطلانه وأغمضنا النظر عما سيحيء من عدم كون ذلك تصويباً ،

تعترف 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 الاية حسب فهم الفقيه ، او سند الخبر الذي ليس بمقطوع به - اوجب تبدل المصلحة إلى المفسدة ، او بالعكس ، وتبعاً لذلك تبدل الحكم .

الثاني : ان الله سبحانه جعل لكل مجتهد حكماً ، يؤدي اليه اجتهاد ذلك المجتهد فيما بعد ، فان الله يعلم - مثلاً - ان ابا حنيفة يقول بحرمة الشطرنج ، ومالك يقول بحلّيته ، فالله يجعل حكم أبي حنيفة : الحرمة ، وحكم مالك : الحلّية ، فاذا اجتهد ابو حنيفة ومالك ادّعى اجتهاد الاول إلى الحرمة ، واجتهاد الثاني إلى الحلّية ، لكن اداء اجتهاد كل واحد منهما إلى ذلك انما هو باختياره .

الثالث : نفس الثاني ، إلا ان اداء اجتهاد كل واحد منهما إلى ذلك الحكم باجبار الله تعالى له لا باختيار المجتهد إلى غير ذلك من مذاهب العامة في باب التصويب ، والصحيح عند المحققين من الشيعة : ان لله سبحانه في كل واقعة حكماً ، ان ادّعى اليه نظر المجتهد ، فهو ، وان ادّعى إلى خلافه كان معذوراً ، لانه « لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا »<sup>١</sup> .

وعليه : ( قلت : لو سلم كون هذا ) اي حدوث المصلحة بسبب الخبر ، وتبدل المفسدة إلى المصلحة ( تصويباً مُجمِعاً علي بطلانه ) عند الشيعة ( واغمضنا النظر عما سيحيء ، من عدم كون ذلك تصويباً ) لانا نقول : هذا من قبيل تبدل الحكم بتبدل الموضوع ، كما ان المسافر يصلّي قصرأ والحاضر يصلّي تماماً ، والصحيح يتوضأ ، والمريض يتيمّم ، وهذا ليس من التصويب في شيء ، ففي المقام الذي نقول

كان الجوابُ به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل وإن لم يكن واقعاً ، لاجتماع او غيره ، وهذا المقدار يكفي في رده ، إلا أن يقال : إن كلامه ، قدس سرّه ، بعد الفراغ عن بطلان التصويب ،

ببَدَل الحكم ، بسبب قيام ظاهر الاية او الخبر - عند الفقيه - ليس من التصويب ، بل استظهار الفقيه واعتماده على الخبر - وكلاهما مأمور به شرعاً - بَدَل الحكم من الواقع الاول ، إلى الواقع الثاني .

ثم لا يخفى : انه ليس مراد المصنف « قده » من صلاة الجمعة - التي قام عليها الخبر اشتباهاً - : 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 : بان كلامه الاتي يكون حول المصلحة السلوكية ، وهذا الكلام حول تغير الواقع من ذي مفسدة إلى ذي مصلحة بل حاصل مراد المصنف « قده » ان هناك مصلحة سلوكية ، ومفسدة واقعية ترجح على تلك المصلحة ، لا ان في الواقع تحدث مصلحة تقاوم المفسدة .

( كان الجواب به ) اي بحدوث المصلحة السلوكية ( عن ابن قبة ، من جهة انه ) اي تبدل المصلحة والمفسدة بجهة قيام الطريق ( أمر ممكن غير مستحيل ، وان لم يكن ) هذا التبدل ( واقعاً ) شرعاً ، وأتما لم يكن واقعاً ( لاجتماع او غيره ) .  
والحاصل : ان ابن قبة قال : التعبد بالخبر محال ، لانه تحليل للحرام وتحريم للحلال ، اجبنا عنه :

اولاً : بان قيام الخبر يغيّر الواقع ، فان قال : تغيير الواقع تصويب اجبنا عنه :  
ثانياً : بانه لو كان تصويباً لم يكن محالاً - كما ادعاه هو - بل يكون ممكناً غير واقع ، وفرق واضح : بين المحال ، وبين الممكن ، الذي ليس بواقع .

( وهذا المقدار يكفي في رده ) و ( الا ان يقال ) اشكالكم الثاني ليس بوارد على ابن قبة لـ ( ان كلامه « قده » بعد الفراغ عن بطلان التصويب ) يعني ان ابن قبة يقول :



كما هو ظاهر استدلاله .

وحيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميّة ، فنقول في توضيح هذا المرام ، وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام : إنّ ذلك يتصوّر على وجهين :  
الأوّل : أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع ،

---

اذا كان التصويب باطلاً ، كان التعبد محالاً ، لانه يقول : التعبد محال مطلقاً ، ولو على نحو التصويب ( كما هو ظاهر استدلاله ) فانه استدلال امتناع التعبد : بانه مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، ومن الواضح : انه لا امتناع في التعبد الا بعد بطلان التصويب شرعاً .

( وحيث انجرّ الكلام إلى ) امكان ( التعبد بالامارات غير العلمية ) وانما انجرّ الكلام لان 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 يلازم وجود بعض الصغريات ( فنقول في توضيح هذا المرام ) اي التعبد بالامارة ( وان كان خارجاً عن محلّ الكلام ) لان كلام الاصولي في الكليات لا في الجزئيات ، فاذا تكلم المنطقي حول وجود زيد او عدمه ، كان خارجاً عن مبحث المنطق ، لان بحث المنطقي يجب ان يكون عن كلي الانسان .

( ان ذلك ) التعبد بالامارة ( يتصور على وجهين ) الطريقيّة ، والسببيّة .

فلا الاول : ان يكون ذلك ( التعبد بالامارة طريقياً ، كما اذا قال عليه السلام :  
«يونس ، ثقةً ، حُذِ مِنْهُ مَعَالِمَ دِينِكَ»<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 الايصال إلى الواقع ، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع ، كما لو أمر المولى عبده عند تحييره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق ، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً او غالباً ، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للارشاد .

قال المولى لعبده اذا ضللت طريق مكة ، فاسأل الناس الاعراب ، فانه لا مصلحة في سؤال الاعراب الا الوصول إلى مكة المكرمة ، فاذا اخطأوا ، لم يكن للعبد شيء (فلا يلاحظ في التعبد بها) اي بالامارة (الا ايصال إلى الواقع) فان وصل فهو والآلاف لا 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 امر المولى عبده عند تحييره في طريق بغداد) والعبد يريد الذهاب اليه (بسؤال الاعراب) ومفرده : اعرابي وهم اهل البادية ، قال سبحانه : « قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۗ »<sup>١</sup> . اما العرب ، ومفرده : عربي ، فهو من يتكلم بلغة العرب ، كما ان النسبة إلى العرب عربي ايضاً ، قال سبحانه : « بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ »<sup>٢</sup> . ( عن الطريق ، غير ملاحظ ) المولى ( في ذلك ) الذي امر به عبده ( الاكون قول الاعراب ، موصلاً إلى الواقع ) الذي يريده العبد من الوصول إلى بغداد ( دائماً او غالباً ) من المعلوم : ان ( الامر بالعمل ) على قول الاعراب ( في هذا القسم ليس الا للارشاد ) فليس امراً مولوياً وكذلك الحال في بعض الامارات وقد ورد في بعض الروايات : السؤال عن الامام عليه السلام في معرفة الميقات في باب الحج ، فقال عليه السلام : « لَيْسَ النَّاسُ الْأَعْرَابُ » .

ولا يخفى : ان قول الشارع : صل ، يسمي بالامر المولوي ، لان المصلحة في ذات المأمور به ، وهو الصلاة ، اما قول الشارع : « صدق العادل » - مثلاً - فليس الا امراً ارشادياً ، لانه لا مصلحة في ذات تصديق العادل ، وانما هو ارشاد إلى حكم العقل



للشيرازي ..... التعبد بالامارات للكشف عن الواقع ..... ج ١

الثاني : أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة 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 ،  
«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>١</sup> . وما اشبه ذلك .

هذا كله في القسم الاول : وهو الاوامر الطريقية حيث لا مصلحة في ذات الطريق .  
( الثاني ) : الاوامر السببية ، بـ ( ان يكون ذلك ) التعبد بامارة غير علمية انما هو  
( لمدخلية سلوك ) العبد وفق ( الامارة في ) حدوث ( مصلحة ) في نفس ( العمل )  
بالامارة ( وان خالف الواقع ) فان اوصلت الامارة إلى الواقع ، فللمكلف مصلحة  
الواقع ، وان خالفت الامارة الواقع ، كما للعبد مصلحة سلوك هذا الطريق ، كما اذا قال  
المولى لعبده : اتبع قول ولدي ، فان طابق قولي ، فلك اجر الواقع ، وان اشتبه الولد  
وخالف قولي فاني اعطيك شيئاً لثلاً لتضيع 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 ديناراً ، 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  
لسلوك الطريق مصلحة ( فالوجه ) المتصور ( فيه ) اي في ايجاب الشارع العمل

لا يخلو من امور:

أحدها: كونُ الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الإمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف .

الثاني: كونها في نظر الشارع غالبَ المطابقة .

الثالث: كونها في نظره أغلبَ مطابقةً من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع ، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً .

والوجهُ الأوَّل والثالثُ يوجبان الأمر بسلوك الإمارة ولو

بالإمارة ( لا يخلو من امور ) ثلاثة ، إذا كان احدها أوجب الشارع العمل طبق الإمارة .

( احدها : كون الشارع العالم بالغيب ) والعالم بانه كم تطابق الإمارة للواقع ، وكم لا

تطابقه ( عالماً بدوام موافقة هذه الإمارات ) كالخبر ، والشهرة ، والاجماع المنقول ،

والسيرة ، ونحوها ( للواقع ) ولهذا عبّد بالإمارات ، إذ أيّ فرق حينئذٍ بين ان يحصل

المكلف العلم بالواقع أو أن يعمل بالإمارة المطابقة للواقع دائماً ، ففي كليهما يدرك

تمام مصلحة الواقع ( وان لم يعلم بذلك ) التطابق الدائم للإمارة مع الواقع ( المكلف )

إذ ليس الشرط : علم المكلف ، بل علم المولى كافٍ في تشريع الإمارة .

( الثاني : كونها ) أي الإمارة ( في نظر الشارع غالبَ المطابقة ) مع الواقع ، بينما

القطع دائم المطابقة ، فإذا اتبع العلم وصل إلى الواقع مائة في المائة ، بينما إذا اتبع

إمارة وصل إلى الواقع تسعين في المائة .

( الثالث ) : عكس الثاني ، وهو : ( كونها ) أي الإمارة ( في نظره ) أي نظر الشارع

( أغلبَ مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع ) بان تكون مطابقة العلوم تسعين

في المائة وإمارة خمسة وتسعين في المائة ( لكون ) العلوم ، أو ( أكثرها ، في نظر

الشارع جهلاً مركباً ) فالقطع يكون فيه الخطأ أكثر ممّا في الإمارة .

( والوجه الاول ، والثالث ، يوجبان الامر بسلوك الإمارة ) إذ التطابق الدائم ،

والتطابق الغالب في الإمارة يجعل الإمارة مساوية للقطع ، أو افضل من القطع ( ولو



مع تمكّن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع ، والثاني لا يصحّ إلا مع تعدّر باب العلم ، لأنّ تفويتّ الواقع علىّ المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح .  
وأما القسم الثاني فهو علىّ وجوه :  
أحدها : أن

---

مع تمكّن المكلف ( في حال الانفتاح ( من الاسباب المفيدة للقطع ) اذ لا محذور في جعل الامارة في هذين الوجهين .

( و ) في الوجه ( الثاني لا يصح ) الامر بالعمل بالامارة في حال الانفتاح ، اذ العلم اكثر اصابة من الامارة ( الأ مع تعدّر باب العلم ) وحصول الانسداد ، وانما لا يصح الا مع الانسداد ( لان تفويت ) مصلحة ( الواقع علىّ المكلف ، ولو في النادر ) كما اذا كان مطابقة العلم مع الواقع : مائة في المائة ، والامارة : تسع وتسعين في المائة ( من دون تداركه بشيء قبيح ) عقلاً فاذا كانت الامارة طريقية فقط ، لاسببية ، وكانت توجب تفويت بعض الواقع ، صح جعلها في حال الانسداد ، لا في حال الانفتاح ، الذي يكون العلم اكثر تطابقاً للواقع من الامارات .

ولا يخفى : ان هذا التقسيم الثلاثي للمصنف انما هو من باب المثال ، والأ فالاقسام ستة عشر ، حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقطع ، وهي : دوام المطابقة واغلبية المطابقة ، وتساوي المطابقة واقلية 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 كلاً من القطع والامارة ، غالب المطابقة ، او نادر المطابقة - مثلاً - فقد يتساويان عدداً ، وقد تفوق الامارة ، وقد يفوق القطع .

( واما القسم الثاني : ) الذي يتعبد فيه بالامارة لمصلحة سببية ، بان لم يكن الامارة طريقاً محضاً ، بل في سلوكها بعض المصلحة ( فهو ) ايضاً ( علىّ وجوه : احدها : ان

يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمانة ، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكمٌ ، فتكون الأحكام

يكون الحكم ( للجاهل ( مطلقاً ) بجميع مراتب الحكم ( تابعاً لتلك الامارة ) القائمة على الحكم فليس - مثلاً - لصلاة الجمعة حكم في الواقع ، فاذا أدت الامارة إلى وجوبها ، صارت واجبة في الواقع ، واذا أدت الامارة إلى حرمتها ، صارت محرمة في الواقع ، وهكذا .

ثم انهم ذكروا : ان للحكم مراتب اربع :-

الاولى : مرتبة الاقتضاء والشأنية : بان يكون في الفعل مصلحة او مفسدة بحدّ المنع عن النقيض ، او بدونه ، او لا مصلحة ولا مفسدة ، كما في المباح ، وان لم ينشأ الحكم بعد .

الثانية : مرتبة الانشاء : بان يقول المولى : الشيء الفلاني واجب - مثلاً ..

الثالثة : مرتبة الفعلية : بان يبلغ المولى الحكم بسبب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم .

الرابعة : مرتبة التنجّز : وهو ان يصل الحكم إلى المكلف ، حتّى يكون امثاله طاعة ، ومخالفته معصية .

وربما يستفاد بعض هذه المراتب ، من الاخبار الواردة في كون ليالي القدر ثلاث . وقال بعضهم : ان احكامه سبحانه كاحكام الدول .

فأولاً : يكون اقتضاء في الحكم .

وثانياً : تحكّم الدولة حسب ذلك الاقتضاء .

وثالثاً : يعلن الحكم بواسطة وسائل الاعلام إلى الناس .

ورابعاً : من علم بالحكم فلم يفعل ، عوقب على المخالفة .

وعليه : فالحكم تابع للامارة ( بحيث لا يكون في حقّ الجاهل ، مع قطع النظر عن

وجود هذه الامارة ) القائمة على الحكم ( وعدمها حكم ) اصلاً ( فتكون الاحكام



للشيرازي ..... التعمد بالامارات للسيبة ..... ج ١

الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها ، والجاهل مع قطع النظر عن قيام امانة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تؤدي اليه ، وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة ،

الواقعية ( من : صلاة ، وصوم ، وحج ، وحرمة شرب الخمر ، والزنا ، والزبا ، إلى غيرها ) مختصة في الواقع ( ونفس الامر ) بالعالمين بها ) بالكسر فالجاهل لا حكم له اطلاقاً ، ولا اشتراك بين العالم والجاهل في الحكم ، وإنما يحدث الحكم على الانسان بسبب الامارة .

( و ) على هذا فالجاهل مع قطع النظر ، عن قيام امانة 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 ، فيثبت 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 ، فيثبت الوجوب في اللوح المحفوظ ، فحكم الله تابع لحكم ابي حنيفة ، لا ان حكم ابي حنيفة تابع لحكم الله ( وهذا ) الوجه ( تصويب ) وهو ( باطل عند اهل الصواب ) والحق من الشيعة ( من ) القائلين بـ ( التخطئة ) والقائلين بان المجتهد قد يصيب وقد يخطيء ، وانما لله احكام واقعية ان وصل المجتهد اليها فهو مصيب ، وان لم يصل اليها فهو على خطأ ، نعم هو معذور ، وقد ورد في بعض الروايات كما في حاشية السلطان على المعالم :

« إِنَّ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا »<sup>١</sup>.

وقد تواترت بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبأ والآثار.  
الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة، بمعنى: أن لله في كل واقعة حكماً

فالأجران الأولان: للجهد، والواقع، والأجر للمخطيء: من جهة الجهد، قال تعالى: «أَنْتِي لَا أُضِيْعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ...»<sup>١</sup>.

(وقد تواترت) الاخبار (بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل) فسواء علم، أو لم يعلم، قصوراً، أو تقصيراً، له حكم، كما دلت على ذلك (الابحار) الواردة، (والاآثار) والاجماع قام على ذلك بالاضافة إلى أنهم استدلوا على بطلان التصويب: بلزوم الدور، فإذا قال المولى: «إذا علمت بحرمة الخمر، فهو حرام» يلزم ان تكون الحرمة قبل «العلم» وبعد «العلم» وقد ورد في تفسير الآية الكريمة: «قُلْ: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>٢</sup>. انه يقال للعبد يوم القيامة: هل عملت؟ فإذا قال: لم اكن اعلم، يقال: هلاً تعلمت؟ وعلى هذا: فلله الحجة البالغة.

هذا، ولكن لا يخفى: ان انشاء الحكم، في حق الجاهل القاصر، الذي لا يصل إلى الحكم اطلاقاً، غير ظاهر الوجه، اذ الحكم لا فائدة له حينئذ، ولعل في روايات: امتحان الجاهلين في يوم القيامة كمن كان في فترة من الرسل، دلالة على عدم انشاء الحكم لهم في الدنيا.

وعليه: فما دل على اشتراك الجاهل والعالم، خاص بالجاهل، الذي يكون لجعل الحكم عليه اثر.

(الثاني) من وجوه التصويب ان لله حكماً في واقعة، لكل عالم وجاهل، لكن اذا خالف رأي ابي حنيفة الواقع - مثلاً - محي الله ذلك الحكم الواقعي، واثبت رأي ابي حنيفة مكانه، وذلك (بأن يكون الحكم الفعلي) في حق المكلف، لا الحكم مطلقاً (تابعا لهذه الامارة) القائمة فعلاً (بمعنى: ان لله في كل واقعة حكماً) واقعياً، ثابتاً



لشيرازي ..... التعبد بالامارات للسيبة ..... ج ١

يشارك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه ، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم ، لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالباً على مصلحة الواقع .

فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه ، وشأنني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه .

وهذا أيضاً كالأول في

---

في اللوح المحفوظ ( يشترك فيه العالم والجاهل ) على حدّ 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 يمحو ذلك الحكم الواقعي ( لكون مصلحة سلوك هذه الامارة ) المؤدية إلى خلاف حكم الله الثابت في اللوح المحفوظ ( غالبية على مصلحة الواقع ) .  
غلبة توجب اضمحلال الحكم الواقعي ، فاذا 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 اثبته الله أولاً .

