

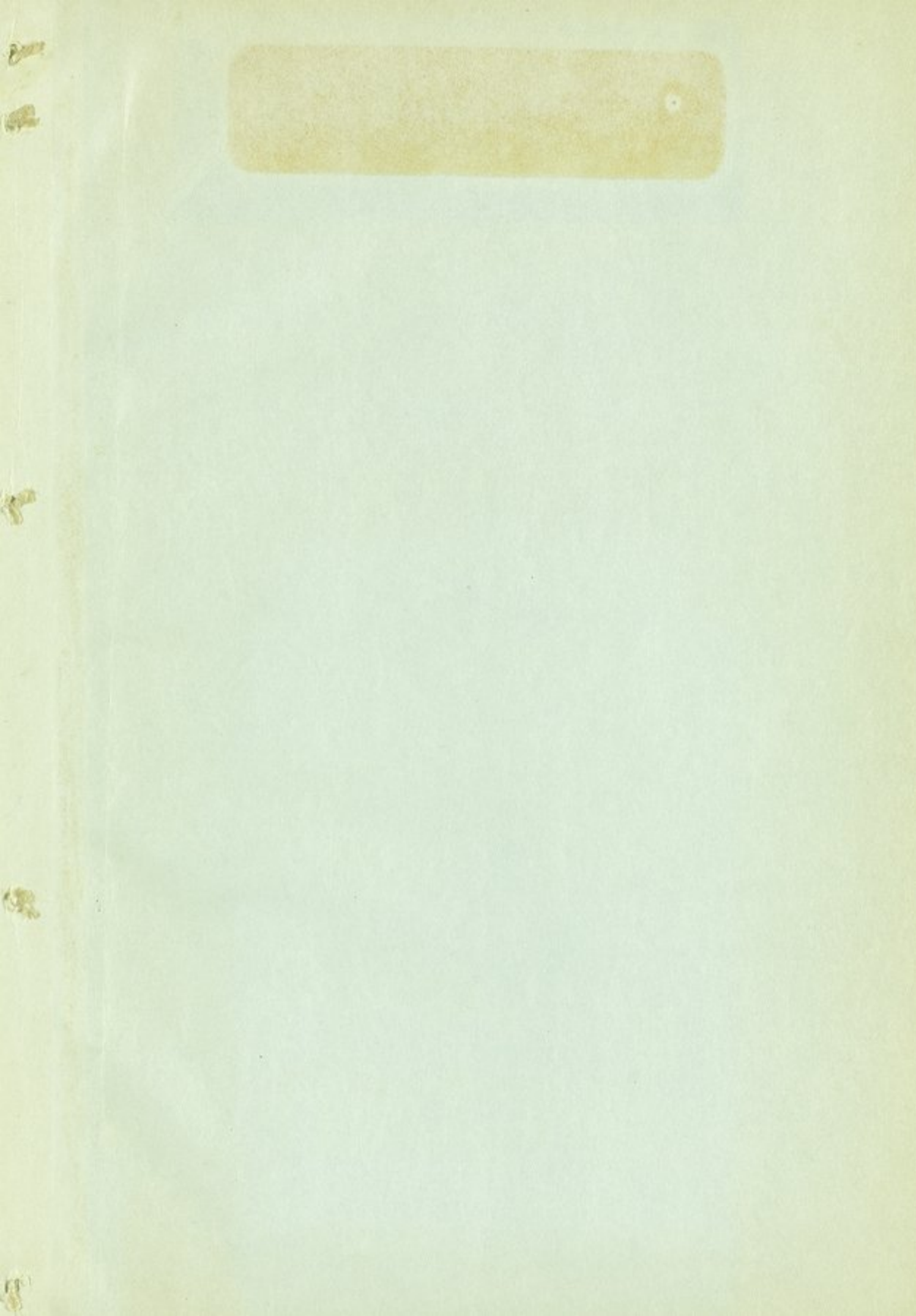




a32101



003097795b



الجزء الاول

من شرح الفرائد

لمؤلفه حجة الاسلام

السيد يوسف الحسيني الثبريزي

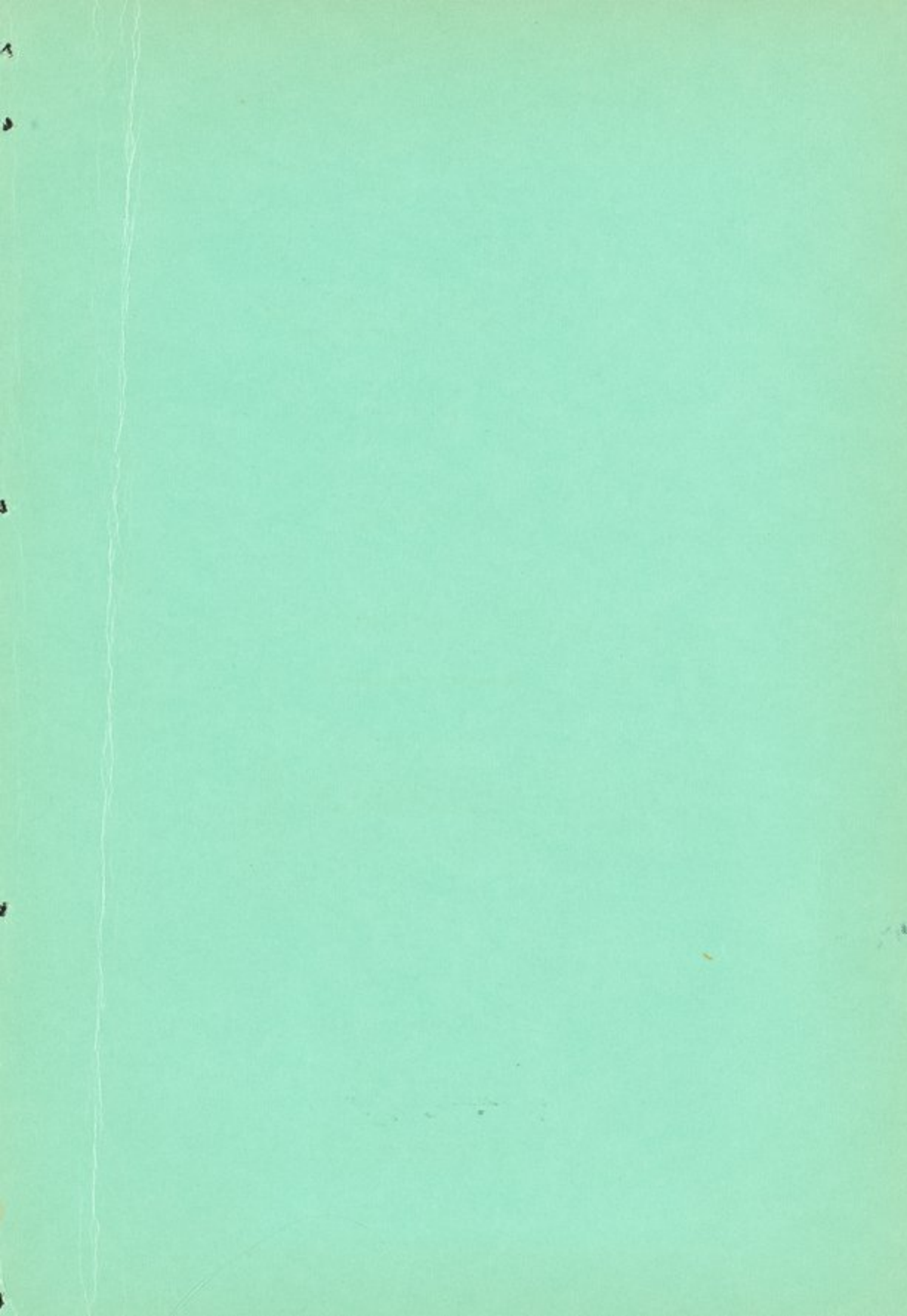
نزىل قم المشرفة

عنى بنشره و بذل نفقته

المكتبة المحمدية

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبع فى مطبعة قم



al-Tabrizi, Yūsuf ibn Abi al-Qāsim

الجزء الاول

Durar al-fawā'id

من درر الفوائد

في شرح الفوائد

لمؤلفه حجة الاسلام

السيد يوسف الحسيني التبريزي

.....