( فالحكم الواقعي ) المشترك بين العالم والجاهل ( فعلي في حق ) العالم بالواقع ، لا في حق ( غير ) العالم ( الظان بخلافه ) اي بخلاف الحكم الواقعي .  
( وشأنني في حقه ) اي في حق الظان 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 ) فاذا قام الظن بالخلاف بسبب الامارة ، يبقى الواقع في مرحلة الشأنية ، بدون ان يصل إلى الفعلية .

( وهذا ) القسم الثاني من التصويب ( ايضاً ك ) القسم ( الاول ) الذي تقدم ( في

عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ، لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ للحكم ، فلا يقال للكذب النافع : إنّه 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 ( لان الصفة ) الواقعية من المصلحة والمفسدة ( المزاحمة بصفة اخرى ) حيث ان قيام الامارة على خلاف الواقع يزاحم الواقع وينسخه فلا تصير 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 ، بان كان موجباً لانتفاء انسان مسلم - مثلاً - حيث يسأل الجائر زيداً عنه ، فاذا قال : في الدار ، ذهب وقتله فالصلاح حينئذ في الكذب ، بان يقول : لا اعلم لينقذ مسلماً من القتل فان هذا الكذب ، القبيح في ذاته ، صار حسناً ( فلا يقال للكذب النافع : انه قبيح واقعاً ) .  
وكذلك الصدق الضار ، ليس حسناً ، بل قبيح ، فإن الصفات الطارئة تغير من الصفات السابقة ، وبتغيير 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 ، لان المفروض ان الحكم موجود في الواقع ، وقد فرض وصول الامارة اليه .  
وعليه فالوجهان ( بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه )



أَنَّ العاملَ بالأمانة المطابقة حكمه حكمُ العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم ، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع ، وهو الظن بالخلاف .

الثالثُ : أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثيرٌ في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ، ولا تحدث فيه مصلحة ،

---

اي بخلاف الحكم الواقعي ، اذ في الاول : لا حكم واقعي قبل الامارة ، وفي الثاني : كان حكم لكن الامارة غيرت ذلك الحكم ( : ان العامل بالامارة المطابقة ) للواقع ( حكمه حكم العالم ) فهناك واقع اذا وصلت الامارة اليه ، وكان العالم والجاهل مشتركان فيه ( ولم يحدث في حقه ) حقَّ العامل ( بسبب ظنه ) الاماري ( حكم ) آخر .

( نعم كان ظنه ) المطابق للواقع ( مانعاً عن المانع و ) المانع ( هو الظن بالخلاف ) حتَّى يسبب هذا الظنَّ بالخلاف تبدل الواقع إلى مؤدَّى الامارة .  
والحاصل : ان في الوجه الاول - وهو : عدم حكم في الواقع - بالامارة يحدث الحكم .

وفي الوجه الثاني - وهو وجود الحكم في الواقع - اذا طبقت الامارة للواقع لم يحدث حكم ، واذا خالفت الامارة الواقع ، حدث حكم جديد ومحي الحكم المجعول اولاً .

ولا يخفى : ان قول المصنف « قده » : « المانع عن المانع » تعبير مسامحي ، اذ عدم الامارة على الخلاف ، ليس مانعاً حتَّى تكون الامارة على الوفاق مانعاً عن المانع .

( الثالث ) من وجوه السببية ( : ان لا تكون للأمانة القائمة على الواقعة ، تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ) فالجمعة 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 )

الأَنَّ العملَ على طبق تلك الأمانة، والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاجب الشارع، ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها،

بل الجمعة باقية على المفسدة، لفرض انها محرمة 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 ادنى اليه الخبر) هو الواقع (الذي يريده الشارع من المكلف) وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه (اي على الواقع) (واقعاً) كلزوم السعي اليها اول وقتها، كما قال سبحانه : « وَإِذَا تُؤدِّي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ »<sup>١</sup>.

وحرمة تأخيرها عن وقتها، واستحباب النافلة لها، ووجوب استماع الخطبتين إلى غير ذلك من احكام الجمعة (يشتمل على مصلحة) فليست المصلحة في صلاة الجمعة، وأثما في اتباع الخبر الذي يدل على وجوبها (فاوجب) اي اوجب هذا العمل (الشارع) لتلك المصلحة السلوكية، لاجل مصلحة في الواقع المأتي به من صلاة الجمعة.

ثم لا يخفى: انه يلزم ان يتدارك الشارع بالمصلحة السلوكية مصلحة الواقع، التي تفوت بسبب الامارة، فيما اذا كان المكلف يحرز تلك المصلحة اذا لم يضع الشارع الامارة لأنه كان يتمكن - مثلاً - من العلم بالواقع، فيأتي بالواقع - وقد تقدم الالمام إلى هذا سابقاً -.

(و) ان قلت: كيف قلت: يجب العمل على طبق الامارة؟ والحال ان الامارة قد تدل على الاستحباب، فلا يجب العمل على وفقها، او تدل على الاباحة مثلاً.

قلت: (معنى ايجاب العمل على الامارة) 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 تخييراً 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 التحريم : ترك ، او على الاباحة : تخيير ، او على الاستحباب : عمل مرجحاً للفعل على الترك او على الكراهة : ترك مرجحاً للترك على الفعل ، فيلتزم بمؤدّي الامارة وهذا الالتزام فيه المصلحة ، فيما كانت الامارة مخالفة للواقع ويتدارك بهذه المصلحة السلوكية فوت مصلحة الواقع .

وانما قلنا « ومعنى .. » ( اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف ) في الفعل او في الترك ( فاذا تضمنت استحباب شيء ) كفصل ليالي رمضان ، او كراهة شيء ككراهة النوم بين الطلوعين ( او وجوبه تخييراً ) كوجوب كفارة القسم بين : الصيام ، والاطعام ، ( او اباحته ) كاباحة شرب التتن ، او حرمة تخييراً 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 كراهته - 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 بعمل او يترك .

( و ) هكذا حال ما اذا دلت الامارة على سائر ما ذكرناه من الكراهة والوجوب

تلك المصلحة لا بد أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ، لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم ، والأكان تفويتاً لمصلحة الواقع ، وهو قبيح ، كما عرفت في كلام ابن قبة .  
فان قلت : ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالامارة وترتيب أحكام الواقع

التخييري ، او الحرمة التخيرية .

ثم ان ( تلك المصلحة ) السلوكية ( لا بد ان تكون ممّا يتدارك بها ) اي بتلك المصلحة ( ما يفوت من مصلحة الواقع ) وذلك لان الشارع بسبب تشريعه الامارة فوّت على المكلف تلك المصلحة الواقعية ، ولا يجوز على الحكيم ان يفوت 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 وضعه من الامارة ( مع التمكن ) اي تمكن المكلف ( من العلم ) بحيث اذا ترك المولى العبد وصل إلى الواقع ، لكنه حيث جعل الامارة عمل العبد على وفقها ، ففاته مصلحة الواقع .

( والّا ) بأن لم يتدارك المولى المصلحة الفاتية - في حال الانفتاح وحين تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع لولا الامارة - ( كان ) أمر المولى بالعمل بالامارة ( تفويتاً ) على العبد ( لمصلحة الواقع وهو ) اي هذا التفويت ( قبيح ) عقلاً ( كما عرفت ) قبحه ايضاً ( في كلام ابن قبة ) المتقدم .

( فان قلت : ) ان الوجه الثالث ، الذي ذكرتموه من المصلحة السلوكية يطابق الوجه الثاني الذي حكتمتم : بانه تصويب باطل وكان عبارة عن : تغيير الواقع بسبب الامارة .

فـ ( ما ) هو ( الفرق بين هذا الوجه - الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالامارة ، وترتيب احكام الواقع ) هو مثل السعي إلى الجمعة ، والاستماع إلى الخطبة ، وغير



للسيرازي ..... التعمد بالامارات للسيئة ..... ج ١

على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداها على المكلف ؟

مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر ، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص

---

ذلك - مما تقدم الكلام حوله - (على مؤداها - ؟) اي مؤدئ الامارة .

وأما قال : « مرجعه » لان هذا الوجه الثالث : دل على ان في السلوك مصلحة ولازم كون السلوك ذا مصلحة بسبب قيام الامارة ، هو : وجود المصلحة : في العمل بالامارة .

( 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 ، واثبت مكانه هذا الذي رآه الفقيه ( الراجع ) ذلك الوجه الثاني ( إلى كون قيام الامارة ، سبباً لجعل ) الشارع ( مؤداها ) اي مؤدئ تلك الامارة حكماً واقعياً ( على المكلف ) .

والحاصل : انه اي فرق بين التصويب القائل : بحدوث المصلحة في المؤدئ - بالفتح - وبين قولكم : بالمصلحة السلوكية وان السلوك ذو مصلحة ، فان النتيجة واحدة اذ في كلا الحالين يضمحل الحكم الواقعي ويتبدل 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 ) المقرّر عند الله ( هي الظهر ، فان كان في فعل الجمعة ) لان 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 الواقعي ، فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة ؛ وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة ، كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً ، لكونه مفوّتاً للواجب مع التمكّن من إدراكه بالعلم ، فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على

خلاف الظهر ( خالية عن المصلحة الملزمة ) .

وعليه فلا مصلحة تلزمه باتيان الظهر ، وحيث لا مصلحة ملزمة للظهر ( فلا صفة تقتضي وجوبها ) اي وجوب الظهر ( الواقعي ) فلا وجوب للظهر واقعاً ، لأن مصلحة الجمعة اسقطت مصلحة الظهر ونابت منابها ، فمصلحة الظهر - سواء من جهة السلوك ، كما هو الوجه الثالث ، او من جهة الجمعة ، كما هو الوجه الثاني - قد اضمحلّت في جانب مصلحة الجمعة ، التي قام عليها الامارة .

( فهنا ) صار وجوب الظهر على كلا الحالين وجوباً شأنيّاً .

وانما صار ( وجوب واحد ) فقط ( واقعاً ) لان الجمعة صارت ذات مصلحة .

( وظاهراً ) لان الامارة قامت على طبق الجمعة .

وهذا الوجوب ( متعلق بصلاة الجمعة ) فلا ظهر يراد من المكلف .

( 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 الامارة ) الدالة على وجوب الجمعة ( قبيحاً ) فلماذا هذا الامر الذي لا فائدة فيه ، بل فيه الضرر ( لكونه

مفوّتاً للواجب ) الاصيلي وهو الظهر من دون تدارك لضرره ؟

( مع ) ان الشارع اذا لم يكن يضع الامارة كان للعبد ( التمكّن من ادراكه ) اي ادراك

الواجب الواقعي ( ب ) سبب ( العلم ) الذي كان يحصل عليه لان المفروض انه في حال الانفتاح .

( فالوجهان : ) الثاني والثالث ( مشتركان ، في اختصاص الحكم الواقعي ) وهو

الواجب اولاً وبالذات كالظهر في المثال ( بغير من قام عنده الامارة على



وجوب صلاة الجمعة ، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤدأها هو الحكم الواقعي لا غير ، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة ، وهو التصويب الباطل .

قلت : أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل ، لأن مرجع جعل مدلول الأمانة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني

---

وجوب صلاة الجمعة ) ففي كلا الوجهين ليس الواجب الان قبل قيام الامارة الجمعة ، بل الظهر ( ف ) عند قيام الامارة على الجمعة ( يرجع الوجه الثالث ) من المصلحة السلوكية ( إلى الوجه الثاني ) من تبدل الحكم الواقعي بعد قيام الامارة إلى مؤدئ الامارة ( وهو ) اي تأخر الحكم الواقعي إلى الشأنية لـ ( كون الامارة سبباً لجعل مؤدأها ) وهي الجمعة في المثال ( هو الحكم الواقعي لا غير ، و ذلك بسبب ( انحصار الحكم ) الواقعي الذي هو تكليف المكلف فعلاً ( في المثال ) المتقدم ( بوجوب صلاة الجمعة ) وجوباً فعلياً عليه ، وصيرورة الظهر واجباً شأنيّاً ، ولا يريد المولى من العبد حين قيام الامارة على الجمعة ( و ) هذا ( هو التصويب الباطل ) بعينه . ( قلت ) هذا الاشكال غير وارد ، وليس المصلحة السلوكية تصويباً ، بل تبدل الواقع إلى مؤدئ الامارة تصويب ، فلا يقاس الوجه الثالث بالوجه الثاني .

( اما رجوع الوجه الثالث إلى ) الوجه ( الثاني فهو باطل ) لان في الوجه الثاني : تبدل مصلحة الظهر 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 ، فإنه لا يصل إلى النجف ، وانما يعطيه المولى اجر تبعه لسلوك الطريق ، بخلاف من يذهب إلى النجف واقعاً ، حيث يصل إلى النجف .

وذلك ( لان مرجع جعل ) الشارع ( مدلول الامارة في حقه ) حكماً واقعياً فعلياً ، ورفع يده عن حكمه الواقعي ( الذي هو مرجع الوجه الثاني ) ممّا قلنا انه تصويب

إلى أنّ صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاًها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة 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 وأداها، حيث ان صلاة الجمعة تكون له حينئذ التكليف الواقعي (فإذا صلاًها) المكلف (فقد فعل الواجب الواقعي) من دون ان يكون هنا حكم ظاهري مقابل الحكم الواقعي.

وعليه: فيكون هنا: موضوعان، وحكمان، من قام عنده الامارة: حكمه 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، فاذا 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) فاذا سافر أول الوقت صلّى قصرأ، ثم حضر، انقلب تكليفه إلى التمام، لكن صلاته القصر كانت كافية، فلا حاجة إلى الاعادة والقضاء.

وهناك قول آخر: بان القصر الذي صلاه، كان مشروطاً بعدم الحضور في الوقت،





فان 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 الظهر ، لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصةً في تركها ، وان كان في آخر وقتها

وعليه : ( فان 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 ، لان الانسان مخير في اول الوقت او آخره سواء في الجمعة ، او في الظهر .

منتهى الامر : ان وقت الجمعة قصير ، ووقت الظهر إلى الغروب ، باستثناء مقدار وقت العصر .

( فاذا فعلها ) اي صلى الجمعة ( جاز له فعل النافلة ) لانه أدى التكليف الذي هو الجمعة ، فلا وقت للفريضة الان ، بينما اذا كان تكليفه الظاهري الان : الظهر - بان كانت الجمعة باطلة - لم يجز له الان النافلة ، لان لم يصل الظهر بعد ، ولا يجوز النافلة في وقت الفريضة ، لمن يؤدي الفريضة - على قول جمع من الفقهاء ( وان حرمت ) النافلة ( في وقت الفريضة المفروضة كونها ) اي تلك الفريضة ( في الواقع ، هي : الظهر ) لفرض ان الامارة اخطئت فلم تصب الواقع ، الذي هو الظهر .

والحاصل : ان بعد قيام الامارة يرتب المكلف آثار الجمعة باتيان النافلة بعدها ( لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ) بعد اتيان الجمعة التي قام عليها الامارة حسب ظاهر الشرع ( ورخصة ) عطف على « عدم » اي لرخصة من الشارع ( في تركها ) اي في ترك الظهر ، ورخصة من الشارع : لانه بجعله الامارة اباح عدم الفحص عن الواقع ، فاذا لم يفحص المكلف ولم يصل إلى الظهر ، لم يكن معاقباً على الترك .

( وان كان ) قيام الامارة ( في آخر وقتها ) بان كان - مثلاً - وقت الجمعة ساعة من أول الظهر ، فاذا قامت الامارة عند المكلف بوجوب الجمعة في اواخر الساعة



حرام تأخيرها والاشتغال بغيرها .

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري ، بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر ، لئلا 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 ، لان التكليف الظاهري ، هو وجوب الاشتغال بالجمعة 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 ) لانه لم ينكشف له وجوب الظهر ، استمراراً ( إلى آخر وقتها ) اي وقت صلاة الظهر ، وهو قبل الغروب ، باستثناء قدر العصر .

( وجب كون الحكم الظاهري ) الذي ادّعى اليه الامارة من وجوب الجمعة ( بكون ما فعله في أول الوقت ) من اداء الجمعة ( هو ) الواجب ( الواقع ، المستلزم ) هذا الواقع الظاهري ( لفوت الواقع على المكلف ) لان المكلف انما لم يأت بالظهر 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 لان في الظهر كانت مصلحة ، فاتت بسبب هذه الامارة المجعولة التي دكت على وجوب الجمعة .

وانما لزم وجود المصلحة في الجمعة ( لئلا يلزم تفويت ) الشارع بسبب جعل الامارة ( الواجب الواقعي ) وهو الظهر ( على المكلف ) لانه - كما تقدم - فبيع ( 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 ، لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري ، وإنما عمل على طبقه

اي بذلك الواجب الواقعي .

فان الشارع اذا قال : صدق ابا ذر الغفاري ، وقال ابو ذر : تجب الجمعة ، وقد كان الظهر واجباً في الواقع ، فان الشارع فوّت على المكلف الظهر ، لانه ان لم يقل : صدق ابا ذر ، كان المكلف اذا شك في وجوب شيء عليه في يوم الجمعة ، ذهب وسأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فيدرك الواقع ، اما اذا اقتضت المصلحة جعل الحجية لخبر ابي ذر ، فاللازم على الشارع تدارك المصلحة الفاتئة 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 مؤدّي 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 البيّنة على ان الدار لزيد ، ثم تبين اشتباه البيّنة ، 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 الامري ) الواقعي لصلاة الجمعة ( وانما عمل ) المكلف ( على طبقه ) اي طبق مؤدّي الامارة ،



ما دامت أمانة الوجوب قائمة .

فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة ، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ، أعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها ، فقد تقدم أن مفسدة فواته متدركة بالحكم الظاهري

لمصلحة في هذا السلوك فقط ( ما دامت امانة الوجوب قائمة ) ولم يظهر خلافها ( فاذا فقدت ) الامارة ( بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة ) صار الحكم الظاهري كأن لم يكن و ( وجب حينئذ ) على المكلف الذي انكشف له الخلاف ( ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ) فانه بعد معلومية وجوب الظهر - لا الجمعة - يتشكل لديه قياس هكذا :-

« الظهر واجبة » و « كلما وجب ، يلزم الاتيان به » فالظهر يلزم الاتيان به .

اما الصغرى : فلما انكشف .

واما الكبرى : فلوضوح ان الواجبات ، يجب الاتيان بها عقلاً وشرعاً .

فهذا الظهر المعلوم ، يشكل له كبرى : ( اعني وجوب الاتيان بالظهر ) علماً بان

المصنف « قده » تسامح في التعبير ، او ان مراده من « اعني » : النتيجة المترتبة على القياس المذكور .

( و ) على اي حال : فاذا تبين وجوب الظهر واقعاً ، لزم على المكلف ( نقض )

وابطال ( آثار وجوب صلاة الجمعة ) فاذا لم يصل الجمعة ، لا يصلها ، وذا صلاحها ، جعلها كأن لم تكن .

( الأ ما فات منها ) اي من تلك الآثار ، كأن فاته وقت فضيلة الظهر ، حيث صلى

الجمعة ، أو اذا اتى بالنافلة في وقت الظهر ، على ما تقدم : من انه لا تصح النافلة في

وقت الفريضة ( فقد تقدم ان مفسدة فواته ) اي فوات الظهر عن فضيلتها - مثلاً -

( متدركة بالحكم الظاهري ) .

فاذا كان لمن يصلّي الظهر في أول وقتها - مثلاً - مائة درجة من الثواب ، ولمن

المتحقق في زمان الفوت ، فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر ، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدّي الأمانة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر .

يصلها في آخر وقتها اربعون درجة ، وقد أدت الامارة 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 انما يكون بالحكم الظاهري ( المتحقق ) ذلك الحكم الظاهري ( في زمان الفوت ) اي قبل انكشاف الواقع .

وحيث ان المصلحة السلوكية تابعة للجهل بالواقع ، فالامر فيها يكون على اقسام :

الاول : ان لا يعلم - اصلاً - إلى حين الموت .

الثاني : ان لا يعلم الأبعد الوقت .

الثالث : ان لا يعلم الأفي 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 الفائتة .

( 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

بمؤدّي الامارة ، اللازم منه ) اي من هذا الحكم هو ( ترخيص ترك الظهر في الجزء

الاخير ) من الوقت ايضاً ، فان معنى جعل الامارة ، وعدم وجوب تحصيله العلم : ان

لا ظهر عليه ، فلا بد 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: ان مصلحة التسهيل على المكلفين احياناً، توجب جعل الشارع الامارة، فلا حاجة إلى التدارك حينئذٍ فاذا اوجب الشارع: تحصيل العلم، وقع جملة من المكلفين، او كلهم في الحرج النفسي، او العسر الجسدي، او الضرر البدني، او المالي، او ما يتعلق بالانسان من اهل ونحوهم، فللحكيم: ان يرفع هذا الحكم، الموجب لاحد الثلاثة، بدون التدارك، لان رفع الثلاثة هو نوع من التدارك فاذا دار الامر: بين الظهر الواقعي وفيه: ضرر، او حرج، او عسر، وبين الجمعة غير الواقعية، التي يلزم من نصب الامارة الاتيان بها لا بالظهر، كان للحكيم ان يشرع الامارة لهذه المصلحة، لانه يصل شيء إلى المكلف، ليتدارك بذلك الشيء، المصلحة الفائتة على المكلف، او المفسدة التي وقع المكلف فيها، بسبب تشريع الامارة.

ولا يخفى: ان هذه الكلمات الثلاث، الحرج، والعسر، والضرر، من الكلمات التي اذا اجتمعت اختص كل منها بمعنى، وان جاءت متفرقة شملت المعاني الثلاثة، و احياناً 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، او ما اشبه لكن لا إلى حد الضرر البدني.

والضرر: فيمن يتضرر بجرح في بدنة، او خسارة في ماله، او تمرض بعض اقربائه مما يلزم عليه الانفاق لمعالجته، وما اشبه ذلك « وان كان في صدق الضرر حينئذٍ تأمل ».

(ثم) 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 فقهي استطرد المصنف « قده » الاشارة اليه.

فلا ان قلنا: ان القضاء فرع صدق الفوت ( والفوت غير الترك، اذ بينهما عموم

المتوقف على فوت الواجب من حيث أنّ فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأنّ الواجب وإن ترك إلا أنّ مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

مطلق - فالترك اعمّ من الفوت - والترك بمعنى: عدم تحقق شيء في الخارج اعمّ من وجود الاقتضاء وعدم وجوده، واعمّ من تدارك المصلحة وعدم تداركه، بينما الفوت انما يصدق: ان كان اقتضاء ولم يتدارك المصلحة، فاذا 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 شرعي اهم حرمت عليها، يقال: فاتتها الصلاة، هذا من جهة الاقتضاء واللاقتضاء.

نعم، ان كان في الحائض اقتضاء الصلاة، وأمر الشارع بامرهم ترك صلاتها، لكن الشارع تدارك المصلحة الفائتة، لم يصدق الفوت ايضاً.

وربما يشكّ في الاقتضاء واللاقتضاء، فاذا 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 الايات فاتتها حتى يجب القضاء، او لا يصدق حتى لا يجب عليها القضاء؟ ذهب إلى كلّ 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 ) وحينئذٍ ( لم يجب ) القضاء ( فيما نحن فيه ) من ترك الظهر: الواجب الواقعي، والاتبان بالجمعة حسب الامارة ( لان الواجب وان ترك، إلا ان مصلحته متداركة ) بالمصلحة السلوكية في اتیان الجمعة - على ما تقدم ..

( فلا يصدق على هذا الترك: الفوت ) فلا يجب على فاعل الجمعة: الاتيان



للشيرازي ..... التعمد بالامارات للسببية ..... ج ١

وان قلنا : إنه متفرع على مجرد ترك الواجب ، وجب هنا ، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً .  
إلا أن يقال :

بالظهر القضائي اذا علم بوجوب الظهر بعد الوقت ، بل لا يجب على فاعل الجمعة : اعادة الظهر في الوقت ايضاً اذا علم بوجوب الظهر بعد الاتيان بصلاة الجمعة ، اذ دل الدليل على عدم وجوب صلاتين - ولو ظاهري وواقعي - في يوم واحد ، فيكون حال الظهر في الوقت حاله بعد الوقت .

فاذا قال المولى - مثلاً - : اسق الحديقة بين الصبح والمغرب ، ثم ادت الامارة إلى سقيها بالماء المالح ، فسقاها المكلف ، وبعد انتهاء النهار ، علم بانه كان يلزم عليه سقيها بالماء الفرات ، فإنه لا مجال بعد ذلك للسقي ، لان الماء الزائد يفسد الحديقة . ( وان قلنا : انه ) اي القضاء ( متفرع على مجرد ترك الواجب ) وان 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 ) لان الثابت في اللوح المحفوظ : الظهر ، وانما ادت 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 ..

( الا ان 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 ، لان الواجب قد ترك وبذلك فاتت المصلحة ، والمصلحة السلوكية انما 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 معذورية الجاهل مع تمكنه 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 صلى المكلف حسب استحباب طهارة الماء بوضوء باطل ثم مات ، فانه يجب قضاء صلاته على ولده الأكبر - 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 المفوتة لمصلحة الواقع ( هي : المصلحة في معذورية الجاهل ، مع تمكنه 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 ) لثلاً تقفوا 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 .

توضيحه : 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 الفائتة ونستثني من الاول - صورة حصول المصلحة - فنقول : المصلحة وان حصلها المكلف الأانه يجب عليه القضاء ايضاً ، لأن المصلحة هي التسهيل ، ولا منافات بين حصول المكلف على التسهيل ، ولزوم القضاء عليه ليدرك مصلحة الواقع .

( فافهم ) فانه يمكن ان يكون في جعل الامارة مصلحة سلوكية ، او مصلحة تسهيلية ، ومع كل واحد يمكن ان يؤمر بالقضاء ، وان لا يؤمر به ، اذ المصلحة



للشيرازي ..... التعبد بالامارات للسيبة ..... ج ١

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء واضح ،  
وأما على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب .  
وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة

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 الواقعي ام لا ؟ وإجراؤه عن الواقعي لازمه : انه  
ان انكشف الواقع لا اعادة ولا قضاء ، وعدم اجزائه عن الواقعي 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 للأجزاء ) عن الامر الواقعي 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 الواقعي .

( واما على القول ) الذي ذهب اليه بعض الاصوليين ( باقتضائه ) اي الامر  
الظاهري ( له ) اي للأجزاء عن الواقعي ( فقد يشكل الفرق ) المثمر عليه ( بينه ) اي  
بين ما ذكرناه من المصلحة السلوكية ( وبين القول بالتصويب ) وهو القول الثاني من  
قولي العامة ، القائلين : بان الله ليس له حكم اصلاً وانما يثبت الله ما أدى اليه رأي  
الفقيه او ان له حكماً لكن اذا خالفه الفقيه محي الله حكمه الواقعي واثبت رأي الفقيه  
مكانه .

وانما لم يكن بين المصلحة السلوكية وبين القول بالتصويب فرق ، لان المكلف  
على كل حال - اذا عمل طبق الامارة لاشيء عليه بعد ذلك - فاي فرق بين ان يقال  
بالمصلحة السلوكية او بالتصويب ؟ ( و ) لذا لم يقبل الشهيد الثاني القول بالأجزاء  
فان ( ظاهر شيخنا ) المذكور ( في ) كتاب ( تمهيد القواعد : استلزام القول بالتخطئة

لعدم الاجزاء . قال قدّس سرّه : « من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزومّ الاعادة للصلاة بظنّ القبلة وعدمه » وان كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر .  
فعلم من ذلك

لعدم الاجزاء ) واليك نصّ كلامه :

( قال « قدّه » : من فروع مسألة التصويب ) الذي ذهب اليه العامة ( والتخطئة ) الذي ذهب اليه الخاصة ( لزوم الاعادة للصلاة بظنّ القبلة ، وعدمه )<sup>١</sup> اي عدم لزوم الاعادة ، فالمصوّبة يقولون : بعدم لزوم الاعادة ، لان الشارع امر باتباع الظنّ في القبلة ، فاذا صلّى حسب ظنّه فقد عمل بقول الشارع ، فاذا انكشف ان صلاته كانت خلاف القبلة ، لم تلزم عليه الاعادة ، لان الشارع جعل الظاهر مقام الواقع . والمخطئة يقولون : بوجوب الاعادة ، لان ظنّه لم يغير الحكم ، فاذا تبين الخلاف ، لزم عليه الاتيان بصلاة اخرى إلى القبلة الواقعية .

وانت ترى ان معنى هذا الكلام من الشهيد « قدّه » هو : ان الاجزاء يلازم التصويب ، وعدم الاجزاء يلازم التخطئة فلا يمكن القول بالاجزاء للمصلحة السلوكية مع القول بالتخطئة ( وان كان في تمثيله ) « قدّه » ( لذلك ) اي لفروع مسألة التصويب والتخطئة ( بالموضوعات محلّ نظر ) اذ الظنّ بالقبلة من الموضوعات لا الاحكام واختلاف المصوّبة والمخطئة أنّما هو في الاحكام ، كوجوب الظهر والجمعة ، وحرمة التبغ او حليته ، لا في الموضوعات ، كأشتباه القبلة في الصلاة ، والميقات في الحج ، وما اشبه ذلك ، فان العامة والخاصة متفقون على التخطئة في الموضوعات - على ما نسب اليهم - .

وعلى ايّ حال : فان في حكم الشهيد « قدّه » التلازم بين الاجزاء والتصويب ، لا في مثاله .

( فعلم من ذلك ) كله : انه لا فرق بين الوجه الثاني والثالث في كونهما تصويباً ولزم



أَنْ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتقاً 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 الأمانة معناه الاذن

ان لا نقول بالمصلحة السلوكية الموجبة لسقوط الواجب الواقعي عن وجوبه .  
كما ( ان ما ذكره ) القائل بالمصلحة السلوكية ( من : وجوب كون فعل الجمعة مشتقاً على مصلحة ، يتدارك به ) اي بسبب تلك المصلحة ( مفسدة ترك الواجب ) الواقعي اعني الظهر - في المثال - ( ومعه ) - اي مع التدارك ( يسقط ) الواجب الواقعي ( عن الوجوب ) فلا وجوب للظهر بعد اتيان الجمعة ، لان بالجمعة ادرك المصلحة ، واذا سقطت المصلحة عن صلاة الظهر ، سقط وجوب الظهر .

فان هذا القول ( ممنوع ) لانه مستلزم للتصويب ، كما تقدم عن الشهيد ، وحيث ان التصويب باطل ، فهذا الالتزام بالمصلحة السلوكية ايضاً باطل .

هذا بالاضافة إلى انه لو قلنا بالمصلحة السلوكية ، فانه لا يلزم منه ادراك فاعل الجمعة كل المصلحة دائماً ، بل قد يدرك بالجمعة بعض المصلحة فقط ( لان فعل الجمعة ، قد لا يستلزم الا ترك الظهر ، في بعض اجزاء وقته ) كما اذا انكشف الخلاف قبل خروج وقت الظهر ، حيث قد تقدم : انه يجب على المكلف حينئذ الاتيان 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 وصلّى الظهر ، فقد ادرك اربعين حسنة ، فاللازم حينئذ على المولى الناصب للامارة ، ان يتدارك ما فات من المكلف من ستين حسنة فقط ، لا كل المائة .

وعليه : ( فالعمل على الامارة ) 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 اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية

الظهر فقط و ( في الدخول فيها ) اي في الجمعة ( على قصد الوجوب ، والدخول في التطوع ) اي النافلة ( بعد فعلها ) اي فعل الجمعة .

والحاصل : ان الحكم الاولي : 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 ، فعلى 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 انحصار المفسدة في فعل النافلة في وقت الفريضة الظاهرية فقط ، فانه 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 اشتمال 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 دليله ) اي دليل حرمة التطوع في وقت الفريضة ، على ( الفريضة الواقعية ) حيث ان



المأذون فى تركها ظاهرأ ، والأكان جواز التطوع فى تلك الحال حكماً واقعيأ لا ظاهرأ ، وأما قولك إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهرى يسقط الوجوب فممنوع أيضاً ، إذ قد يترتب على وجوبه واقعأ حكم شرعى وإن تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعأ .

الظهر فريضة واقعية ( المأذون فى تركها ) اى ترك الفريضة الواقعية ( ظاهرأ ) لان الامارة القائمة على فعل الجمعة معناها : جواز ترك الفريضة التى هى الظهر ( والأ ) بان لم يدل الدليل على حرمة التطوع فى وقت الفريضة الواقعية ، بل الفريضة الظاهرية فقط ، بأن قال الدليل : « يحرم التطوع بالنافلة فى وقت فريضة ظاهرية » ( كان جواز التطوع فى تلك الحال ) قبل انكشاف الخلاف ( حكماً واقعيأ ) فالشارع اجاز بالتطوع قبل انكشاف الخلاف ( لا ) حكماً ( ظاهرأ ) حتى تكون للنافلة مفسدة تحتاج إلى التدارك .

( واما قولك ) ايها المستدل ( : انه مع تدارك المفسدة ) الحاصلة من عدم الايتان بالتكليف الواقعي ( بمصلحة الحكم الظاهرى يسقط الوجوب ) للحكم الواقعي ، وهو تصويب باطل ( فممنوع ايضاً ) اذ لا نقول : بسقوط وجوب الحكم الواقعي اعني الظهر - وان تدارك المولى مفسدة الجمعة بمصلحة السلوك - واثربقاء وجوب الظهر : القضاء ان علم بالحكم إلى وقت موته ( اذ قد يترتب على وجوبه ) اى وجوب الحكم الواقعي كالظهر فى المثال ( واقعأ ، حكم شرعى ) كالقضاء فى الصلاة والكفارة فى الصيام ، والحج ( وان تدارك ) المولى ( مفسدة تركه ) اى ترك الواجب الواقعي ( بمصلحة فعل اخر ) وهو سلوك الامارة وذلك ( كوجوب ) الشارع على المكلف ( قضائه ) لصلاة الظهر فى المثال ( اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه ) اى بوجوب الظهر ( واقعأ ) وان لم يعلم به فى الوقت ، فسلوك الامارة المؤدبة للجمعة اوجب تدارك المفسدة بمصلحة السلوك ، الأ ان الواجب لو انكشف ، لزمه تداركه

وبالجملة ، فحال الأمر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعيّ حال الأمر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجي ، كحياة زيد وموت عمرو .  
فكما أنّ الأمر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع ، وإنما يوجب جعل أحكامه ،

بالقضاء ، والكفارة ، 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 مُلزم كلفه ثانياً بالواقع فان من اعطى المريض دواءً اشتبهاً لزم عليه ان يتداركه بالاجر ، لتكليفه بالدواء الاشتباهي - بسبب الامارة التي شرعها - ثم اللازم تكليف المريض ثانياً بشرب الدواء الواقعي ، لان في هذا الدواء مصلحة شفائه .

( وبالجملة ) انه لا يلزم من جعل الامارة على الحكم لمصلحة التسهيل او ما اشبهه سقوط الواقع حتى يستلزم التصويب ( فحال الامر بالعمل بالامارة ) التي جعلها الشارع : ( القائمة على حكم شرعي ) كالخبر الواحد ، والشهرة ، والاجماع ، وما اشبهه ، وهكذا حال الاصول : كالاستصحاب ، والبرائة ، وغير ذلك ، والقواعد : كاصل الصحة في المعاملات وأصل الطهارة ، إلى غيرها ( حال الامر بالعمل على الامارة ، القائمة على الموضوع الخارجي ، كحياة زيد ) بسبب الاستصحاب ( وموت عمرو ) بسبب الشهود .

( فكما ان الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات ، لا يوجب جعل نفس الموضوع ) واقعاً ( وإنما يوجب ) الامر بالعمل بالامارة في الموضوع ( جعل احكامه ) اي احكام ذلك الموضوع ، فاذا قامت الامارة على موت عمرو ، ترتبت



للشيرازي ..... التعبد بالامارات للسبيّة ..... ج ١

فترتب عليه الحكم مادامت الأمانة قائمة عليه ؛ فاذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر ؛ فكذلك الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم .

آثاره ، لانه ميت واقعاً أي جاز لورثته تقسيم امواله ، ولزوجته بعد العدة ان تتزوج ، ولو صبيه ان ينفذ وصيته - جوازاً ظاهرياً ..

( فترتب عليه ) اي على الموضوع الثابت بالبينة ( الحكم ) الشرعي المترتب على ذلك الموضوع ( ما دامت الامارة قائمة عليه ) ولم يظهر الخلاف ( فاذا فقدت الامارة ) بان سقطت ، وانكشف الخلاف باشتباه البينة القائمة على موته ( وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ) او بقي على الاستصحاب ، بان قامت الامارة على موت 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 فيد ترتب عليه ) اي على العلم بالعدم ، او عدم العلم ( في المستقبل ) عند انكشاف الخلاف ( جميع احكام عدم ذلك الموضوع ) كالموت في المثال ( من اول الامر ) فكأن الامارة لم تقم رأساً ، فترجع الاموال إلى المورث ، والزوجة ترجع عن زوجها الثاني ، والوصي يسترجع ما يمكن استرجاعه ، مما اراد صرفه في الثلث ونحوه .

نعم ، اذا جاء الزوج الاول وقد دخل الزوج الثاني بها ، لزم عليها عدة وطى الشبهة ، وقد ذكرنا في الفقه : بان الحرام للزوج الاول في عدة الزوج الثاني ، الوطي فقط ، لا سائر الاستمتاع .