عني بنشره و بذل نفقته

المكتبة المحمدية

في بلدة قم المشرفة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

~~~~~

طبع في مطبعة قم

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علمنا معالم الدين و معارج اليقين و انار قلوبنا بانوار حقائق الكتاب المبين و وقفنا لتهديب القواعد و القوانين و الصلوة و السلام على اشرف الاولين و الاخرين محمد و آله الطيبين الطاهرين و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين . (و بعد ) فيقول المعترف بذنبه المفتقر الى رحمة ربه السيد يوسف الحسينى التبريزى بن الحاج السيد ابى القاسم الحسينى غفر الله لهما و لمن كان لهما من الاءاء و الاجداد انى لمارأيت كتاب فرائد الاصول الذى صنفه العلامة على الاطلاق بحر الفضل و ساحله ، بر العلم و مراحلها ، جامع حقائق الفقه و مجمعها ، منبع دقائق الاصول و مرجعها ، خاتم الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى ( الشيخ مرتضى الانصارى ) تغمد الله بغفرانه كتاباً جامعاً لدرر الفوائد حاوياً لمهمات مطالب الاصول متضمناً خلاصة افكار الفحول مشتملاً على تحقيقات رائفة خلّت عنها كتب السابقين محتوية على تدقيقات فائقة لم يهتد اليها الا الاوحدى من اللاحقين و قد تصدى جمع كثير من العلماء و جمع غفير من المحققين لشرح معاقده و ايضاح مقاصده بالحواشى و التعاليق فبيد انها لما كانت مغلقة و مشكّلة فى بيان مطالبه و عوائده بذلت الجهد فى اثناء التحصيل فى مراجعة الحواشى و التعاليق لهذا الكتاب النفيس و نقحتها بعبارات واضحة بتاليف هذه الوجيزه و سميتها بدرر الفوائد فى شرح الفرائد ليقرّب مطالبه الصعبة الى اذهان الاواسط و الاوائل و يسهل طريق الوصول الى ما فيه من غوامض حقائقه و مغالقاته و دقائقه و المرجو من الناظرين ان ينظروا اليه بعين اللطف و الانصاف و بالله تعالى استعين انه خير معين .



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(م) فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهى منحصرة في الاربعة .

(ش) قوله قدس سره فاعلم ان المكلف... قد اختلفت الاقوال فى المراد من المكلف فقال بعض المحققين كالمحقق الخراسانى بان مراده قدس سره منه (من وضع عليه قلم التكليف) من البالغ العاقل يعنى مرتبة الانشاء من التكليف اذ له مراتب اربع على ما اشتهر عند المحققين من الاصوليين (احدها) مرتبة الافتضاء وربما يعبر عنها بمرتبة الشأنية (وثانيها) مرتبة الانشاء (وثالثها) مرتبة الفعلية وفى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكيمية .

(ورابعها) مرتبة التنجز وبلوغه الى حيث يستحق على مخالفته العقوبة واما عند البعض فمراتب الحكم ثلاث حيث قال ان المراد بالفعل ما هو الفعلى من قبل المولى لالفعلى بقول مطلق فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة وهى مرتبة التنجز لكنه عين مرتبة ←

→ الانشاء حيث ان الانشاء بلا اداع محال وبداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى وبداعى جعل الداعى عين الفعلى من قبل المولى وان اريد من الفعلى ما هو فعلى بقول مطلق فهو متقوم بالوصول وهو مساوق للمتنجز فالمراتب على اى حال ثلاث و قيل انه ليس للحكم الامر تبتان مرتبة الجعل والانشاء بداعى البعث والتحرك بنحو القضية الحقيقية والتعرض لبيان المراد من المراتب المذكورة وما هو العمدة من الاقوال المذكورة فيها يأتى فى محله انشاء الله تعالى .

(ويفهم) من عبارة بعض المحشين ان المراد من المكلف من علم وجود التكليف اجمالاً وان لم يلتفت الى آحادها مفصلة فيكون المراد على هذا من الحكم الذى هو متعلق الالتفات هو الاحكام الخاصة من الوجوب والحرمة ونحوهما .

(ويظهر) من بعض ان مراده قدس سره من المكلف هو المجتهد لا المقلد حيث قال ان المقصود بالذات فى هذا الكتاب بل سائر كتب الاصول انما هو البحث عن الادلة التفصيلية ليستنبط منها الاحكام الكلية وهو لا يجرى فى حق المقلد والبحث عن الاصول العملية وعن حجية الظن ايضا كذلك و بعبارة اخرى ان من يشمر قطعه او ظنه او شكه فى اثبات الاحكام الكلية هو المجتهد لا المقلد وستعرف انشاء الله تعالى ضعف هذا القول عن قريب .

(ويؤيده) ما عن المحقق النائينى رحمه الله عليه من ان المراد من المكلف هو خصوص المجتهد حيث قال ان المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الاحكام ولا عبرة بظن المقلد وشكوه كون بعض مباحث القطع يعم المقلد لا يوجب ان يكون المراد من المكلف اعم من المقلد والمجتهد ان البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل علم الاصول ومسائله تختص بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيها ولا سبيل الى دعوى شمول ادلة اعتبار الطرق والاصول للمقلد غايته ان المقلد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها ويكون المجتهد نائباً عنه فى ذلك فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل لاتنقض اليقين بالشك فى الشبهات الحكمية للمقلد مع انه لا يكاد يحصل له الشك واليقين بل لو فرض حصول الشك واليقين له فلا →

→ عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الاستصحاب انتهى .  
 (ولا يخفى عليك) ان الفرق بين ما ذهب اليه المحقق النائيني وبعض المحشين  
 بعد اشتراكهما في ان المراد من المكلف هو المجتهدان النائيني يقول بان كون المراد من  
 المكلف مجتهداً مستفاد من قيد ان التفت بخلاف بعض المحشين .  
 (التحقيق) ان المراد من المقسم وهو المكلف من وضع عليه قلم التكليف و  
 هو اعم من المجتهد والمقلد فان قلت بناء على تعميم المقسم يرد عليه اشكال وهو  
 انه ليس المقلد متمكناً من تعيين مفاد الأدلة ومجاري الاصول بشرطها مثلاً ان المقلد  
 لا يكون متمكناً من احراز شرط اجراء البرائة وهو الفحص فح يكون احكام بعض  
 الاقسام الآتية من القواعد المقررة للشاك مختصة بالمجتهد قلت ان العمل بالخبر  
 الواحد ليس الا الاثبات بالفعل الخارجى الذى دل الخبر على وجوده ومن الواضحات  
 عدم خصوصية المجتهد فيه نعم الذى يختص بالمجتهد ولا يقدر عليه المقلد هو الاستظهار  
 من الدليل والاستنباط منه بان الواجب كذا وهذا غير العمل بمدلوله والاخذ بالاحكام  
 المتعلقة بالشك ليس مشروطاً بعنوان الفحص عن الأدلة حتى يقال ان المقلد لا يقدر  
 عليه بل الحكم متعلق بالشك الذى ليس في مورده دليل واقعاً والفحص انما يكون  
 لاحراز ذلك فيكون فحص المجتهد عن الدليل وعن المعارض فحصه وترجيحه لاحد  
 الخبرين ترجيحه نيابة عنه وبهذا الاعتبار يكون يقينه وشكه بمنزلة يقينه وشكه في  
 شمول اطلاقات الأدلة مع انه يمكن فرض حصول اليقين والشك للعامى المحض ايضاً  
 فى الشبهات الحكمية كما ان المجتهد برجوعه الى الأدلة فى حكم الماء المتغير بالنجاسة  
 يحصل له اليقين بنجاسته كذلك العامى فانه برجوعه الى الفقيه فى حكم الماء المتغير  
 بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته اذ فتوى الفقيه و افتائه اياه بالنجاسة بالنسبة اليه  
 بعينه كالامارة القائمة لدى المجتهد على النجاسة فى الحجية فقد تبين فساد القول بان  
 المراد من المكلف هو المجتهد لا غير .

(ويؤيد) ما ذكرنا اشكالا وجوابا ما عن المحقق الخراسانى (قده) فى ←

الحاشية حيث قال ان مراد الشيخ (قده) بالمكلف من وضع عليه القلم كما مررت اليه الاشارة منا لخصوص من تنجز عليه التكليف اذ لو اريد هذا المعنى منه لما صح جعله مقسماً لبعض مجارى الاصول اذ بينها من لم يكن عليه تكليف كالشاك وبين وجوب الشيء وابطاحه او لم ينجز عليه كالشاك وبين وجوب الشيء وحرمة وفي كلا التقديرين يجرى اصالة البرائة ولا خصوص المجتهد كما يتوهم هذا من اختصاص بعض الاحكام الاتية به اذ لا عبرة بظن غير المجتهد بالحكم او شكه فيه لعموم احكام القطع لكل منهما ومنع الاختصاص في احكام الظن والشك بالمجتهد لعموم ادلتها غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة ومجارى الاصول بمالها من الشروط دون غيره ينوب المجتهد عن غيره في ذلك بمقتضى ادلة الافتاء والاستفتاء انتهى .

قوله ان التفت... الالتفات على قسمين تفصيلي واجمالي والمراد من الاول هو التوجه على وجه الخبرة بحسب اطلاعه على مدارك الاحكام والمراد من الثاني هو مطلق التوجه **والقائل** بالاول علي ما يفهم من تقريراته هو الفائي (قده) فعليه يكون قيد اذا التفت احترازياً على ما هو الاصل في القيود لا توضيحياً فيخرج الغافل والمقلد ان الالتفات التفصيلي لا يكون جارياً في حقهما .

**والقائل** بالثاني هو المحقق الخراساني والمحقق الحائري صاحب درر الاصول قدس سرهما فعلى مبناهما ايضاً يكون قيد اذا التفت توضيحياً لا احترازياً فيخرج الغافل فقط ولا يخفى ان كون القيد توضيحياً لا احترازياً لا يصح الا ان يراد من المقسم وهو المكلف من تنجز عليه التكليف ولا اظن احداً ان يقول بهذا المعنى هذا . **لا يقال** ان ذكر الالتفات مستدرک اذا المكلف لا بد ان يكون ملتفتاً والالم يكن

مكلفاً لقبح تكليف غير الملتفت

**لانه يقال** ان المراد بالمكلف هنا هو المكلف الواقعي مع قطع النظر عن كونه ملتفتاً وعدمه لان الالتفات شرط لتنجز التكليف لا لتعلق التكليف الواقعي في الجملة فيرجع الحاصل الي من جمع الشرايط العامة من البلوغ والعقل والقدرة اذا التفت الى حكم شرعي الخ ومقابلته من لم يجمعها فيخرج منه التفتات الصبي والمجنون و العاجز

← لعدم ترتيب اثر شرعا وعقلا علي التفات هؤلاء

قوله الي حكم شرعي... والمراد من الحكم هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الكلية للافعال التي من شأنها ان تؤخذ من الشارع لاما كان لمصاديقها من مجرد تطبيقها عليها ثم لا يبعد ان يراد من الحكم ما يشمل التكليفي والوضعي و ان كان الثاني منتزعا من الاحكام التكليفية كما هو الحق عند الشيخ (قده) و جماعة كما سيأتي في مباحث الاستصحاب بناء على هذا ليست الاحكام الوضعية بنفسها مجاري الاصول اذ لاتأصل لها فهي تابعة لمنشأ انتزاعها و اما على القول بكونها بذاتها مجعولة فالاصل الجارى من الاصول ليس الا الاستصحاب اذ لا معني لجريان اصل البرائة او التخيير او الاحتياط في السببية و نحوها ومتي جرى الاستصحاب فيها بان كانت لها حالة سابقة ملحوظة لم يعارضه شيء من الاصول الجارية في الاحكام التكليفية فان الاصل الموضوعي حاكم علي الاصل الحكمي وان لم يكن لها حالة سابقة ملحوظة فلاصل بالنسبة اليها فتح يرجع في مقام العمل الي الاصول الجارية في الاحكام التكليفية و قيل ان المراد من الحكم هو التكليفي لا الوضعي حيث قال ان هذا هو الظاهر من التقسيم في المتن اذ الاحكام الوضعية ليست داخلية في المقسم ضرورة ان الشك فيها ليس شكافي التكليف ولا في المكلف به والحال ان المدار في التقسيم على ذلك هذا ملخص ما قاله هذا القائل وفيه ما لا يحتاج الي البيان فتأمل.

قوله فيحصل له اما الشك فيه او القطع او الظن... يعني ان المكلف اذا كان في صدق استخراج الحكم فلا يخلو اما ان يكون قاطعا به فهو الثاني او يكون مترددا فيه وعلى الثاني اما يكون طرفا ترديده متساويين فهو الاول او يكون احد طرفيه راجحا والآخر مرجوحا وهو الثالث فجعل الشيخ (قده) التقسيم ثلاثيا وعلى هذا التقسيم بنى كتابه على مقاصد ثلاث الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الشك ثم ذيلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل والتراجيح

واورد صاحب الكفاية (قده) على هذا التقسيم بما حاصله انه لا بد من ان يكون المراد من الحكم الاعم من الواقعي والظاهري لاشتراكهما في الاثر فلا وجه للاختصاص ←

→ وكذلك لا بد وان يراد منه الحكم الفعلى ان لا اثر للقطع والظن او الشك في الحكم  
الانشائي وعلى ذلك فلاوجه لتثليث الاقسام كما افاده الشيخ (ره) بل الصحيح ان  
يجعل التقسيم ثنائيا

بان يقال ان المكلف اذا التفت الي حكم شرعي واقعى او ظاهري متعلق به او  
بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به او لا وعلى الثانى لابد من انتهائه الى ما استقل به العقل  
من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة والا فالرجوع  
الى الاصول العملية العقلية من قبح العقاب بلا بيان والاشتغال والتخيير بحسب اختلاف  
الموارد ثم قال وان ابين الاعن تثليث الاقسام فالاولى ان يقال ان المكلف اما يحصل له القطع  
اولا وعلى الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولان لا يتداخل الاقسام الى اخرها  
قال في الكفاية هذا حاصل ما افاده بتوضيح منا

لا يخفى عليك ان السبب لعدول صاحب الكفاية عما فى الرسالة هو لزوم  
التعميم من حيث الواقع والظاهر ولزوم التخصيص من حيث الفعلية والوجه فى كونها  
سببا لذلك عدم امكان ارادة اعم من الواقع والظاهر من الحكم الواقع فى الرسالة  
اذ ارادتهما يستلزم التكرار المستهجن لان مفاد الامارات والاصول الشرعية داخل  
فى الحكم الظاهري المقطوع به فلا مقابلة حقيقة واما الثانى فلاستلزامه جمع الحكمين  
الفعليين فى موارد الامارات والاصول الشرعية فلا يتصور ترتيب الحكم الفعلى على الظن  
بالحكم الفعلى او الشك فيه فان الظن بالفعليين والشك فيهما كالقطع بهما محال لان  
الملتفت الى تقابل الحكمين الفعليين كما يستحيل منه القطع بهما كذلك يستحيل  
منه الظن بهما واحتمالهما معا بخلاف ما ان اريد من الحكم التعميم من حيث الواقع  
والظاهر وخصوص الفعلى فافهم

الحاصل ان البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف اذا التفت فى مقام الاستنباط  
واستخراج الحكم فاما ان يحصل له القطع والظن او الشك اما القطع فهو حجة من  
قبل نفسه من غير ان يكون بجعل جاعل او اعتبار معتبر وا ما الشك فهو غير قابل  
للحجية والكاشفية اصلا والوجه واضح واما الظن فهو متوسط بينهما فان قام دليل على ←

← اعتباره وحجيته فيلحق بالقطع ويكون كالقطع تنزيلا وان لم يقيم دليل علمي اعتباره فيلحق بالشك فيجربى في مورده احد الاصول العملية التي لا بد من الرجوع اليها في موارد عدم حصول القطع او الامارة المعتبرة ومما ذكر ظهر ان جعل الشيخ قدس سره التقسيم ثلاثيا انما هو باعتبار حالات المكلف من حيث هو الى ذلك وتمييز احكام بعضها عن بعض فما عن صاحب الكفاية قدومه من الاشكال عليه كما مررت الاشارة فيما سبق من ان هذا التقسيم مستلزم لتداخل الاقسام اذ الظن المعتبر يلحق بالقطع وغير المعتبر منه يلحق بالشك من الغرائب ضرورة ان التقسيم انما هو باعتبار ذلك وبيان ان الظن ليس كالقطع والشك بل يلحق باحدهما مرة وبالآخر اخرى

ثم ان الاصول الجارية في مورد الشك وان كانت كثيرة الا ان الاصول التي تستعمل في مقام الاستنباط وتكون جارية في تمام الابواب منحصرة بحكم الاستقرار في الاربعة واما موارد جريانها فانحصارها في الاربعة عقلي دائرين النفي الاثبات

**ولا يخفى عليكم** ان البحث عن القطع غير داخل في مسائل هذا العلم لان الميزان في كون المسئلة اصولية ان تقع نتيجتها في طريق الاستنباط بان تكون كبرى كلية لو انضم اليها صغرها انتجت حكما فرعيا ومن الضروري ان القطع بالحكم لا يقع في طريق الاستنباط بل هو بنفسه قطع بالنتيجة وبنفس الحكم الفرعى وهذا في القطع الطريقي واضح واما الموضوعى اعني القطع المأخوذ في موضوع الحكم كما ان اقال اذا قطعت بحكم فرعى فتصدق فهو وان كان دخيلا في فعلية وجوب التصديق الا ان نسبته اليه نسبة الموضوع الى حكمه كالخمر بالقياس الى الحرمة وليس وجوب التصديق مستنبط من القطع بالحكم الفرعى وانما هو مستنبط من الدليل الدال عليه لكن القطع يتعلق بنتيجة علم الاصول اعني الحكم الفرعى او هو بنفسه نتيجته فله شدة مناسبة مع مسائله فينبغى ان يبحث عنه فيه استطراداً كما له ايضاً من بعض الجهات مناسبة مع علم الكلام الباحث عن المبدء والمعاد واستحقاق العقاب وكيف كان قد قسم شيخنا الانصارى قدس سره المكلف بان ان التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع به او الظن او الشك فجعل التقسيم ثلاثيا وعلى هذا التقسيم بنى كتابه على مقاصد ثلاث الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الشك ←

← ثم يدلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل والتراجع

قوله وتسمى بالاصول العملية حاصله ان القواعد التي تثبت للشاك في مقام العمل منحصرة في الاصول الاربعة ولكونها في مقام اصلاح العمل عند الشك في الحكم الواقعي سميت بالاصول العملية مثلاً اذا شك زيد في طهارة لباسه عند ارادة الصلاة مع تيقنه بانه كان طاهراً سابقاً فيعمل بمقتضى الاستصحاب وكذا اذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيعمل بمقتضى البرائة .

**والاصول العملية** تقابلها الاصول اللفظية التي تساق في بيان المراد من اللفظ نحو اصاله عدم التخصيص عند الشك في ان المراد من العام هل هو العموم او الخصوص واصالة عدم التقييد عند الشك في ان المراد من المطلق هل هو كل فرد من افراده او المقيد واصالة عدم التجوز عند الشك في ان المراد من اللفظ هل هو معناه الحقيقي او المجازي و نحوها فان جميعها في مقام بيان مراد اصلاح اللفظ من العموم والاطلاق والحقيقة.

**لا يقال** ان الاصول الثابتة للشاك منحصرة في الاصول الاربعة المذكورة بل غير هذه الاربعة ايضاً يكون مرجعاً للشاك كقاعدة الطهارة للشاك فيها والقرعة لكل امر مشتبه واصالة الصحة للشاك فيها وقاعدة الفراغ واصل عدم الي غير ذلك من الاصول .

**لانه يقال** ان هذه الاصول على قسمين قسم منها لاثبات الموضوع المشكوك دون الحكم الشرعي كالقرعة واصالة الصحة وقاعدة الفراغ فانها جارية في الشبهات الموضوعية دون الحكمية والحال ان البحث في جريان الاصول الثابتة عند الشك في الحكم الشرعي والمرجع فيه منحصر في الاصول الاربعة من البرائة والتخيير والاحتياط وقسم منها يمكن ارجاعه بنحو من الاعتبار الى احد الاربعة المذكورة كاصالة الطهارة واصالة عدم فافهم وانما وقع البحث عن خصوص هذه الاربعة دون الاصول التي تجري في الشبهات الحكمية لمكان ان كل شك في كل باب من ابواب الفقه لا بد ان ينتهي الى احدها بخلاف الاصول الاخر فانها تختص ببعض الابواب مع ان بعضها لا كلام ←



— في اعتباره كإصالة الطهارة هذا اشكالا وجوبا ملخص ما افاده (اق) (قد) وقد نقلناه بعبارة واضحة وفي هذا المقام لبحر الفوائد بحث دقيق وتحقيق شريف ولا يسعها هذا المختصر.

### اصطلاحات

واعلم ان ما يعتبر من حيث الكشف في الموضوعات يسمى اشارة وفي الاحكام الكلية يسمى دليلا وربما يوصف بالدليل الاجتهادي وهو على ثلاثة اقسام :

**احدها** ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل و دليل العقل .

**وثانيها** ما يفيد الظن به ويكون حجيته من باب حصول الظن الشخصي منه فالدليل هنا في الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الأدلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة .

**وثالثها** خصوص امور ناظرة الى الواقع مفيدة للظن النوعي وان لم يوجب الظن الشخصي واما ما يعتبر من باب التعبد المعض لبيان كيفية عمل الجاهل والشاك في الاحكام والموضوعات يسمى اصلا عمليا وربما يسمى بالدليل الفقاهتي وسيظهر وجهه في اوائل مقصد الثالث وفي اصطلاح بعض بالدليل الفقاهتي هذا مجمل الكلام في ضابط الأدلة والاصول عند بعض منهم .

قوله قدس سره وهي منحصرة في اربعة الخ اقول ان الظاهر من كلام الشيخ قدس سره كون انحصار الاصول في الاربعة عقليا لكونه دائراً بين النفي والاثبات وما هذا شأنه يكون عقليا وفيه ان الحصر الذي افاده قدس سره وان استفيد من الترديد بين النفي والاثبات والحصر بهذا العنوان يكون عقليا الا ان مقتضى هذا الحصر حصر الشك فيما افاده من الاقسام الاربعة لاحصر الاصول في الاربعة بديهية انه يحتاج الي ضم مقدمة خارجية وهي ان استقرار حكم العقل وعموم النقل في هذه الموارد الاربعة يشهد بان القواعد المقررة فيها ايضا اربعة و لذا قال المحقق الخراساني بان حصر القواعد الثابتة المشاك في الاصول الاربعة كلها انما يكون بالاستقراء هذا .

**ويظهر** من بعض المحققين ان الحصر في مجاري الاصول انما يكون عقليا

لدورانه بين النفي والاثبات واما حصر الاصول في الاربعة فليس بعقلي لامكان ان يكون هناك اصل آخر وراء هذه الاصول الاربعة ولكن هذا بالنسبة الى خصوص الاستصحاب حيث ان اعتباره شرعي واما بالنسبة الى الاصول العقلية من البرائة والتخيير والاحتياط فالحصر فيها عقلي لانه في صورة الشك اما ان يراعى جهة التكليف واما ان لا يراعى وفي صورة المراعاة اما ان يراعى من كل وجه واما ان يراعى في الجملة فالاول عبارة عن البرائة والثاني الاحتياط والثالث التخيير فلا يعقل ان يكون هناك اصل عقلي آخر وراء هذه الاصول الثلاثة .

(م) لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لاو على الثانى فاما ان يمكن الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى المكلف به فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البرائة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط وبعبارة اخرى الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا فالاول مجرى الاستصحاب والثانى اما ان يكون الشك فى التكليف اولا فالاول مجرى البرائة والثانى اما ان يمكن الاحتياط فيه اولا فالاول مجرى قاعدة الاحتياط والثانى مجرى قاعدة التخيير وما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام فى كل واحد مو كول الى محله .

(ش) اقول انه قد اختلفت كلمات الشيخ قدس سره فى تشخيص مجارى الاصول حيث انه عبر فى اول القطع بعبارتين العبارة الاولى الواقعة فى المتن تعبيرة فى الدورة الاولى من تدريسه والعبارة الثانية الواقعة فى الحاشية تعبيرة فى الدورة الثانية منه وفى اول البرائة بعبارة ثالثة و كيف كان لا يخلو بعضها وجميعها عن اشكال عدم الاطراد والانعكاس اما الاشكال الوارد على عبارة المتن فهو ان المستفاد منها ان ما لا يمكن فيه الاحتياط هو مجرى التخيير مع انه قد يكون مورد اللبرائة كما فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة ودوران الامر بين الوجوب والحرمة والاستحباب ودوران الامر بين الوجوب والحرمة والكراهة لان الاحتياط فى هذه الصور لا يمكن مع ان المرجع فيها محققا هو البرائة واما على ما افاده فى عبارة المتن فتكون مرجعا للتخيير ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال لا يرد على العبارة التى ذكرت فى الحاشية لان مفادها جريان البرائة فيما اذا كان الشك فى التكليف اعم من ان يكون مما يمكن الاحتياط ام لا ولا ريب ان الصور المذكورة وان لم يمكن الاحتياط فيها لكن الشك فيها فى التكليف فلا بد فيها من الرجوع الى البرائة وهذا بخلاف عبارة المتن ان مفادها جريان البرائة فيما اذا كان الشك فى التكليف بشرط ان يكون مما يمكن الاحتياط فيه والصور المذكورة لا يمكن الاحتياط فيها .

واما الاشكال الوارد على عبارة المتن والحاشية وهو انه اذا دار الامر بين وجوب شئىء وحرمة شئىء آخر فمختار الشيخ (ره) فيه هو الاحتياط كما سيبين فى فروع العلم الاجمالى ومقتضى العبارتين هو البرائة لان الشك فيه فى التكليف ويمكن فيه الاحتياط هذا محصل الاشكال الوارد على العبارتين الذى تعرض له بعض الاعاظم وقد اجيب عن الاشكالين بما يوجب التعسف للدفع لكن هذا كله على فرض ان يكون المراد من التكليف نوعه الخاص من الايجاب والتحریم كما صرح به فى اول مسئلة اصالة البرائة وكذا المراد مما يمكن فيه الاحتياط مما يمكن فيه الاحتياط التام لا ما ان اريد مطلق الالتزام وما يمكن فيه الاحتياط فى الجملة لان دوران الامر بين الوجوب والحرمة اوفى شئين على هذا من الشك فى المكلف به لافى التكليف ودوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة مما يمكن فيه الاحتياط فى الجملة بالتزام جانب الالتزام ومعاملة الواجب معه والحرام دون الاخذ باحتمال الاباحة ومعاملة المباح لافلية احتمال خلاف الواقع معه كما لا يخفى على المتأمل .

قوله اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة انما قيد الشيخ قدس سره مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم يكف بمجرد وجودها لان مجرد وجود الحالة السابقة مع قطع النظر عن لحاظها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب لان مجرد اليقين بالحالة السابقة لا يكفى فى جريان الاستصحاب على مختارة من عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى مع كون الحالة السابقة فيه متيقنة فالتقييد باللحاظ لاجراج الشك فى المقتضى ويمكن وجد آخر فى التقييد فان صحة جريان الاستصحاب فى مورد لا تقتضى كون الاصل الجارى فيه استصحابا بل يعتبر فيه لحاظ الحالة السابقة .

وما افاده المحقق النائنى فى بيان وجه تقييد الاستصحاب باللحاظ من ان مجرد وجود الحالة السابقة مع قطع النظر عن لحاظها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب لان بعضا من الاصوليين كان منكر الاعتبار الاستصحاب كلية اوفى خصوص الاحكام الكلية اوفى خصوص الشك فى المقتضى على اختلاف بينهم فالمنكر يدعى ان مجرد وجود الحالة السابقة كعدمها لا يكون مجرى الاستصحاب بخلاف ما اذا لوحظت فيه

الحالة السابقة فان لحاظها انما يكون لاجل جريان الاستصحاب ويكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى الاستصحاب على جميع الاقوال فيه ليس له وجه اذ بيان وجه التقييد لا بد من كونه على مختار الشيخ قدس سره .

### تذييلان

**الاول** ان البحث على ما تقدم في تقسيم العنوان باعتبار حصول القطع او الظن او الشك للمكلف انما هو في المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي وهذا ينافي تقسيم الشك الى الشك في التكليف والمكلف به ضرورة ان الشك في المكلف به ليس من الحكم في شيء وقد اجيب عن هذه المنافات بانه لا معنى للالتفات الى الحكم الشرعي مع قطع النظر عن الموضوع فمن كان شاكاً فيه تارة يكون شكه فيه بسبب الشك في المحمول واخرى بسبب الشك في الموضوع .

**الثاني** انه ما الفرق بين البرائة والتخيير والحال ان البرائة في مقام العمل مستلزمة للتخيير لامحالة قيل ان البرائة تقتضي رفع التكليف وعدم وجوب الالتزام والتعبد والتخيير يقتضي الالتزام بالفعل او الترك فيه ان هذا الفرق يصح في فرض ان يكون المراد من التخيير هو الشرعي واما التخيير العقلي بمعنى ان العقل يحكم بنفي التعيين وان للمكلف اختيار ماشاء بعد ملاحظة عدم امكان الجمع بين الفعل والترك فلا ينافي البرائة والوجه هو الفرق بحسب المدرك اذا لمدرك في التخيير عدم امكان الجمع والطرح وفي البرائة هو قبح التكليف بلا بيان فتأمل وههنا بابحاث لا يسعها هذا المختصر .

قوله وما ذكرناه هو المختار في مجارى الاصول الاربعة اشارة الى الخلاف الواقع بين الاخباريين والاصوليين في الشك في التكليف حيث انكر الاخباريون كون هذا مورداً للبرائة بالنسبة الى الشبهة الحكمية التحريمية بل الحكم فيه هو الاحتياط عندهم بخلاف الاصوليين حيث ذهبوا فيه الى البرائة و اشارة ايضا الى الخلاف من المحقق الخوانساري والقمي في الشك في المكلف به حيث ذهبوا فيه الى البرائة .

(م) قوله فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الاصول العملية التي هي المرجع عند الشك اما الكلام في المقصد الاول فنقول لاشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحججة عليه ليس كاطلاق الحجج على الامارات المعتبرة شرعا لان الحججة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حججة والبينة حججة او فتوى المفتي حججة يراد به كون هذه الامور واسطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل مما افتي به المفتي بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكلما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لالما علم انه خمر و الحاصل ان كون القطع حججة غير معقول لان الحججة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى متعلق القطع وهو الامر المقطوع به .