( فكذلك الامر بالعمل على الامارة : القائمة على الحكم ) الشرعي لانه لا فرق بين الموضوع والحكم من هذه الجهة ، فاذا قامت الامارة على وجوب الجمعة - والحال انها ليست بواجبة في الواقع - فان آثار الوجوب مترتبة مادام لم يظهر خلاف الامارة ، فاذا ظهر الخلاف رجع الامر إلى الواقع ، من : القضاء ، او الاعادة ، او الكفارة ، او غيرها .

وحاصلُ الكلام ثبوتُ الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً والحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة ، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة .  
وأما قولك :

نعم ، بعض الاحكام 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 الامارة حكماً واقعياً ) بمحو الحكم الاول ( و ) اثبات ( الحكم ) الجديد ، الذي هو مؤدئ الامارة وذلك ( بتحقيقه ) أي تحقق المدلول ( واقعاً عند قيام الامارة ) 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 بالامارة ) .

وحاصل هذا الوجه : ان الشارع لم يمح واقعاً ، 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 الامارة ) فكما ان الزوج الموجود 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 بالتعبد - كما يقوله غيره - ؟ وكلام الشيخ المصنف « قده » يشير إلى الثاني .

( واما قولك ) ايها المستدل : انا نسلم الفرق بين الوجهين من محو الحكم الواقعي



للشيرازي ..... التعبد بالامارات للسيية ..... ج ١

« أن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي ، بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدئ الأمانة إلى تصويب الباطل نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة » .

ففيه : منع كون هذا تصويماً . كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع ، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه

---

على الوجه الثاني وكون مؤدئ الامارة حكماً واقعياً ، ومن بقاء الحكم الواقعي على الوجه الثالث ، وكون مؤدئ الامارة حكماً ظاهرياً ، إلا أن بناؤكم 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 مؤدئ الامارة ، إلى التصويب الباطل ) .

أما هو ( نظراً إلى خلو 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 ادئ اليه رأي الفقيه .

الثاني : وجود الحكم ، ثم محوه ، واثبات مؤدئ رأي الفقيه مكانه .

الثالث : وجود الحكم وعدم محوه ، إلا أنه يمنع السالك مصلحة يتدارك بها مفسدة الواقع .

( ففيه منع كون هذا ) القسم الثالث ( تصويماً ) و ( كيف ) يكون هذا تصويماً ؟  
( و ) الحال ان ( المصوبة ) من العامة ( يمنعون حكم الله في الواقع ) بعد رأي الفقيه ، ونحن نثبت حكم الله في الواقع قبل رأي الفقيه وبعده ، ونقول : ان الحكم الواقعي يشترك فيه العالم والجاهل ( فلا يعقل عندهم ) اي عند المصوبة ( ايجاب ) الشارع ( العمل بما جعل ) الخبر مثلاً ( طريقاً اليه ) اي إلى ذلك الواقع ، اذ عند

والتعبُدُ بترتيب آثاره في الظاهر ، بل التحقيقُ عدُّ مثل هذا من وجوه الردِّ على المصوِّبة .

بعضهم ، لا واقع اصلاً ، وعند بعضهم واقع ، لكن الخبر ليس طريقاً اليه ، بل كلما ادّعى 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 عدُّ مثل هذا ) الثالث : الذي قلنا به من المصلحة السلوكية ( من وجوه الردِّ على المصوِّبة ) اذا لو لم يكن حكم واقعي ثابت حتى بعد اداء الامارة المخالفة له ، لم يكن معنى : لجعل الامارة طريقاً اليه ، وتنزيل مؤداها منزلة الواقع - كما يستفاد ذلك من ادلة الامارات -

وامّا وجوه الردِّ على المصوِّبة ، فكثيرة ، فمن الكتاب قوله سبحانه :

« كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ، شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ »<sup>١</sup> .

وقوله تعالى : « وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ »<sup>٢</sup> .

إلى غيرهما من الايات .

ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله وسلم :

« ما من شيء يُقَرَّبُكُمْ 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 وبعده قيامها ، مخالفاً او موافقاً ، وتفصيل الكلام في المفصلات .

١ - النساء : ١٣٥ .

٢ - المائدة : ٤٤ .

٣ - بحار الانوار : ج ٧٧ ص ١٤٥ ح ١ .



للسيرازي ..... التعبد بالامارات للسيبة ..... ج ١

وأما ما ذكره من : «أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفتة متداركة بمصلحة الفعل على طبق الأمانة ، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة ، والأ ثبت انتفاء الحكم في الواقع ، وبعبارة أخرى : إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه ،

( وأما ما ذكره ) المستدل ، لا بطلان المصلحة السلوكية : ( من ان من الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته ) بالترك فيما اذا كان واجباً ، أو في الفعل فيما اذا كان محرماً ( متداركة بمصلحة ) السلوك و ( الفعل على طبق الامارة ) كما تقولون ، ( ف ) انه يلزم احد امرين ، كل واحد منهما غير صحيح .

الاول : ( لو بقي ) الحكم الواقعي ( في الواقع ) بعد التدارك بمصلحة السلوك موجوداً ( كان حكماً بلا صفة ) لان مصلحته زالت بسبب مصلحة سلوك الامارة ، وليس من المعقول : ان يبقى الحكم بلا مصلحة عند العدلية ، الذين يرون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية .

الثاني : ( والا ) بان لم يبق الحكم في الواقع بعد زوال مصلحته ( ثبت ) التصويب الذي معناه : ( انتفاء الحكم في الواقع ) بعد قيام الامارة على خلافه ، وقد انكرتم انتفاء الحكم بعد قيام الامارة ، وزعمتم بان الوجه الثاني من التصويب الباطل عندكم . ( وبعبارة اخرى ) 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 العدلية ، او مع الملاك فهو خلاف ما ذكرتم : من ان الحكم الظاهري يمحو مصلحة الواقع ، حيث ينال المكلف المصلحة السلوكية ، الجابرة لمفسدة الواقع .

وعليه : ( فلا اذا فرضنا الشيء ) كالظهر في المثال المتقدم ( في الواقع واجباً ، وقامت امانة على تحريمه ) وعلى ان الواجب الجمعة فصار الظهر حراماً لانه تشريع ، كما اذا صلى الظهر وقت الصبح ، وقد دلّ الدليل : على انه لا يراد من المكلف في

فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة ، وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكيمين المتضادين ، وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي .  
ففيه :

الظهر صلاتان ( فان لم يحرم ذلك الفعل ) وهو الظهر ( لم يجب العمل بالامارة ) اذ معنى وجوب العمل بالامارة : ان لا يأتي بالظهر ، لانه حرام حسب الامارة ( وان حرم ) الظهر ، فذلك اما بسبب المصلحة السلوكية ، او بدون المصلحة السلوكية ، وعلى كل حال : فاما ان يبقى الحكم الواقعي ، او لا يبقى فهذه اربع صور :

فعلى الاول : وهو اشتمال الحكم الظاهري على المصلحة ، مع بقاء الحكم الواقعي ، يلزم منه اجتماع حكيمين 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 الحكيمين .

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 ، بالاضافة الى انه كيف يشرع الحكم الظاهري بدون المصلحة ؟

والحاصل : ( فان بقي الوجوب ) للواقع ( لزم اجتماع الحكيمين المتضادين ) من الوجوب للظهر 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 تنجيز أو اعدار ، وله مصلحة سلوكية ، وأي مانع من ذلك ؟



للشيرازي ..... التعبد بالامارات للسبيبة ..... ج ١

ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه ، وإن لم يلزم امثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً ، والرخصة في تركه عقلاً ، كما في الجاهل القاصر ،

وعليه : فلم يلزم : اجتماع الحكمين ، ولا خلو الحكم الواقع عن المصلحة ، ولا عدم تدارك المولى لمن عمل بالظاهر ، فلا ان المراد بالحكم الواقعي ، الذي يلزم بقائه ( عند المخاطة ، فيما لو لم تصل الامارة اليه ( هو الحكم ) ذو المصلحة (المتعين ) عند الله ( المتعلق بالعباد ) جميعاً ، وهو عارض لذات الظهر ، مع قطع النظر عن علم المكلف او جهله ، وهذا الحكم الواقعي هو ( الذي تحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم ) تارة ( والظن ) أخرى بسبب وصول الخبر اليه ، او وصول الظن الانسدادي ، وتارة لا يعلمه الانسان ولا يظنه ، بل يشك فيه ، او يتوهمه ، 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 امانة 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 ؟

لانه 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 الكفارة ( او ) كان ( جاهلاً مقصراً ) فان الجاهل المقصر ليس بمعذور ، كما دل عليه النص والفتوى ( و ) من آثار كونه حكماً واقعياً ( الرخصة ) من الشارع ( في تركه عقلاً ) وشرعاً ( كما في الجاهل القاصر ) حيث لا يعقل تكليفه ، ومعنى « الرخصة » : انه

او شرعاً ، كمن قامت عنده امانة معتبرة على خلافه .  
ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية ، فانها من القسم  
الثالث .

---

ليس بمكلف به ( او شرعاً ) وان لم يكن عقلاً ، لان العقل كان يلزم الفحص  
والاحتياط ( كمن قامت عنده امانة 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 علماً ، او ظناً خاصاً ، او عاماً ، فهو ، وان لم يصل اليه تقصيراً  
عوقب عليه ، لانه كان متمكناً منه وان لم يصل اليه قصوراً ، كان معذوراً .

لكن مع ذلك يبقى سؤال وهو : انه لماذا ينشئ المولى الحكم لهذا الجاهل  
القاصر ، الذي لا اثر له اصلاً ، لا في الدنيا : لانه لم يعرفه قصوراً ، ولا في الآخرة : 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 قلت : انها محرمة على الأزواج قلنا : ما فائدة هذا  
التحريم ؟ وان قلت : انها غير محرمة ، لزم ان لا يكون لها حكم التحريم ، وهو شعبة  
من التصويب ، لكن الذي يهون الخطب ان التصويب الباطل هو : ان لا يكون للكُلِّ  
حكم اصلاً في الواقع ، او ان يكون حكم ، لكن يتغير بتغير رأي الفقيه .

اما هذا القسم الذي ذكرناه في الجهل القصورى بالحكم ، او بالموضوع ، فلم  
يعدّه احد من التصويب .

( ومما 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 .



للسيرازي ..... ايجاب التبعّد بخبر الواحد ..... ج ١

والحاصل : أنّ المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها ، لها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام أمانة حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤدّاه هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي .  
وتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذكره ابن قبة - من استحالة التبعّد بخبر الواحد او بمطلق الأمانة الغير العلمية -

( والحاصل : ان المراد بالحكم الواقعي ) الذي يفحص عنه الفقيه ( هو مدلولات الخطابات الواقعية ) التي جاءت الخطابات لاجل بيانها ، وتلك الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد 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 ( يترتب عليها ) اي على تلك الاحكام ( عند العلم بها ، او قيام امانة ) عليها ، او وجوب الاحتياط فيها ( حكم الشارع ) والعقل ( بوجوب ) سلوكها و ( البناء على كون مؤدّاه ) اي مؤدّي هذه الامارات ( هو الواقع ) ان قلنا بلزوم الموافقة للالتزامية .  
( نعم هذه ) الاحكام الواقعية ( ليست احكاماً فعلية ) يطالب بها المولى المكلف ( بمجرد وجودها الواقعي ) بل أنّما يطلبها المولى تنجيزاً اذا علم بها المكلف ، او قام بها ظنّ خاصّ او عام ، او لزم الاحتياط فيها .

( و ) قد تلخّص من جميع ما ذكرناه : ان ما ذكره ابن قبة : من استحالة التبعّد بخبر الواحد ، او بمطلق الامارة غير العلمية ( كالاجماع ، والشهرة ، والسيرة ، والشهادة والسوق ، واليد ، وغيرها ، من حيث انها جميعاً متحدة في الملاك ، سواء في الموضوعات او الاحكام ، وان فيها تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة

ممنوعٌ على إطلاقه ، وإنما يقبح ، إذا ورد التعبد على بعض الوجوه ، كما تقدم تفصيلاً ذلك .

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض : « إيجابُ التعبد بخبر الواحد او بمطلق الأمانة على الله تعالى ، بمعنى قبح تركه منه » ، في مقابل قول ابن قبة .  
فان أريد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف ، فحسنٌ .

وكلاهما قبيح ( ممنوع على إطلاقه ) فالتعبد لا يستحيل في جميع الفروض ( وإنما يقبح اذا 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 تفصيلاً 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 لذلك : بأنه لولا التعبد ، لزم وقوع الناس في ضد المصلحة والمفسدة ، وابقاع 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 المؤدى 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 : حجية الظن خاصاً كان او عاماً ، فالواجب عليه تعالى - عقلاً - امضاء ما يراه العقل ( فحسن ) لما تقدم وجهه في جواب ابن قبة .



للسيرازي ..... ايجاب التبعيد بخير الواحد ..... ج ١

وان 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 .  
وان أراد حكم صورة الانفتاح :

( 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 ، انما يجب عليه ) تعالى ( اذالم يكن هناك ) بحكم العقل ( طريق عقلي ، وهو : الظن ) وهذا ما يسمي بـ : « الظن على الحكومه » وذلك لانه اذا دلّ العقل على حجية الظن ، لم يبق داع إلى جعل الشارع ، فان المولى يجب عليه الارشاد إلى الطريق ، اذا لم يدلّ العقل على الطريق ، اما اذا دلّ العقل عليه ، فايّ وجوب عقلي هذا يدعو المولى إلى الجعل والامضاء ؟

لا يقال : اذا حكم العقل ، حكم الشرع ايضاً ، للملازمة .

لانه 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 ايّ ، لم يحتج الشارع إلى جعل الطريق ، ولا امضائه ، بعد حكم العقل بالطريق ( إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره ) اي نظر الشارع ( خصوصية ) سلبية ، بان لا يريد 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 الاضعف ، فاللازم عليه : ان يستثني الظن القياسي ، او الظن الضعيف ، في حال الانسداد .

( وان اراد : ) هذا القائل بوجوب التبعيد على الشارع ( حكم صورة الانفتاح ) اي

فان أراد وجوب التعبد العيني، فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً، وان أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو ممّا لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة، اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه

انفتاح باب العلم أو العلمي، كما عليه مشهور الاصوليين حيث ذهبوا الى انفتاح باب العلم والعلمي ، إلى الاحكام ، حتى في عصر غيبة الامام عليه السلام ، وذهب بعض إلى انسداد باب العلم والعلمي، وقال : بلزوم اتباع الظنّ ويسمى ذلك بالظنّ الانسدادي ، ومن هؤلاء صاحب القوانين .

( فان اراد : وجوب التعبد العيني ) مقابل التعبد التخيري - بأن يقول الشارع - في صورة الانفتاح : يجب عليك العمل بالامارة وحدها ، ولا يجوز لك تحصيل العلم بالواقع ( فهو غلط ) لانه من اين هذا الوجوب العيني ؟ ( لجواز تحصيل العلم معه قطعاً ) اي مع الانفتاح فانك اذا تمكنت من تحصيل العلم : بطريق النجف ، وتمكنت ايضاً ان تسأل اهل الخبرة عن الطريق ، فهل يعقل ان يقول المولى لك : لا تحصل العلم ، بل اسأل اهل الخبرة - فيما اذا لم يكن هناك محذور في تحصيل العلم ؟

( وان اراد ) القائل بوجوب التعبد في حال الانفتاح : ( وجوب التعبد به ) اي بالظن (تخييراً) بينه وبين العلم ، كأن يقول الشارع : انت مخير بين تحصيل العلم بالاحكام ، وبين ان تعمل حسب الامارة ( فهو ممّا لا يدركه العقل ) ولا يتوصل اليه فمن اين يقول العقل على الشارع : ان يخير المكلّف بين العلم أو الامارة ؟ ( إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة ، يتدارك بها مصلحة الواقع ، التي تفوت بالعمل بالامارة ) ثم ما هو الملزم لجعل الامارة في حال الانفتاح - 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 ، لان ( في تحصيل العلم حرج )  
والشارع لا يريد الحرج ، فلا يلزم في ( موازين ) العقل رفع ايجابه ( ورفع الحرج



للشيرازي ..... ايجاب التعبد بخبر الواحد ..... ج ١

بنصب امانة هي اقرب من غيرها إلى الواقع او أصح في نظر الشارع من غيرها في مقام البدلية عن الواقع ، والأ فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن ، كصورة الانسداد . ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه ، فيقع

يكون اما (بنصب امانة ، هي اقرب من غيرها) من الامارات (إلى الواقع) من حيث الكم ، كخبر الثقة فانه اقرب إلى الواقع ، من خبر من لم يعرف بفسق ولا فسوق ، حيث ان خبر الثقة نصفه يطابق الواقع بينما خبر من لم يعرف لا يطابق منه الا الثلث - مثلاً - .

( او اصح ) من حيث الكيف ، كما في كل واحد من : خبر الثقة ، والمجهول الوثاق ، فانه يطابق نصفهما ، الواقع ، لكن خبر الثقة أصح حيث ان الصلاة لو فرضنا انها ذات عشرة اجزاء فخبر الثقة يصل إلى تسعة اجزاء منها ، بينما خبر المجهول يصل إلى ثمانية اجزاء منها ، فان الكم بالنسبة إلى الواقع وان كان متحداً ، إلا 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 الاولي .

( والأ ) بان لم يكن لبعض الامارات مزية في نظر الشارع ، لا من جهة الكم ، ولا من جهة الكيف ، بل كانت في نظره متساوية من جميع الجهات ( فيكفي ) الشارع في رفع حرج تحصيل العلم - على المكلف - ( امضاؤه للعمل بمطلق الظن ) الذي يحكم العقل به ، بل قد تقدم انه لا يحتاج إلى الامضاء ايضاً ( كصورة الانسداد ) اذ الواجب على الشارع بيان الاحكام ، اما الطرُق إليها ، فالعرف هو المكلف بتحصيلها ، كسائر الموالي ، حيث يبينون الاحكام دون الطرق ، إلا اذا ارادوا طرُقاً خاصة .

( ثم اذا تبين ) 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 التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً او في الجملة .  
وقبل الخوض في ذلك لابد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند  
عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً او في الجملة

بعد بطلان الرأيين ، وثبوت الامكان وجوداً وعمداً ( يقع الكلام في المقام الثاني ) اي  
( في وقوع التعبد به في الاحكام الشرعية مطلقاً ) سواء أ اورث الظن ام لا ( او في  
الجملة ) اي فيما اورث الظن الشخصي او النوعي .

والحاصل : هل الشارع تعبدنا بالظن ، ام لا ؟

وعلى تقدير التعبد ، هل تعبد بما اورث الظن مطلقاً ، او بما اورث ظناً خاصاً ؟  
( وقبل الخوض ) والدخول ( في ذلك ) البحث وهو : هل تعبد ام لا ؟ وعلى  
تقديره ، اطلق التعبد ، او خصصه ببعض الامارات ؟ ( لابد من تأسيس الاصل ) في  
انه اذا لم نعلم بتعبد الشارع بامارة - كالشهرة - مثلاً - فهل الاصل حرمة العمل بتلك  
الامارة ، او حلية العمل بها ؟ فان مثل هذا الاصل هو ( الذي يكون عليه المعول )  
والاعتماد ( عند عدم الدليل ) عقلاً : كما في الظن الانسدادي على الحكومة ، أو  
شرعاً كما في الظن الانسدادي على الكشف وكذا في الظنون الخاصة ، فانه اذا لم  
يكن دليل ( على وقوع التعبد بغير العلم ) و : « بغير العلم » قيد توضيحي ، لانه لا  
يمكن التعبد بالعلم ، فان العلم - كما مرّ في مباحث القطع - لا يمكن اثباته ولا اسقاطه  
( مطلقاً ) وهو قيد لعدم الدليل بأن لم يكن دليل مطلقاً ( او ) لم يكن دليل ( في  
الجملة ) .

ففي الاول : ما هو الاصل في كل ما لم يعلم دليل على التعبد به ؟

وفي الثاني : فيما لم يعلم التعبد به ، وان علم التعبد ببعض الاشياء ، كما اذا علم -  
مثلاً - التعبد بالخبر الواحد ، ولم يعلم التعبد بالشهرة ، فما هو الاصل في الشهرة ؟  
هل يتعبد فيه بالظن أم لا ؟ .



فنقول :

التعبد بالظن ، الذي لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة .

( فنقول : ) ان جماعة من العلماء : كالوحيد البهبهاني وصاحب الرياض « قد هما »  
قالا : ان العمل بالظن ، من دون دليل حرام ذاتي كسرب 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 : ( فالتعبد ) من المكلف ( بالظن ) ظناً مطلقاً ، لم يقم على حجّيته دليل  
الانسداد ، او ظناً خاصاً ، كالشهرة - مثلاً - كذلك فان ( الذي لم يدل على التعبد به )  
من الشارع ( دليل ) فهو تشريع ( محرّم بالأدلة الأربعة : ) الكتاب ، والسنة والاجماع ،  
والعقل .

لا يقال : العقل لا مدخلية له في الاحكام ، فان دين الله لا يصاب بالعقول .  
لانه يقال : العقل اذا اكتشف حكم الله كشافاً قطعياً ، كان حجة ، لانه احد الحجّتين  
الذين جعلهما الله تعالى ، فهو حجة باطنة ، 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 سب الابوين ، من قوله سبحانه :  
**« وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ »** .<sup>٢</sup>

يكون حجة ، فيكون حراماً شرعاً ، إلى غير ذلك .  
والحاصل : ان ما يراه العقل قبيحاً بحيث يمنع من النقيض يكون حراماً ، او حسناً  
بحيث يمنع من النقيض يكون واجباً ، او قبيحاً لا يمنع من النقيض يكون مكروهاً ، او  
حسناً كذلك ، يكون مستحباً ، للتلازم بين حكم العقل والشرع في سلسلة العلل - كما  
تقدم الإلماع اليه - .

ويكفي من الكتاب قوله تعالى « قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ » ، دَلَّ عَلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِأَذْنٍ مِنْ اللَّهِ مِنْ إِسْنَادِ الْحُكْمِ إِلَى الشَّارِعِ فَهُوَ افْتِرَاءٌ ؛ وَمِنَ السَّنَةِ قَوْلُهُ ، (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ، فِي عِدَادِ الْقَضَاءِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ : « وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ » .

( وَيَكْفِي مِنَ الْكِتَابِ ) الْحَكِيمُ ( قَوْلُهُ تَعَالَى ) فِي ذِمِّ الَّذِينَ حَرَّمُوا بَعْضَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ : ( قُلْ ) لَهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ( اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ) وَاعْلَمْتُمْ أَنَّهُ حَرَامٌ ؟ ( أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ )<sup>١</sup> ؟

فتحكمون بالحرمة من دون دليل من الله تعالى .

فقد ( دَلَّ ) مضمون الآية المباركة ( على ان ما ليس باذن ) صريح ( من الله ، من اسناد الحكم إلى الشارع ) و « من » بمعنى : التبعض ، 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 قاله ، إلى غير ذلك .

ولا يخفى : ان بين الكذب والافتراء عموماً مطلقاً حيث الكذب اعم 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 أنه 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 والآل فالقضاء قد يكون بالحق ، وقد يكون بالجور ، والقاضي في كل من الاثنين اما يعلم الوجود او



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

ومن الاجماع ما ادّعه الفريد البهبهاني ، في بعض رسائله ، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء .

ومن العقل تقبيحُ العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى

العدم ، او لا يعلم ، ومن لا يعلم ، اما قاصرا او مقصّر .

وعلى ايّ حال : فاذا كان العمل بدون العلم مستوجبا للنار - وان كان مطابقاً للواقع

- فالنسبة بدون العلم كذلك ، لوحدة الملاك عرفاً وقد ادّعى بعضهم : ان الايات

الدّالة على حرمة النسبة بدون العلم مائة آية ، والروايات خمسمائة رواية .

( ومن الاجماع : ما ادّعه الفريد البهبهاني في بعض رسائله : من كون عدم

الجواز ) وحرمة التعبد بغير علم ( بديهياً عند العوام ، فضلاً عن العلماء ) فعدم

الجواز من ضروريات الدين .

( ومن العقل : تقبيح العقلاء ) تقبيحاً مانعاً عن النقيض ، لكلّ ( من يتكلّف )

بالتقول او العمل ( من قبل مولاه ، بما لا يعلم بوروده عن المولى ) فاذا قال العبد : قال

المولى كذا والحال أنّه لا يعلم ، ان مولاه قال هذا القول ، ذمّه العقلاء وقبحوه بما

يستوجب عقاب المولى ، وللمولى ان يقول له : لماذا نسبت إليّ ما لا تعلم انه قولي ؟

وكذا اذا عمل العبد عملاً ، ثم نسبه إلى مولاه ، وهو لا يعلم ان المولى اراده منه

من دون فرق في الفعل والترك ، فاذا ترك العبد المشي في الليل ، ناسباً ذلك إلى

المولى قبحه العقلاء وذمّوه ، ورأوه مستحقاً للعقاب اذا لم يعلم صحّة النسبة إلى

المولى .

ثم اذا قطع العبد : بان المولى ، قال ذلك القول ، أو امر به ، او نهى عنه ، فنسبه اليه

، والحال : ان المولى لم يقله ، ولم يأمر به ولم ينه عنه ، فان كان العبد قد قصّر في

مقدمات القطع ، كان معاقباً ايضاً ، والآلم يكن عليه عقاب بسبب جهله المركب ،

الذي لم يقصّر فيه ، وإلى هذا اشار المصنف « قده » بقوله :-

ولو كان عن جهل مع التقصير .

نعم ، قد يتوهم متوهمٌ أنّ 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 او رجاء كونه منه ، وشتان ما بينهما ، لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأول وحسن

( ولو كان ) تكلف العبد بالنسبة إلى المولى ( عن جهل ) بان زعم ان المولى قاله لكن كان جهله ( مع التقصير ) لا مع القصور ، اذ الجاهل المقصر معاقب ، دون الجاهل القاصر .

( نعم ، قد يتوهم متوهم : 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 أتى بدعاء الهلال احتياطاً ، فكما ان الاول تشريع قبيح ، كذلك الثاني ، فكيف قال الفقهاء بجواز الاحتياط مع الجهل ، بل بحسنه ؟

( وهو ) هذا التوهم ( غلط واضح اذ ) لا يشبه الاحتياط التشريع بأي وجه ، بل هناك ( فرق بين الالتزام بشيء ) التزاماً عملياً ، اذ الالتزام القلبي بدون العمل وان كان قبيحاً ، لكن لا حرمة له في غير اصول الدين ( من قبل المولى ) بمعنى : ان يلتزم ( على انه منه ) اي من المولى ( مع عدم العلم بانه 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 كلاً من الثلاثة ، يمكن مع الرجاء وبدون الرجاء ، اذا الرجاء : حال تطلب خير يحتمله الانسان ، احتمالاً مساوياً ، او مرجوحاً ، او راجحاً .

( و ) على أي حال : فانه ( شتان ) اي بُعد واسع ( ما بينهما ) اي بين النسبة والرجاء ( لأنّ العقل يستقل بقبح الاول ) وباستحقاق العبد العقاب عليه ( وحسن



## الثاني .

والحاصل : أنَّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به .  
وأما العملُ به من دون تعبد بمقتضاه : فان كان لرجاء إدراك الواقع ، فهو حسنٌ  
مالم يعارضه احتياط آخر او لم يثبت من دليل آخر وجوبٌ

---

الثاني ( وهو الاحتياط ، وباستحقاق العبد المدح عليه ، بالاضافة 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 : فلا (الحاصل ) من الفرق بين التشريع والاحتياط ( : ان المحرم )  
من جهة التشريع ( هو العمل بغير العلم ، متعبداً به ) وناسباً له الشيء المولى  
( ومتديناً به ) أي جاعلاً ذلك له ديناً وطريقة في الحياة ، فان الدين بمعنى : الطريقة ،  
والتعبد : نسبة الشيء إلى المولى ، وان يأتي به العبد بصفة أنه عبد ، بينما التدين :  
جعل الشيء طريقة دينياً .

( وأما العمل به ، من دون تعبد بمقتضاه ) ومن دون نسبة إلى المولى ، سواء في  
كلّ الاحكام الخمسة ، كأن يأتي بالشيء على أنه واجب شرعي ، او مستحب شرعي  
، او مباح شرعي ، 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 كلّ ايام الاسبوع - او يدرك الواقع بدعائه عند رؤية  
الهلال - حيث اوجبه بعض - او يدرك الواقع بتركة التدخين - حيث حرّمه بعض ،  
وكرّهه بعض - وكذلك بالنسبة إلى المباح المحتمل فعلاً او تركاً ( فهو حسن ) لانه من  
مصاديق الاحتياط ( ما لم يعارضه احتياط آخر ، او لم يثبت من دليل آخر : وجوب

العمل على خلافه كما لو ظنّ الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة ، فإنّ الايتان بالفعل محرّم وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به .  
 وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع ، فإن لزم منه طرح أصل دَلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى

العمل على خلافه ( فانه ليس من الاحتياط حينئذٍ .

( كما لو ظنّ الوجوب ) بسبب شهرة ، او سيرة ، او ما اشبه - وقلنا بانهما ليسا بحجة - ( واقتضى الاستصحاب الحرمة ) حيث ان الاحتياط بالاتيان ، يعارض بالاحتياط الاقوى ، وهو : الاستصحاب ، وحينئذٍ لا يكون حسناً بل قبيحاً ، لان الاستصحاب حجة بخلاف الاحتمال المقابل له .

وربما يتساوى الاحتيطان ، كما اذا كان الاحتياط في الصلاة الايتان بالتسيبحات الاربع ثلاث مرّات ، لكن في آخر الوقت حيث الاحتياط بالثلاث ، يوجب خروج بعض الصلاة عن الوقت بتعارض الاحتيطان - على فرض عدم المرجح - ويكون التخيير فلا احتياط في جانب .

وعلى أيّ : ( ف ) مثال المصنف « فده » يكشف عن ( ان الايتان بالفعل محرّم ) وفي عكسه : واجب ، وانهما من تعارض الحجّة مع ما ليس بحجّة ( وان لم يكن ) الايتان 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 أوّل رمضان ، او بدون ذلك الرجاء بل لمجرد تشهي النفس وميل القلب .

( و ) عليه : فانه ( ان لم يكن ) الايتان به ( لرجاء ادراك الواقع ) بل لتشهّي النفس ، وعدم المبالاة بالاحكام ( فان لزم منه ) أي من اتيانه لا بقصد الرجاء ( طرح اصل ) من الاصول العملية ، او دليل اجتهادي قد ( دَلّ الدليل على وجوب الأخذ به ، حتّى



يعلم خلافه ، كان محرماً أيضاً ، لأنّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل ، كما فيما ذكر ، من مثال كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم ؛ وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل ، كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب ، فإنّ الالتزام بطرف الوجوب ، لا على أنه حكم الله المعين جائز ،

يعلم خلافه ) كما اذا دلّ الاستصحاب على حرمة الجمعة او قام خبر واحد صحيح عليها ، فان في الاول : اذا جاء بالجمعة طرح الاصل ، وفي الثاني : اذا جاء بها طرح الدليل المعتبر ( كان محرماً 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 ) .

فان الاصل قد لا يجب العمل به ، كما اذا كان مستصحب الطهارة ، فإنّ له ان لا يعتني به ويتوضأ ، وكذلك اذا قام الشاهد على انه صلّى فإنّ له ان لا يعتني به ويصلّي ثانياً ( كما فيما ذكر من مثال : كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم ) او قيام الخبر على التحريم .

( وان لم يلزم منه ) أي من العمل تشهياً ( ذلك ) الذي قلناه : من طرح اصل ، او دليل ، قد ألزم العمل بهما شرعاً ( جاز العمل ) على خلاف الاصل والدليل ، اذا لم يلزم العمل بهما فرضاً .

( كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب ) فاذا ذهب بعض الامة - مثلاً - : إلى وجوب الجمعة ، وبعضهم : إلى حرمتها ، فالذي يظنّ بالوجوب ويأتي بالجمعة ، لم يكن فعله محرماً ، لانه مردد بين الفعل والترك ، ظنّ بالوجوب ام لا .  
وكما اذا تردّد بين انها محلوفة الوطي او الترك ، ووطأ لظنه الوجوب ، فانه لم يفعل حراماً ( فان الالتزام ) العملي من المكلف المردد ( بطرف الوجوب ) والاتبان بالفعل ( لا على انه حكم الله المعين ) في حقّه ، بل اشتهاً ( جائز ) .

والحاصل : ان الاقسام ثلاثة :

لكن في تسمية هذا عملاً بالظنّ مسامحة ، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط .

وبالجملة ، فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين ، سواء استلزم طرح الأصل او الدليل الموجود في مقابله

الاول : ان يأتي به تعبدًا واستناداً إلى الشارع ، فهذا حرام مطلقاً ، كان في قبالة اصل او دليل ، او لم يكن .

الثاني : أن يأتي به برجاء المطلوبيّة ، 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 التعبد ، ولا رجاءاً ، بل تشهياً .

( لكن في تسمية هذا ) العمل بالامارة غير العلمية ، بدون رجاء ادراك الواقع ( عملاً بالظنّ ، مسامحة ، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط ) اذ العمل بالظنّ عبارة عن التعبد به ، واما مجرد انطباق العمل على وفق الظنّ بدون الاستناد ، سواء كان العمل من باب الاحتياط ، او من باب التشهي ، فلا يسمّى من العمل بالظنّ الأم من باب المشابهة ، لان هذا العمل شبيه بالعمل بالظنّ ، لانه عمل بالظنّ ، كما اذا عمل انسان مثل عمل انسان آخر ، لا من باب التقليد والمحاكاة ، بل من باب انه فعله لهدف أراده ، فانه لا يسمّى تقليداً ومحاكاةً الأم من باب المجاز .

( وبالجملة : فالعمل بالظنّ اذا لم يصادف الاحتياط ) بأن لم يكن من باب الاحتياط ، بل كان من باب التشريع ، ونسبة العمل إلى الشارع فهو ( محرّم ، اذا وقع ) هذا العمل ( على وجه التعبد به والتدين ) لانه افتراء ، ونسبة ما لا يعلم انه من المولى إلى المولى ( سواء استلزم طرح ) ما يقابله من ( الاصل ) العملي ( او الدليل ) الاجتهادي ، كالاخبار والاجماع ، وما اشبههما ( الموجود في مقابله ) ممّا يجب العمل به ، لا ممّا لا يجب ، بان كان الاصل البرائة ، او الدليل خبراً يدل على الاباحة - مثلاً ..



للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

ام لا ؛ واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها ، هذا .  
وقد يقرر « الأصل » هنا بوجوه آخر :

منها : أنّ الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به .

---

( ام لا ) يستلزم الطرح ، كما اذا كان عمله موافقاً لاصل غير معتبر ، او امارة كذلك .  
والفرق بين استلزام الطرح وعدمه : أنّه ان كان موجباً لطرح اصل او امارة وقد ألزم العمل بهما ، فعمله محرّم من جهتين : الطرح ، والتشريع ، وان لم يكن موجباً للطرح ، فعمله محرماً من جهة التشريع فقط .

( واذا وقع ) العمل ( على غير وجه التعبد به ) كما اذا اوقعه احتياطاً او تشهياً -  
على ما تقدم من ان الاقسام ثلاثة - ( فهو محرّم ، اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول ،  
والادلة ، المعلوم وجوب العمل بها ) حيث لا تشريع حينئذ حتى يكون محرماً من  
جهة التشريع ايضاً ، فهو محرّم من جهة الطرح فقط .

واذا لم يكن على وجه التعبد ، ولم يستلزم طرح دليل او اصل ، قد وجب العمل  
بهما ، يكون غير محرّم ، لانه لا سبب لتحريمه - على ما تقدم الالمام اليه - .  
وب ( هذا ) الذي ذكرناه مفصلاً ، تبين : ان الاصل : حرمة العمل بالظن من جهة  
التشريع .

( وقد يقرر الاصل هنا ) في مسألة حرمة العمل بالظن ( بوجوه آخر ) غير الوجه  
المتقدم .

( منها : ان الاصل ) فيما شك في حجّيته : ( عدم الحجية ) لان الحجية امر جديد ،  
فاذا شك فيه كان الاصل عدمه ( وعدم وقوع التعبد به ) وهذا الاصل ، مقدم على  
اصل عدم الحجية ، لان الحجية صفة تأتي بعد التعبد ، فاذا جعل الشارع شيئاً متعبداً به ،  
صار حجة ( و ) كذا الاصل : عدم ( ايجاب العمل به ) وهذا يفيد عدم الحكم  
التكليفي ، بينما اصل عدم التعبد 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 إحراز عدم ورود التعبد به ، ليجتاز في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة ،

يكون واجباً تكليفاً ، كما اذا قال : الشيء الفلاني جزء ، فانه يجب الاتيان به ، لكن الجزئية حكم وضعي ، ووجوب الاتيان به حكم تكليفي .

( وفيه : ان الاصل وان كان ذلك ) من : عدم الحجية ، 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 يجز ، فاذا شككنا - مثلاً - في ان اناء زيد ، الذي هو في الهند ولا يرتبط بنا اصلاً ، طاهر او نجس ، فان الاصل فيه وان كان : الطهارة ، الا انه حيث لا يترتب على هذه الطهارة أثر - بالنسبة الينا اطلاقاً - لم يجز ، فيكون تشريعه من الشارع لغواً ، ولا فائدة فيه اصلاً .

والمقام من هذا القبيل ( فان حرمة العمل بالظن ) ليس موضوعها : عدم الحجية حتى نجري الاصل في عدم الحجية 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 ، احرازاً بالاستصحاب ( ليجتاز ) الامر ( في ذلك ) التحريم ( إلى الاصل ) المذكور ، و ( ثم ) بعد اجراء الاصل يكون ( اثبات الحرمة ) .