(ث) قوله لاشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ... اقول ان البحث

في حججية القطع من جهتين .

الاولى في ان طريقته ذاتية او جعلية فالحق ان طريقته ذاتية لاتنالها يد التشريع اثباتا ولا نفيا اذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومن جعل بنفسه فان جعل التشريعي انما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لاما يكون متكونا بنفسه وطريقية القطع تكون كذلك فلا يمكن جعل الطريقية له ولا نفيها عنه ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة الى ما تكفل به جمع من الاستدلال للمدعى بلزوم التسلسل او التناقض ومحصل ما ذكره ما حاصله ان اعتباره و حججته ليس بجعل الشارع اثباتا و نفيا .

← **١٤٤٤م** قبول اعتباره للجعل اثباتاً فللزوم التسلسل بيان ذلك انه لو كانت حجية القطع واعتباره منوطة على ثبوتها من الشارع ولم تكن من مقتضيات ذاته لزم التسلسل لان ما قام من البرهان على حجية القطع فغاية ما لا يلزم منه القطع بحجيته فح يلزم القطع بالنسبة الى القطع الحاصل من البرهان وهكذا هلم جرا فيلزم التسلسل وبعبارة اخرى طريقة كل شئ لابد من ان تنتهي الى العلم وطريقة العلم لابدان تكون ذاتية له لان كل ما بالغير لابد وان ينتهي الى ما بالذات والالزم التسلسل ومما ذكر يعلم ان نفى الطريقة والحجبة عن القطع ليس بمعقول اذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات مضافاً الى لزوم التناقض (١٤٤٥) عدم قبول اعتبار القطع للجعل نفياً فللزوم التناقض بيان ذلك ان من علم كون هذا خمراً وكون الخمر محرمة يحصل له من ضم هذه الصغرى الوجدانية الى تلك الكبرى المقطوع بها العلم بكون هذا حراماً فيرى تكليف المولى ونهيها عن ارتكاب هذا المانع من دون شبهة وحجاب فلو قال الشارع لا تعمل بهذا العلم رجوع قوله الى الاذن في ارتكاب الخمر بنظر القاطع وهو التناقض هذا فتبين ان كلامنا الاثرين غير قابل للجعل التشريعي فتلخص ان حجية القطع حكم عقلي ومن لوازم القطع بهذا المعنى فلا تكون مجعولة .

**واما الجهة الثانية** اعنى حجية القطع وكونه مما يصح ان يحتج به المولى على العبد عند موافقة القطع للواقع ومخالفة العبد لقطعه وان يحتج العبد على مولاه عند مخالفة القطع للواقع وموافقه العبد لقطعه وربما يعبر عن هذا المعنى بوجوب متابعة القطع ولزومه فالاقوال فيها ثلاثة :

**الاول** ما اختاره صاحب الكفاية وهو ان حجية القطع بمعنى وجوب متابعتها والعمل على طبقه من لوازمه الذاتية بل زاد على هذا مؤثرته في ذلك حيث قال وتأثيره في ذلك لازم وصریح الوجدان به شاهد .

**الثاني** ان تكون بينا العقل والعلى هذا تكون داخلية في القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين وهى القضايا التي بنى عليها العقلاء حفظاً للنظام وابقاء للنوع ومرجع جميعها الى حسن العدل وقبح الظلم وبما ان الشارع رئيس العقلاء ولم يردع ←

→ عن هذا البناء فيكون ممضى عنده فيجب اتباعه .

الثالث ان يكون بحكم العقل والزامه والذي يخالف الجنى ان القول الثالث لا يمكننا المساعدة عليه لان العقل ليس شأنه الا الادراك واما الالزام والبعث او الزجر فهو من وظائف المولى وشؤونه .

ولا يخفى ان في كلام الشيخ قدس سره خلطاً بين مقام طريقية القطع ومقام حجيته .

ولا يخفى عليك ايضاً ان المراد من وجوب متابعة القطع وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع ولزوم العمل بما دى اليه قطعه والجرى على وفق عمله وليعلم ايضاً ان المراد من هذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً لئلا يترتب من ان طريقية القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع .

#### تنبيه

انه لا اشكال في كون مباحث الامارات والاصول العملية من المباحث الاصولية لكونها واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي واما مباحث القطع ففيها ما يكون كذلك وتقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي كمباحث العلم الاجمالي من جهة الموافقة القطعية او حرمة المخالفة القطعية ومنها ما لا يكون كذلك كالمباحث عن حجية القطع ونحو ذلك .

ثم انك بعد ما عرفت ان ذات القطع هو الانكشاف والطريقية وان حجية القطع اى صحة احتجاج العبد به على مولاه وبالعكس انما هي من لوازم القطع سواء كان مطابقاً للواقع اولا فبناءً على هذا حجية القطع ليست مختصة بقطع المجتهد بل قطع المقلد ايضاً حجة له مثلاً اذا قطع المقلد بفتوى مقلده يلزمه متابعتها وهكذا احكام الظن والشك غير مختصة بالمجتهدين بل يعم المقلدين فلا بد للمقلد ايضاً من تحصيل المؤمن لنفسه وهو اما القطع الوجداني او القطع التنزيلى او الرجوع الى الاصول العملية فاذا حصل له القطع بالحكم الواقعي يعمل به والا فلا بد له من الرجوع الي ما استقل به العقل من الاحتياط والرجوع الي المجتهد فاذا قطع بفتوى المجتهد اخذ ←



ج- ١- في بيان ان اطلاق الحججة على القطع ليس كاطلاق الحججة على الامارات -١٩-

← بها والافان كان عنده طريق معتبر فهو والا فيعمل بالاصل العملي مثلا اذا كان فتوى المجتهد عنده معلوما سابقا وشك في تبدله يستصحب عدمه .

**والحاصل** ان الفرق بين المجتهد والمقلد انما هو في ان متعلق قطع المقلد او ظنه او شكه يكون ما فتى به مقلده وطريقه اليه فتواه بخلاف المجتهد فان متعلق قطعه وظنه وشكها هو الحكم الواقعي وطريقه اليه هو الكتاب والسنة والعقل مثلا ظهور كلام المجتهد يكون حجة على المقلد ويتمسك بأطلاق كلامه كما ان المجتهد يتمسك بظهورات الكتاب والسنة وكذا جميع الطرق العقلائية تكون حجة للمقلد ايضا على ما عرفت فعلى هذا التحقيق الذي افاده بعض من المحققين لوجه لتخصيص المقسم وهو المكلف في مقام التقسيم بخصوص المجتهد نعم لا يتمكن المقلد من اجراء البراءة لان جهة عدم شمول دليلها له بل لان المقلد لا يتمكن من ايجاد شرطها وهو الفحص وهذا ايضا لا يوجب اختصاصها بالمجتهد بل يكون المقلد نظير المجتهد المحبوس الغير المتمكن من الفحص فكما لا يجوز له الرجوع الى البراءة حينئذ لا يجوز للمقلد ايضا ذلك بملاك واحد وهو عدم الفحص.

قوله ومن هنا يعلم ان اطلاق الحججة عليه ليس كاطلاق الحججة على الامارات المتعبرة شرعا توضيح المقام علي وجه يتضح به المرام ان الحججة عبارة عن الدليل اطلقت عليه تسمية للسبب باسم المسبب والدليل في اصطلاح الاصوليين اطلق على معان عديدة منها انه عبارة عما يؤدي الى العلم بمطلوب خبري ومنها انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري او العلم به على اختلاف العبارتين ولعل اخذ قيد الامكان في هذا التعريف انما هو لادراج الدليل المغفول عنه ووجه تقييد النظر بالصحيح عدم صحة التوصل بالنظر الفاسد والتقييد بالخبري لاجراء الحدود لما كان الساخون في الدليل افادة العلم كما صرح به المحقق الطوسي (ره) في التجريد بقوله وملزوم العلم دليل والظن اشارة كان التقييد بالعلم اولى وان امكن جعل تركه اولى ليشمل الادلة الشرعية التي اكثرها امارات

**فالدليل والحجة** عند اهل الميزان عبارة عن مجموع المقدمتين اي المغربي ←

← والكبرى اللتين تحصل منهما النتيجة كما عرفت في حاشية ملا عبد الله ان القياس قول مؤلف من قضا يابلز مه لذاته قول آخر فعلى اصطلاحهم لا يطلق الحججة على القطع لانه امر يحصل من مجموع الصغرى والكبرى لاعينهما واما في نظر اهل العرف فهي عبارة عما يحصل به القطع فلا يطلق على نفس القطع واما ما افاده المحقق النائيني من ان الحججة عند اهل الميزان عبارة عن الوسط الذي يكون بينه وبين الاكبر الذي يراد اثباته للاصغر علقة وربط ثبوتى ففي غاية الاشكال لان الحججة بهذا المعنى لم نظفر بتصریحهم بها فراجع الي مظانه

**واما الاصوليون** فيطلقون الحججة على نفس الواسطة بمعنى ان الحججة عندهم هو الوسط الذي يحتج به على ثبوت الاكبر الذي هو محمول في الكبرى ولازم للوسط للاصغر الذي هو موضوع في الصغرى للمحمول الذي هو الوسط ويصير واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وبيان ذلك ان اتصاف العالم بالتغير الذي هو ملزوم للحدوث وكون العالم فرداً من افراد المتغير كما هو قضية الصغرى واتصاف كل واحد من افراد المتغير بالحدوث واتحاده معفه في الوجود بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر كالتلازمين كما هو قضية الكبرى فالاريب في افادة هاتين المقدمتين القطع بثبوت الاكبر للاصغر لان ثبوت الملزوم للاصغر بالقطع يقتضي ثبوت اللازم له بالقطع كما هو قضية اللازم المساوي **فظهر** ان القطع ليس كذلك اى لا يكون وسطاً على ثبوت الاكبر للاصغر لان العلم بالموضوع انما هو وانكشف لحاله لانه مثبت له

**والحاصل** انه قد تبين مما ذكر ان القطع لا يصح جعله وسطاً ولا يكون حججة باصطلاح المنطقى ولا باصطلاح الاصولى واعلم ان هذا الاطلاق اى اطلاقهم الحججة على الواسطة اما حقيقة عرفيته اصطلاحية كما جزم به المحقق القمى قدس سره في بعض حواشيه على القوانين وغيره واما على المجاز والتأويل

**واعلم** ان هذا كله بخلاف الامارات الشرعية كالظن والفتوى والبيينة مثلاً اذ ان ظن يكون ما يع خمرأ وفرضنا حجية هذا الظن من الشارع يترتب القياس هكذا: هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ولا يصح ان يقال هذا خمر

← لعدم كونه خمراً في الواقع بل راجح الخمرية بخلاف العلم فإنه بعد حصوله جازان يقال هذا خمراً وحاصل الفرق بين القطع وغيره من الامارات الشرعية كالامور المذكورة ان القاطع اذا حصل له القطع لم يحتمل خلافه وان كان قطعه في الحقيقة من قبيل الجهل المركب فيرى الواقع منكشفه بمقتضى قطعه والالم يكن قاطعاً لان القطع عبارة عن الطرف الراجح الذي لا يحتمل معه نقيضه فزاله يحتمل الخلاف كان مأموناً في العمل به والسلوك فيه فلا يحتاج فيه الى جعل جاعل وهذا بخلاف الظن وغيره فإنه مع الظن يحتمل خلاف المظنون فليس مأموناً في السلوك فيه فلا بد فيه من جعل جاعل.

ولا يذهب عليك ان عدم كون العلم وسطاً وحجة بالنسبة الى متعلقه والمراد من المتعلق ما هو مدخول الباء سواء كان موضوعاً من الموضوعات او حكماً من الاحكام والمصنف قدس سره اكتفى في بدو الامر في عبارة الكتاب بالمثال للقسم الاول مع ان الانسب التمثيل للقسم الثاني ان المقصود الاصلى انما هو تعلق القطع والظن والشك بنفس الحكم دون الموضوع حيث عنون البحث بالاتفات الى الحكم الشرعي فزاد قدس سره مثلاً للحكم بقواه لانه اذا قطع بوجود شيء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته وكيف كان ان الدليل على عدم العلم وسطاً وحجة انه لو قلنا هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه فالكبرى كاذبة لان الشارع انما رتب الكحم بالحرمة على نفس الخمر لاعلى معلوم الخمرية ان الفرض كون الاثر اثر المتعلقه من حيث هو لا بوصف العلم لانه لو كان بوصف العلم يصير جزءاً للموضوع وبحثنا الان في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع حكم .

وقد عمل بعض من المحققين في عدم اطلاق الحججة على القطع بالنسبة الى الطريقي بما هذا الفظه وقد اجاد في تعليقه: ان الحججة باصطلاح الاصولي عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي، مزدون ان يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه فان متعلقاتها ان كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلاقة بينهما واضح ان العلاقة بين الظن بخمرية شيء وبين نفس الخمر لعلاقة التلازم ولعلاقة العلية والمعلولية وان كانت من الاحكام ←

→ الشرعية فلان الاحكام الشرعية مترتبة على موضوعاتها الواقعية لاعلى ما ادى اليه الطريق الابناء على التصويب الذي لا نقول به ومن هنا يظهر انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الادلة الشرعية بل صورة قياس اشبه بالمغالطة فقولك هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه قياس صوري لا واقع له اذ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وانما كان الظن طريقا شرعيا الي الخمر فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الاثبات فقط من دون ان يكون واسطة في الثبوت ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه الابنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقا الي الخمر ومثبته في الظاهر وهذا بخلاف القطع فانه لا يصح جعله وسطا بوجه من الوجوه ولا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صوري اذ تلك العناية التي كانت في الظن لم تكن في العلم لعدم جعل الشارع العلم طريقا الي اثبات متعلقه انتهى .

(م) و اما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذاً في موضوعه فيقال ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحججة اذ المراد بالحججة في باب الادلة ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقه شرعاً للحكم آخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً لاعلى نفس الخمر و كترتب وجوب الاطاعة على معلوم الوجوب لالواجب الواقعي .

(ش) حاصل ما قاله الشيخ قدس سره ان القطع الموضوعي يقع وسطاً للقياس بالنسبة الى حكم آخر فيطلق عليه الحججة في باب الاقيسة ويتألف منه القياس حقيقة ويكون اشبه بالحججة باصطلاح المنطقي فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم حيث ان نسبة الموضوعات الى الاحكام نسبة العلة الى معلولاتها وان لم تكن من العلة الحقيقية الا انه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلة فيقال هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه اذا فرض ان وجوب الاجتناب رتب على المعلوم الخمرية لاعلى الخمر الواقعي وان لم يطلق عليه الحججة في باب الادلة اعنى بها ما يكون مثبتاً للحكم متعلقه شرعاً للحكم آخر والتقييد بباب الادلة لخراج الحججة في باب المبادئ اعنى كل ما له دخل في ثبوت الحكم وتحققه فالعلم الذي اخذ جزءاً للموضوع ليس مما يثبت احكامه الواقعي ليكون حججة في باب الادلة لكنه يطلق عليه الحججة في باب المبادئ مثلاً اذا استصحب خمرية شيء يترتب بواسطة الاستصحاب على الخمر احكامه الواقعية من الحرمة والنجاسة و غيرهما فح يطلق الحججة في باب المبادئ على الاستصحاب لكونه ذا دخل في ثبوت الحكم .

(م) وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم وقد يكون مأخوذاً فى موضوع الحكم ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه اذ المفروض كونه طريقاً الى متعلقه فيترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به لانه مستلزم للتناقض فاذا قطع كون ما يع بولامن اى سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى اعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه منقاد له الا اذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من احكام نفس البول بل من احكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيكون مأخوذاً فى الموضوع وحكمه انه يتبع فى اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى أخذ العلم فى ←

(ش) اقول ان المقصود من تقسيم القطع الى الطريقى و الموضوعى انما هو بيان ما ذكره بعض الاخباريين من المنع عن العمل بالقطع اذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة وسيأتى البحث عن كلامهم تفصيلاً انشاء الله تعالى والالقطع الموضوعى فى لسان الادلة فى غاية القلة ولقد عثرت حين المطالعة فى هذا المبحث على كلام يحكى عن عدم وجود القطع الموضوعى فى لسان الادلة وسخافته ابين من ان يبين فتامل

ثم الفرق بين القطع الموضوعى والطريقى

ان الاول عبارة عن القطع المتعلق بالموضوع الخارجى الذى له دخل فى الحكم او المتعلق بالحكم اذا كان مأخوذاً فى موضوع حكم آخر وهذا المعنى عند بعض منهم واما الذى يفهم من كلام الشيخ قدس سره فالمراد من القطع الموضوعى ما كان مأخوذاً فى لسان الدليل سواء كان له دخل فى الحكم اولا فان كان له دخل فى الحكم فهو الموضوعى المسمى والافالموضوعى الطريقى فعلى هذا ليس الفرق بين الطريقى والموضوعى على وجه الطريقة الامن جهة كونه مأخوذاً فى لسان الدليل كما افاد صاحب بحر الفوائد.

والثانى عبارة عن القطع الذى كان طريقاً الى الواقع على وجه المرآتية

المحضة من دون مدخلية القطع فى الحكم ←

(م) موضوعه فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكون مبعوضاً فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبعوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعتين انما تعرضان مواردهما بشرط العلم لافي نفس الامر كما هو قول بعض وقديدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص

→ (ش) وتوضيح المقام علي وجه يتضح به المراد ان متعلق القطع اما ان يكون موضوعاً من الموضوعات الخارجية او حكماً من الاحكام الشرعية وعلى الفرض الاول يمكن ان يكون الحكم الشرعي مترتباً على نفس الموضوع الذي تعلق به العلم من دون مدخلية للمعلم في ترتيبه اصلاً ولا شك في ان القطع بالنسبة الى الموضوع الخارجي وكذا بالنسبة الى الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً اذ لا يتعقل كون القطع ذا دخل في عنوان ذلك الموضوع بل عنو ان الموضوع امر واقعي يدور مدار واقعه واما على فرض ان الموضوع الذي تعلق به العلم لم يكن ذا حكم شرعي بل كان للمعلم دخل في الحكم فهذا يتصور على وجوه حيث ان دخل عنوان القطع في ثبوت الحكم الشرعي قديكون بنحو تمام الموضوع بحيث يدور الحكم الشرعي مدار العلم وجوداً وعدم اصادف الواقع او خالف وهذا معنى تمام الموضوع وقديكون بنحو جزء الموضوع او قيده بحيث كان للواقع ايضاً دخل في ثبوت الحكم الشرعي والمراد من جزء الموضوع ليس الا هذا المعنى اي كون الواقع ذا دخل في ثبوت الحكم وعلى كلا التقديرين يمكن ان يؤخذ العلم على وجه الصفتية من جهة كونه ذا دخل في ثبوت الحكم وصفة خاصة قبال ساير الصفات ويمكن ان يؤخذ علمي وجه الطريقة فتحصل ان اقسام القطع خمسة:

(الاول) القطع الطريقي المحض و مثاله نحو ترتب جميع الاحكام على

←

الموضوعات التي لم يكن القطع دخيلاً في ثبوته

← (الثانى) ما يكون مأخوذاً فى الموضوع على صفة خاصة حال كونه تمام الموضوع كما اذا فرض ثبوت حرمة الشرب لمقطوع الخمرية وان لم يكن خمراً فى الواقع وفرض لحاظ الشارع القطع فيه على نحو الصفتية.

(الثالث) ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الصفتية كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الر كعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية

(الرابع) ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الكاشفية والطريقة كما اذا فرض ثبوت حرمة الشرب على الخمر المعلوم و فرض لحاظ الشارع القطع فيه على نحو الكاشفية

(الخامس) ما يؤخذ على نحو الكاشفية و الطريقة حال كونه تمام الموضوع كما اذا فرض ثبوت حرمة الشرب على مقطوع الخمرية وان لم يكن خمراً فى الواقع وفرض اعتبار القطع فيه على نحو الكاشفية.

هذا كله اذا تعلق بموضوع خارجى واما اذا تعلق القطع بحكم شرعى فيمكن اخذه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق العلم به كما لو ترتب وجوب التصديق على العالم بوجوب الصلوة ويأتى فى هذا الفرض ايضا الاقسام الجارية فى تعلق العلم بموضوع خارجى من كونه تمام الموضوع او جزئاً وهو كونه على نحو الصفتية او الطريقة

(م) يظهر من بعض المحققين الاشكال فى امكان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الكاشفية والطريقة وذكر ووجه الاشكال بما هذا اللفظ ان اخذ القطع تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه واخذه على وجه الطريقة يستدعى لحاظ الواقع وذى الصورة ويكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كل طريق حيث ان لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق ولحاظ العلم كذلك ينافى اخذه تمام الموضوع فعلى فرض تسلم هذا الاشكال يكون الاقسام المتصورة فى القطع الموضوعى ثلاثة وبالقطع الطريقى المحض تكون الاقسام اربعة:



← ويمكن الجواب عن الأشكال بان طريقتي القطع اما بالنظر الى الصور الذهنية والماهية لا بما في الخارج كما افاده المحقق الحاج شيخ محمد حسين الاصفهاني او بالنظر الى القاطع حيث انه يرى قطعه بحسب اعتقاده طريقا الى الواقع فتامل

ثم ان القطع الطريقي لا يفرق فيه بين افراده ولا يمكن التصرف فيه اصلا لامن جهة الاشخاص و لامن جهة الازمنة و الاسباب لما عرفت من ان طريقتيه ذاتية غير قابلة لتعلق الجعل بها اثباتاً ونقياً واما القطع الموضوعي فيتبع دلالة الدليل الدال على اخذه في الموضوع نظير بقية الموضوعات المأخوذة في ادلة الاحكام فر بما يدل الدليل على اخذ خصوص قطع من جهة القاطع او السبب او غيرهما في الموضوع و ربما يدل على اخذه في الموضوع مرسلا غير مقيد بخصوصية خاصة

وأعلم ان الشيخ قدس سره قد تعرض من اقسام القطع الموضوعي للقسمين منها احدهما ما يكون مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقتي والثاني ما يكون على نحو الصفتية وما تعرض لكونه تمام الموضوع او جزءاً للموضوع وقسم صاحب الكفاية كلامن القسمين الى قسمين آخرين اي كونه تمام الموضوع وجزءاً للموضوع

### تبيينه

في بيان الثمرة بين القطع الموضوعي والطريقي واعلم انها يظهر في موارد منها مسألة الاجزاء بالنسبة الى الشرايط والموانع وبيان ذلك ان المانع من صحة الصلوة بناء على كون القطع موضوعيا هو النجاسة المعلومة وعلى كونه ظرفيا هو النجاسة الواقعية مثلا ان اصلى معتقداً طهارة بدنه او ثوبه او بانيا على اصالة الطهارة فيهما ثم ظهر بعد الفراغ من الصلوة نجاستهما .

**فعلى الموضوعية** يحكم بصحة صلوته ان المانع حينئذ علمي وهو العلم بالنجاسة وهو هنا مفقود ومن هذه الجهة يحكم بصحة الصلوة ايضا لو صلى الشخص في مكان مغصوب معتقدا باباحته ثم علم غصبية ان المانع هو العلم بالغصبية لا الغصبية الواقعية .

واما على الطريقتي فيحكم ببطلان الصلوة لوجود المانع الواقعي وهى النجاسة ←

← الواقعية ولا يخفى عليك ان هذه الثمرة تتمتفي فيمالو كان الحكم مرتباً على الواقع المنكشف بحيث يكون لكل من الواقع وصفة الانكشاف مدخل في ثبوت الحكم بحيث لو انتفى احد القيدتين لانتفى الحكم الواقعي وبعبارة اخرى يمكن ان يكون الموضوع هو الواقع وانكشافه للمكف لا مطلق الانكشاف سواء طابق الواقع ام لا حتى يشمل الجهل المركب ايضا فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلوة في الشرايط العلمية التي يكون كذلك مع انكشاف خلافها ولعل اعتبار صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية من هذا القبيل فان صحة الصلوة وان كانت مرتبة على الحفظ الا ان الظاهر اعتباره ليس من حيث كونه صفة خاصة على احتمال ولذا تقوم البينة مقامه بل من حيث كشفه عن متعلقه مع اعتباره مطابقته للواقع فالموضوع هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف فبانتهاء احد القيدتين ينتفى الحكم ولذا جعله الشيخ قدس سره مثالا لما كان القطع فيه معتبراً من باب الصفة الخاصة على الفرض والتقدير لاعلى وجه الجزم فكيف كان لو صلى معتقداً بعد الر كعات ثم ظهر الخلاف يحكم ببطلانها والحاصل ان الثمرة المذكورة انما تتم مع فرض العلم جزءاً من الموضوع على وجه مطلق الانكشاف لا الانكشاف على الوجه المذكور وغير ذلك من المواضع التي ذكرت في بيان الثمرة بينهما وقيل ان الثمرة المذكورة في مسألة الاجزاء انما تتم بالنسبة الى الشرايط دون الموانع فتأمل وجهه وهنبا اباحت لايسعها هذا المختصر قوله بشرط العلم لاقى نفس الامر كما هو قول بعض اقول ان المراد من بعض صاحب الحدائق حيث قال بان النجاسة انما تعرض لموضوعها بشرط العلم ووصف الانكشاف لالى موضوعها الواقعي من حيث هو فالموضوع على ما افاده هو الواقع المنكشف لا الواقع المحض وفيه ما لا يخفى على المتأمل .

(م) مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجي، وما ذهب بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى وامثلة ذلك بالنسبة الى حكم غير القاطع كثيرة كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذ اعلم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لامن مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل من هذه وان وجب علي القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه لا يجوز للغير العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لامن الحدس الى غير ذلك.

(ش) اقول: قوله ما ذهب اليه بعض الاخباريين مثال للقطع المأخوذ في الموضوع بالنسبة الى نفس القاطع ولكن تمثيله قدس سره هذا بالنسبة الى نفس القاطع في الدورة الثانية من تدريسه على ما نقله بعض المحشين واما الامثلة المذكورة فكان كل منها مثالا لاعتبار العلم المستند الى السبب الخاص في حق غير القاطع نعم المناسب بحسب المقام انما هو التمثيل بالنسبة الى نفس القاطع اذ البحث انما هو في القطع مطلقا وعلى وجه خاص في حق القاطع لافي حق غيره قوله وان وجب علي القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده اقول: ان عمل القاطع وجوبا بقطعه بالنسبة الى نفسه لكونه بالنسبة الى نفسه طريقيا فحينئذ لا يمكن عدم ترتيب آثار المقطوع به عليه بل يلزم العمل على طبق قطعه وعدم جواز تقليد الغير له في ذلك لكون قطعه بالنسبة اليه مقلده موضوعيا فلا بد من متابعة الغير اليه في ممارص فيه والمستفاد من الادلة في هذا الباب مثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وقوله فانما ارادوا ان يخرجوك من المدينة فارجعوا الى رواة احاديثنا وغير ذلك ان المجتهد اذا كان عالما بالاحكام الشرعية من الادلة المتعارفة يجوز للغير العمل للحكم الذي استفيد منها لامن مثل الرمل والجفر وكذا الحال في القاضي فان العلم بالنسبة الى عمل نفسه طريقيا واما بالنسبة الى مقام القضاء فلا بد ان يكون معرفته بالحكم الكلي من الادلة المتعارفة لكون العلم في هذا المقام موضوعيا.

(م) ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على وجه الطريقي للموضوع كالمثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقيم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الر كعات الشائبة والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه الابدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة و اصاله عدم الاكثر ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استناداً الى البينة او اليد علي قول وان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعاً لان العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقي بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من الخارج ان كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احدان يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصديق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب الحيوة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب .

(ش) اقول و لما اشار الشيخ قدس سره الى بيان المراد من القطع الطريقي والموضوعي شرع في قيام الامارات والاصول مقام القطع فيكون ذلك ايضاً ثمرة الفرق للقطع بمعنييه وبيان ذلك انه لا كلام في قيام الطرق والامارات وبعض الاصول مقام القطع الطريقي المحض بنفس ادلة حجيتها وبترتب عليها جميع الاثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به اذا اصاب وكونه عذراً اذا اخطأ وكون مخالفته تجريباً وموجباً لاستحقاق العقاب الى غير ذلك من الاثار المترتبة على القطع الطريقي مثلاً اذا قامت اماره على حرمة شيء يكون منجزاً للواقع ولو كانت مخالفة للواقع واذا قامت على عدم وجوب شيء يكون معذراً ولو كان في الواقع واجباً وهذه الامور راجع الى القطع ←

→ الطريقي المحض.

وانما الخلاف في قيامها مقام القطع الموضوعي بنفس تلك الادلة و الاقوال فيه ثلاثة :

**احدها** قيامها مقامه بجميع اقسامه من المأخوذ بنحو الصفتية او الكاشفية جزء للموضوع وتمام الموضوع .

**ثانيها** ما يقابل هذا القول وهو عدم قيامها مقامه بجميع اقسامه وهذا مختار صاحب الكفاية .

**ثالثها** هو القول بقيامها مقام المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية وعدم قيامها مقام المأخوذ على نحو الصفتية سواء كان جزء الموضوع او تمامه وهذا هو مختار الشيخ قدس سره وتبعه في ذلك جماعة منهم المحقق النائيني وهو الاظهر دليلا .

**ثم** ان البحث يقع في مقامين **الاول** في جواز قيام الامارات الشرعية مقام العلم. فاعلم انه لا شبهة في جواز قيام الامارات الشرعية مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي على وجه الطريقي والكشفية لان المنط في هذين القسمين عن الافسام انما هو حصول الانكشاف والطريقية وهذا المنط بعينه موجود في الامارة ايضا بعد ان جعلها الشارع طريقا الي الواقع فكان الامارة بمقتضى الدليل الدال على اعتبارها قائمة مقامهما .

**الثاني** في جواز قيام بعض الاصول مقامهما والمراد من الاصول التي تقوم مقامهما الاصول المحرزة وهي التي اخذ في موضوعها الشك وكانت ناظرة الي الواقع مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ بناء على عدم كونها من الامارات والظاهر ان الاصول التي كانت من هذا القبيل بنفس دليل حجيتها تقوم مقامهما وتترتب عليهما آثارهما من المنجزية والمعدورية لان حكم الشارع في ظرف الشك بالبناء على وفق الحالة السابقة على انها هي الواقع يكون بيانا ويرتفع به قبح العقاب بالبيان فيكون منجزا ومعدراً .

واما الاصول الغير المحرزة التي ليس لها نظر الي الواقع بل هي وظيفة في ←

مقام العمل مجعولة للجاعل كالبراءة العقلية والشرعية والاشتغال فلا تقوم مقامهما ولذا قيد الشيخ قدس سره ببعض الاصول و تلخص مما ذكر انه لا اشكال في قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض والموضوعى على وجه الطريقية بنفس دليل حجيتها .

**واما القطع الموضوعى على وجه الصفتية** فلا يمكن قيام الامارات او الاصول مقامه بالنظر الى دليل اعتبارها لانه انما يتكفل لاعطاء صفة الكاشفية والمحرزية فقط و المفروض ان القطع لم يؤخذ بهذه الجهة موضوعا للحكم والجهة التى بها اخذ فى الموضوع لا يكون دليل الاعتبار ناظراً اليها ومثبتاً لها و بعبارة اخرى حال القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الصفتية حال بقية الصفات النفسانية من العدالة والشجاعة والسخاوة وهذا واضح بادنى تأمل والتفات

(فظهر) ان فى قيام الطرق والامارات والاصول مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية لا يحتاج الى التماس دليل آخر غير ادلة حجيتها وان قيامها مقامه من لوازم حجيتها و حكومتها على الاحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية واما قيامها مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتية فيحتاج الى دليل آخر و ادلة الحجية والظاهر من عبارة الشيخ قدس سره على ما قيل هو انه لو قام دليل آخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد ادلة حجية الطرق والامارات من حيث قيامها مقام العلم الطريقي اى يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الامارات من حيث كونه حكما ظاهريا

(ثم) فى هذا المقام اشكال مشهور وهو انه لم يوجد فى الفقه مورد يكون القطع فيه مأخوذاً على نحو الصفتية والامثلة التى ذكرها الشيخ قدس سره فى الكتاب للقطع المأخوذ الصفتى ليس شىء منها من هذا القبيل لان القطع المأخوذ فى موضوع جواز الشهادة ظاهر فى كون القطع مأخوذاً بجهة كشفه عن الواقع ولذا جاز الشهادة فى موارد اليد كما يدل عليه رواية حفص و اما ادلة اعتبار اليقين فى الركتين الاوليين فبعضها وان كان مشتملا على لفظ اليقين الا ان الموجود فى بعضها هو لفظ الاثبات والاحراز

→ ومن الواضح ان ظاهرهما هو كونه مأخوذاً فيه بما انه كاشف لابمانه صفة خاصة فايما اخذ العلم في لسان الدليل هو العلم الطريقى و ارجاعه الى العلم الصفتى يحتاج الى قرينة وهى مفقودة فى لسان الدليل وفيه ان هذا الاشكال مبنى على ان المراد من القطع الصفتى ما لوحظ فيه جهة نورية للقطع و اما على ما تقدم منا فى تفسير كلام الشيخ من ان المراد من الصفتى هو ما كان الحكم مترتباً على نفس القطع قبال المأخوذ فى الموضوع بحسب اللفظ دون الواقع فلا يرد الاشكال المذكور فتأمل دقيقاً .

قوله كما يظهر من رواية حفص... اقول ان هذه الرواية على ما افاده بعض المحشين مذكورة فى اكثر كتب الاخبار و الفتاوى وهى من الروايات المشهورة رواها حفص بن غياث عن ابي عبدالله عليه السلام قال له رجل اذا رايت شيئاً فى يدي رجل أيجوز لى ان اشهدانه له قال نعم قال الرجل اشهدانه فى يده ولا اشهدانه له فلعله لغيره فقال ابو عبدالله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم قال ابو عبدالله عليه السلام فلعله لغيره من اين جازلك ان تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك الملك لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ولولم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق و قديدى دالة بعض الروايات الاخر عليه ايضا وبالجملة ان دلالة الرواية على جواز الاستناد الى اليد فى الشهادة مما لاختفاء فيها بل دلالتها على جواز الاستناد فى الشهادة الى كلام يجوز الاستناد اليه فى مقام العمل كما يظهر من ظاهر كلام الشيخ قدس سره ظاهرة حيث ان ظاهر قوله عليه السلام من اين جازلك... الحديث ثبوت التلازم بين ترتيب احكام الملك بمقتضى الامارات الشرعية و جواز الشهادة من غير اختصاص ذلك باليدوان وقعت مورداً المسؤال

(م) ثم ان هذا الذى ذكرنا فى كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقة و اخرى على وجه الموضوعية جار فى الظن ايضا وان فارق العلم فى كيفية الطريقة حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطاً فى ترتيب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن ايضا قديؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقة لحكم متعلقه اولحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال حينئذ انه حجة وقد يؤخذ موضوعا لاعلى وجه الطريقة لحكم متعلقه اولحكم آخر ولا يطلق عليه الحجة حينئذ فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول

(ش) اذا عرفت ان اقسام القطع الممكنة اربعة والواقع منها فى الشريعة بدون خلاف القطع الطريقى المحض و ما اخذ فى الموضوع على جهة الطريقة و اما الصفتى فكان مورد البحث والخلاف و الظاهر من عبارة الشيخ قدس سره هو وقوعه حيث قال ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الر كعات الخ و اذا عرفت ايضا فى اول الكتاب ان المكلف يتمف بثلاث حالات احديهما له كاشفية تامة وهو العلم والثانية ما لا يمكن فيه الكشفية والطريقة بوجه وهو الشك فما يتوهم من تصور الطريقة له واضح الفساد كما سيجىء الاشارة الى هذا تفصيلا والثالثة ما يكون فيه جهة كشف وطريقة و ان لم يكن من قبيل الكشف التام وهو الظن اما الاولى فليس طريقته قابلة للجعل التأليفى اصلا للجهة التى ذكرت آنفا و اما الثانية فلم عدم تعقل الطريقة فيها على القول الاصح و اما الثالثة وهو الظن فهى قابلة للجعل والاعتبار حيث ان طريقته ليست ذاتية بل لابدان تكون بجعل جاعل فهو على قسمين ما يكون حجة مجعولة و ما لا يكون كذلك و توهم بعض وجود قسم ثالث فيه وهو ما يكون حجيته منجعله كالظن الانسدادى على الحكومة بمعنى ان الظن فى هذه الحال كالقطع فى كون الطريقة من لوازماته و كونه حجة منجعله بحكم العقل ولا يمكن استكشاف الحكم الشرعى منه بقاعدة الملازمة ايضا

(فنقول) ان حال الظن كالقطع بعينها فى انه اما ان يكون من باب الطريقة او من →



← باب الموضوعية وعلى الثاني فاما ان يؤخذ في الموضوع على وجه الطريقة او على وجه الصفتية وفي كل منهما اما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزئه على اشكال في امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة قد تقدم هذا الاشكال في القطع فاقسامه ايضا اربعة وان كان الاقسام المتصورة فيه زائدة على الاربعة لكن التعرض له يجب التطويل بلاطائل ولا يخفى عليك ان عبارة الشيخ قدس سره في بيان اقسام الظن لا تخلو عن اضطراب واغلاق .

(قد توهم) بعض ان الشيخ قدس سره قد تعرض من الاقسام المذكورة للقطع للقسمين منها في الظن احدهما اخذ الظن موضوعا على وجه الطريقة والثاني اخذه على نحو الصفتية ولم يتعرض لما اخذ طريقا صرفا استناداً الى بعض القرائن مثل قوله مأخوذاً اذ الظاهر منه ارادة القطع الذي اخذ جزء للموضوع فبناء على هذا ان الغرض تشبيه الظن الذي اخذ جزء الموضوع بالقطع في كلا قسميه اي الموضوعي على وجه الطريقة والصفتية و لكن الفرق بين القسمين في القطع و السظن امكان ان يكون الظن بالنظر الى نوع حكم متعلقه جزء للموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى احكام المتعلقة ولو نوعا غير قابل للجعل حتى يكون جعله من باب الموضوعية بل هو بالنسبة اليها طريق دائما فعلى هذا البيان يندفع ما تعرض له بعض الاعلام من المسامحة في عبارة الشيخ قدس سره ونحن قد نقلنا عين عبارتهم المذكورة في بيان المسامحة و هي ان مقتضى عبارته ان الظن المأخوذ طريقا مجعولا الى متعلقه قد يكون مجعولا على وجه الطريقة لحكم متعلقه فيكون طريقا محضا وقد يكون مجعولا على وجه الطريقة لحكم آخر اعني ما كان الظن جزءاً من موضوعه فيكون طريقا بالنسبة الى متعلقه والى الحكم المتعلق به وغير خفي انه لا يعقل كون الظن طريقا بالنسبة الى الحكم الذي اخذ هذا الظن جزء من موضوعه كما هو مقتضى العبارة انتهى وتوضيح الدفع ان المسامحة المذكورة مبنية على توهم ارادة شخص حكم المتعلق من عبارة الشيخ (قده) واما اذا اريد منها نوع حكم المتعلق فلا يرد الاشكال المذكور.

(وللمحقق الهمداني) قدس سره في توضيح عبارة الشيخ بيان آخر به ايضا ←

→ يندفع الاشكال المذكور وهو ان مراد الشيخ تشبيه الظن بالقطع في جميع الاقسام المذكورة للقطع و بيان ذلك ان الظن الذي اخذ في ظاهر الدليل موضوعاً لحكم متعلقه هو ليس موضوعاً لحكم متعلقه واقعا بل هو طريق محض والظن المأخوذ بعنوان الطريقة لحكم متعلقه موضوعاً لحكم آخر موضوعي طريقي و الظن الذي اخذ موضوعاً لغير حكم المتعلق ولم يلحظ جهة الطريقة لحكم متعلقه هو موضوعي صفتي فمقتضى هذا البيان هو ان مراد الشيخ (قده) من قوله موضوعاً في قوله سواء كان موضوعاً علي وجه الطريقة الخ هو الظن المأخوذ في ظاهر الدليل سواء كان له دخل واقعا فهو موضوعي طريقي وان لم يكن له دخل واقعا فهو طريقي محض وهذا الذي ذكر مبنى علي ما اختاره من ان الطريقة المحض هو ما لا يكون له دخل في الحكم واقعا ولو اخذ موضوعاً في ظاهر الدليل واما الموضوعي فهو ما له دخل في الحكم واقعا هذا تمام الكلام في القطع باقسامه والظن باقسامه

### (اشكال ودفع)

(اما الاشكال) فبان تقسيم الظن المأخوذ في الموضوع علي الصفتية او الطريقة تمام الموضوع اوجزئه انما هو لتشريح الذهن و الافلم يكن مورد في الشرعيات ان يكون الظن فيه مأخوذاً في الموضوع نعم مما يحتمل فيه ذلك الظن بالضرر المعترف في السفر و الافطار والظن في عدد الر كعات والظن بدخول الوقت اذا كان في السماء علة والظن بالقبلة عند تعذر العلم وامثال ذلك فكلها ظنون طريقية محضة وليس شئ من الموارد المذكورة ان يكون مأخوذاً في الموضوع كما افاد ذلك المحقق النائيني حيث قال علي ما في تقريراته: ان الاقسام المذكورة في الظن تصورات لا واقع لها في الشريعة والموجود فيها هو اعتبار الظن طريقاً محضاً ويقوم مقامه سائر الطرق العقلية والشرعية والاصول المحرزة

(واما الدفع) فبان الظن بالنسبة الي الاحكام الظاهرية موضوعي بلا اشكال و شبهة واما بالنسبة الي الاحكام الواقعية فيجوز ان يكون الظن طريقاً ومرآة صرفاً كما في الظن بافعال الصلوة و ركعاتها ويجوز ان يكون موضوعاً كما لو قلنا بان مقتضى دليل الانسداد كون العقل كاشفاً عن جعل الشارع اياه حجة شرعية في زمان الانسداد ←

تغييرك

←

ان الشيخ قدس سره قد تعرض لاقسام القطع والظن طريقيا كان او موضوعيا ولم يتعرض اجريان هذين القسمين في الشك ولعل نظره قدس سره الى عدم معقولية انقسام الشك الى الطريقي والموضوعي حتى يستشكل بانه لا يوجد في الشك شائبة الطريقة بل لا يكون قابلا لكونه طريقا اصلا وبانه لا بد في طريقة الشيء من رجحان الوصول الى ذي الطريق حتى يكون مرآة اليه وهذا المعنى منتف في الشك بديهة وهذا هو الاظهر.

وقيل يمكن فرض الطريقة في الشك ايضا ولكن لا بالمعنى الذي اعتبر في القطع والظن بل بمعنى عدم رفع اليد من الواقع بالمرة في ترتب الحكم على الشك والجواب عن هذا القول بما فيه من التكلفات والخروج عن الاصطلاح لظهوره لا يكاد ان يخفى على المتأمل

(م) و ينبغي التنبيه على امور الاول: انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمر أو قام الدليل على كون الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله تعالى فيعاقب علي مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لانه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمر أو ان لم يكن خمر في الواقع.

(ش) اقول قبل بيان محل النزاع لابد من بيان نكتة وهي ان الخلاف الواقع في هذه المسئلة انما هو بالنظر الى القطع الطريقي المحض والموضوع الطريقي دون الموضوعي الصفتي ان النزاع انما يجري فيما يكون له واقع ويكون القطع مخالفا له وهذا لا يتصور الا بالنسبة الى الطريقي والموضوعي الكشفي بخلاف القطع الموضوعي الصفتي ان الواقع فيه هو نفس القطع فلو خالفه خالف الواقع و لم ينكشف الخلاف بالنسبة اليه وينبغي ان يعلم ايضا ان محل النزاع انما هو اعتبار القطع بالنسبة الى احكام متعلقه بعنوان انه مقطوع لا بالنسبة الى نفس المتعلق لعدم قابليته للتصرف والجعل بالنسبة اليه ليتنازع في انه حجة من قبل الشارع او لا فعلى هذا الامنافاة بين ما ذكره ههنا من النزاع في الحجية وبين ما سبق في صدر الباب من انه غير قابل للجعل اصلا فمعنى الحجة في قوله قدس سره في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع انه كان لله تعالى ان يحتج به عليه ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وان كان جهلا امر كبا ما لا؟ اذ اعرفت هذا فنقول محصل الكلام في هذا المقام انه لا ريب ان الواقع من حيث هو واقع يترتب بالنسبة اليه الثواب والعقاب على الفعل والترك وكذا الاشك في ان المكلف لو اعتقد وجوب شيء وفعله او حرمة شيء وتركه وطابق اعتقاده الواقع عدم مثلا ومطيعا كما يعده عاصيا لو خالف اعتقاده فعلا وتركا وانما الكلام في انه لو خالف اعتقاده الواقع كما اذا اعتقد وجوب ما هو حرام في الواقع او عكسه وفعله علي وفق اعتقاده فالانقياد والتجري فيهما بالفعل والترك هل يوجبان حسنا او قبحا في نفس الفعل بعد وضوح كشفهما عن سوء سريرة المكلف وطيبه ←

→ اولاً ولا يخفى عليك ان هذه المسئلة عقلية لاشريعة لان استحقاق الثواب والعقاب وما يتبعه ليس مما يقبل الجعل الشرعى لاستقلال العقل به وان كان للشارع العفو عن العاصي المستحق للعقاب كما سيأتى الاشارة الى هذا فى مباحث اصالة البرائة

**الحاصل** لاشكال فى كون القطع حجة و قاطعاً للعدر مع المصادفة بحيث يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة وانما الكلام فى كون القطع قاطعاً للعدر مطلقاً حتى فى فرض عدم المصادفة بمحض كونه تجرئاً على المولى باتيان ما قطع بانة حرام ومبغوض مثلاً اولاً فيه وجوه واقوال :

**منها** ما اختاره الشيخ قدس سره من عدم اقتضاء التجري شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الذى لا يترتب عليه سوى اللوم كالبخل والحسد ونحوهما من الاوصاف المذمومة التى لا يترتب عليها استحقاق العقوبة ما لم تظهر فى الخارج مع بقاء العمل المتجرئ به على ما هو عليه من الحكم قبل تعلق القطع به .

**ومنها** اقتضائه لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضاً لاعلى الفعل المتجرئ به نظراً الى ان التجري كالتشريع من المحرمات الجنائية لالجوارحية كما افاده صاحب الكفاية .

**ومنها** اقتضائه لاستحقاق العقوبة على نفس التجري اعنى الفعل المتجرئ به لاعلى العزم كما افاده بعض من المحققين من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع بلا استتباعه لحرمة شرعاً بهذا العنوان الطارى .

**ومنها** ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله من ان التجري يصير العمل محرماً شرعياً لكن لا مطلقاً بل فى بعض الموارد نظراً الى دعوى من احمه الجهات الواقعية مع الجهات الظاهرية وسيأتى انشاء الله تعالى عن قريب بيان وجه مدعا قدس سره ولا يخفى عليك ان الوجود المتصورة فى مسئلة التجري ستة ونحن ذكرنا ما هو العمدة منها .

**والتحقيق** انه لا فرق فى نظر العقل فى قبح الاتيان بما هو مقطوع الحرمة بين ان ←

→ يكون مصادفا للواقع او مخالفا له اذ لتفاوت بين الصورتين في صدق عنوان الظلم وهتك المولى والجرأة عليه على ذلك الفعل لان كل واحد من الظلم والهتك لا يدور مدار الحرمة الواقعية ولذا في صورة الجهل لا يكون الفعل قبيحا مع ثبوت الحرمة واقعا وانما يدور مدار هتك حرمة المولى والجرأة عليه الثابتين في الصورتين والذي يشهد لما ذكرناه تسالمهم على حسن الفعل المنقاد به عقلا ومدح فاعله على ذلك من غير خلاف ولا فرق بين الانقياد والتجري في حكم العقل في الاول بالحسن وفي الثاني بالقبح فما افاده المحقق النائيني من عدم قبح الفعل المتجري به غير تام واما قبح الفعل فلا يكون ملازما لحرمة شرعا بل يكون علي ما هو عليه واقعا .

### فائدة

ان البحث عن التجري من جهات: الاولى الجهة الفرعية والثانية الجهة الاصولية والثالثة الجهة الكلامية واما بيان كونه فرعية فباعتبار ان يقع الكلام في اتصاف المخالفة القطعية ولو كان القطع غير مصادف للواقع - بالحرمة وعدمه واما كونه مسألة اصولية فهو من وجهين احدهما دعوى شمول اطلاق الادلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفا للواقع، ثانيهما دعوى ثبوت المصلحة او المفسدة في ما تعلق القطع به ولو كان مخالفا للواقع وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدلية والفرق بين الوجهين ظاهر فان الدليل على الاول يكون لفظيا وهو الاطلاق على تقدير ثبوته وعلى الثاني يكون حكم العقل واما التكلم من الجهة الثالثة وهي الجهة الكلامية فحاصله ان التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كشفه عن خبث سريرة المتجري ولو كان الفعل المتجري به في الواقع محبوبا للمولى ام لا يوجب ذلك وليعلم ان التجري لا يختص بمخالفة القطع المخالف للواقع بل يعم مخالفة كل طريق معتبر بجميع اقسامه وذكروا القطع في المقام لكونه اظهر افراد الحجج لالخصوصية فيه.

(م) ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضييق نعم حكى عن النهاية وشيخنا البهائى التوقف فى العصيان بل فى التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العميان انتهى واستقر العدم سيدمشايخنا فى المفاتيح وكذا لاختلاف بينهم ظاهراً فى ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشف عدم الضرر فيه فتأمل ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجرى

(ش) اقول ان الظاهر من كلماتهم فى الكتب الاصولية والفقهية هو الاتفاق على الاول وهو العقاب على القاطع بمخالفة قطعه وان كان مخالفاً للواقع وبعبارة اخرى ان قطع القاطع اذا كان طريقاً الى الموضوع الواقعى اعم من ان يكون طريقاً محضاً او موضوعاً على وجه الطريقة فمخالفته وترك العمل على طبقه يوجب استحقاق العقاب وان كان مخالفاً للواقع مثل مخالفة العلم المطابق للواقع .

ومن الشواهد الدالة على الاول مع قطع النظر عن الخدشة فيها - ويأتى بيان الخدشة انشاء الله تعالى مسئلة ظن ضيق الوقت يعنى ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصياً بالمخالفة وبالجملة ان كلماتهم فى مسئلة ظن ضيق الوقت ظاهرة بل صريحة فى ان الظن بانقطاع القدرة موجب للعصيان بالتسامح والمخالفة ولو انكشف خلاف ظنه بل ادعى بعض المحققين الاجماع عليه كما عن الفاضل الجواد والفاضل القمى وغيرهما من الاجلة بل افرط القاضى ابو بكر الباقلانى وذهب الى ان الفعل يؤتى به بعد ذلك بنية القضاء لا الاداء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه قوله فان تعبيرهم بظن الضيق الخ دفع لما يقال من ان اجماعهم فى هذه المسئلة انما هو فى خصوص الظن لافى القطع والحال ان البحث فيه و حاصل الدفع ان تعبيرهم بالظن انما هو لبيان ادنى مراتب فردى الرجحان ولا خصوصية للظن بل القطع ايضا كذلك ←

ومنها عدم كون الخلاف فى مسألة سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه  
وبيان ذلك ان الفقهاء حكموا بان من سلك طريقا مظنون الضرر او مقطوعه يجب عليه  
اتمام الصلوة لكون سفره سفر معصية ولوا نكشف عدم الضرر وهذا لا يتم الابناء على  
حرمة التجرى كمسئلة ظن ضيق الوقت .

ومنها بناء العقلاء على استحقاق المتجرى للمذمة و حكم العقل بقبح التجرى  
قيل يمكن ان يكون عطف حكم العقل على بناء العقلاء تفسريا ولعل دليله انه لا بد من ان  
يكون مستند بناء العقلاء على شىء جهة حكم عقلمهم ويكون كاشفا عن حكم العقل ولولم  
يكن كذلك لم يكن حجة فى المسائل العقلية وفيه ما لا يخفى على المتأمل من السخافة بل  
يمكن الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل بالاجمال والتفصيل حيث ان فى الثانى لا بد ان  
يكون عنوان حكمه ومنشأ معلوما ان من المعال ان يحكم العقل بشىء لا يعلم مدر كه و  
عنوانه وهذا ليس مختصا بالعقل بل كل حاكم كذلك شرعا كان او عقلا هذا بخلاف بناء العقلاء  
فانه فيه الكشف من حكم العقل اجمالا واما ان ملاك حكمه ماذا؟ فليس بمعلوم وينبغى  
ان يعلم ان المراد ببناء العقلاء هو ما عليه بنائهم بحسب السيرة العملية والافعال  
الجوارحية و المراد بحكم العقل هو حكمه بحسب ملاحظة المصاححة و المفسدة  
من عقاب وغيره .



(م) وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين خمرا أو قطع الاخر بكون مايع معين آخر خمرا فأشرباها فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لاسبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ومناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول

(ش) تقرير دلالة العقل بالنحو الذي ذكره الشيخ قدس سره مما استفاده من بعض كلمات المحقق السبزواري في مسألة الجاهل بالعبادة اقول اما وجه بطلان الثاني من الشقوق المذكورة فلمخالفته لما قام عليه الضرورة من الدين والمذهب وهو عدم استحقاق من يشرب الخمر الواقعي للعقاب واما وجه بطلان الرابع وهو عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر الواقعي و استحقاقه لمن شرب المايح باعتقاد انه خمرو لم يصادف للواقع فلاستلزامه العقاب على العاصي وعدمه على غير العاصي وهذا ليس الا ترجيح المرجوح وهو عدم المصادفة على الراجح وهو المصادفة وهذا مضافا الى مخالفته للضرورة مناف لمقتضى العدل والحكمة واما وجه بطلان الثالث كما ذكره قدس سره فلاستلزامه العقاب بما هو خارج عن القدرة والاختيار وهو المصادفة وهذا ايضا مناف لمقتضى العدل لان الامر الغير الاختياري لا يمكن ان يكون سببا لاستحقاق العقاب فالمتعين من الشقوق هو الاول وينبغي ان يعلم ان مقتضى هذا التقرير هو جعل استحقاق العقاب تابعا لمخالفة الاعتقاد لمخالفته للواقع .

قوله لا يستحقه احدهما ... لا يخلو من المسامحة اذ الغرض افادة السلب الكلي والعبارة المذكورة لاتفيده ليقال ان لفظ احد نكرة وهي في سياق النفي يفيد العموم لانا نقول ان لفظ احد مع اضافته الى الضمير لا يفيد العموم كما لا يخفى

( م ) ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قدس سره والمنقول منه ليس حجة في المقام واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لاعلى نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا وعاظما على العصيان والتمرد لاعلى كون الفعل مبعوضا للمولى والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبعوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضا لاني ان هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ينبي عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه جريئا في مقام الطغيان والمعصية وعاظما عليه فان هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء لكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل بالفاعل .

(ش) اقول اما الخدشة في مسئلة ظن ضيق الوقت ومسئلة سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه اللتين ادعى عليهما الاجماع فهما ليستا من موارد التجري اما الاولى فلان خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب البدار واين ذلك من التجري المبحوث عنه في المقام فيخرج عن مبحث التجري واما الثانية فلان حكمهم بوجوب الانمام لمن ظن الخطر في الطريق مبنى على وجوب دفع الضرر المظنون عقلا وتوضيح الحال فيه ان الظن قد يتعلق بالضرر الاخرى واخرى بالضرر الدينوى لاشكال في انه اذا تعلق بالضرر الاخرى يكون العقل حاكما بوجوب دفعه ارشادا الى عدم الوقوع فيه ولا يكون هذا الحكم مستتبعا لخطاب مولوى فانه من فروع حكمه بوجوب الطاعة وحرمة المعصية اذ المالك في حكمه بذلك هو دفع العقاب ولا فرق في ذلك بين كونه مقطوعا او مظنونا او مشكوكا واما حكمه بوجوب دفع الضرر الدينوى المظنون بل المشكوك ->

→ فإلامانع من استتباعه لخطاب مولوى شرعي الا ان كون مخالفته معصية حكيمية ليكون  
 داخلا في باب التجري يتوقف على كون حكمه بذلك طريقا مغايرا لحكمه بوجوب  
 دفع الضرر المقطوع وهذا غير مسلم بل الظاهر ان حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع  
 وغيره بملاك واحد وهو قبح القاء النفس فيما لا يؤمن من ضرره كما ربما يدعى كون ذلك  
 هو الظاهر من قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وعليه فلا يتصور هنا انكشاف  
 خلاف في موضوع هذا الحكم ان تمام الموضوع له هو نفس عدم الامن من الضرر و اين ذلك  
 من باب التجري وبالجملة فساد توهم قيام الاجماع على تلك الكبرى الكلية المنطبقة على  
 موارد التجري الناشى من حكمهم في هذين الفرعين من الوضوح بمكان ولا يحتاج  
 الى ازيد من ذلك من البيان. هذا الجواب بناء على فرض وقوع الاجمال والحال انه بكل  
 قسميه بالنسبة الى هذا المقام محل اشكال.

اما المحصل من الاجماع الذى هو اتفاق الكل او جماعة من العلماء بحيث يكشف  
 عن قول المعصوم عليه السلام فرود من ثلاثة وجوه :

الاول منع حصوله و سند المنع مخالفة كثير من الاصحاب في الفرعين  
 المذكورين .

والثاني ان المسئلة من المسائل العقلية والاجماع مع فرض حصوله لا يجدى فيها  
 لان الاجماع كما عرفت هو الاتفاق بنحو المذكور على امر دينى بخلاف ما اذا كانت المسئلة  
 عقلية كما فيما نحن فيه وهو لا يفيد فيها ان حكم المجمعين فيها انما هو بحسب قضاء  
 عقولهم وهو لا يكشف عن قول الامام عليه السلام ايضا بذلك فهو مثل دعوى الاجماع على ان  
 الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء .

والثالث مخالفة غير واحد من الاصحاب كالعلامة (ره) في النهاية و كالشهيد  
 قده في القواعد و ربما قيل ان الوجه الثالث هو سند المنع عن تحقق الاجماع  
 المحصل وليس وجها مستقلا و فرق بعض بين الوجه الاول والثالث ان مبنى الاول عدم  
 ثبوت الاتفاق الكاشف و مبنى الثالث وجود المخالف و في هذا الفرق ما  
 لا يخفى عليك .

— واما الاجماع المنقول الذي هو نقل اتفاق العلماء بحيث يكشف عن رضا المعصوم (عليه السلام) من حيث كونه شارعا فقد عرفت ان الاتفاق المذكور على تقدير تحصله يكون مردوداً والحال ان الاجماع المنقول تابع لمحصله فاذا لم يكن محصله معتبرا في مورد ولو باعتبار عدم تحقق عنوانه لم يكن منقوله ايضا معتبرا كما هو واضح هذا مضافا الى الاشكال في حجية الاجماع المنقول رأسا كما قرر في محله .

واما الخدشة في بناء العقلاء فمنع بناء العقلاء على الاستحقاق والمذمة ولو سلم فانما تكون المذمة على المنكشف اى سوء السريرة لا الكاشف الذي هو الفعل ولذا ترى استحقاق الذم باقيا بحاله لو انكشف سوء السريرة بغير نفس الفعل كما لو انكشف من حال عبد انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان العقلاء يذمونه وانه بئس العبد ولكن ذمهم من حيث خبث باطنه وسوء سريرته والحاصل ان محل الخلاف هو الحكم بحرمة هذا الفعل الذي اعتقد حرمة وليس محرما في الواقع ومبغوضا للمولى واما مجرد كشف هذا الفعل عن خبث سريرة فاعله وفساد طينته فمما لا اشكال بل لا خلاف فيه ظاهر ابقى الكلام في معنى السريرة فانها قد يطلق على السجية والجبلة وقد يطلق على النيات الباطنية والامور الخفية قال في مجمع البحرين السرائر ما اسرفى القلوب والعقائد والنيات وغيرها وما خفى من الاعمال .

(م) واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عسى اختيار أدون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنانة حسنة اوسيمة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه الاخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحداً والخبر في امثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريره مع المولى لافي استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية تور بما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبعوضات العقلانية من حيث ان زيادة الذم من المولى وتأ كذا الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفى المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل

(ش) اقول قد عرفت في بيان تقرير دلالة العقل ان حاصل كلام المستدل هو قبح الحكم باستحقاق احد الشخصين اى من صادف قطعه الواقع دون الآخر اى من لم يصادف قطعه الواقع للزوم ذلك انا طة استحقاق العقاب وعدمه على الامر الغير الاختيارى وهو المصادفة وعدمها وينبغي ان يعلم ان محط نظر المستدل هو عدم استحقاق من لم يصادف والا فاستحقاق من صادف قطعه الواقع مسلم عنده ولذا تعرض الشيخ قدس سره له بقوله الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم .

(و توضيح الجواب) على ما يستفاد من كلام الشيخ قدس سره هو اختيار التفصيل بين المصادف وغيره بمعنى انه يمكن ان نقول باستحقاق المصادف دون غيره وذلك فانه لا كلام في استحقاقهما الذم من جهة قصدتهما الى الفعل المحرم بحسب اعتقادهما لان ذلك خارج عن محل النزاع ولا كلام ايضا في استحقاق الفاعل للذم من حيث كشف -

← المتجرى به عن خبث سريرته وصفة الشقاوة فيه وانما الكلام في استحقاق الفاعل للعقاب علمي الفعل المتجرى به فنقول لاشكال في استحقاق المصادف باعتراف الخصم لانه عصي اختياراً كعصيان سائر العصاة من دون فرق بينهما اصلا واما عدم استحقاق غير المصادف فلعدم صدور فعل منهى عنه منه .

(وبعبارة اخرى) ان الامور المتصورة في هذا المقام ثلاثة: احدها العقاب على امر غير اختياري ولم يرجع بالاخرة الى الاختيار ولا شك في قبح العقاب في هذا الفرض وثانيها استحقاق العقاب على امر يرجع بالاخرة الى الاختيار ولا شبهة ولا خلاف في استحقاق العقاب في هذا الفرض وثالثها عدم استحقاق العقاب على امر غير اختياري ولم يرجع بالاخرة الى الاختيار وقبح عدم العقاب في هذا الفرض محل خلاف والمشهور على عدم قبحه بل قبحه ممنوع فاذا عرفت هذه الامور الثلاثة تبين الفرق بين المصادف وغيره وبيان الفرق ان الممكن في صورة المصادفة لما كان عازما على ارتكاب ما كان منهيا عنه في نفس الامر فارتكب فصادف الواقع وهذه المصادفة وان كانت من حيث هي من الامور الغير الاختيارية ولكن راجعة بالاخرة الى الاختيار لكونها ناشئة ومسببة عن فعله الاختياري فلا قبح في عقابه لهذا الفعل من حيث كونه مصادفا واما في صورة عدم المصادفة فالمكاتب لما كان عازما على الفعل المنهى عنه بحسب اعتقاده فاتفق عدم المصادفة وهذه من حيث هي قضية اتفافية خارجة عن حيز الاختيار من دون ان يرجع ذلك الى اختياره فحينئذ القول بعدم العقاب بازاء هذا الفعل لاجل عدم مصادفته للواقع لا يستلزم قبحا والقبح انما هو في العقاب على غير الاختياري وكان لمن لم يصادف ان يحتج على مولاه لو اراد العقاب عليه بان ما اوقعه لم يكن مندرجا تحت العناوين المحرمة بل هو من المباحات وما قصدته لم يقع في الخارج حتى يوجب العقاب ومجرد قصد المعصية لا يوجب العقاب وبهذا يظهر الجواب عن القول بان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار

قوله كما يشهد به الاخبار الواردة النخ يعني ان الشاهد بما ذكره قدس

سره من كون عدم المصادفة مانعا من استحقاق العقاب الاخبار الواردة في ان من ←

ج-١ فى بيان عدم التساوى بين من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف من جهة العقاب -٤٩

→ سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها الخ والظاهر من هذه الاخبار ان الامور الغير الاختيارية قد تكون دخيلة فى استحقاق كثرة الثواب والعقاب وقلتهما كمدخليتها فيما نحن فيه فى استحقاق العقاب وعدمه وبيان الاستشهاد ان المستفاد من الاخبار ان كثرة العامل بسنة احد الشخصين المفروضين وقلة العامل بسنة الاخر مؤثرتان فى كون ثواب الاول او عقابه اعظم مع ان كثرة العامل وقلته خارجتان عن اختيارهما و ربما اورد على الاستشهاد بالاخبار بان المسئلة عقلية لوجه الاستدلال فيها بالاخبار سيما اخبار الآحاد وفيه مع منع كون الاخبار فى مرتبة الاحاد بل الاخبار فى حد التواتر كما صرح به الشيخ (قده) فى قوله والاخبار فى امثال ذلك فى طرف الثواب والعقاب بحد التواتر ان الاستشهاد بالاخبار تأييد وليس الغرض منه الاحتجاج والاستدلال لان الكتاب والسنة لا يصلحان ان يكونا دليلين فى العقليات قوله وقد اشتهر ان للمصيب

اجرين وللمخطيء اجرًا واحداً اقول فى نسبته الى الشهرة دون الخبر دلالة على عدم عثوره على رواية فيه كما اعترف به (قده) فى بعض كلماته ووجه الاستشهاد بهذا ان نقصان ثواب المخطيء عن ثواب المصيب ليس الا لامر غير اختيارى وهو مصادفة الواقع وعدمها وينبغى ان يعلم ان هذا استشهاد ثالث لمدعيه قوله وربما يؤيد ذلك ان نجد

من انفسنا الفرق الخ استشهاد رابع وبيانه انا اذ اراجعنا وجدنا اننا نجد عدم تساوى من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف فى استحقاق المذمة لان الذم بالنسبة الى المصادف من جهتين احديهما من جهة الشقاوة والاخرى من جهة الفعل بخلاف غير المصادف فان الذم فى حقه من جهة الشقاوة وخبث الباطن فقط وازيادة الذم فى حق المصادف دون غيره ليس الامن جهة امر غير اختيارى لا يقال ان هذا اعتراف بشبوت العقاب على من لم يصادف قطعه الواقع لانه كان مذموماً عند العقلاء على الفرض المذكور لانا نقول ان الذم فى حق غير المصادف من جهة خبث الفاعل لا الفعل حتى يستلزم العقاب

«قوله فتأمل ولعل الامر بالتأمل اشارة الى الفرق بين من صادف قطعه الواقع  
ومن لم يصادف مع قطع النظر عن التشفى والشاهد على ذلك اننا نرى ذلك ولو بعد تخلية  
الذهن او بالنظر الى حال الغير الذى لامدخلية له بعملها اصلا بل نرى فى انفسنا انه  
لو ارتكب شخص معصية فعرضه الندامة عليها ثم انكشف له عدم كونه ما ارتكبه  
حراما فى الواقع لسره ذلك وراى امره اهون مما لو كان حراما فى الواقع فتأمل



(م) وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فيرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية فانها لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظراً الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع ان كان معذوراً لو فعل واطهر من ذلك ما لوجزم بوجود قتل نبي او وصي فتجرى فلم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى فلم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل ←

(ش) اقول ان المفصل هو صاحب الفصول رحمه الله حيث ذكر هذا التفصيل في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتابه في بيان حكم الجاهل وبيان ذلك ان ما في الفصول على ما يظهر من كلام الشيخ قدس سره وافاد المحقق النائيني ايضاً مر كب من دعا وثلاثة: الاولى بعد تسليمه قبح التجري واستحقاق العقاب عليه افاد ما حاصله ان قبح التجري لا يكون ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار وربما يطرء عليه ما يخرج منه عن القبح كما اذا علم بحرمة ما يكون في الواقع واجبا وكانت مصلحة الوجوب غالبية على مفسدة التجري او مساوية و على هذا يختلف حسنا وقبحا شدة و ضعفا باختلاف الفعل المتجرى به .

**الثانية** وقوع هذا الامر الممكن وان الجهات الواقعية في الفعل المتجرى به يوجب اختلاف مرتبة قبح التجري اوزواله في بعض الموارد.

**الثالثة** تداخل العقابين عند مصادفة الفعل المتجرى به المعصية الواقعية فحينئذ كان فيه ملاكان للقبح ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية وفي هذا الفرض قبح التجري يكون اشد واكثر مما اذا كان الفعل المتجرى به في الواقع مكروها كما ان القبح في هذا الفرض ايضا يكون اكثر مما اذا كان الفعل المتجرى به مباحا وهكذا يكون القبح في هذه المورة اكثر مما اذا كان الفعل في الواقع مستحبا واما اذا كان الفعل في نفس ←

→ يرضى به وان كان معذوراً لو فعل و كذا لو نصب له طريقاً غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرى لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنسوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري علمي الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الافوى من جهاته و جهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه

← الامر واجباً فيقع التزام بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري فر بما يتساويان وربما يكون ملاك الوجوب اقوى فيتقدم اويكون ملاك قبح التجري اقوى فيه - كون قبوحها فهذا محصل كلام صاحب الفصول (ره)

ولا يخفى عليك انه كيف يمكن فرض مصادفة التجري مع المعصية حتى يكون هناك ملا كان لاستحقاق العقاب فيلتزم بتداخل العقاب بل التجري مقابل للمعصية اذ التجري في الاصطلاح عبارة عن مخالفة ما اعتقده المكلف مثلاً يعتقد حرمة شيء ولا يكون في الواقع حراماً بخلاف المعصية فان قواها هو المصادفة للواقع فكيف يجتمع التجري مع المعصية فنلتزم بتداخل العقابين الا ان يريد من المصادفة اى مصادفة التجري مع المعصية غير المعصية التي علم بها وتجرى فيها كما ان اقطع المتجرى بخميرية ما يع فشربه ثم ظهر كونه مغسوباً فيقال ان تحقق التجري بالنسبة الى شرب الخمر والمعصية بالنسبة الى شرب المغسوب هذا بناء على جواز العقاب على جنس الحرام المعلوم وان كان المكلف مخطئاً في فصله كما هو المختار عند بعض اوعلى جواز العقاب على نفس الحرام الواقعي وهو الغصب في الفرض المذكور بعدم معلومية حرمة الفعل الخارجي ولو بعنوان آخر فحينئذ يتحقق المعصية بالاضافة الى جنس الحرام المعلوم او بالاضافة الى الحرام الواقعي ويتحقق التجري بالاضافة الى خصوصية الخمر المعلوم للمكلف فيجتمع المعصية والتجري في محل واحد باعتبارين واما ان ابنينا على عدم صحة العقاب على جنس الحرام المعلوم ←

«ولاعلى الفرد الواقع الموجود في فرض القطع بفرد آخر فلامعنى محصل لاجتماع المعصية والتجري فتامل جيداً قوله تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية ...

وجه التقييد بقصد القرية لاجراج الواجب التعبدى ان قصد القرية معتبر فيها فلم يتمكن المكلف من فعله مع اعتقاد حرمة ان لا يتقرب بفعل الحرام قوله مطلقا وفي بعض الموارد والمراد من بعض الموارد ما اذا كان جهة مصلحة الواجب اقوى من جهة مفسدة التجري فانه يحكم بعدم قبحه ورفع العقاب عنه واما اذا كان جهة المفسدة في التجري اقوى فانه حينئذ يحكم بقبحه قوله نظراً الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية تعليل لعدم استحقاق العقاب عليه في بعض الموارد عند بعض ويحتمل كونه تعليلا لعدم الاستحقاق على نحو الاطلاق وهذا الاحتمال هو الاظهر قوله فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا الاقوال في الحسن والقبح العقليين بمعنى انشائه لا ادراكه كما صرح به اهل التحقيق اربعة: القول بالذاتية مطلقا والقول بالوجوه والاعتبار مطلقا والتفصيل بين الحسن والقبح والتفصيل بحسب الموارد بمعنى كونهما ذاتيين بمعنى العلة التامة في بعضها وكونهما بالاقضاء في بعضها وبالوجوه والاعتبار في بعضها والاخير قد يطلق مقابلا للذاتى وكونهما بالاقضاء وقد يطلق مقابلا للذاتى فيشمل المقتضى ومراد صاحب الفصول قدس سره من قوله بل يختلف بالوجوه والاعتبار هو هذا معنى وغرضه كون التجري مقتضيا للقبح لاعلة تامة فيمكن اختلافه بحسب اختلاف الوارد وتخلفه عنه .

قوله وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري الخ حاصله انه لو نصب طريقاً غير القطع فيحتمل عنده ان يكون الذى تعين بالطريق انه عدو ولد الامر فلا يتوهم ان هذا الاحتمال يجعل تجريه حسنا وان لم يكن المتعين ابنه في الواقع بل يكون حسنا اذا كان ابنه فلا ينبغي ان يتجري بمجرد هذا الاحتمال بل يجب امثال الامر والسلوك في الطريق الذى نصبه مما فيه من القطع بالسلاطة بخلاف غيره من الطرق قوله ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام الخ يعنى مما ذكر سابقا من ان ارتفاع قبح التجري من جهة معارضة الجهة →

← الواقعية للجهة الظاهرية يعلم ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها لتاكديج التجري في الجملة بما في المكروه الواقعي وهو فيها اشد منه في مباحاتها لعدم تاكديج التجري بما في المباح الواقعي وهو فيها اشد منه في مندوباتها لضعف قبح التجري في الجملة بما في المندوب الواقعي من المصلحة و اذا اعتقد وجوب ما هو غير محرم واقعا تنعكس سلسلة الاشدية فيكون التجري على ترك الواجب في المندوبات الواقعية اشد منه في مباحاتها و هو فيها اشد منه في مكروهاتها والوجه واضح مما سبق واما الواجبات فيراعى الاقوى من مصلحتها ومفسدة التجري وهذا يختلف باختلاف مراتب الواجبات والمحرمات كما لا يخفى .

(م) اقول يرد عليه اولاً منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتي لان التجري على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل اول كشفه عن كونه جريئاً فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الاتقياء لله تعالى سبحانه فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانياً انه لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه مالم يعرض له تلك الجهة وليس معالاً يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب -

(ش) اقول ان ما اجاب به الشيخ قدس سره عن ما اختاره صاحب الفصول (قده) من الدعاوى الثلاثة التي ذكرت بتوضيح منا ما حاصله (اما الجواب عن الاولى) ففيه منع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبارات اذ الفعل الصادر بعنوان التجري يكون بنفسه مصداقاً للظلم وحكم العقل بقبح الظلم ذاتا يكون من الاحكام العقلية الضرورية و بعبارة اخرى ان الافعال باعتبار كونها حسنة او قبيحة بحكم العقل على انواع (فان منها) ما ليس فيه اقتضاء الحسن والقبح اصلاً ويحتاج في اتصافه بهما الي عروض عنوان خارجي عليه وهذا كالمباحات فانها لا تتصف بالحسن والقبح في حد ذاتها نعم اذا عرض لها عنوان محسن او مقبح فهي تتصف بالحسن او القبح (ومنها) ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبح لكن لا يمتنع ان يعرض له عنوان آخر يغيره عما هو عليه وهذا كالصدق والكذب فان الاول مقتض للحسن ومالم يكن هناك جهة اخرى كالاضرار بمؤمن كما ان الثاني فيه اقتضاء القبح وما لم يعرض له جهة محسنة كإنجاء مؤمن او دفع فتنة فالصدق مع بقاء عنوانه يمكن ان يتصف بالقبح لعروض عنوان آخر كما ان الكذب مع كونه كذباً يمكن ان يتصف بالحسن لامر خارجي

ومنها ما يكون علة تامة للحسن او القبح ولا يمكن فيه الانفكاك اصلاً وهذا كالعدل والظلم فانهما مع بقاءهما على عنوانهما يستحيل ان يتغير اعماهما عليه نعم يمكن ان يكون بعض العناوين مخرجا للشئ عن كونه عدلاً او ظملاً كما في ضرب اليتيم فانه -

← المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي يتصف بحسن او قبح للجهد بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

← اذا كان بعنوان التأديب يخرج عن كونه ظلما لانه يتصف بالحسن مع بقاءه على كونه ظلما وكما في حكم الشارع باخذ المال من الكافر الحربي فان الشارع بعد الغائه مال كيته وجعل ما يملكه هنيئاً للمسلمين لا يكون الا خدمته بالغلبة والقهر ظلماً في حقه .

ولا يخفى ان عنوان التجري على المولى وكشفه عن سوء سريرة العبد لا يمكن ان يعرض له جهة اخرى محسنة فانه كالمعصية الحقيقية في كونه ظلماً على المولى فلا يمكن اتصافه بالحسن اذ القبح في التجري من لوازم ذاته و يستحيل انفكاكه عنه ابدا .

**واما عن الثانية** ففيه انه ولو سلم امكان عروض عنوان موجب لارتفاع قبح التجري الا ان المصادفة مع محبوب المولى واقعا لا يمكن ان يكون من هذا القبيل فان الامور الغير الاختيارية كما لا يمكن ان تكون معروضة للحسن او القبح فكذلك لا يمكن ان تكون من العناوين المزيلة للحسن او القبح ضرورة ان ضرب اليتيم للتأديب لا يمكن ان يقع حسنا ولو ترتب عليه الادب خارجا كما ان الكذب لا يرتفع عنه قبحه بمجرد مصادفته لانجاء مؤمن او دفع فتنة واقعا كما اشار الشيخ قدس سره الى هذا بقوله ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره ليس... الخ فتبين ان مصادفة مورد التجري مع ما هو محبوب المولى واقعا لكونها خارجة عن الاختيار يستحيل كونها دافعة لقبح التجري وموجبة لحسنه .

**واما عن الثالثة** ففيه على فرض البناء على استحقات المتجري للعقاب بملاك استحقات العاصي له فليس في مورد العصيان الاملاك واحدا للعقاب فاين عقابان حتي ←

«يتداخلان واما البناء على استحقاق المتجرى للعقاب بملاك آخر يخص به في قبالة ملاك استحقاق العاصي له فكيف يمكن فرض المصادفة في صورة التجري حتى يكون هناك ملاك لا يستحق العقاب فيلتزم بتداخلهما كما مررت الاشارة الى هذا

والمذكور في عبارة الشيخ (قده) صريحاً في الجواب عما في الفصول بوجهين الاول منع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبار اذا العقل مستقل في الحكم بقبح التجري ذاتا كالحكم بقبح الظلم والجرئة على المولى قبيح ذاتا في مقابل التذلل والانقياد فانه حسن ذاتا وبالجملة التجري يكون علة تامة للقبح. الثاني انه على فرض التسليم كون قبح التجري بالوجوه والاعتبار ليس حاله كحال الافعال التي لا تنصف في انفسها بحسن ولا قبح الا بعد تحقق عنوان له كضرب اليتيم بل هو مقتض بنفسه للقبح لو سلم عدم كونه علة تامة للقبح الا اذا عارضه جهة مصلحة كما في الكذب النافع فلا بد من تحصيل ما يعارضه من المصلحة وهو لا يكون الا فعلا اختياريا لعدم اتصاف غيره بحسن ولا قبح وترك قتل المؤمن والنبي فيما ذكره من المثال ليس اختياريا فلا يتصف بحسن حتى يعارض قبح التجري .

ولا يخفى عليك انه يلزم علي ما اختاره صاحب الفصول ان يقول بحسن التجري في ما اذا كان الفعل المتجرى به واجبا واقعيا بحيث يكون قبح التجري في غاية الوهن ولا نظن ان يلتزم به لبداهة بطلانه.

( م ) ودعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضى القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم دخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصر فهما الي المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك.

( ش ) اقول انه قد ذكر فيما سبق ان الافعال الغير الاختيارية لعدم اتصافها بالحسن او القبح لا يصلح للمعارضة مع قبح التجري حتى يرفع قبحه بل لا بد من تحصيل ما يعارضه من المصلحة الاختيارية

**فان قلت** استحالة دخل الامور الواقعية الخارجة عن الاختيار في اتصاف الفعل بالحسن او القبح محل نظر بل منع اذ لو لم يكن الامور الخارجة عن القدرة دخيلة في استحقاق المدح والذم فكيف يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري اى الدليل العقلي الذي كان محكيا عن المحقق السبزواري في قبح التجري فان المصادفة الواقعية في العاصي وعدم المصادفة في المتجري خارجتان عن الاختيار فكما ان المصادفة كانت دخيلة في استحقاق العقاب و في صدور القبيح منه فكذلك يمكن ان يكون الامر الغير الاختيارى في المقام كترك قتل المؤمن والنبي في المثال الذى ذكره مع انها محبوبان للمولى رافعا للقبح عن التجري هذا حاصل الدعوى الذى ذكره الشيخ قدس سره

**قلت** ان هذه الدعوى مضافا الى الفرق بين المقامين مدفوعة بان قبح التجري من المستقلات العقلية فلا يعارضه ولا يؤثر فيه الا ما كان العقل مستقلا بحسنه والامر الغير الاختيارى لا يكون كذلك فلا يستقل العقل بجواز تأثيره في رفع ما استقل به من القبح وهو ظاهر وبيان الفرق بين هذا المقام و الدليل العقلي السابق ان المستدل ←



← بالدليل السابق كان في مقام اثبات قبح التجري بمعنى ان التجري هل يقتضى القبح على  
 جهة الفعل اولا بخلاف هذا المقام فان قبح التجري فيه مسلم بالفرض والكلام فيه في بيان  
 رفع المانع وان التجري بعد اقتضائه القبح هل له رافع ام لا و بعبارة اخرى ما سبق مقام  
 الدفع وهذا المقام مقام الرفع فعلى هذا المستحيل انما هو دخل الامور الغير الاختيارية  
 في كونها مزيلة ورافعة للقبح كما في هذا المقام واما كونها موجبة لعدم تحقق القبح  
 فلا محذور فيه لان الدفع اسهل من الرفع وهذا حصل الجواب عن الدعوى المذكورة

(م) ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لوجه للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية ان على الراضى اثم وعلى الداخل اثمين وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما.

(ش) ذكر صاحب الفصول (قده) في بحث مقدمة الواجب في مقام الرد على المحقق القمي (ره) وربما يستفاد من بعض كلماته في مواضع اخرى ايضا ما حاصله انه اذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملاك للقبح ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية فلما محالة يتداخل العقابان (وفيه) مع ان التجري لا يعقل ان يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقابان والبحث عن هذه الجهة قد تقدم تفصيلا انه غير محصل المراد ان لوجه للتداخل مع كون كل واحد منهما عنوانا مستقلا للقبح و بعبارة اخرى انه بعد ما فرضه صاحب الفصول من كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب كالمعصية الواقعية لا يخلو اما ان يريد من تداخل العقاب وحدة العقاب الذي يستحق بازا ومخالفة واحدة كما هو الظاهر فحينئذ لا يخلو اما ان يكون هذا المقدار من العقاب بازاء كل من العنوانين او احدهما بعينه اولا بعينه فالاول يستلزم اجتماع علتين مستقلتين على اثر واحد وهو محال وعلى الثاني يلزم الترجيح بالمرجح والثالث غير معقول مضافا الى لزوم الغاء احدى علتين واما ان يريد به عقابا زائداً على عقاب محض التجري بحسب الكم او الكيف فهذا ليس تداخلا اصلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه كما او كيفا على ما كان فيه احدهما.

(قيل) في بيان المراد من التداخل ما لفظه: انه يمكن ان يكون مراده من التداخل انه ينتقل حين تصادف التجري مع المعصية نوع العقاب والعذاب الى نوع آخر اشد منه بناء على ان مراتب العقاب في الاخرة مراتب مختلفة في الشدة والضعف فتكون انواعا مستقلة كالحبس والضرب وغيرهما لانها من قبيل الاقل والاكثر -

← والحاصل ان للمتجري عقاب في نفسه وللواقع في نفسه فاذا تصادفاً ينقلب كلا العقابين الى مرتبة واحدة من العقاب فوَقهما يكون شدته كشدته مجموع العقابين و يؤيده ماورد في الاخبار على ما عند القائل ان درجات النار مختلفة في شدة العذاب فعلى هذا يتصور التداخل وفيه ان التداخل بهذا المعنى بعيد عن الاصطلاح.

### « فائدة »

في معنى التجري والمعصية والانقياد والاطاعة ان الاول عبارة عن مخالفة ما اعتقده المتجري والثاني عبارة عن مخالفة ما هو ثابت في الواقع اذ قوام المعصية هو المصادفة للواقع والثالث عبارة عن الاتيان على طبق الاعتقاد والرابع عبارة عن اتيان ما هو ثابت في الواقع فالمخالفة والموافقة في المعصية والاطاعة حقيقتان وفي التجري والانقياد حكميتان.

(م) والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرئته واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما ياتي من كلامه نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار انكثيرة العفوعه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله عَلَى نِيَةِ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ انما يحشر الناس على نياتهم وماورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وماورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لَا يَشْكُرُهُ لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشى لسعاية مؤمن وفحوى ما دل علي ان الرضا بفعل كفعله مثل ما ←

(ش) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره انه لا فرق في قبح التجري في جميع موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كما ان كشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله واما استحقاق الشخص للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه ففيه اشكال .

ثم ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الواردة في ترتب العقاب على قصد السوء وانه يحاسب عليه وهناك روايات اخر دالة على ترتب العقاب على القصد وان نية السوء لا تكتب والاخبار التي ذكرها الشيخ (قده) ظاهرة في العقاب على القصد واما الاخبار التي كانت ظاهرة في عدم العقاب فلم يذكرها لكثرتها واشتهارها وكيف كان تقع المعارضة بين الطائفتين فلا بد من رفع التعارض في الاخبار والمصنف (قده) جمع بينهما بحمل الاخبار الدالة على العقاب على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره والاخبار الدالة على عدم العقاب على من ارتدع عن قصده بنفسه او يحتمل الاخبار الدالة على العقاب على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات والاخبار الدالة على عدم العقاب على القصد المجرد عن ذلك . ←