فاذا شككنا - مثلاً - في ان هذا الماء طاهر او نجس ، والشارع قال :

«كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ» .

فبمجرد هذا الشك نقول : انه طاهر ، ولا حاجة لان نقول : كان سابقاً طاهراً ، وحيث نشك الان في طهارته ، نجري استصحاب الطهارة ، اذ لا مجال للاستصحاب حينئذ ، لان بمجرد الشك تترتب الطهارة ، فالأثر للشك ، ولا حاجة إلى احراز



للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث .

وأما 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 الحجية - في المقام - ( إنما يحتاج إليها ، في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث ) فاذا نذر - مثلاً - بان زيدا ان لم يأت اعطى الفقير درهماً ، فإنه يلزم ان يعلم عدم اتيان زيد ، أما علماً وجدانياً ، او علماً تنزلياً ، بالاستصحاب ، او بقيام الشهود على عدم مجيئه ، فاذا كان احد الثلاثة : العلم ، او الشهود ، او الاستصحاب ، وجب عليه اعطاء الفقير ، أما اذا شك في مجيئه وعدمه ، ولم يكن احد الثلاثة ، لم يلزم عليه ان يعطي الفقير ، لان موضوع نذره : « عدم المجيء » لا « الشك في المجيء » وعدمه .

( وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث ) بان كان موضوع الحكم : « عدم العلم » لا « العلم بالعدم » ( فيكفي فيه ) أي في ترتب الحكم ( الشك ) في ذلك الحادث ( ولا يحتاج ) لترتيب الحكم ( إلى احراز عدمه ) احرازاً وجدانياً ، او تنزلياً - بسبب الشهود ، او الاستصحاب أي ( بحكم الاصل ) - وهو متعلق بـ « احراز » . وما نحن فيه ليس من قبيل الاول ، بل من قبيل الثاني ، لانه بمجرد الشك في الحجية يترتب عدم الحجية ، ولا حاجة إلى استصحاب عدم الحجية ، فما قاله المستدل : من ان « الاصل عدم الحجية » غير تام ، اذ لا اصل في المقام يترتب عليه الاثر . وبالجملة : ان علمنا الحجية عملنا على وفقها ، ولو لم نعلم فبمجرد الشك يحرم العمل ، ولا حاجة إلى اجراء اصالة عدم الحجية - الذي ذكره المستدل بالاصل . ( وهذا ) الذي ذكرناه : من ان مجرد الشك في الحجية يكفي لتحريم العمل من

نظيرُ قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة ، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ ، فافهم .

دون حاجة إلى إجراء أصالة عدم الحجية ، فإنه يأتي في موارد آخر ، وذلك فيما اذا شككنا في انا صلينا الظهر ام لا ، فبمجرد الشك يجب علينا : الاتيان بالظهر ، ولا حاجة إلى أن نستصحب عدم الاتيان بالظهر ، ليلزم علينا الظهر ، لان الاثر إنما هو للشك في الاتيان ، لا لعدم الاتيان ، حتى يحتاج الامر إلى الاستصحاب .

اذن : مما نحن فيه ( نظير قاعدة الاشتغال ) حيث ان الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البرائة اليقينية ( الحاكمة ) هذه القاعدة ( بوجوب اليقين بالفراغ ) عن التكليف ، والأفقاعدة الاشتغال محكمة ، بدون حاجة إلى استصحاب الشغل ، فان الاثر « للشك في الفراغ » لا « لعدم الفراغ » حتى يتوقف الحكم على استصحاب عدم الفراغ ( فإنه ) أي الشأن ( لا يحتاج في إجرائها ) أي إجراء قاعدة الاشتغال ( إلى ) العلم بعدم الفراغ ، او ما ينزل منزلة العلم ، كالشهود ، والاستصحاب وهو : ( إجراء أصالة عدم فراغ الذمة ) حتى يلزم الاتيان بالمشكوك ، كالظهر - في المثال - الذي شك 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 الحجية ، 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 ذكره .

وربما يقال : ان مراد المصنف « قده » من : « فافهم » شيء آخر .

او يقال : ان مراد المستدل « بأصل : عدم الحجية » هو : ما ذكره المصنف « قده » لا الاستصحاب ، حتى يستشكل عليه : بان المقام ليس من الاستصحاب ، لان الاثر



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

ومنها: أنّ الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنها الأصل في الأشياء، حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي .

وفيه: على تقدير صدق النسبة، أولاً، أنّ إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل،

للسك، لا للمشكوك .

( ومنها: ان الأصل هي اباحة العمل بالظن، لأنها ) أي الاباحة ( الاصل في الاشياء ) .

ف: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» - كما في الحديث - .

وفي الآية الكريمة: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ...»<sup>١</sup> .

والظن ممّا في الارض، إلى غير ذلك وهذا الوجه قد ( حكاه بعض عن السيد محسن الاعرجي « قده » المعروف بـ ( المحقق الكاظمي ) وربما يقال له : المحقق البغدادي ايضاً، وهو صاحب الوسائل في الفقه .

( وفيه - على تقدير صدق النسبة - ) وان السيد قال هذا الكلام :-

( أولاً: ان اباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ ) الاباحة معناها : جواز كل من الفعل والترك، مثل شرب الماء، حيث يجوز فعله، ويجوز تركه، و ( لا معنى لجواز التعبد ) 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 تعمله بدل ذلك، فاذا ظننت بصلاة الجمعة - مثلاً - فان شئت صلها، وان لم تشأ لا تصلها من دون ان تأتي بدلها بصلاة الظهر .

وانما لا يعقل مثل هذه الاباحة والتخير، لان معنى اباحة العمل بالتعبد بالظن هو : الالتزام بوجوب صلاة الجمعة، فان ثبت التعبد بهذا الظن، وجب العمل به،

غاية الأمر التخييرُ بين التعمّد بالظنّ والتعمّد بالأصل او الدليل الموجود هناك في مقابلة الذي يتعيّن الرجوع إليه لولا الظنّ هناك فغاية الأمر وجوبُ التعمّد به او بالظنّ تخييراً ، فلا معنى للإباحة التي هي الأصلُ في الأشياء ، وثانياً ، أنّ أصالة الإباحة إنّما هي فيما لا يستقلُّ العقلُ بقبحه ،

والأكان الالتزام بوجود صلاة الجمعة ، حراماً من جهة التشريع .

( غاية الامر ) ان في معنى التخيير هو : ان يكون هناك صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، والعبد مخيّر بينهما ، فيكون معناه : ( التخيير بين التعمّد بالظنّ ، والتعمّد بالأصل ) ، مثل استصحاب وجوب الظهر ، حيث ان الواجب في سائر ايام الاسبوع هو : الظهر ، فاذا شككنا في ان وجوب الظهر ، ارتفع في يوم الجمعة ام لا ، نستصحب ذلك الوجوب ( او الدليل ) كالخبر الوارد في وجوب صلاة الظهر ( الموجود هناك في مقابله ) أي مقابل الظنّ - على سبيل البدلية - فان ذلك الاصل او الدليل ، هو ( الذي يتعين الرجوع اليه ، لولا الظنّ هناك ) بوجود الجمعة ، اذ لولا الظنّ ، كان اللازم : العمل بالظهر اما من جهة الاصل ، او من جهة الدليل - على ما عرفت - ( فغاية الامر ) في التخيير لا الإباحة بين الفعل والترك - هو : ( وجوب التعمّد به ) أي بذلك الاصل ، او الدليل ( أو بالظنّ تخييراً ) بينهما ( فلا معنى للإباحة ) هنا ( التي هي الاصل في الاشياء ) اذ هنا : مقام التعمّد ، والإباحة جارية في غير ما يتعمّد بها .

وان شئت قلت : أنّه لا يمكن للمولى ان يقول : انت مخيّر 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 الإباحة ، نقول : ان الإباحة لا مجرى لها فيما يستقل العقل بقبحه ، والعقل مستقل بقبح نسبة العبد إلى المولى ما لا يعلم ان المولى قاله ، و ( ان اصالة الإباحة ) في الاشياء ( إنّما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه ) اذ كيف يبيح الشارع ما هو قبيح ؟ وهل هذا الأمثل ان يقول الشارع ما لا يعقل ؟ كأن يقول :



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع .  
ومنها : أنَّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ، ومقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم ، بناءً على أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .  
وفيه : منع الدوران ، لأنَّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم ، لما عرفت من

---

الاربعة فرد ، او الجزء يساوي الكل ، او الفوضى جائز ، إلى غير ذلك .  
( وقد عرفت ) فيما تقدم ( : استقلال العقل بقبح ) التشريع ، ومن اقسام التشريع ( التعبد بالظن ) بان ينسب العبد إلى المولى ما ظنه ( من دون العلم بوروده من الشارع ) ولعلَّ مراد السيد الكاظمي « فده » هو ما يكون في قبال ابن قبة ، الذي يقول باستحالة التعبد بالظن ، لا مانقل عنه : من انَّ التعبد بالظن مباح .  
وكيف كان : فقد عرفت : ان الاشكال الاول : في الكبرى ، وانه لا يعقل اباحة التعبد ، والاشكال الثاني : في الصغرى ، وانه على تقدير تمامية الكبرى ، ليس هذه الصغرى من مصاديق تلك الكبرى .

( ومنها : ان الامر في المقام ) وهو التعبد بالظن ( دائر بين الوجوب والتحريم ) فان الامارة التي لم يتم على اعتبارها دليل ، ان كانت معتبرة في الواقع ، وجب التعبد بها ، والأفيحرم ( ومقتضاه ) أي مقتضى الدوران : ( التخيير ) بناءً على عدم ترجيح احد الجانبين ( او ترجيح جانب التحريم ، بناءً على ان دفع المفسدة ) بالالتزام بالحرمة ، فلا يأتي الانسان بها . حذراً من الوقوع في المفسدة ( أولى من جلب المنفعة ) بالالتزام بالوجوب .

وعلى أي 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 ( لان عدم العلم بالوجوب ، كافٍ في ثبوت التحريم ) فان النسبة إلى المولى بدون العلم محرم ( لما

إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع .  
الا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان  
في ثبوت حرمتها .

ومنها : أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام  
الشرعية المعلومة إجمالاً وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ،

عرفت : من اطباق الأدلة الأربعة ، على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد 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 قدّم ذلك  
الراجع ترجيحاً لازماً ، وان كان الترجيح لا بقدر المنع عن النقيض قدّم ذلك الراجع  
ترجيحاً غير لازم ، ممّا يوجب : المستحب ، او المكروه .

( الا ترى ) إلى ما يدل على لزوم التحريم في المقام وهو : ( انه اذا دار الامر بين  
رجحان عبادة ) وجوباً : كصلاة الجمعة ، او ندباً : كالدعاء عند رؤية الهلال ( وحرمتها  
، كفى عدم ثبوت الرجحان ) عقلاً او شرعاً ( في ثبوت حرمتها ) فان المشروعية  
منحصرة في وجود الدليل ، واذا لم يكن دليل ، كان محلاً للحرمة ، سواء شك ، او  
ظن ، او وهم ، ولا حاجة إلى النهي : كصلاة التراويح 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 الامر في المقام ) : أي مقام اطاعة الاحكام ( دائر بين :  
وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد ) الشامل للعلم والظن ( بالاحكام الشرعية ،  
المعلومة اجمالاً ) فانا نعلم اجمالاً باحكام شرعية متوجهة اليها وانّ اللازم علينا ان  
نعلم بتلك الاحكام تفصيلاً اما بعلم قطعي ، او بالظن .

( وبين : وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ) بتلك الاحكام ، فلا يكفي



لشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

فيرجعُ إلى الشك في المكلف به وتردّه بين التخيير والتعيين ، فيحكمُ بتعيين  
تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة ، خلافاً لمن لم يوجب  
ذلك في مثل المقام .

الظنُّ بها في مقام الامتثال .

( فيرجع ) ما نحن فيه ( إلى الشك في المكلف به ) لا إلى الشك في التكليف ،  
الذي حكمه البرائة ، بل الشك في انه هل إنّا مكلفون بالعلم ، او بالاعمّ من العلم  
والظن ؟ ( وتردده ) أي المكلف به ( بين التخيير والتعيين ) لانه لانعلم هل يلزم علينا  
العلم فقط ، او نخيّر بين العلم والظن ؟ ( فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد  
القطعي ، تحصيلاً لليقين بالبراءة ) .

فاذا علم الانسان : بانه مخيّر بين امرين او متعين احدهما عليه فأنه ان جاء  
بذلك المحتمل التعييني ، فقد برء عن التكليف قطعاً ، اما اذا جاء بما يقابل  
المعيّن ، فلا يعلم انه قد برء من التكليف ، والاشتغال اليقيني يستدعي البرائة  
اليقينية .

( خلافاً لمن لم يوجب ذلك ) من تحصيل اليقين بالفراغ ( في مثل المقام ) الذي  
هو من دوران الامر بين التعيين والتخيير ، فقد اختلفوا في ان الاصل في مثله : هل هو  
التخيير او التعيين ؟ فمن اختار الاول ، قال : بالتخيير بين العلم والظن ، ومن اختار  
الثاني ، قال : بلزوم تحصيل العلم .

استدل الاول : بالبراءة من الخصوصية ، فاذا شك بين ان الواجب : الظهر او  
الجمعة ، تخييراً بينهما ، او تعييناً للجمعة ، فان اصل الصلاة محرز ، اما خصوصية  
الجمعة ، فمرفوعة بأصل البرائة .

واستدل الثاني : بانه ان أتى بالجمعة ، فقد برء من التكليف قطعاً ، اما اذا أتى  
بالظهر ، فلا يعلم بالبراءة ، والحال ان الشغل اليقيني ، يحتاج إلى البرائة اليقينية ،  
فاللازم : ان يأتي بالجمعة ، لتحصيل العلم بالفراغ .

وفيه : أولاً : إنَّ وجوبَ تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدّمةً عقليةً للعمل بها وامثالها ، فالحاكمُ بوجوبه هو العقل ، ولا معنى لتردّد العقل في موضوع حكمه

( وفيه : اولاً : ) ان المقام ليس من التعيين والتخيير الشرعي ، حتّى يقال : بانه محل البرائة ، او الاشتغال ، وأنما من التعيين والتخيير العقلي ، اذ ( ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام ، مقدمة عقليةً للعمل بها وامثالها ) لوضوح ان الواجب في الاحكام امتثال تلك الاحكام ، ولما كان الامثال متوقفاً على القطع والاعتقاد بها ، وجب تحصيل الاعتقاد مقدّمةً للامتثال .

( فالحاكم بوجوبه ) أي وجوب تحصيل الاعتقاد ( هو العقل ) لا الشرع ، فليس المقام من قبيل : ما لو شك في انه ، هل يجب في صلاة الجمعة بعد الفاتحة ، سورة الجمعة تعييناً ، او سورة الجمعة او آية سورة اخرى تخييراً ، حتّى يأتي التعيين أو التخيير ؟

بل المقام عقلي ( و ) العقل لا يشك في موضوع حكمه ابداً ، فانه ( لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه ) لان تردّده في الموضوع ، يستلزم التردّد في نفس الحكم ، ولا يعقل ان يتردّد الحاكم في نفس حكمه .

فالعقل - مثلاً - يحكم بحسن الاحسان ، وقبح الظلم ، فاذا تردد في ان سقي الحيوان المؤذي الماء ، اذا كان عطشاناً ، 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 ، حتّى نعرف هذه الكلّية : «الاحسان حسن» اذ لو احتملنا انه احسان غير حسن ، كان معناه : اننا لم نعرف تلك الكلّية ، فان كلّية الموضوع وجزئته يرجعان إلى كلّية الحكم وجزئته ، وكلّية الحكم وجزئته يرجعان إلى كلّية الموضوع وجزئته ، فاذا قال : اكرم كلّ عالم ، كان الاكرام كلياً ، لان «كلّ عالم» كلي ، واذا قال : اكرم بعض الفقهاء ، كان الاكرام جزئياً ، وكذا العكس : فاذا قال : «افراد الاكرام الواجب عليك تجاه كلّ عالم عالم الف» وفرض ان



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

وَأَنَّ الَّذِي حَكَمَ هُوَ بِوَجُوبِهِ تَحْصِيلُ مَطْلُوقِ الْإِعْتِقَادِ أَوْ خُصُوصِ الْعِلْمِ مِنْهُ ، بَلْ أَمَّا أَنْ يَسْتَقِلَّ بِوَجُوبِ تَحْصِيلِ خُصُوصِ الْإِعْتِقَادِ الْقَطْعِيِّ عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ ، وَأَمَّا أَنْ يَحْكَمَ بِكِفَايَةِ مَطْلُوقِ الْإِعْتِقَادِ ، وَلَا يَتَصَوَّرُ الْإِجْمَالَ فِي مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ ،

العلماء خارجاً ألف شخص ، كان « العالم » كلياً خارجياً ، وإذا قال : أفراد الأكرام تسعمائة ، كان العالم جزئياً ، لأن مائة من العلماء - في ضمن الألف - لا يجب إكرامهم . والحاصل : أنه إذا تردد العقل في الموضوع ، تردد في الحكم ، وإذا كان متردداً فكيف يحكم ؟

(و) إذا ثبتت هذه الكليّة ، نقول : كيف يتردد العقل في المقام ، في (إن الذي حكم هو) أي العقل (بوجوبه) هل هو : (تحصيل مطلق الاعتقاد) الأعم من العلم أو الظن (أو خصوص العلم منه) .

وبالجملة : إن العقل لا يشك في المقام بين التعيين والترديد (بل أمّا إن يستقل : بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي) من العلم فقط ، فلا يكفي الظن وذلك لأنه يرى عدم حصول الطاعة بدون الاعتقاد القطعي (على ما هو التحقيق ، وأمّا إن يحكم : بكفاية مطلق الاعتقاد) الأعم من القطع والظن - كما سيأتي من المحقق السبزواري « قده » - لأنّ العقل يستقل : بأنه لا يكفي الوهم والشك في الطاعة ، ومن المعلوم : إن كلّ واحد من العلم والظن ، ليس شكاً أو وهماً .

(ولا يتصور الإجمال) والشك (في موضوع الحكم العقلي) سواء في الاجتماعيات : كحسن الإحسان ، وقبح الظلم .

أو في الهندسيات : مثل إن مساحة المربع - كامل التربيع أو المستطيل منه - تحصل : بضرب أحد أضلعه في مجاوره .

أو الحسابيات : مثل إن نتيجة ضرب الزوج في مثله زوج ، ونتيجة ضرب الفرد في مثله فرد ، ونتيجة ضرب الزوج في الفرد زوج ، إلخ غير ذلك ، كالكليات العقلية ، فلا يشك العقل في أنه : هل كلّ إنسان حيوان أم لا ؟ أو : هل كلّ جسم ذو أبعاد ثلاثة أم

لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، وهو لا يتصور من نفس الحاكم، وسيجيء الإشارة إلى هذا في رد من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهمة،

لا؟ إلى غير ذلك.

وكما ان العقل لا يشك في موضوعه ولا حكمه، كذلك الشرع الذي هو سيّد العقلاء، وأما 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 والموضوعات المجملة، الصادرة من الغير، مثل: انه هل قوله تعالى:-

« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » يشمل المعاطاة ام لا؟ إلى غير ذلك.

وعلى أي حال: فلا تردد في موضوع الحكم العقلي ( لان التردد في الموضوع، يستلزم التردد في الحكم ) اذ الحكم لا يتصور الأبعد تصور الموضوع، لعدم معقولية حكم بلا موضوع، فاذا تردد العقل في ان الموضوع - مثلاً -: التعيين او التخيير؟ كان معناه: انه مردّد في ان الواجب هو: الاول، او الثاني؟

( وهو ) أي التردد ( لا يتصور من نفس الحاكم ) فانه تناقض بين حكمه، وبين ترده، فان العقل لا يكون حاكماً، الأبعد احراز الموضوع بتمام خصوصياته - والا على ماذا يحكم؟ - وبعد احرازه الموضوع بتمام الخصوصيات والقيود، لا يبقى تردد، لا في الموضوع، و لا 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 اولي.

( وسيجيء الإشارة إلى هذا ) الذي ذكرناه: من عدم تردد العقل في حدود موضوع حكمه ( في رد من زعم: ان نتيجة دليل الانسداد مهمة ) فلا تفيد مراتب



مجملة مع عدّه دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً مستقلّ به العقل .  
وأما ثانياً :

الظنّ وموارده واسبابه ، على نحو الكليّة و (مجملة) فلا تعطي خصوصيات النتيجة ، والفرق بين الاهمال والاجمال : ان الاهمال : في مقام الثبوت والاجمال : في مقام الدلالة (مع عدّه) أي عدّ هذا الزاعم (دليل الانسداد دليلاً عقلياً) على حجّية مطلق الظنّ (وحكماً مستقلّ به العقل) .

فانهم اختلفوا في ان مقدمات الانسداد لو تمت ، وانتجت حجّية الظنّ المطلق ، فهل النتيجة : الكشف او الحكومة ؟

ومعنى الكشف : ان المقدمات تكشف عن ان الشارع جعل الظنّ المطلق حجّة .

ومعنى الحكومة : ان نتيجة المقدمات تثبت ان العقل يحكم بحجّية الظنّ .

ثمّ ان القائل بالكشف ، له ان يقول : باجمال النتيجة ، اذ الاجمال يأتي في عالم الاثبات ، والدلالة في مراد الاخرين ، اما القائل بالحكومة فلا يتمكن من القول : باجمال النتيجة ، اذ قد عرفت : ان العقل لا اجمال في حكومته ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى .

(واما ثانياً) فلانّ المستدلّ استدلّ للزوم تحصيل الاعتقاد القطعي ، مدّعياً عدم كفاية العلم بالظنّ بدليل الاشتغال اليقيني بالتكليف - لانا نعلم ان لكلّ واقعة حكماً شرعياً - يستدعي البرائة اليقينية ، والبرائة لا تحصل الا باليقين وهو : العمل بالقطع ، لا بالتخيير بينه وبين الظنّ لاحتمال مخالفة الظنّ للواقع المؤدّية لعدم حصول البرائة اليقينية ، مع انه لا بدّ من احرازها بعد العلم بالشغل اليقيني .

لكن هذا الاستدلال غير محتاج اليه ، اذ هناك استدلال آخر مقدم عليه رتبة ، ممّا لا يدع مجالاً لهذا الاستدلال وهو : ان الشارع امر بالعمل بالاصول والادلّة المخالفة ، فرضاً - لهذا الظنّ ، فاذا اخذ المكلف بالظنّ ، وترك الاصول والادلّة ، قطع بانه خالف الشرع ، (ف) لاتصل التوبة إلى ما ذكره المستدلّ : من احتمال المخالفة .

فلأنَّ العملَ بالظنِّ في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محلُّ الكلام مخالفةً قطعيَّةً لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتى يُعلمَ خلافتها فلا حاجة في ردِّه الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قبح المخالفة الاحتماليَّة للتكليف المتيقن، مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحابَ يقتضي الوجوبَ والظنَّ حاصلٌ بالحرمة، فحينئذٍ يكون العملُ بالظنِّ مخالفةً قطعيَّةً لحكم الشارع

وذلك ( لان العمل بالظنِّ ) ان كان على وجه التبعّد، كان حراماً، لانه تشريع - كما عرفت - وان كان على وجه الاحتياط او التشهي، فان وافق الاصول والادلة، حلّ بلا اشكال، ولا كلام فيه، واما ( في مورد مخالفته للاصول والقواعد ) الشرعيَّة ممّا سمّيناها بالادلة ( الذي هو ) مورد البحث و ( محل الكلام ) وانه جائز او حرام على نحو يكون ( مخالفة قطعيَّة لحكم الشارع ) الذي حكم ( بوجوب الأخذ بتلك الاصول ) والقواعد ( حتّى يعلم خلافتها ) ويقطع بخلاف تلك الاصول والقواعد وما دام لم يقطع بالخلاف، يكون العمل بالظنِّ حراماً من جهة انه طرح للقواعد الشرعيَّة، والاصول العملية.

اذن ( فلا حاجة في ردِّه ) أي ردِّ العمل بالظن - كما ذكره المستدل - ( إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة ) تلك القاعدة ( التي : قبح المخالفة الاحتماليَّة، للتكليف المتيقن ) حيث ذكر المستدل : ان العمل بالظنِّ فيه احتمال المخالفة، فاللازم : ان لا يعمل بالظنِّ، بل باليقين لان الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينيَّة.

( مثلاً: اذا فرضنا ان ) الدليل الشرعي، او ( الاستصحاب : يقتضي الوجوب ) في صلاة الجمعة، حيث نشك في بقاء وجوبها بعد عصر الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم ام لا ( والظنِّ ) بسبب خبر غير معتبر ( حاصل بالحرمة، فحينئذٍ يكون العمل بالظنِّ ) المذكور بترك صلاة الجمعة حراماً، لكونه ( مخالفة قطعيَّة لحكم الشارع ) بسبب دليل اجتهادي، قام على ان صلاة الجمعة واجبة، او: ( ب ) سبب الاصل



للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

بعدم نقض اليقين بغير اليقين ، فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز ، فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفا .  
فقد تبين مما ذكرنا أن 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 التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ) لانا نعلم بذلك - قطعاً اجمالاً - وهذا العلم يوجب علينا تحصيل الاعتقاد بتلك التكاليف مقدمة للعمل ، ( و ) لكن ( لا نعلم ) لبرائة الذمة ( كفاية : تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها ) أي في التكليف الشامل للقطع والظن ( او : وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي ) حيث الامر دائر بين التعيين والتخيير ( وان في تحصيل الاعتقاد الراجح ) من الظن فقط ، دون الاعتقاد القطعي ، وتحصيل العلم ( مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن ) حيث انا مكلفون بالاحكام قطعاً ( فلا يجوز ) الاكتفاء بالظن ، دون تحصيل القطع .

( فهذا ) التكلف الذي وقع فيه المستدل ( اشبه شيء بالأكل عن القفا ) لانه ترك الطريق الواضح : من كون العمل بالظن مخالفة قطعياً للدلة والاصول وسار في الطريق الملتوي : من كون العمل بالظن فيه احتمال مخالفة التكليف ، فاللازم - تحصيل الاعتقاد القطعي ، فهو كما اذا كان نص القرآن يدل على : تحريم شيء ، وظاهر رواية ضعيفة يدل على : التحريم ايضاً ، فيستدل انسان على التحريم بظاهر تلك الرواية ، ويدع نص القرآن الدال على التحريم .

( فقد تبين مما ذكرناه ) : من الاشكال على الاصول التي ذكروها في باب التعبد بالظن : ( ان ما ذكرنا في بيان الاصل ) : من حرمة التعبد بالظن ، ما لم يدل على التعبد

هو الذي ينبغي أن يُعتمدَ عليه ، وحاصله : أنّ التبعّدَ بالظنّ مع الشكّ في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تبعّدٌ بالشكّ ، وهو باطل عقلاً ونقلاً .  
وأما مجردُ العملِ على طبقه فهو محرّمٌ إذا خالف أصلاً من الاصول اللفظيّة او العمليّة الدالّة على

به دليل ، أنّه ( هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه ) ويرجع اليه .  
( وحاصله : ان التبعّدَ بالظنّ ، مع الشكّ في ) حجّيته ، وعدم العلم بلا رضا الشارع بالعمل به ) أي بالظنّ يكون ( في الشريعة ، تبعّد بالشكّ ) لأننا سواء ظننا او وهمنا او شككنا ، كنّا شاكّين في الحكم الذي وصل الظنّ اليه ، فيكون من التشريع ، وادخال ما لم يعلم كونه من الدّين في الدّين .  
( وهو ) أي التبعّد بالشكّ ( باطلا عقلاً ) لان العقل يرى لزوم العلم فيما ينسبه الانسان إلى المولى .

( و ) باطل ( نقلاً ) لان الاية الكريمة تقول :

« اللَّهُ أَدْنَى لَكُمْ ، أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ؟ » ١ .

هذا اذا كان على نحو التشريع .

( واما مجرد العمل على طبقه ) ووفق الظنّ ، من دون النسبة والتشريع ، احتياطاً او تشهياً ( فهو محرّم ، اذا خالف اصلاً من الاصول اللفظيّة ) .

كما اذا قال الشارع : « إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَبَيِّنُوا ... » ٢ .

وأتى خبر فاسق يدلّ على حرمة الجمعة في عصر الغيبة ، بينما تدلّ الاية على الوجوب ، فاذا طرحنا الوجوب لخبر الفاسق ، كان الاصل اللفظي مخالفاً للظنّ الحصل من خبر الفاسق .

( او ) مخالفاً للاصول ( العملية ) كما اذا اقتضى الاستصحاب : وجوب الجمعة ، ودلّ خبر الفاسق على : الحرمة ( الدالة ) تلك الاصول اللفظية او العملية ( على



وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرفع .

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة ، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول ؛ وقد يجتمع فيه جهة واحدة ، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله ، او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلاً ، 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 الرفع ) فان الاصل يقول : خذ بمضموني ، حتى تعلم الرفع لمضموني ، فاذا ظن الانسان بالرفع - 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 بمؤدى الظن ( ملتزماً انه حكم الله ) فانه محرم من جهة التشريع ( وكان العمل به ، مخالفاً لمقتضى الاصول ) اللفظية او العملية فانه محرم 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 تشهياً .

وثالثاً ( أو التزم ) بالحكم المستند إلى الظن ، بانه حكم الله تعالى ( و ) لكن ( لم يخالف مقتضى الاصول ) اللفظية او العملية .

( و ) رابعاً : ( قد لا يكون فيه ) جهة ( عقاب اصلاً ) لا من جهة الالتزام ولا من جهة المخالفة ( كما اذا لم يلتزم : بكونه حكم الله ) فلا يكون تشريعاً ( ولم يخالف اصلاً ) لفظياً ولا عملياً ، فلا يكون مخالفاً للدليل وتكون الاقسام على ذلك اربعة :

لا يقال : كيف حصرتم النسبة في الكليات الراجعة إلى العموم من وجه إلى ما

وحيثيذ قد يستحقّ عليه الثواب ، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط ، هذا .

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 المنطقيين ارادوا بيان : الايجاب لهما ، او لاحدهما ، لا السلب لكليهما ، فالقسم الرابع خارج عن محل كلامهم ، كما هو واضح .

( وحيثيذ ) بان يعمل بالظنّ لكن لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يكن فيه ما يخالف الاصل ، فانه ( قد يستحق عليه ) أي على عمله هذا ( الثواب ، كما اذا ) ظنّ بالتكليف و ( عمل به على وجه الاحتياط ) ولم يعارضه احتياط آخر ، فيكون فيه الثواب لانه انقياد للمولى واطاعة لقوله :

« أَخْوَكُ دِينِكَ ، فَاحْتِطْ 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 أنّ التعبد بالظنّ ، قد يكون حراماً : اذا كان مع الاستناد ، او مخالفاً لاصل او دليل ، وقد لا يكون حراماً : اذا لم يكن مع الاستناد ، ولم يكن مخالفاً لأصل ولا دليل ، غير دقيق ، وذلك لان التعبد بالظنّ ، حرام مطلقاً والحرمة اما من جهة واحدة وهي : التشريع ، واما من جهتين : التشريع ، ومخالفة الاصل او الدليل ، لان ما لا يكون مع الاستناد لا يسمّى تعبدًا بالظنّ ، فليست الصور : اربع بل هي ثلاث :-



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه ، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به .

فصح أن يقال : إن العمل بالظن والتعبد به حراماً مطلقاً ، وافق الاصول او خالفها ، غاية الأمر أنه إذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين ، من جهة الالتزام والتشريع ، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه .

الاولى : 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 مخالفاً ولا تشريعاً ، فلا يسمى تعبداً بالظن - اصلاً - لانه من اقسام التعبد وجائز .

( و ) عليه : فما ذكرناه سابقاً ليس الأ مجرد اصطلاح ، حيث سمينا القسم الرابع ، الذي هو « ليس بتعدي » تعبداً ( لكن ) هذا الاصطلاح غير دقيق ، اذ قد مر : ان ( حقيقة العمل بالظن هو : الاستناد اليه في العمل ، والالتزام بكون مؤداه ) كصلاة الجمعة الحرام واقعاً ، المظنون وجوبها ( حكم الله في حقه ) أي في حق الظان ( فالعمل على ما يطابقه ) أي يطابق الظن ( بلا استناد اليه ) بل احتياطاً او تشهياً ( ليس عملاً به ) أي بالظن ، حتى يقال : انه عمل بالظن ، لكنه ليس بمحرم .

( فصح ان يقال : ان العمل بالظن والتعبد به ) باستناده إلى الشارع - بالاضافة إلى الاستناد إلى نفس الظن في العمل - ( حرام مطلقاً ) ومعنى مطلقاً : أنه سواء ( وافق الاصول ) والادلة ( او خالفها ) فهو حرام .

( غاية الامر ) في الفرق بين الموافق وبين المخالف ( انه اذا خالف الاصول ، يستحق العقاب من جهتين : من جهة : الالتزام ، والتشريع ) والنسبة إلى المولى ما لا يعلم انه منه ، وهو حرام شرعاً ، وقبيح عقلاً - كما تقدم ، ( ومن جهة : طرح الاصل ) او الدليل ( المأمور بالعمل به ، حتى يعلم بخلافه ) .

وذلك ان الاصل او الدليل ، هو اللازم الاتباع ، الأ ان يقطع الانسان بخلافه ، فاذا قام

وقد أُشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين :  
 فمما أُشير فيه إلى الأولى قوله تعالى : « قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ » ،  
 بالتقريب المتقدم ، وقوله عليه السلام : « رجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم » .  
 ومما أُشير فيه إلى الثانية

شاهدان : على ان المال لزيد ، وقام الاصل : على انه ليس بمتطهر ، وجب العمل  
 بهما ، فلا يجوز اعطاء المال لعمره للظن بانه لعمره ، ولا ان يدخل الصلاة للظن بانه  
 متطهراً ، الا ان يعلم بان المال لعمره ، حيث العلم مقدّم على الشاهد ، وان يعلم بانه  
 متطهر ، حيث العمل مقدّم على الاستصحاب .

( و ) اذا عرفت ذلك نقول : ( قد اشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين )  
 المحرّمتين ، وهما : جهة التشريع ، وجهة مخالفة اصل او دليل ، بالاضافة إلى ما  
 عرفت : من ان العقل يدل على القبحين ، بل والاجماع قائم على ذلك ايضاً ، فالادلة  
 الاربعة دالة على المطلوب .

( فمما اشير فيه إلى ) الجهة ( الاولى ) أي حرمة التشريع ( : قوله تعالى ) : -  
 ( « قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ، أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ » )<sup>١</sup> بالتقريب المتقدم ( في الاستدلال  
 بهذه الاية ، اذ الاية تدل : على ان الاستناد من دون اذن افتراء ، والافتراء : حرام نصاً  
 واجماعاً ، وعقلاً .  
 ( وقوله عليه السلام :

« رجل قضى بالحق وهو لا يعلم »<sup>٢</sup> ) فمن لا يعلم شيئاً يعاقب عليه اذا عمل به باسناده  
 إلى المولى ، حكماً كان ذلك الشيء كما في النص او عملاً آخر - بالملاك - كما في ما  
 نحن فيه ، والعقاب يلزم الحرمة .

( ومما اشير 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» وقوله عليه السلام: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُهُ»، ونفس أدلة الاصول.

ثم

( قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» )<sup>١</sup>.

فان الحق يكون في العلم، وفيما دلت عليه الادلة والاصول، ومن الواضح: انه اذا لم يكن حق، كان باطلاً، لعدم الوساطة والعامل بالباطل فاعل للمحرم، لان العمل بالظن وطرح الحق، محرم.

( وقوله عليه السلام: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُهُ» )<sup>٢</sup> فالمفتي الذي يفتي بالظن، وي طرح الدليل المقابل له يكون مفسداً، والمفسد معاقب بالنار، وأتما قال عليه السلام: «اكثر» لانه قد يتطابق الظن مع الواقع، فلا يكون فيه فساداً وفي قبالة: غير المتطابق مع الواقع، وان دل عليه دليل او اصل (و) يدل ايضاً على الحرمة: (نفس ادلة الاصول) والادلة: كقوله عليه السلام - في باب الاستصحاب :

«لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»<sup>٣</sup>.

فاذا عمل بالظن كان مشمولاً لنهي «لاتنقض».

وكقوله عليه السلام: «لَا عُدْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا، فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوبُهُ عَنَّا مُقَاتِنًا»<sup>٤</sup>.

فاذا عمل بالظن، وطرح رواية الثقة، لم يكن له عذر في الاخرة، وكان مستحقاً للنار.

(ثم) ان هناك خلافاً بين الاصوليين وهو: انه هل العمل بالادلة مشروط بعدم الظن على خلافها، فاذا ظن بالخلاف لم يجز العمل بالخبر، كما قال به بعض، أو

٢ - بحار الانوار: ج ٢ ص ١٣١ ح ٣٥.

١ - يونس ٣٦.

٤ - بحار الانوار: ج ٥٠ ص ٣١٨ ح ١٥.

٣ - بحار الانوار: ج ٢ ص ٢٨١ ح ٥٣.

إنّ ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنيّ على ما هو التحقيق، من أنّ اعتبارَ الاصول ، لفظيّة كانت او عمليّة ، غيرُ مقيد بصورة عدم الظنّ على خلافها .  
وامّا إذا قلنا باشتراط عدم كون الظنّ على خلافها ، فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظنّ مطلقاً ، لا على وجه الالتزام ولا على غيره .