← عن امير المؤمنين عليه السلام ان الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلي الداخل اثم اثم الرضا واثم الدخول ويؤيده قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم وقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم اوتخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضى بفعل فقد لزمه وان لم يفعل وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم تقتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بقتلهم وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لباختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لبالدلالة اللفظية .

← وقد يظهر من بعض ان حرمة العزم على المعصية مما لا شك فيه عند الخاصة والعامة وكتب الفريقين من التفاسير وغيرهامشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين عند القائل ومن الايات الدالة على ان العبد مؤاخذ بعزمه على المعصية قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً انتهى .

و كلام السيد مرتضى (ره) في تنزيه الانبياء حيث قال ارادة المعصية والعزم عليها معصية وقد تجاوز قوم حتى قالوا: العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر وكذا تصريح الفقهاء بان الاصرار على الصغائر اما فعلى او حكمي وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها ثم اورد على نفسه سؤال الابانك قد قبلت قدورد عن ائمتنا عليهم السلام اخبار كثيرة تشعر بان العزم على المعصية ليس معصية واجاب عنه بانه لادلالة في تلك الاخبار على ان العزم على المعصية ليس معصية وانما دلت على ان من عزم على معصية كشراب الخمر ولم يعملها لم تكتب عليه تلك المعصية متى عزم عليها لان نفس العزم ليس بمعصية انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان هذا المعنى خلاف ظاهر الروايات التي دلت على ان العزم على المعصية ليس بمعصية فتأمل . ←

→ ولا يخفى عليك انه يمكن توجيه بعض الاخبار الدالة على العقاب مثل ماورد في الخلود بان يقال ليس خلود المؤمن لاجل مجرد القصد بل لاقتراانه بالايمان ويدعى ان الايمان سبب للخلود وكذلك ليس خلود الكفار لاجل نيتهم بل لاقترانها بالكفر ويدعى ان اثر الكفر هو الخلود ومثل ماورد في العقاب علمي فعل بعض المقدمات بقصد الحرام كغارس الخمر وغيره بان يقال باننا ملتزم بمضمونه ونقول ان فعل مقدمة الحرام بقصد التوصل الى الحرام حرام كما ذهب اليه صاحب الفصول قدس سره واستظهره من الرواية وان حرمتها نفسية فلو فعل لاجل التوصل الى الحرام ولم يقع التوصل اليه فعل حراما نفسيا وكان معاقبا هذا .

قوله ويؤيده قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الالية انما جعل الشيخ قدس سره هذه الالية الشريفة مع ما بعدها تأييدا لادليلا لعدم ظهورها في المدعى ان يمكن توجيه بعضها فيقال ان المراد بالذين يحبون في الالية الكفار ان المؤمن لا ينبغي ان يحب شيوع الفاحشة في الذين آمنوا وفي آية ان تبدوا ان الحساب غير العقاب وفي آية تلك الدار الآخرة ان المراد ليس الارادة المجردة بل اظهار آثار العلو والفساد وثمراتها قائل .

قوله حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنتقيح المناط لبالدالة اللفظية اقول ان القائل بالتعميم هو المحقق الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء حيث قال بان المراد من الاعانة في قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان هو الاعم مما يكون اعانة ومقدمة لفعل الغير وما يكون مقدمة لفعل المعين نفسه ولعل هذا المعنى اى التعميم في موضوع الاعانة منه (ره) لتنتقيح المناط ان المناط في حرمة الاعانة كونها وصلة الى فعل الحرام وهو موجود في كلتا الاعانتين لبالدالة اللفظية لان الظاهر من الالية الشريفة هو النهي عن اعانة الغير وفيه ما فيه من ان اتيان الفاعل للحرام بما يعينه عليه لا يطلق عليه الاعانة على الاثم عرفا والمتبادر منها اعانة الغير على فعله المحرم .

ثم انه هل يعتبر في تحقق الاعانة قصد حصول الحرام او لافيه اقول: ←

الاول ما استظهره الشيخ قدس سره في المكاسب من الاكثر وهو انه يكفي في تحققها مجرد ايجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وان لم يكن عن قصد .  
**والثاني** ان الاعانة هي ايجاد بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لامطلقا ونسب، الشيخ في المكاسب هذا القول الى المحقق الثاني وصاحب الكفاية .  
**والثالث** ما نسبه الى بعض معاصريه من انه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج .  
**الرابع** ما قاله المحقق الاردبيلي من ان المراد منها الاعانة على المعصية مع القصد او الصدق العرفي بداهة ان الاعانة قد تصدق عرفا في مواضع مع عدم القصد مثل ان يطلب الظالم العما من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياها ونحو ذلك مما يعدمونه عرفا وفي المقام اقوال اخر ايضا لاحاجة في التعرض لها .

(م) ثم ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلقتها احدها مجرد القصد الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية والخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام و السادس التلبس برجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية و يشترط في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة عدم كون الجهل عن ذرأ عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية والالم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد اصالة البرائة واستصحابها

(ش) اقول حاصل ما افاده المصنف (قده) ان للتجري ستة اقسام والثلاثة الاول منها كانت متصاعدة بمعنى ان اللاحق آكد من سابقه ان الاول منها كان مجرد القصد الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته ولاشك ان الثاني من جهة التجري آكد من الاول لان فيه اشتغالا بمقدمات المتجري به بخلاف الاول وكذا الثالث اشد تجريبا من الثاني اذ فيه تلبس بالفعل بخلاف الثاني فان فيه اشتغالا بمقدمات الفعل لانفسه ولا يخفى ان حكم هذه الثلاثة منها قد علم من كلام الشيخ قدس سره فيما سبق اما الثلاثة الاخيرة فحيث لم تعلم اراد بيانها موضوعا وحكما ثم ان المراد من الاعتقاد في القسم الثالث اعم من الجزم والظن المعتبر و ان كان المتبادر من عبارته في بادي الامر هو الجزم

واما الثلاثة الاخيرة منها فكانت متنازلة على عكس الثلاثة الاول بيان ذلك ان الاول منها اعنى الرابع هو التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية فان هذا اشد من جهة التجري بالنسبة الى الثاني منها وهو الخامس في عبارة الشيخ (قده) لان المتجري في الرابع يرجو تحقق المعصية لخبائثه بخلاف الخامس فانه ليس فيه رجاء المعصية وكذا الخامس آكد واشد تجريبا من السادس اذ الفرض في السادس هو التلبس بما يحتمل كونه معصية برجاء ان لا يكون معصية و خوف كونها معصية بخلاف الخامس فان الفرض فيه عدم الخوف من كونه معصية لعدم المبالاة (ثم) ان المراد من ←



→ الاحتمال في الاقسام الثلاثة الاخيرة الاعم من الشك والوهم والظن الغير المعبر بناء على ان يكون المراد من الاعتقاد في القسم الثالث هو الجزم والظن المعبر واما على فرض ان يراد منه هو الجزم فيكون المراد من الاحتمال في الاقسام الثلاثة الاخيرة هو الاعم من الشك والوهم و مطلق الظن معتبراً كان او غيره واعلم ان القدر الجامع بين الاقسام الستة هو عدم المبالاة بالمعصية او قلتها

(ولا يخفى) انه يشترط في تحقق التجري في الثلاثة الاخيرة ان لا يكون الجهل عذراً اما بحكم العقل او النقل فحينئذ باى نحو اقدم بالفعل يتحقق التجري كما في موارد تنجز الخطاب بالعلم الاجمالي نحو الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية ومثال الاول كتردد وجوب الصلوة بين كونه متعلقاً بالظاهر او الجمعة ومثال الثانى كتردد الخمر بين المايعين فان الجهل في كل واحد منهما ليس عذراً لوجود العلم الاجمالي في كل واحد منهما فعلى هذا الفرض يجب اتيان كلا الفردين في الاول حتى يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي و يجب تر كهما في الثانى حتى يحصل اليقين بترك الحرام الواقعي هذا بناء على القول بان العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف والجهل لا يكون عذراً كما عليه المصنف (فده)

واما على القول بان الجهل عذراً ما بحكم العقل والنقل والعلم الاجمالي ليس بكاف في تنجز التكليف كما عليه البعض لم يكن في المثاليين احتمال المعصية حتى يتحقق فيهما التجري و ان تحقق احتمال المخالفة للخطاب النفس الامرى الا انه بنفسه لا يتنجز على المكلف ما لم يتحقق العلم به او ما يقوم مقام العلم فما ذكره قدس سره من المثال انما هو مثال للنفي على ما يقتضيه المقام لا للنفي

قوله كما في موارد اصالة البرائة واستصحابها فان الجهل عذر في موارد هما وان احتمل مخالفة الالتزام بالبرائة للحكم الواقعي من الوجوب والحرمة لاحتمال ثبوتها في الواقع في مورد البرائة الا انه لا يحتمل المعصية لانها مترتبة على مخالفة ←

الحكم المنجز ومع عدم الطريق اليه يحكم العقل حكما قطعيا في مرحلة الظاهر  
بقبح العقاب والتمثيل باستصحاب البرائة انما هو على راي البعض ان على مذهبه قدس  
سره لايجرى الاستصحاب المذكور كما سيأتي في مباحث اصل البرائة ولعل المنصف  
قدس سره اراد من استصحاب البرائة الاستصحابات النافية للتكليف المثبتة للإباحة و  
الاستحباب والكراهة في مرحلة الظاهر.

( م ) ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرئته وسوء سريره وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتامل في كل من الاقسام قال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا نية ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها في تأثير هذه النية نظر من انها العالم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرئته على ←

( ش ) حاصل ما افاده قدس سره ان الاقسام المتصورة في التجري كلها تدل على استحقاق الفاعل للمذمة من جهة خبث باطنه وجرئته وسوء سريره على تفاوت بين الاقسام الستة شدة وضعفاً اذ لا ينبغي الارتباب في حكم العقل بقبح الاقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية واستحقاق المذمة وانما البحث والخلاف في تحقق المعصية بالفعل المتجري به والبحث عن هذه الجهة قد تقدم فيما سبق فلا حاجة الى التكرار قال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا نية ما يعنى لانوجب فعلية العقاب والذم كما هو المستفاد من الاخبار الدالة على العفو ولو قصد المعصية واقدم وتلبس بما اعتقده معصية فتبين خلافها في تأثير هذه النية نظر من ان النية في فرض عدم المصادفة المعصية صارت كنية مجردة فيكون غير مؤاخذ بها ومن حيث ان قصد المعصية والتلبس بها يدل على انتهاك الحرمة وجرئته على المعاصي .

قوله وقد ذكر بعض الاصحاب النخ يمكن ان يكون وجه الحرمة عندهم لاجل بعض الاخبار الدالة على ان من تشبه بقوم فهو منهم وما دل على النهي عن هتك حرمة الشرع وغير ذلك .

قوله ويتصور محل النظر في صور النخ اقول انه لا يخفى عليك ان تكثير الصور اشارة الى اقسام المحرمات فالاولان من قبيل الاعراض والفرق بينهما ان الحرمة في الاول ذاتية بحسب الاعتقاد وفي الاخرى عرضية والثالثة والرابعة من الاموال والخامسة من النفوس والحاصل ان جعل ما عدا الصورة الثانية بل جمعها حتى الثانية من موارد محل النظر محل تأمل ونظر لان الظن في غير الصورة الثانية مطابق للاصول ←

→ المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبيها بشرب المسكر فعل حراما ولعلد ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور: منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبان طاهرة ومنها ما لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو زبح شاة بظن انها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفساً بظن انها معصومة فبانت مهذورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطى ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة و كلاهما تحكم وتخرض على الغيب انتهى.

→ والقواعد الشرعية فمخالفتها لمخالفة لتلك الاصول والقواعد ومخالفتها معصية محضة كما هو ظاهر كلام الفقهاء فتحصل ان الموارد المذكورة ليست من موارد التجري اصلا لاستصحاب عدم تحقق سبب حل الوطئ في الصورة الاولى بالنسبة الي المرئاة التي ظنها اجنبية واستصحاب عدم تملكه المال الذي بيد الغير مضافا الى قاعدة كون اليد اماراة شرعية للملكية لصاحب اليد في الثالثة واستصحاب عدم ملكه للشاة التي ظنها للغير لعدم جواز التصرف في الاموال الا بعد العلم بتملكه لها او بجواز التصرف فيها في الرابعة واستصحاب عصمة النفس الى ان يعلم خلافها في الخامسة واما الصورة الثانية فحيث لا دليل على اعتبار الظن بالحيض شرعا فاستصحاب بقاء الطهر المشتب لجواز الوطئ جارمالم يعلم الخلاف ولكنها ليست من موارد التجري لفرض مطابقة العمل بالاصل نعم لو حصل الظن بقولها جرى هنا ايضا ما في غيرها هذا كله بناء على كون مخالفة الطرق الظاهرية معصية محضة كما هو المشهور هذا ملخص ما افاده (اق) بتوضيح مناقمات

قوله و كلاهما تحكم وتخرض على الغيب الخ يعنى ان الحكم بفسق المتعاطى وعقابه عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة تحكم وتخرض على الغيب اما الحكم بفسق المتعاطى فمما لا يظهر له وجه لانه لا يعلم كون الاثم في الصور المتصورة كبيرة حتى يوجب الفسق واما الحكم بكونه مستحقا للعقاب المتوسط بين الصغيرة والكبيرة فلم يعلم له معنى محصل لان التجري على فرض تحققه في الصور المذكورة كان موجبا للعقاب ←

→ بلاشبهة واما على فرض عدم تحققه فيها فلا يوجب استحقاق العقاب فلا معنى لتوسط العقاب بين الصغيرة والكبيرة فتبين ان الحكم بفسق المتعاطى و كونه مستحقا للعقاب المتوسط ليس الا تحكما وتخراصا على الغيب.

### «بقى الكلام في بيان الثمرة للبحث عن التجري»

وقد تعرض لها بعض المحققين بما لا يخلو عن اشكال حيث ذكروها بما حاصله ان قبح التجري ان كان ذاتية ومبهداً لو قامت اماره معتبرة على حرمة شيء فلا اشكال في عدم صلاحية العمل المتجري به حينئذ للمقربيه ولو مع اتيانه برجاء مطلوبيته واقعا من جهة انه مع قبحه فعلا ومبهديته يستحيل صلاحيته للمقربيه واما على مختار الشيخ قدس سره فيمكن التقرب بمثله باتيانه برجاء المطلوبيه الواقعيه اذ لاتنافى بين كشفه عن سوء سريره وبين صلاحيته للمقربيه وتوهم مانعية سوء سريره حينئذ عن مقربيه عمله كما في عمل الكافر الماتى بقصد التقرب بناء على عدم مانعية الكفر ممنوع ان يحتاج مثله الي قيام دليل عليه واما على مختار الكفاية فيمكن الالتزام ايضا بصحة عمله وصلاحيته للمقربيه ان بعد عدم سراية القبح الى نفس العمل و وقوفه على نفس العزم على المعصية فلا ضرورة في صلاحية عمله للمقربيه اللهم الا ان يقال بان قوام مقربيه الاعمال بعد ان كان بقصدها فلا محالة يكون مبعديه قصده مانعا عن مقربيه عمله فتأمل.

(م) الثانى انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شىء منها فان ارادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك فى مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ولو لم يكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل وان ارادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فلو سلم ذلك وانغرض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الادلة الشرعية فله وجه وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقع لم يعذر فى ذلك لتقصيره فى مقدمات التحصيل الا ان الشأن فى ثبوت كثرة الخطأ ازيد مما يقع فى فهم المطالب من الادلة الشرعية .

(ش) اقول ان هذا النزاع بين العلماء قد اشتهر فى زمن المولى محمد امين المعروف بالمحدث الاسترآبادى تلميذ صاحب المدارك والسيد المحدث الجزايرى تلميذ العلامة المجلسى مع معاصره الشيخ حر العاملى والسيد صدر الدين والشيخ يوسف صاحب الحدائق واما السابقون منهم فلم يتعرضوا لهذا النزاع بل كان نزاعهم فى هذا الباب مع الاشاعرة من حيث ان العقل هل يدرك الحسن والقبح ام لا ولو فرض ادراك العقل الحسن والقبح لم ينكروا حجية حكم العقل والعمل بالقطع الحاصل منه فالمسئلة بالنسبة الى الحجية اجماعية ولو تقديراً واما انكار تحقق العلم وحجيته رأساً فلم يصدر عن احد الا السوفسطائية الذين ينكرون الحسيات والبدييات .

ثم قد عرفت فيما سبق ان القطع اذا كان طريقاً محضاً فلا يفرق فيه بين اسبابه واشخاصه وازمانه وانه متى تحقق يتبعه حكم العقل تنجيزاً بلزوم متابعته والحركة على وفقه بنحو يستحيل الردع عنه من قبل الشارع الا انه ينسب الى جملة من الاخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية وادعى بعض ان هذه النسبة لا اصل لها بل الاخباريون ينكرون الملازمة بين حكم العقل والشرع وذهب آخرون منهم الى مـ ←

← حصول القطع من المقدمات العقلية وانها لا تنفي الا الظن وتحقيق المقام بالنسبة الى قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع وما ذهب اليه الاخباريون من عدم اعتبار الدليل العقلي في الاحكام الشرعية يقتضي البحث عن الجهات التي كانت دخيلة في توضيح المقام :

الاولى في بيان ان الاحكام الشرعية هل هي تابعة للمصالح والمفاسد أم لا والمخالف في هذه المسئلة هم الاشعرية حيث قالوا بان الاحكام باجمعا جزافية والشارع له ان يأمر بكل ما يريد وينهى عن كل ما يريد وليست الاحكام تدور مدار المصالح والمفاسد وهذه الطائفة انكروا وجود الحسن والقبح بالكلية وان العقل لا يدرك حسن الاشياء وقبحها بل الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه والتزموا بعدم قبح الترجيح بالامر جح ولا ريب ان هذا القول مناف لضرورة العقل والوجدان ولهذا اعرض عنه المحققون من الاشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد ولكن اکتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الامر ببعض افراد تلك الطبيعة وان لم تكن لتلك الافراد خصوصية توجب تعلق الامر بها بل كانت الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الي الطبيعة التي تقوم بها المصلحة ويصح ترجيح بعض الافراد على بعض بالامر جح بعد ما كان هناك مرجح في اصل الطبيعة

**الثانية** في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى انه في كل مورد استقل العقل بحسن شيء او قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوده او حرمته وهذا هو المراد من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع وقد انكر هذه الملازمة بعض الاخباريين وتبعهم بعض الاصوليين كما حاب الفصول حيث انكر الملازمة الواقعية والتزم بالملازمة الظاهرية وتفصيلها يطلب من المطولات.

**الثالثة** فيما ذهب اليه الاخباريون في المقام والجواب عنه ولا يخفى ان كلماتهم فيه وان كانت مختلفة جداً اذ ظاهر كلام بعضهم انكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالادلة العقلية الظنية على الاحكام الشرعية مع دعوى عدم امكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعية و ظاهر جماعة اخرى منهم عدم حجية القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعية ←

→ الان الجامع بين هذه الاقوال هو دعوى لزوم توسط الاوصياء سلام الله عليهم في التبليغ فكل حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلا الى مرتبة الفعلية والباعثية وان كان ذلك الحكم و اصلا الى المكلف بطريق آخر فلا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة ولذلك حكى عن بعض الاخباريين المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية.

فاذا تبين هذه الامور الثلاثة فاعلم ان محصل الجواب على ما افاده الشيخ قدس سره عن ما ذهب اليه الاخباريون انه ان ارادوا بكلامهم المذكور عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات المترتبة عند العقل فلا يعقل ذلك على فرض اعتبار القطع من حيث الكشف اذ لا يفرق فيه بين اسبابه واشخاصه وازمانه وانه متى تحقق يتبعه حكم العقل تنجيزا بلزوم متابعتة فان قلت كيف لا يعقل الردع عن العمل بالقطع حين حصوله وسيأتي في الامر الثالث انه يجوز ردع القطع عن العمل بقطعه قلت فرق بينه وبين هذا المقام فان الكلام ثمة انما هو فيما اذا حصل القطع للعامي القطع و هو لعدم تفظنه قابل للارتداع فيجوز ردع القطع من باب الارشاد بان يقال له ان الله لا يريد منك الواقع وهذا بخلاف هذا المقام فان الكلام فيه فيما اذا حصل القطع بشيء من الدليل العقلي للمجتهد الذي بلغ من العلم ما بلغ فهل تجد الرخصة من نفسك في منعه عن العمل بقطعه على انا نقول: عدم تجويز الاخباريين العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية مع تجويزهم العمل بالظن الحاصل من الخبر الضعيف امر في غاية القباحة

وان ارادوا عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لتحصيل القطع منها بالحكم الشرعي الفرعي وان لم يمكن النهي عن العمل بالقطع بعد الحصول ففيه ان هذا على فرض كون وقوع الخطاء في فهم المطالب من المقدمات العقلية ازيد مما يقع من الخطاء في فهم المطالب من المقدمات الشرعية امر مسلم لاشبهه فيه اصلا ان العقل مستقل بتحصيل الواقع وجوبا مهما امكن ولا يجوز الاخذ بما يوجب تفويته في الجملة مع امكان سلوكه ما لا يحصل معه فوات الواقع اصلا او يحصل اقل مما يحصل من سلوك الطريق ←



← الأخر إلا أن الشأن في إثبات هذا المبنى وهو في حيز المنع لا نأمنع من كون وقوع الخطأ في فهم المطالب من الدليل العقلي أزيد من وقوع الخطأ في فهم المطالب من الدليل الشرعي إذ الم يكن مبنياً على الاستبدال في فهم المناط للحكم الشرعي والانتقال منه إليه بطريق اللبس مبنياً على التحسين والتقييح العقليين بحيث يحكم بهما العقول المتعارفة عند العرض عليها وإن استشهد لذلك بكثرة وقوع الاختلاف بين علماء الإسلام فيما يكون مبنياً على حكم العقل فيرد بعد منع الكثرة بالنقض بالاختلافات الكثيرة بين الأخباريين.

( م ) وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الاستر ابادى فى فوائده المدنية قال فى عداد ما استدل به على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين عليهما السلام قال: الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفتنت لها بتوفيق الله تعالى وهى ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهى الى مادة وهى قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء فى نتائج الافكار والسبب فى ذلك ان الخطاء فى الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الانهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس.

( ش ) ذكر المحدث الاستر ابادى فى فوائده المدنية فى الفصل الثانى الذى فى بيان مدرك انحصار ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية اعم من ان تكون من الاصول او الفروع فى السماع عن الصادقين عليهما السلام ولفظ الصادقين بصيغة التثنية والحصر فىهما مبنى على الغالب من جهة ان اكثر الاحكام انما انتشر عنهما عليهما السلام لان جهة خصوصية لهما من بين الامة مع النبى عليه وعلية آلاف الصلوة والسلام ويحتمل ان يكون بصيغة الجمع فىكون المراد جميع الائمة مع النبى عليه وعلية والسلام والمراد من السماع اعم مما كان بلا واسطة او معها فىشمل لكل من القول والفعل والتقريب واما التخصيص بالسنة وحصر الدليل فيها فلان من مذهبهم عدم اعتبار الكتاب مستقلا من دون تفسير من الائمة عليهم السلام وكذا الاجماع والعقل وحاكى المقدمة عن المحدث الاستر ابادى الشيخ محمد تقى قدس سره صاحب الحاشية على المعالم .

**ثم** توضيح المقدمة الشريفة التى تفتن المحدث بتوفيق الله تعالى واران من التعرض لها بيان الدليل التاسع من الادلة التى اقامها على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية بالسماع عن الائمة عليهم السلام يحتاج الى تعريف بعض العلوم الذى كان دخيلا فى المقام فنقول :

ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر ←

→ الطاقة البشرية والمراد من اعيان الموجودات الموجودات الخارجية وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا او لافعالعلم باحوال القسم الاول من حيث انه يؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية وكل منهما على ثلاثة اقسام :

اما العملية فلانها اما علم بمصالح اشخاص معين بانفراده ليتحلى بالفوائد ويتخلى عن الرذائل يسمى علم الاخلاق واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك يسمى تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة يسمى سياسة المدينة فصار اقسامها ثلاثة :

واما النظرية فلانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة يسمى الالهيات والفلسفة الاولى وهذا الاطلاق اى الفلسفة الاولى صرح به الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الهيات الشفاء بعد تعيين الموضوع حيث قال فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور بالعموم وهو الوجود واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل يسمى بالرياضى والتعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعى لانه يبحث فيه عن احوال الجسم الطبيعى فصار اقسام العلوم النظرية ثلاثة (الالهيات) (والطبيعيات) (والرياضيات) واذ اعرفت هذه التعريفات المذكورة فاعلم :

ان العلوم النظرية على قسمين القسم الاول منها ينتهى الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم .

علم الهندسة وهو ما يبحث فيه عن المقادير المتصلة وموضوعه هو المقدار والكم المتصل ومن مسائله قول المهندس كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان والمراد من كون المقدار الوسط ضلع ما يحيط به الطرفان ان يكون الحاصل من ضربه في نفسه هو الحاصل من ضرب احد الطرفين في الاخر مثلا ان الثلاثة وسط بين الواحد والتسعة والحاصل من ضربه في نفسه هو التسعة وهو الحاصل من ضرب التسعة في الواحد ←

→ ونحو كل خط قام على خط فان زاوية جنبيه قائمتان او مساويتان لقائمتين توضيح قرب المادة في المسئلة الاخيرة ان الخط و قيام الخط على الخط وحصول القائمتين او المساويتين لهما من الامور المحسوسة وهي من مادة القياس المستعمل في اثبات النتيجة .

**وعلم الحساب** وهو ما يبحث فيه عن العدد وموضوعه الكم المنفصل وهو العدد من مسائله مثلا ان ضربت عدد الاربعة في الاربعة يحصل ستة عشر وهكذا ولا يخفى ان اصول العلم الرياضى ثلاثة: علم الهندسة والحساب والهيئة والموسيقى .

**واكثر ابواب المنطق** مثل ان الموجبة الكلية والجزئية انما تنعكسان الى الموجبة الجزئية في باب عكس المستوى وكذا السالبة سواء كانت كلية او جزئية لاتنعكس الاجزئية في باب عكس النقيض وحكم السواب في هذا الباب حكم الموجبات في عكس المستوى

**وهذا القسم** من العلوم النظرية لكون مواده قريبة من الاحساس لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار لان الخطاء في الفكر امان من جهة صورة القياس او من مادته اما الخطاء من جهة المادة فلا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس واما من جهة الصورة فلا يتصور ايضا لان مراعاتها من الامور البديهية عند الازهان المستقيمة ولانهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطاء من جهة الصورة

**ولا يخفى عليك** ان المراد من المادة في باب الاقيسة هي القضايا التصديقية المذكورة لبيان المقاصد والمطالب والمراد من الصورة هي الهيئة الحاصلة للمقدمتين في القياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين

(ثم) ان القياس كما ينقسم باعتبار الهيئة والصورة الى استثنائي واقترائي فكذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعنى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وقد تسمى سفسطة ايضا ولا يخفى ان مواد غير البرهان من الصناعات على ما ذكره اهل الميزان سبعة انواع: احدها المشهورات وهي قضايا يحكم العقل ←