اللازم : العمل بالخبر سواء ظنّ بخلافه أم لا ؟

وهذا الخلاف موجود ايضاً في الاصول ، فهل الاستصحاب حجّة مطلقاً ، او فيما اذا لم يظنّ على خلافه ؟

فالذي قلناه : من انه لا يعمل بالظنّ في خلاف الخبر والاصل ، أمّا هو فيما اذا قلنا -كالمشهور- : بان الخبر والاصل حجّة مطلقاً ، ظنّ المكلف على خلافهما ، ام لا ؟ .

اما من يقول : بان الظنّ على الخلاف ، يسقط الخبر والاصل عن الحجّيّة ، فهو لا يقول : بان العمل بالظنّ المخالف للخبر والاصل ، يوجب العقاب .

وعليه : ف( ان ما ذكرنا ) ه ( من الحرمة ) لمن يعمل بالظنّ ( من الجهتين ) جهة التشريع ، وجهة طرح اصل او دليل ( مبني على ما هو التحقيق : من ان اعتبار الاصول لفظيّة كانت ) كحجّيّة الظاهر ( او عمليّة ) كالاستصحاب ( غير مقيد ) ذلك الاعتبار ( بصورة عدم الظنّ على خلافها ) أي خلاف تلك الاصول اللفظية والعملية .

( واما اذا قلنا ) بمقالة البعض : من ( اشتراط ) الحجّيّة في الاصول والادلّة بد ( عدم كون الظنّ على خلافها ) أي خلاف تلك الاصول اللفظيّة والعملية ( فلقائل ان يمنع : أصالة حرمة العمل بالظنّ مطلقاً ) والاطلاق بمعنى : انه ( لا على وجه التزام ) الشرعي ، ( ولا على غيره ) أي غير الالتزام .

وأما المحرّم عند هذا القائل : الحرمة على وجه الالتزام فقط ، فان التزم حرّم للتشريع فقط - لا من جهتين - وان لم يلتزم ، لم يكن حراماً اطلاقاً ، سواء كان في قبال الظنّ اصل او دليل ام لا ؟ .



أما مع عدم تيسر العلم في المسألة ، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن ، وكما لا دليل على التعبد بالظن ، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل ، لأنه المفروض ، فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن ، لكونه أقرب إلى الواقع ، فيتعين بحكم العقل .

(أما) وجه عدم حرمة العمل بالظن العام (مع عدم تيسر العلم) ولا الظن الخاص مع فرض انسداد باب العلم والعلمي (في المسألة) بأن لم يكن في المسألة المبتلى بها علم ولا علمي .

(فلدوران الأمر فيها) أي في المسألة (بين العمل بالظن) العام (وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة) براءة ، أو اشتغالا ، أو احتياطاً ، أو تخييراً ، الأصل الذي هو (على خلاف الظن) كأن ظن عدم وجوب الجمعة بينما الاستصحاب يقتضي وجوبها ، أو كان الشك في المكلف به مما يقتضي الاشتغال ، لكن الظن على البرائة ، إلى غير ذلك .

(وكما لا دليل على التعبد بالظن) لفرض الانسداد (كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل) المخالف للظن (لأنه المفروض) من دليل اعتبار ذلك الأصل ، بانه مختص بصورة الشك وعدم الظن بالخلاف .

(فغاية الأمر) هنا في دوران الأمر بين الظن والأصل هو : (التخيير بينهما ، أو) يقال : (بتقديم الظن) على الأصل (لكونه أقرب إلى الواقع) إذ الأصل : في محل الشك ، والظن مقدم على الشك (فيتعين) الظن (بحكم العقل) .

فان العقل يرى لزوم العلم التفصيلي ، ثم العلم الاجمالي - وربما يقال : بالتساوي بينهما في الاطاعة ، اذا لم يكن محذور خارجي - ثم الظن ، فان 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 .

وأما مع التمكن من العلم في المسألة ، فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظنّ ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً ، أما إذا ادعى أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ وأنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه ، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن .

وعلى هذا: فالعمل بالظنّ لا يحرم من جهة التشريع ، لان العقل حكم بحجّيته تخييراً او تعييناً ، ولا من جهة طرح الاصل ، لفرض ان حجّية الاصل مقيدة بعدم الظنّ على الخلاف .

( واما ) وجه حرمة العمل بالظنّ ( مع التمكن من العلم ) او الظنّ الخاصّ - كالإمارات والطرق - بالواقع ( في المسألة ) المبتلى بها : ( فلان ) العقل لا يلزم الانسان بالعلم او العلمي ، وإنما يرى كفاية الظنّ بالنجاة في قبال الشكّ بها ، او الظنّ بعدمها ، ولذا فان العقلاء يكتفون بالظنّ في غالب معاملاتهم ، وان تمكنوا من العلم فلا عدم جواز الاكتفاء فيها ) أي في المسألة ( بتحصيل الظنّ ) بالحكم ( ووجوب تحصيل اليقين ) او الظنّ الخاصّ ممّا يسمّى بالعلمي ( مبني على القول : بوجوب تحصيل الواقع علماً ) او علمياً .

و ( اما اذا ادعى ) كما عن المحقق السبزواري « قده » ( ان العقل لا يحكم بأزيد 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 ، حتّى ( مع التمكن ) .

وعليه : فالعمل بالظنّ لا يحرم ، لا من جهة ترك العلم ، ولا من جهة التشريع ، لان العقل قد استقل بكفاية تحصيل مطلق الاعتقاد ، الاعمّ من العلم والظنّ ، وكان المحقق السبزواري « قده » أنّما قال بذلك ، لما شاهده من أنّ بناء العرف في كلّ شؤونهم - الأ نادر جداً المحتاج إلى دليل الاستثناء - انما هو بالعمل على الظنّ .

فمن يركب الطائرة ، او السيارة ، او الباخرة ، هل يعرف السائق ؟ وهل يعلم انه



للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

ثم إنه ربما يُستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ ،

يوصله بسلام ؟

ومن يراجع الطبيب في مطبّه لاجل علاج مرضه ، او اجراء عمليّة جراحية له ، هل يعرف الطبيب ؟ وهل يعلم انه ينجح 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 اشبه ، هل يعلم بانه 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 يأمن عليها عدم الاختطاف ؟ .  
إلى غير ذلك ممّا يجده الانسان من شؤون العرف في اكتفائهم بالظنّ ، والشرع ، حيث لم يحدث طريقاً جديداً ، كان معناه الاكتفاء بالظنّ ، وعدم لزوم العلم .  
لكن هذا القول ضعيف لأن الشارع منع عن العمل بالظنّ ، وقد ألمعنا إلى ذلك في « الاصول » .

( ثم انه ربما يستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ ، بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ ) مثل قوله سبحانه :

« وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ »<sup>١</sup> .

وقوله تعالى : « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً »<sup>٢</sup> .

وقد أطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمره مهمة في ذكره بعد ما عرفت .

لأنه إن اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدّي الظن ، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل ، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه .

وقول سبحانه : « وَانْظُرْ إِلَى ظَنًّا ، وَمَا نَحْنُ بِمُشْتَقِينَ »<sup>١</sup> إلى غيرها ( وقد اطالوا ) أي الاصوليون ( الكلام في النقض والابرام ، في هذا المقام ) فبعضهم نقض الادلة 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 شَيْئاً » .

ونظرة إلى القوانين والفصول ، وما اشبههما من الكتب الاصولية المفصلة ، تعلم تفاصيل النقض والابرام ( بما لا ثمره مهمة في ذكره ، بعد ما عرفت ) من الكلام في العمل بالظن واحكامه .

ثم ان الاستدلال هذا على اقسام : ( لانه ان اريد الاستدلال بها ) أي بالايات ( على حرمة التعبد ، والالتزام ، والتدين بمؤدّي الظن ) ونسبته إلى المولى عز وجل بان قال - فيما ظن بحرمة التبغ : المولى قال بحرمه التبغ ، او قال - فيما ظن بوجوب دعاء الهلال :- المولى قال بوجوب الدعاء عند الرؤية ( فقد عرفت : انه ) أي تحريم التعبد ( من ضروريات العقل ) فان العقل يراه كذباً وافتراءً ( فضلاً عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية ) من الكتاب والسنة والاجماع ، ( عليه ) أي على التحريم .

وحيث دل العقل على الحرمة ، فالايات والروايات ارشاد إلى حكم العقل ، كما هو الشأن في كل ما دل عليه العقل ، ثم دلت الادلة الشرعية عليه ، والاجماع ليس الا لكشفه عن قول المعصوم ، فهو كرواية من الروايات - على ما يراه بعض الاصوليين من كون الاجماع حجة من باب الكشف - .



للسيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

وإن اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه :  
فإن اريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به ، فيكفي في ذلك الأدلة  
الواقعية ؛ وإن اريد حرمة إذا خالف الاصول مع عدم التمكّن من العلم فيكفي فيه  
أيضاً أدلة الاصول ،

---

( وإن اريد : ) من الاستدلال بالايات الناهية عن العمل بالظن ( دلالتها ) أي  
الايات ( 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 الاول ، وأتى بالثاني احتياطاً أو تشهياً بلا نسبة منه إلى الشارع .

( فإن اريد : حرمة ) أي حرمة العمل بالظن ( إذا خالف الواقع ) بأن لم يكن  
الدعاء واجباً ، ولا التبغ حراماً عند الله سبحانه ( مع التمكّن من العلم به ) أي بالواقع  
، حيث كان الدعاء حراماً ، أو التدخين - مثلاً - في الواقع ، وكان بإمكانه ان يراجع  
الأدلة ، حتى يظهر له : حرمة الدعاء ، ووجوب التدخين ، فلم يراجع وترك التدخين  
وقرء الدعاء ( فيكفي في ذلك ) التحريم الموجب لعقابه ( الأدلة الواقعية ) التي إذا  
رجع إليها ، علم بالواقع ، فإن دليل الاحكام الواصل إلى المكلف حجة عليه إذا  
خالف ، والوصول لا يلزم فيه - عند العقلاء - : علمه الحالي ، بل يكفي فيه : انه  
يتمكن من الرجوع إليها ليعلم .

وعلى هذا : فلا حاجة إلى الاستدلال بالايات الناهية عن الظن ، في حرمة العمل  
بغير العلم .

( وإن اريد : حرمة ) أي حرمة العمل بالظن ( إذا خالف ) الظن : الأدلة الاجتهادية  
، أو ( الاصول ) العملية ( مع عدم التمكّن من العلم ) فإذا رجع إليها لا يعلم بالواقع ،  
لكن يصل إلى الدليل الاجتهادي ، أو الاصل العملي المقرر في هذه المسألة التي هي  
محل ابتلائه ( فيكفي فيه ) أي في التحريم هنا ( ايضاً ) كما كفى في الفرض الاول  
( ادلة ) الامارات و ( الاصول ) فإن الدليل الذي يقول بحجّة الخبر الواحد ، مثل :

بناءً على ما هو التحقيق، من أن مجاريها صورُ عدم العلم الشامل للظن؛ وإن اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه، وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكّن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك،

« صدق العادل » او بحجّة الاصل، مثل: « لا تنقض اليقين بالشك » يكفي في المنع عن العمل بالظن، المخالف للخبر، او للاستصحاب، من دون حاجة إلى الايات 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 ان مجاريها ) أي الادلة والاصول ليست عند الشك فقط، بل مطلق ( صور عدم العلم الشامل ) للشك و ( للظن ) فالادلة والاصول تجري وهي غير مقيدة بعدم الظن، فسواء شك المكلف، او ظن بالحكم وجب عليه: اجراء الدليل او الاصل لكشف الحكم.

( وان اريد: حرمة العمل المطابق للظن، من دون استناد اليه ) إلى الشارع ليكون تشريعاً (و) لا (تدين به) ليكون بدعة، (و) مع (عدم مخالفة العمل للواقع، 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 مخالفاً لما هو تكليف العامل بالظن فعلاً.

( فلا دلالة فيها ) أي في الايات الناهية عن العمل بالظن ( ولا في غيرها ) من سائر الايات والروايات ( على حرمة ذلك ) العمل الذي ليس فيه استناد، ولا مخالفة للواقع، ولا للطريق المنسوب شرعاً، فاذا دخن - مثلاً - تشهياً لا استناداً إلى الشارع،



ولا وجه لحرمة أيضاً .

والظاهر أنّ مضمون الآيات هو التعمد بالظن والتدين به ، وقد عرفت أنه ضروري التحريم ، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها .  
إنما

وكان في الواقع حلالاً ، ولم يكن خبر او اصل ، يدل على حرمة ، لم يكن وجه لحرمة مثل هذا التدخين .

( ولا وجه ) آخر ، غير الايات ( لحرمة أيضاً ) فلماذا يكون مثل هذا العمل حراماً ؟ بل ظاهر الادلة : حليته ، اذ هو ممّا :-

« 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 الايات ) المتقدمة ، الناهية عن اتباع غير العلم او عن اتباع الظن ( هو ) : حرمة ( التعمد بالظن والتدين به ) لا حرمة مجرد العمل من دون اسناد إلى الشارع ، ولاجل هذا الظاهر نرى : لو ان انساناً عمل عملاً يظن هو : بحسنه ، لا يقال له : لماذا تشرع ؟ ولو قيل له ذلك اجاب : بأنني لا اعمله تشريعاً ، بل تشهياً او احتياطاً ، وكلا الامرين ، ليس من التشريع في شيء . هذا ( وقد عرفت : انه ) أي التعمد بالظن من دون دليل ( ضروري التحريم ) 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 الأمور به من دون خصوصية للامر ، مثل امر الطبيب بشرب الدواء ، فان المريض اذا لم يشرب الدواء اصابه ضرر عدم الشرب ، لا ان في امر الطبيب مصلحة اذا لم يطعمه المريض ، اصابه ضرر مخالفة الامر بما هو امر .

وحيث قد عرفت : من عدم دلالة الايات على النهي المولوي ( فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات ) الناهية عن العمل بالظن ( وعدمها ) أي عدم الدلالة و ( انما

المهم الموضوع 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 موجبا للرجوع إلى الظن مطلقاً او في الجملة .

المهم) عندنا (الموضوع له هذه الرسالة) من بيان احوال الظن هو: (بيان ما خرج) عن حرمة العمل بالظن، فانه وان كان في الغالب ظناً نوعياً او ان النوع يظن منه . وان لم يحصل ظن 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، والسيره ( من الامور غير العلمية ) مما يسمى بالظن الخاص، مقابل الظن الانسدادي، الذي يسمى بالظن العام ( التي اقيم الدليل الخاص ( على اعتبارها ) كالكتاب، والروايات المتواترة، وطريقة العقلاء الممضاة من قبل الشارع، والسيره القطعية من المتشعبة .

( 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 موجبا للرجوع إلى الظن مطلقاً، او في الجملة ) .



## التصريف

- ٧ ..... مقدمة الشارح
- ١١ ..... مقدمة المصنّف
- ٢١ ..... □ المقصد الاول في القطع
- ٢١ ..... وجوب متابعة القطع
- ٢٢ ..... إطلاق الحجّة على القطع
- ٢٧ ..... أقسام القطع
- ٢٧ ..... الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي
- ٣٨ ..... تقسيم آخر للقطع
- ٤٤ ..... الظن الطريقي والموضوعي
- تنبيهات
- ٤٨ ..... التنبيه 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: السبر والتقسيم
- ٥٥ ..... جواب المصنّف عن الاجماع

.....	٤٢٨
الفهرس	
الجواب عن الاستدلال ببناء العقلاء .....	٥٦
الجواب عن الادلة الاخرى .....	٥٧
تفصيلُ صاحب الفصول .....	٦٦
تحقيق المصنف في كلام الفصول .....	٧٣
لا فرق في قبح التجري بين موارد .....	٨٥
أقسام التجري .....	٩٤
كلام الشهيد في القواعد .....	١٠٠
تأملات المصنّف .....	١٠٢
التنبيه الثاني : في حجية القطع مطلقاً .....	١٠٤
كلام بعض الاخباريين والجواب عنه .....	١٠٤
كلام المحدث الاسترابادي .....	١٠٩
كلام السيد الجزائري .....	١٢٠
كلام صاحب الحدائق في حجية العقل الفطري .....	١٢٤
مناقشات في كلام المحدث البحراني .....	١٢٨
رأي المصنّف .....	١٣١
كلام شارح الوافية .....	١٣٩
ايراد على السيد الصدر .....	١٤١
التنبيه الثالث : في اعتبار قطع القطع .....	١٦٧
التنبيه الرابع : هل المعلوم اجمالاً كالمعلوم تفصيلاً في الاعتبار ؟ .....	١٨١
للبحث مقامين : .....	١٨٣
مراتب المقام الاول .....	١٨٤
بحوث في المقام الثاني .....	١٨٥
الحاق الظن التفصيلي بالعلم التفصيلي في تقدمه على العلم الاجمالي .....	١٩٤



٤٢٩	.....الفهرس
٢١٠	.....بحث في المقام الاول :
٢١١	.....صور العلم الاجمالي
٢١٥	.....هل العلم الاجمالي الطريقي منجزام لا ؟
٢١٧	.....في حجية العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي
٢١٩	.....موارد توهم عدم الاعتبار
٢٢٩	.....لابد من التزام احد امور في هذه الموارد
٢٣٦	.....في انقسام مخالفة 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 المرّد
٢٥٢	.....تقرير آخر للدليل
٢٧٠	.....المخالفة العملية لخطاب تفصيلي
٢٧٥	.....المخالفة العملية لخطاب مرّد بين خطابين
٢٨٣	.....الاشتباه من حيث الشخص المكلف بالحكم
٢٨٤	.....الحكم الثابت لشخص من جهة ترّدّه بين موضوعين
٢٨٤	.....الحكم الثابت لموضوع واقعي مرّد بين نفرين
٢٨٦	.....نماذج لفروع المسألة
٢٩٤	.....الحكم الثابت لشخص من جهة ترّدّه بين موضوعين
٢٩٨	.....معاملة الخنثى مع غيرها
٣٠٦	.....معاملة الغير مع الخنثى
٣١٥	.....□ المقصد الثاني في الظنّ

.....	٤٣٠	الفهرس
٣١٦	.....	المقام الاول : امكان التعبد بالظن عقلاً
٣١٦	.....	الدليل الاول لابن قبة على استحالة التعبد بالظن
٣١٧	.....	الدليل الثاني لابن قبة
٣١٨	.....	ادلة المشهور
٣١٩	.....	الجواب عن الدليل الاول لابن قبة
٣٢١	.....	الجواب عن الدليل الثاني لابن قبة
٣٤١	.....	التعبد بالامارات غير العلمية
٣٤١	.....	اقسام التعبد بغير العلم
٣٤٥	.....	التعبد بالامارات للسببية
٣٨٤	.....	قول بعض العامة في ايجاب التعبد بالخبر الواحد على الله
٣٨٤	.....	ردّ المصنّف لذلك البعض
٣٨٨	.....	المقام الثاني : وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعية
٣٨٩	.....	اقوال في تاسيس الاصل للعمل بالظن
٣٩٧	.....	تقريرات اخرى في تاسيس الاصل
٤١٣	.....	خلاصة البحث
٤٢١	.....	معنى الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن
٤٢٧	.....	الفهرس