← بها بواسطة عموم اعتراف الناس بها اما المصلحة عامة او بسبب رقة كقولنا مساواة الفقراء  
محمودة او حمية كقولنا كشف العورة مذموم او بسبب عادات وشرائع وآداب كقولنا  
شكر المنعم واجب وربما تشبته بالاوليات والفرق بينهما ان المشهورات قد تكون  
حقة وقد تكون باطلّة والاوليات لا تكون الاحقة وثانيها المسلمات وهي قضايا  
تؤخذ من الخصم مسلمة او برهن عليها في علم واخذت في آخر على سبيل التسليم وثالثها  
المقبولات وهي قضايا تؤخذ عن معتقد فيه اما امر سماوى من المعجزات والكرامات  
كالانبياء والاولياء واما الزهد او علم او رياضة الى غير ذلك من الصفات المحموده  
ورابعها المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بسبب الظن الحاصل فيها والظن رجحان  
الاعتقاد مع تجوز النقيض وخامسها المخيلات وهي قضايا اذا وردت على النفس  
اثرت فيها تأثيراً عجبياً كقول القائل في الترغيب الخمر يا قوتية سيالة وفي التنفير  
العسل مرة موهوعة وسادسها الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني  
في امور غير محسوسة كقولنا كل موجود فهو متحيز وسابعها المشبهات بغيرها  
وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة لاشتباها  
بشيء منها اما بسبب اللفظ او بسبب المعنى والتفصيل في المنطق فراجع . واما البرهان  
فهو قياس مركب من مقدمات يقينية تركيباً صحيحاً سواء كانت ضرورية وهي اليقينية  
ابتداءً او نظرية وهي اليقينية بواسطة اليقينية التي هي مبادئ اولى للبرهان  
واليقينية الضرورية ستة الاوليات وهي قضايا يكون مجرد تصور طرفيها وان كانا  
احدهما بالكسب كافي في جزم العقل بالنسبة بينهما بالايجاب او السلب كقولنا الكل اعظم  
من الجزء ويسمى بديهيات والمحسوسات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدي  
الحواس ويسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة كقولنا النار حارة والشمس مشرقة  
ووجدانيات ان كانت باطنة كعلم كل احد بجوعه وعطشه والمتواترات وهي قضايا  
يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادة الموقعة لليقين كالعلم بوجود مكة والمجربات  
وهي قضايا يحكم العقل بها بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفى وهو انه لو كان ←

← اتفاقيا لما كان دائما او كثيرا كالحكم بان السقمونيا علة للاسهال والحدسيات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس من النفس بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف الهيئات الشكلية بسبب قربه وبعده عن الشمس والفرق بين التجربة والحدس ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب الدواء يتناوله او اعطائه غير مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك والفطريات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة وسط لا يعزب عن الذهن عند تصور حدودها كقولنا الاربعة زوج لكونه منقسما بمتساويين فان الانقسام بهما لا يغيب عن الذهن عند تصور طر فيه

ثم ان القياس البرهاني على قسمين لمى وانى لان الاوسط فيه لا بد ان يفيد الحكم بثبوت الاكبر للاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود الاكبر للاصغر فى الخارج يسمى البرهان اللمى لانه يعطى اللمية فى الذهن والخارج واللم ما خوذ من لم الذى يسئل عن علة الشئ واصله لما حذفت الالف لما هو المقرر من ان الجار اذا دخل على ما الاستفهامية حذفتم فيها فرقا بينها وبين ما الموصولة ثم شددت الميم للنقل او لئلا يكون بنائه اقل من ابنية الاسم كما شددت الواو من لوفى قول الشاعر الام على لوالخ لذلك ثم الحقت آخره الياء المشددة للنسبة كما فى الانى وان لم يكن علة لوجود الاكبر للاصغر فى الخارج يسمى البرهان الانى لانه يفيدانية الحكم و تحققة فى الخارج دون لميته والاوسط فى البرهان الانى اذا كان معلولا لوجود الاكبر للاصغرسمى دليلا وهو اعرف واشهر من بقية اقسامه لان اكثره يقع على هذا الوجه وان لم يكن معلولا للحكم كما انه ليس علة له بل يكونان معلولين لثالث وهذا لم يخص باسم كما يقال هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان الاشتداد غبا ليس معلولا للاحراق ولا العكس بل كالاها معلولان للمفراء المتعفنة الخارجة من العروق .

( م ) وقسم ينتهي الى مادة وهى بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هى عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لامن جهة المادة اذ اقصى ما يستفاد من المنطق فى باب مواد الاقيسة تقسيم المواد علمي وجه كلى الى اقسام وليست فى المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلية فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك .

( ش ) قد تقدم ان اقسام العلوم النظرية ثلاثة الالهيات والطبيعيات والرياضيات وانها باعتبار قرب المواد وبعدها من الاحساس على قسمين القسم الاول كعلم الهندسة والحساب واغلب مسائل المنطق قد عرفت انها الكون قرب موادها من الاحساس لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء فى ننايج الافكار واما القسم الثانى من العلوم النظرية لكون موادها بعيدة عن الاحساس وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية وهو علم يبحث عن احوال الوجود وموضوعه هو الوجود مثلا كاختلافهم فى ان الوجود هل هو حقيقة واحدة او حقائق متباينة الذوات والقائل بالاول هو الاشرافيون وبالثانى هو المشائيون على ما نسب اليهم والطبيعية وهو علم يبحث عن احوال وعوارض الجسم الطبيعي وموضوعه هو الجسم كاختلافهم فى ان الزمان هل هو موجود خارجي من مقولة الكم او نسبة عقلية انتزاعية

**والجسم** على قسمين طبيعي وهو الامتداد الجوهرى فى الاقطار الثلاث وتعليمى وهو تعيين الجسمية الطبيعة بشكل من الاشكال كالكروية والمكعبية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق وذلك كالقواعد المتعلقة بالجنس والفصل فانهما وان بينا مفهومهما لكن هذا المفهوم ينتهى الى مادة هى بعيدة عن الاحساس باعتبار ملاحظة معنى المادية والصورية فيهما و كالقواعد المتعلقة بالاشكال الاربعة ←

← حيث ان القوم ذكروا انه يشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى وفعاليتها وخالفتهم الشيخ الرئيس والفخر الرازي ومن تابعهما حيث قالوا ان الصغرى الممكنة تنتج مع الضرورية ضرورية و مع الاضروورية ممكنة خاصة ومع غير هما ممكنة عامة و انهم ذكروا في شرائط انتاج الشكل الثاني كون الممكنة مع الضرورية الذاتية او الوصفية و خالفهم الرازي حيث زعم ان الصغرى الممكنة تنتج مع الكبريات الست المنعكسة السوالب ممكنة وغير ذلك مما لا يخفى علي من لاحظها و تتبعها تتبعا اجمالا وبين علماء الاسلام في اصول الفقه كالاختلاف الواقع بينهم في مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا وفي ان الامر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده ام لا واختلافهم في المسائل النظرية الفقهية اوضح من ان يبين .

وفي علم الكلام كاختلافهم في الجبر والتفويض والامر بين الامرين و كاختلافهم في الحسن والقبح العقلي والاعتباري

**وسبب الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية و**  
بين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك ان القواعد المنطقية عاصمة من الخطاء من جهة الصورة باعتبار انقسام القياس الى الاشكال الاربعة واما كون المنطق عاصما من الخطاء في المادة فليس له وجه لان اقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الاقيسة تقسيم المواد علي وجه كلي الى اقسام مثلا القياس اما برهاني يتالف من اليقينيات واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والفطريات واما جدلي يتالف من المشهورات و المسلمات واما خطابي يتالف من المقبولات و المظنونيات واما شعري يتالف من المخيلات واما سفسطي يتالف من الوهميات و المشبهات و اشتباه كل واحد من هذه المواد لا يخلو عن بعد وليست في المنطق قاعدة منضبطة يعلم بها ان كل مادة مخصوصة داخلية في اى قسم من الاقسام المذكورة بل من المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك واما الاقيسة من حيث الصورة فلا يختلط بعضها ببعض حتي يتحقق الاشتباه و الخطاء من جهة الصورة والبحث عن القياس البرهاني و اصوله وغيره من الصناعات الاخر واصولها قد تقدم تفصيلا ←



فتمحصل ان سبب الاختلاف بين الفلاسفة وعلماء الاسلام في العلوم المذكورة هو عاصمية المنطق من الخطاء من جهة الصورة لانه جهة المادة وفي هذا السبب نظر ووجهها افاده صاحب بحر الفوائد حيث قال فيما ذكره الشيخ قدس سره من ان السبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة الخ نظر لان الطرق والشرايط المقررة في المنطق للاستنتاج تراعى جانب المادة والصورة معاً ضرورة ان حقيقة الفكر انما يتم بحر كتين الاولى لتحصيل المادة والثانية لتحصيل الصورة وان الثانية تحتاج الى قواعد يقتدر بها على تحصيل صورة مخصوصة لكل مطلوب كذلك الاولى تحتاج الى قواعد يتوصل بها الى تحصيل مادة مناسبة للمطلوب فمباحث الصناعات الخمس المشتملة على تحصيل مبادئ الجدول والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض جزئياً لهذا العلم الكافل بما يحتاج اليه في استخراج المجهولات من المعلومات .

(م) ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره وقال بعد ذلك: فان قلت لافرق في ذلك بين العقلية والشرعية والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضوعات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان تفرق ما كوزالى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما اعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ~~الكل~~ فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه.

(ش) اقول انه قد عرفت من المقدمة التي ذكرها الاسترأادى ان المقدمة العقلية التي ليس موادها قريبا من الاحساس يكون موجبا للخطاء وبانضمام كل شيء يكون موجبا للخطاء امر مرغوب عنه عقلا وشرعا فتحصل ان الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية ليس بجائز لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها .  
 ثم استظهر المحدث تأييداً لهذه النتيجة ببعض الوجوه حيث قال في كتابه بعد المقدمة فان قلت لافرق في الوقوع في الاشتباه بين العقلية والشرعية والمؤيد لهذا كثيرة الاختلافات بين علماء الاسلام في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت ان الاختلاف بين علماء الاسلام في المسائل الشرعية اصولا و فروعاً انما هو من جهة انضمام المقدمة العقلية الباطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية وفي هذا الجواب نظر قد تعرض له بعض المحققين حيث قال ان هذا الجواب من المحدث الاسترأادى تحكم واضح لان الاختلاف بين علماء الاسلام في اصول والفروع ليس مبني على ضم مقدمة عقلية بل اكثر الاختلافات في الفروع الفقهية ناش عن فهم الحديث وعلاج المتعارضين منه والشاهد على ذلك وقوع الاختلاف كثيراً من الاخبار بين في فهم المطالب من الادلة الشرعية مع ان بنائهم على الاقتصار عليها و عدم جواز التعدي الى غيرها فكيف يمكن مع ذلك دعوى ←

← كون الاختلاف من جهة ضم المقدمة العقلية الباطلة الى المقدمة الشرعية وبالجملة ما ذكره من الجواب لاشبهة في فساده .

ومن الموضحات لما ذكره المحدث فيما سبق من انه ليس في المنطق قاعدة مسلمة تعصم من الخطاء في مادة الفكر اختلاف المشائين والاشراقيين في ان تفرق ماء كوز الي كوزين هل هو اعدام لشخصه و احداث لشخصين آخرين اوليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال والقائل بالاول هو المشائيون وبالثاني هو الاشراقيون ولا باس قبل بيان الاختلاف بين الطائفتين في المسئلة المذكورة من الاشارة الي بيان ان المشائيين والاشراقيين من هم؟ .

**فنقول** ان المشائيين والاشراقيين على ما قاله اهل التحقيق طائفتان من الحكماء ورئيس الطائفة الاولى المعلم الاول ورئيس الطائفة الثانية من قدماء الحكماء افلاطون و من المتأخرين الشيخ السهروردي من الطائفة الشيعه كثرهم الله تعالى وحشرهم يوم القيامة مع ائمتهم الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين .

ثم انهما طائفتان مختلفتا المذاق في كثير من المسائل وما اعتقده الطائفة الاولى هو ان تحصيل المعارف والمطالب بطريق الرياضة و المكاشفة ليس له معني بل لا بد من سلوك طريق الاستدلال والوقوف على حقيقة الاشياء بالبرهان الفكري واما الطائفة الثانية وهم الاشراقيون اعرضوا عن طريق الاستدلال واعتبروا في الوقوف على حقيقة الاشياء بطريق المكاشفة و تصفية الباطن حتى يصير محال للفيض وذكروا في وجه تسمية الطائفة الاولى بالمشائين انهم كانوا كثيرى المشي والتردد الى منزل استادهم المعلم الاول لاخذ العلوم وتعلمها او كان بناء المعلم على التدريس حين مشيه ذهابا الى خدمة الاسكندر و ايا بأمنها .

وللفريقين اختلافات كثيرة في مسائل شتى على ما افاده المحققون : منها مسئلة تركيب الجسم عن الهيدولى والصورة وعدم تركيبه منهما فذهب الطائفة الاولى الى تركيبه عنهما والثانية الى عدم تركيبه عنهما وتوضيح القول فيه بحيث يوجب بصيرة في الجملة يقتضى البحث عن معنى الهيدولى والجسم والصورة : ←

← **واما الاولى** فهولغة لفظ يونانى بمعنى الاسل والمادة وفى الاصطلاح جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال وسائر الاعراض محل للصورتين الجسمية والنوعية على ماذهب اليه جماعة من المحققين وكل جسم فهو مركب من جزئين اى جوهرين يحل احدهما فى الاخر ويسمى المحل الهىولى الاولى والمادة ووجه التقييد بالاولى لانها قد يطلق على الجسم الذى يتركب منه الجسم الاخر كقطع الخشب التى تتركب منها السرير ويسمى الهىولى الثانية وبعبارة اخرى:

**الهىولى الاولى** عبارة عن المادة التى تقبل كل صورة فعلية ولا فعلية لها فى نفسها الا انها قوة كل فعلية

**والثانية** عبارة عن الشئ الذى هو بالقوة بالنسبة الى شئ آخر وان كان بالفعل فى حد نفسه مركبا من الهىولى والصورة ويسمى الحال الصورة الجسمية ولا يخفى ان الهىولى اذا طلقت يتبادر عنه الهىولى الاولى فلا حاجة الى التقييد بالاولى بل التقييد للتوضيح

**واعلم** انه قد اختلف اهل الفن فى التلازم بين الهىولى والصورة قيل انها لا تتجرد عن الصورة وقيل لا تلازم بينهما ولكل من القولين حجج كثيرة مذكورة فى محلها ويراها فى المقام تطويل بلا طائل

**واما الجسم** فهو على قسمين طبيعى وهو الامتداد الجوهرى فى الاقطار الثلاث فهو من احد اقسام الجوهر اعنى العقل والنفس والجسم والمادة والصورة وتعليمى وهو تعين الجسمية الطبيعية بشكل من الاشكال كالكروية والمكعبية والمقصود بالكلام هو الجسم الطبيعى واما التعليمى فلم يتوهم احد تركبه من الهىولى وغيرها كما افاده صاحب بحر الفوائد ونعم ما افاد وانما هو امر يعرض للجسم الطبيعى عند جماعة من الحكماء

**ولا يخفى عليك** ان الحكماء والمتكلمين اختلفوا فى حقيقة الجسم الطبيعى فالمتكلمون يقولون بانه مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية وذهب صاحب الملل والنحل الى انه متصل واحد قابل للانقسام الى اجزاء متناهية واما الحكماء من المشائين فانفقوا على

← انه متصل واحد غير مركب من الاجزاء بالفعل قابل للانقسام الى غير النهاية فذهب الاشراقيون الى انه جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلاً قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقاءه فى الحالين بذاته وذهب المشائيون الى ان هذا الجوهر متصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهيولى والمادة

واعلم ان المتكلمين هم الذين يبحثون عن المبدء والمعاد على نحو يطابق الشرع والحكماء هم الذين يبحثون عن المبدء والمعاد بالتقييد بالبحث بمطابقة الشرع واما الصورة فهى جوهر يكون الشئ شيئاً بها بالفعل وهى كما ترى غير ما يطرء على الاجسام من الاشكال والابعاد وان اطلق عليها الصورة فى اطلاق الا ان المراد بها فى المقام غير هذا الاطلاق كيف وقد عرفت ان تلك من اقسام الجواهر وهذه من مقولة العرض وهذا امر معلوم لا خفاء فيه عند من له ادنى خبرة .

ثم ان لكل من القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة وعدم تركيبه عنهما حججاً كثيرة مذكورة فى محلها احديهما اشار اليه المحدث الامين الاسترابادى فى فوائده المدنية من برهان الفصل والوصل وحاصله ان الجسم متصل فى ذاته بعد بطلان تركيبه من الجزء الذى لا يتجزى ومن الاجرام الصغار الصلبة الذىمقراطية و لا ريب ان هذا الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلامفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقياً فى الحاليتين و الالكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية و ايجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضى بطلانه هذا ملخص ما افاده (بـد)

قوله وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى حيث قالوا لو لم يكن هناك جوهر واحد عند طرو الاتصال والانفصال قابل لهما جميعاً كان طر والانفصال على ماء كوز مثلاً اعداما لذلك الماء من اصله و ايجاداً لمائتين آخرين من كتم العدم والضرورة فاضية بخلافه

قوله فى انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته الخ <sup>اشارة</sup> الى بحث محكى عن شيخ الاشراقيين حاصله ان بناء برهان الفصل والوصل على ←

← ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الامتداد الجوهرى ونحن لانسلم فى الجسم الاتصال الذى هو من فصول الكم وما سواه ممنوع و ما قيل انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد غير مسلم لان الشمعة المتبدلة الاشكال لاتخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة تجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات و تقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا مع ان الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لاشك فى عرضيته لان الجسم عند توارد الاتصال والانفصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض لا محالة فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض هذا محصل ما قاله اهل التحقيق فقد تحصل من المقدمة التى تفتننها المحدث الاستر ابادى انه ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بكلام غيرهم لم نعصم عنه.

( م ) والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريية من الاحساس وقد استحسن ما ذكره اذالم يتوافق عليه العقول غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في اوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله : وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه فان قلت قد عزت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسئلة من المسائل قلت اما البديهييات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات ←

( ش ) اقول ان ما استفيد من كلام الاسترأبادي عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريية من الاحساس بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة اذالم يكن محسوسا او قريبا اذالم يكن مما توافق علىه العقول وتسالمت فيه الانظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه وممن نص عليه الفاضل الجزائري قدس سره في اوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه حيث قال بعد ذكر كلام المحدث الاسترأبادي بطوله: ان تحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه ولكن خلاف السيد المحدث مع المحدث السابق بعد اعتباره ما اعتبره في موضعين احدهما اعتبار هذا المحدث حكم العقل فى البديهييات وان لم يكن ثبوتها من الشرع ضروريا بل كانت بديهية عند العقل وبالجملة ان النسبة بينهما كان بديهييا عند العقل كما استثناء هذا المحدث وما ثبت بالضرورة من الشرع كما استثناء المحدث السابق عموم من وجه وثانيهما تقديمه الحكم العقلي المعاضد بالنقل على الحكم النقلى المعارض له الحاصل قال السيد المحدث بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى حكم العقل فى مسئلة من المسائل قلت: اما البديهييات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكمه بحكمه على النقل واما لو تعارضا هو والنقلى فلا شك فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل

والمستفاد من كلام السيد الجزائري حجية العقل فى البديهييات وفى النظريات اذ وافقه النقل وحكم النقل بحكم العقل واز اعارضه نقل آخر قدم عليه لاعتضاده بالنقل واما اذالم يوافق نقل فلا حجية فيه واز اعارضه نقل قدم النقل عليه لحجية النقل وعدم حجية ←

← (م) فان وافقه النقل وحكمه بحكمه قدم حكمه على النقل واما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة. اقول لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ ما فرغ على ذلك فليت شعري ان افرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع.

← (ش) العقل في النظريات

قوله ان الم يتوافق عليه العقول يعني ان الم يمكن من الضروريات قوله ولا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل اقول لا يخفى عليك انه ان اراد بذلك اي بترجيح النقل كون مفاد الدليل النقلي قطعيا مع زوال القطع عن الدليل العقلي النظرى فالريب في تقديم النقلي على العقلي في هذه الصورة ولا اختصاص لهذا القول بالاخبارى بل علماء الاصول ايضا يقولون بذلك لكن هذا خروج عن فرض المسئلة وان اراد بذلك بقاء الدليل العقلي النظرى على قطعه وعدم زوال القطع عن العقلي النظرى ح فلا شك في فساده لعدم جواز اجتماع قطعين في شيء واحد على طرفي النقيض وان اراد بذلك كون مفاد الدليل النقلي ظنيا مع بقاء العقلي النظرى على قطعه فهو ايضا فاسد كالسابق لعدم امكان اجتماع القطع والظن في محل واحد ومثل ذلك في الفساد لو كان مفادهما معان ظنيا لعدم جواز اجتماع الظنين في محل واحد وان اراد بذلك صورة وجود العقلي النظرى مع زوال القطع او الظن عن الدليل النقلي فلا شك في تقديم العقلي النظرى على النقلي المسلوب الوصف فلا يصح تقديم النقلي على العقلي حينئذ بل يقل به احد فضلا عن نفي الشك في تقديم النقلي عليه قوله لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ ما فرغ على ذلك اقول ان السيد الجزائري قال على ما تعرض له المحققون في مقام بيان الفروع المتفرعة على الاصل الذي تخيله من تقديم النقل ولولم يكن قطعيا على العقل النظرى القطعي على ما يقتضيه اطلاق كلامه ما هذا الفظه : ←



← منها مسألة الاحباط فان اكثر علمائنا رضوان الله عليهم قد اقاموا الادلة العقلية

على نفيه مع ان الاخبار والايات دالة عليه .

ومنها مسألة اسهاء الله تعالى نبيه في الصلوة وحدها فان الاخبار قد استفاضت

في الدلالة عليه وقد عمل بها الصدوق قدس الله تعالى روحه وقد انكره بعض الاصحاب اعتماداً

على بعض الامارات العقلية .

وهي مسألة الارادة فان المتكلمين من اصحابنا قد اقاموا البراهين العقلية على

كونها عين الذات وقد ورد في الاخبار المستفيضة انها زائدة عليها وانها من صفات الافعال

وذهب اليه الشيخ الكيمني طاب ثراه وقد عنون بابا في اصول الكافي في زيادة الارادة

على الذات انتهى كلامه ورفع مقامه والفرق بين صفات الذات وصفات الافعال على ما في

مجمع البحرين ان كل صفة من صفاته تعالى توجد في حقه بدون نقيضها كالعلم والقدرة

ونحوهما فهي من صفات الذات و كل صفة توجد مع نقيضها فهي من صفات الفعل كالارادة

والمشية وفرق آخر ان كل صفة من صفاته تعالى متعلق بها قدرته وارادته فهي من صفات

الفعل و كل صفة ليس كذلك فهي من صفات الذات .

وهذه هي المسائل المتفرعة على الاصل الذي تخيله السيد الجزائري ولا يخفى

فساد ما بنى عليه المسائل المتفرعة على ما تعرض له ايضاح الفرائد حيث قال انه لا يحتاج

الى تفصيل بطلان مذهبه في غير مسألة الاحباط فان الاخبار على تقدير دلالتها على ما

ذكره من الاحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً كمال قال السيد مرتضى قدس سره في

رد الصدوق رحمه الله في مسألة الاسماء مع انها على تقدير حجيتها في الاصول معارضة

بالادلة القطعية العقلية على خلافها فلا بد من طرحها وتأويلها .

واما مسألة الاحباط فتفصيل القول فيها ان الاحباط قد اطلق على معان **احدها**

ما نسب الى بعض من احباط الايمان الزلات مطلقاً مثل احباط الكفر الاعمال الصالحة كلها

فلا عقاب على معصية مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر **وثانيها** ما نسب الى جماعة

من المعتزلة من احباط الكبيرة الواحدة مطلقاً جميع الطاعات مستدلين بقوله تعالى ومن

يعص الله وسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها **وثالثها** ما نسب الى الجبائين ←

← ابي علي وابنه ابي هاشم من احباط الاعمال اللاحقة للاعمال السابقة لو كانت اكثر منها  
بمعني ان من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته وبالعكس لكنهما اختلفا  
فقال ابو علي ينحبط الناقص برمه من غير ان ينتقص من الزائد شيىء وقال ابو هاشم :  
بل ينتقص من الزائد ايضا بقدره و يبقى الباقي والظاهر كما نقل عن المعتزلة على  
الاطلاق القول باحباط السيئات الحسنات على تقدير عدم التوبة واما معها فلا كلام لهم  
فى كونها رافعة للسيئات وان شئت تفصيل القول و تحقيق الجواب عن المسائل  
المتفرعة على الاصل الذى تخيله السيد الجزائرى فراجع الى (ب د) .

قوله كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلى على خلافه بيان ذلك  
انه اذا فرض حكم العقل على وجه القطع ينافيه احتمال عدمه فضاغن القطع بعدمه و  
بعبارة اخرى ان القطع العقلى ينافيه الاحتمال فى ظرف العقل لان الاحتمال العقلى يصادم  
الجزم المعتبر فى القطع وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى كيف يجوز  
حكم العقل بخلافه على وجه القطع .

(م) وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكمه بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهيا ظاهرا البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فالاريب في صحة العمل به والافان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي ←

(ش) اقول ان من وافق الامين الاستر ابادي والسيد الجزائري على الاصل المذكور من تقديم النقل ولولم يكن قطعيا على العقل القطعي المحدث البحراني الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا ان المحدث البحراني صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكمه بالملازمة بين حكم العقل الفطري وحكم الشرع يعني انه في المورد الذي استقل العقل المذكور بحسن شيء او قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه او حرمة وهو المراد من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع .

وقد انكر هذه الملازمة بعض الاخباريين وتبعهم بعض الاصوليين كصاحب الفصول حيث انكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية بدعوى ان العقل وان كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبيحة الا انه من الممكن ان تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل الى تلك الموانع والمزاحمات اذ ليس من شأن العقل الاحاطة بالواقعات على ما هي عليها بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثاله جهة مفسدة فيقبح والاحسان له جهة مصلحة فيحسن ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المصلحة والمفسدة مناطا للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي كما يظهر من قوله وَاللَّيْسُ لَوْلَا اِنْ شَقَّ عَلَى امْتِي لَامَرْتَهُمْ بِالسُّلْبِ ان الله سكت عن اشياء ولم يسكت عنها نسيانا الخبر فان الظاهر ←

← فكذلك وان عارضه دليل عقلي آخر فان تأيد احدهما بنقله كان الترجيح للمتايد بالدليل النقلى والافاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تأيد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى الا ان هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلى بقول مطلق اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام وان شذوذه فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه اشكال انتهى.

← منه هو انه تعالى سكت مع ثبوت المصلحة والمقتضى فى تلك الاشياء والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم فمن المحتمل ان يكون المورد الذى ادرك العقل جهة حسنة او قبحه كان من الموارد التى سكت الله عنها وربما يكون حكمه بلامصلحة فى المتعلق كما فى الاوامر الامتحانية والاوامر الصادرة تقيية وغير ذلك من الوجوه التى اقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع والتزم بالملازمة الظاهرية ببيان ان مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما دركه العقل لا يكون عذراً فى نظر العقل بل لابد من البناء على الملازمة الى ان يتبين المانع والمزاحم فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً وهو المراد من الملازمة الظاهرية هذا حاصل ما افاده صاحب الفصول فى وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ما فى مدعاه من الاشكال فليطلب من المطولات قوله حيث نقل كلاما للسيد المتقدم فى هذا المقام الشيخ اقول ان

المحدث البحرانى قد نقل فى مقدمات الحقائق عن السيد المحدث الجزائرى كلاما فى كتابه الانوار النعمانية مشتملا على جملة من الفروع المتفرعة على هذه المسئلة فانه بعد نقل كلام للمحقق فى الاعتماد على الادلة العقلية فى الاصول والفروع وترجيحها على الادلة النقلية قال وبالجملة فكلامهم تصريحا فى مواضع وتلويحا فى اخرى متفق الدلالة على ما نقلنا ولم ار من رد ذلك وطعن فيه سوى المحدث المدقق السيد نعمه الله الجزائرى طيب الله مرقدته فى مواضع من مصنفاته منها كتاب الانوار النعمانية وهو كتاب جليل يشهد بسعة دائرته وكثرة اطلاعه على الاخبار ووجودة تجرعه فى العلوم ←

«الآثار» بيان رد السيد كلامهم وطعنه فيه يحتاج الى تأمل كلام السيد حتى يتبين وجهها وحيث قد نقل كلام السيد (اق) فلا حاجة الى نقلنا فراجع ولما قد نقل المحدث البحراني في مقدمات الحدائق كلام السيد وبعده كلاما منسوجا بهذا المنوال عن الامام الرازي فقال:

وان قلت فعلى ما ذكر من عدم الاعتماد على الدليل العقلي يلزم ان لا يكون العقل معتبراً بوجه من الوجوه مع انه قد استفاضت الآيات القرآنية والاخبار المعصومية بالاعتماد على العقل والعمل على ما يرجحه وانه حجة من حجج الله سبحانه كقوله تعالى في سورة الرعد آية (٥) (ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون) وكقوله تعالى ايضاً في سورة الرعد آية (٤) لآيات لقوم يتفكرون ونحو قوله لآيات لاولى الالباب في سورة آل عمران آية (١٩٠) ونحو قوله تعالى في سورة محمد ﷺ آية (٢٤) افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقلها الى غير ذلك من الآيات الدالة على مدح العمل بمقتضى العقل وزم عكسه وفي الحديث عن ابي الحسن عليه السلام حين سئل فما الحجة على الخلق اليوم قال عليه السلام العقل يعرف به الصادق على الله في صدقه و الكاذب على الله في كذبه هذا الحديث من حديث ابي يعقوب البغدادي عن ابي الحسن عليه السلام الذي رواه في الكافي في كتاب العقل والجهل.

وفي آخر عن الصادق عليه السلام قال حجة الله على العباد النبي والحجة ما بين العباد وبين الله العقل وهو حديث عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام الذي رواه في الكافي في كتاب العقل والجهل الى غير ذلك من الاخبار الدالة على مدح العمل بمقتضى العقل وزم عكسه

قلت لا ريب ان العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه وهو موافق للشرع بل هو شرع من داخل كما ان ذلك شرع من خارج لكن مالم تغيره غلبة الاوهام الفاسدة و تتمصرف فيه العصبية اوحب الجاه اونحوهما من الاغراض الكاسدة وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيداً لها وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيناً وغاية ما تدل ←

← عليه هذه الادلة مدح العقل الفطرى الصحيح الخالي عن شوائب الاوهام العارى عن كدورات العصبية وانه بهذا المعنى حجة الهية لادراكه بصفاة نورانية واصل فطرته بعض الامور التكميلية و قبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها وهو اعم من ان يكون بادراكه ذلك اولا او قبوله لها ثانيا كما عرفت .

ولاريب ان الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها توقيفية تحتاج الى السماع من حافظ الشريعة ولهذا قد استفاضت الاخبار بالنهى عن القول فى الاحكام الشرعية بغير سماع منهم عليهم السلام وعلم صادر عنهم صلوات الله عليهم ووجوب التوقف والاحتياط مع عدم تيسر طريق العلم ووجوب الرد اليهم فى جملة منها وما ذاك الا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على اغوارها واحكامه عن التلجج فى لجج بحارها بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل ارسال الرسل وانزال الكتب ومن ثم تواترت الاخبار ناعية على اصحاب التياس بذلك .

ومن الاخبار المؤكدة لما ذكرنا رواية ابى حمزة عن ابى جعفر عليه السلام فى حديث طويل قال ان الله لم يكلم امره الى خلقه لالى ملك مقرب ولا الى نبي مرسل ولكنه ارسل رسولا من ملائكته فقال له قل كذا وكذا فارهم بما يحب ونهاهم عما يكره الحديث روى هذا الحديث صاحب الوسائل فى باب (٦) من ابواب صفات القاضى وما يجوز ان يقضى به من كتاب القضاء

ومنها رواية ابى بصير قال قلت لعلينا اشياء ليس نعرفها فى كتاب الله ولا سنته فننظر فيها فقال لا اما انك ان اصبحت لم توجروا وان اخطأت كذبت على الله.

ومنها حديث عن امير المؤمنين عليه السلام ان المؤمن لم يأخذ دينه عن رايه ولكن اتاه من ربه فاخذ به وفى آخر لما قال السائل له عليه السلام ما رايك فى كذا قال عليه السلام و اوى محل للرأى هنا انا اذا قلنا حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبرائيل عن الله الى غير ذلك من الاخبار المتواترة معنى الدالة على كون الشريعة توقيفية لا مدخل للعقل فى استنباط شىء من احكامها بوجه انتهى و البحث بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف يأتي عن قريب قوله قدس سره الا انه صرح بحجية العقل الفطرى الخ اقول ان ←

← المراد من العقل الفطرى هو اول البديهيات وابدؤها بحيث يكون مر كوزأفى النفوس والجميلة الانسانية فلا يخلو عاقل عنه بالنظر الى فطرته وقد عرفت فيما سبق ان حجية مطلق البديهى ليس محلا للانكار فضلا عن الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام بل المستفاد من كلامه المحكى فى الكتاب صريحا هو حجية مطلق البديهى عند عدم التعارض ويقابل العقل الفطرى العقلى بقول مطلق .

ولا يخفى ان الآيات والاعمال فى حد الاستفاضة بالاعتماد على مقتضى العقول وبان العقل حجة من حجج الرحمن قال سبحانه فى غير موضع من كتابه ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون اى يعملون بمقتضى عقولهم وقال ايضا لايات لقوم يتفكرون وفى آية اخرى انما يتذكر اولو الالباب وذم قومالم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال عز ذكره افلا يعقلون وقال ولكن اكثرهم لا يعقلون الى غير ذلك من الايات الاخرى وفى الحديث عن الكاظم عليه السلام يا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة فى هذا المعنى ولاجل هذه الآيات والاعمال المتكاثرة قد التجأ المحدث البحرانى الى تسليم حجية العقل الفطرى كما نقله المصنف قدس سره عنه

ثم قال المحدث البحرانى لامدخل للعقل اى العقل الفطرى فى شىء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها فلا يتوهم ان المراد من العقل فى قوله لامدخل للعقل فى شىء الخ هو العقلى بقول مطلق فتأمل جيدا قوله نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف الخ ان المراد مما لا يتوقف على التوقيف هو الامور الاعتقادية الغير المتوقفة على التوقيف من الشارع سواء كانت من الاصول الاعتقادية او الاخلاق او غيرها وحاصل ما فى المقام اى فيما لا يتوقف على التوقيف انه ان كان الدليل العقلى القطعى المتعلق بذلك اى بما لا يتوقف على التوقيف بديهيا ظاهرا البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فالارب فى صحة العمل به والاى وان لم يكن بديهيا ظاهرا البداهة فان لم يعارضه دليل عقلى ولا نقلى فكذلك اى فالارب فى صحة العمل به ايضا وان عارضه دليل عقلى آخر ←

«ففى هذا الفرض فان تأيد احدهما بنقلى كان الترجيح للمتايد بالدليل النقلى والاى و ان لم يؤيد احدهما بالدليل النقلى ففى تقديم احدهما من الآخر اشكال بل يحكم بتساقظهما وعدم الحجية فيهما وان عارض الدليل العقلى دليل نقلى فان تأيد ذلك الدليل العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى الا ان هذا الفرض فى الحقيقة يرجع الى التعارض فى النقليات وان لم يؤيد الدليل العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للنقلى كما عليه السيد المحدث الجزائرى بخلاف الاكثر ولا يخفى ان هذا الذى ذكره بالنسبة الى العقلى بقول مطلق اى العقلى النظرى اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى كان حجة من حجج الملك العالم وان شذ وجوده فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه لا يخلو عن اشكال انتهى كلام المحدث البحرانى.



( م ) ولادرى كيف جعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدما على ما هو في البدهة من قبيل الواحد نصف الاثنين مع ان ضروريات الدين و المذهب لم تزد في البدهة على ذلك والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعي و اى دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا اشكال في تساقطهما وفي تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع ان العلم بوجود الصانع جل ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مادونه من العقلات البديهية بل النظريات المنتهية الى البدهة والذي يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل ←

( ش ) قوله والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل ووجهه ان تعارض القطعيين غير معقول لعدم امكان اجتماع القطعيين في محل واحد على طرفي النقيض وعلى فرض امكان التعارض بينهما لا يمكن الترجيح بين القطعين لعدم الدليل على الترجيح المذكور لان بنائهم في باب التعارض الترجيح بماورده دليل من الشرع و اى دليل فيه على الترجيح المذكور فاذا لم يكن هناك دليل عليه كما هو واضح فلا معنى للترجيح قوله واعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح الخ ووجه الاعجبية بعد اشتراكه مع الفرض السابق الذي هو تعارض العقل والنقل في استحالة تعارض القطعيين انه في الفرض السابق كان لترجيح النقلي على العقلي شبهة ترجيح وان لم يكن وجيها بخلاف العقليين فان هنا ليس لترجيح احدهما وجه اصلا فلا اشكال في تساقطهما

اذا تبين ما في ما اختاره المحدث البحراني من الاشكال والاشتباه فنقول ان الذي يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلي لماذا ذكر من ان تعارض القطعيين غير معقول ولا يخفى ان المراد من عدم الجواز عدم الامكان كما ان المراد من الظهور في قوله ما ظاهره المعارضة للظهور النوعي بحسب اقتضاء وضع اللفظ مع قطع النظر عن ملاحظة الدليل العقلي القطعي الموجود في المسئلة على خلافه ضرورة انه لا يبقى ظهور مع قيام القرينة القطعية على ←

← عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه وكما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافة من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبيهة في مقابلة البديهية لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في موارد هـ من التزام عدم حصول النقل على خلافه لان الأدلة القطعية النظرية في النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري.

← خلاف اصالة الحقيقة ولو نوعا وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه كما في القطعي الصدور مثلا اذا اقتضى البرهان العقلي القطعي عصمة الانبياء والاولياء والملائكة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فحينئذ يعلم ان المراد من قوله تعالى وعصى آدم ربه وغيره مما يقتضى من الايات بحسب وضعه عدم العصمة خلاف ظاهره وان لم يتعين في حكم العقل معنى مخصوص وكذا اذا اقتضى مثلا تنزيه الله جل جلاله عن الجسمية فلامحالة يعلم ان المراد من قوله تعالى الله نور السموات وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى خلاف ظاهرهما وكذا الكلام فيما ورد في شأن سيدنا ومولانا امير المؤمنين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من كونه عين الله و قدرة الله و يد الله وهكذا ساير الآيات وال اخبار الواردة في المطالب التي يستشكل العقل في الحكم بخلافها.

ولا يخفى عليك ان المراد من قوله قدس سره فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه كالامثلة التى ذكرت ليس هو تعين الطرح فيما يمكن الطرح اذ الاستفادة من مفهوم هذا الكلام عدم تعين التأويل عند امکان الطرح لاتعين الطرح فيجوز ترجيح التأويل عند الامكان من حيث تحكيم ادلة الصدور على الدلالة فى مفروض البحث كما هو الحق عند الشيخ قدس سره فيما استقف عليه فى مسألة التعارض

وبالجمله ان النقلى لاعتبار له فى قبال العقلى القطعى فأما يطرح او يأول وكلما حصل القطع من دليل نقلى فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرايع والاديان على حدوث العالم زمانا كما انه حادث ذاتا باتفاق من ارباب العقول .

والمراد من الحدوث الزمانى كونه وجوده مسبوقا بالعدم الغير المجمع له ويقابله الحدوث الذاتى وهو كونه وجود الشيء المستفاد من علته مسبوقا بالعدم فى مرتبة ذاته .

والحاصل انه اذا دل الدليل النقلى من اجماع او آية او سنة قطعية على حدوث

العالم زمانا كما جماع جميع اهل الشرايع الكاشف قطعا عن قول الانبياء عليهم السلام او غيره على حدوث العالم زمانا لم يلتفت الى البرهان المغالطى بان العالم معلول لوجود البارى تعالى جل شاناه فان اكان قديما فلا بد ان يكون العالم قديما ايضا والالزم انفكك المعلول عن العلة والاثر عن المؤثر غاية ما هنالك تقدم وجود البارى تعالى ذاتا على العالم وهذا هو المراد من الحدوث الذاتى فان هذا البرهان كان شبهة فى مقابل البديهة لكن هذا اى حصول القطع من دليل نقلى وعدم جواز حصول القطع من دليل عقلى لا يتأتى فى العقل البديهى ولا فى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام بل لابد فى موارد هما من التزام عدم حصول النقلى على خلافه لان الادلة القطعية النظرية فى النقليات مضبوطة محصورة لانها منحصرة فى الاخبار المتواترة و الاحاد المحفوظة بالقرائن القطعية و الاجماع المحققة ولم يتحقق مورد تعارض هذه الامور المذكورة للعقل البديهى و الفطرى الذى هو حجة بالبديهة وكذلك القطعيات الضرورية النقلية ايضا مضبوطة محصورة لانحصارها فى الضروريات الدينية والمذهب والقطعيات الفقهيية و بالجمله ليس فى الادلة النقلية القطعية شىء يصادم العقل البديهى والفطرى .

( م ) فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك الى ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا وقولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولا يقر الله فيكون اعماله بدالته فيؤاليه ما كان له على الله ثواب وقولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التى بلغها حججه عَلَيْهِ السَّلَامُ فكل حكم لم يكن الحجة واسطة فى تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فان معنى سكوته عنه عدم امر اوليائه بتبليغه وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى فى نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ بنفى الثواب على التصديق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا ومرضيا عند الله ←

(ش) اقول ان الاخباريين يمكن ان يستدل لهم على ذلك اى على تقديم الدليل النقلى على العقلى القطعى باهرين :

الاول هو احتمال مدخلية وساطتهم عَلَيْهِ السَّلَامُ فى فعلية الاحكام والعقل بعد احتمال ذلك يستحيل ان يستقل على وجه الجزم بشيء حتى يحكم بما لازمة الحكم الشرعى له ويرد على هذا الوجه ان العقل بعدما ادرك المصلحة الملزمة فى شيء كالكذب المتضمن لانجاء النبى اول جماعة من المؤمنين مثلا وادرك عدم مزاحمة شيء آخر لها وادرك ان الاحكام الشرعية ليست جزافية وانما هى لاجل ايصال العباد الى المصالح و تبعيدهم عن المفاسد كيف يعقل ان يتوقف فى استكشاف الحكم الشرعى بوجوبه ويحتمل مدخلية وساطتهم صلوات الله وسلامه عليهم بل لامحالة يستقل بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيته والحاصل ان المدعى هو تبعية الحكم الشرعى لما استقل به العقل من الحسن او القبح وبعد الاستقلال لا يبقى مجال لاحتمال وساطتهم اصلا ولا يخفى ان هذا الاحتمال ام يتعرض له الشيخ قدس سره .

الثانى الاخبار الكثيرة التى لا يبعد تواترها معنى الدالة على وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ووجوب الاعتقاد بهم وعدم الاعتناء بالعقل فى الاحكام الشرعية ولا يخفى ان هذه الاخبار على كثرتها على طائفتين: الاولى الاخبار ←

« ووجه الاستشكال فى تقديم النقلى على العقل الفطرى السليم ماورد من النقل المتواتر على حجبية العقل وانه حجة باطنة وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضا حجة من الحجج فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى الذى هو شرع من داخل كما ان الشرع عقل من خارج ومما يشير اليه ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد صدر (ره) فى شرح الوافية فى جملة كلامه فى حكم ما يستقل به العقل مالفظة: ان المعلوم هو انه يجب فعله، اوتركه ولا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوده او حرمة او غيرهما من جهة نقل المعصوم عليه السلام وفعله او تقريره لانه يجب فعله اوتركه ولا يجب مع حصولهما من اى طريق كان انتهى موضع الحاجة .

« الدالة على عدم قبول الاعمال بل على عدم صحتها من لا يعتقد بامامتهم صلوات الله عليهم كقولهم عليهم السلام لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره الخ الثانية الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاحكام منهم عليهم السلام وعدم الاعتناء على الادراكات العقلية وبالجملة ان الاخباريين يقولون بان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التى بلغه حججه عليهم السلام فكل حكم لم يكن الحجة واسطة فى تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى فى نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع والشاهد عليه تصريح الامام عليه السلام بنفى الشواهد عن التصديق بجميع الجمال مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله قوله ووجه الاستشكال فى تقديم النقلى على العقل الفطرى السليم اقول ان وجه الاستشكال ماورد من الايات والاخبار على حجبية العقل وانه حجة باطنة مثل قوله عليه السلام يا هشام ان الله حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة واما الظاهرة فهم الانبياء والرسل واما الباطنة فهو العقل وغير ذلك من الاخبار المستفيضة فى هذا المعنى ولذا اقد التجأ المحدث البحرانى الى تسليم حجبية العقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام والعجب مما قال به صاحب الفصول على ما حكى عنه حيث جعل اخبار حجبية العقل دالة على شرطية العقل للتكليف فقط و صرح بعدم دلالتها على حجبيته مع انها صريح الاخبار المذكورة مع انه ناقض نفسه فى مقام آخر حيث قال ←

← لكنه مع عدم المنع يحكم بالحجبة ظاهراً عملاً بعمومات الآيات والاختبار نعم يمكن المناقشة في بعض الاخبار مثل خطابه تعالى للعقل بك ائيب وبك اعاقب وما جرى مجراه بقصورد لالته عن الحجبة بل غاية لالتها على الشرطية لكن هذه المناقشة لاتتأتى في جميعها كما لا يخفى ويؤيد ما ذكر من قبله هولاء ما ذكره السيد صدر في شرح الوافية في جملة كلامه في حكم المستقلات العقلية مالفظه: ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب ان حصل الظن او القطع بوجوده او حرمة او غيرهما من جهة نقل المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره لانه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اى طريق كان هذا ما افاده الشيخ قدس سره في بيان ما ذكره السيد صدر .

(م) قلت اولاً لانه مدخلية توسط تبليغ الحججة في وجوب اطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعد ما عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله تعالى بل في مقابلهم عليهم السلام والافادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة بل لانعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة مع ان ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض وعلى ما ذكرنا يحمل ماورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب ←

(ش) اقول حاصل ما ذكره الشيخ قدس سره في الجواب الاول منع مدخلية توسط تبليغ الحججة في وجوب اطاعة حكم الله تعالى بل الحاكم بوجوب اطاعة هو العقل لا الشرع لاستلزامه التسلسل الظاهر وما يظهر من ظاهر الاخبار من ايجاب الشارع له انما هو ارشادى محض وردتاً كيد العقل كما هو واضح عند من له ادنى خبرة والعلم وان كان مأخوذاً في وجوب الامتثال في حكم العقل على تقدير تسليمه الا انه يستقل بعدم الفرق بين خصوصياته وان المدار على مطلق الانكشاف العلمى من غير تفصيل وقيل ان الجواب الحقيقى ان يقال ان العلم ليس جزء لموضوع وجوب اطاعة بل موضوعه اعم من العلم و الظن المعتمد و الاصل انتهى .

ثم ان الجواب الذى يستفاد من كلامه (ره) عن الاخبار التى ظاهرة في توسط تبليغ الحججة ان المقصود منها عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية في ذلك الزمان اى في زمان الائمة عليهم السلام كما يفعله ائمة النفاق والكفر عليهم لعنة الله حيث يستقلون في الفتوى بأرائهم الفاسدة المبنية على العمل بالاقيسة و الاستحسانات الظنية من دون الرجوع الى ائمة الهدى صلوات الله عليهم اجمعين بل ربما كانوا يعارضونهم والافادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة بل لا يعرف وجوده مع ان ظاهرها ينفي ←

«على التصديق مع عدم كون العمل به بدلالة ولى الله فلو ابقى على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام مع اعترافه بانه من حجج الملك العلام فلا بد من حملته على التصدقات الغير المقبولة مثل التصديق على المخالفين لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب فى تصديق المخالف على المخالف كما فى تصديقنا على فقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبس ثواب التصديق من اجل عدم المعرفة لولى الله تعالى او على غير ذلك .

« حكومة العقل ولو مع عدم المعارض وحمل تلك الاخبار الكثيرة على الفرد النادر بل على امر غير موجود فى الخارج فبيح جدا بل لا يصح للإمام عليه السلام الاهتمام الشديد والسعى الا كيد بعدم حجية العقل فى تلك الاخبار مع وجود الفرد الشايح المنصرف اليه الاطلاق فى المقام وهو عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات مع ان ظاهر تلك الاخبار يمنع حجية العقل مطلقا حتى العقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام مع انهم لا يقولون بد وما هو جواب لهم عن ذلك فهو الجواب عن العقل الغير الفطرى و على ما ذكر يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول قوله واما نفي الثواب على التصديق الخ لما كان هذا الخبر غير قابل للحمل على ما استظهره من الاخبار الكثيرة من العمل بالعقول الناقصة الظنية لكونه مورد مما يستقل به العقل من حسن التصديق افرده من تلك الاخبار و اجاب عنه بجواب آخر وهو انه لو ابقى على ظاهره دل على عدم اعتبار العقل مطلقا حتى العقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام مع انهم لا يقولون به فلا بد من حملته على التصدقات الغير المقبولة مثل تصديق المخالف على اهل مذهبه و نحلته من المخالفين فان تصديقهم لاهل مذهبهم انما هو لاجل تدينهم بهذا الدين وبغضهم لامير المؤمنين عليه السلام وساير اولاده الطاهرين ومحبتهم للمشايخ الضالين المضلين كما ان تصديقنا لفقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين وساير اولاده الطاهرين صلوات



الله عليهم اجمعين قوله او على ان المراد حبط ثواب التصديق الخ يعنى ان الخبر المذكور اما يحمل على الصدقات الغير المقبولة واما يحمل على الحبط بمعنى بطلان التصديق وهو اى قوله او على ان المراد حبط ثواب التصديق معطوف على قوله على الصدقات الغير المقبولة فيكون تاويلا ثانيا للحديث وتوضيحه ان للتصدق ثوابا لكن يرفعه قبح عدم المعرفة لولى الله تعالى قوله او على غير ذلك مثل ان يقال ان الصدقة وان كانت من جهة اشتغالها على الرقة والرأفة على العباد والاحسان اليهم موجبة للاجر والثواب الا انها من جهة كونها من العبادات لعلها يعتبر في كفيئتها ما لا يعرفه الا الامام عليه السلام كما في الزكوة التى هي من افرادها و كما في سائر العبادات فاذا لم تكن بدلالة لولى الله لم يحصل العلم بمطابقتها لما اراده الله تعالى فلا يمكن التقرب بها ليرتب عليها الثواب هذا ما افاده وسيلة الوسائل .

(م) وثانياً سلمنا مدخلية تبليغ الحجّة في وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالاً بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدريقينا من الحجّة مضافاً الى ما ورد من قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقر بكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقر بكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادر كنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم اجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة همة في هذه المسئلة ان بعد ما قطع العقل بحكمه وقطع بعدم رضاه الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً فكل ما دل على خلاف ذلك فمأول او مطروح .

(ش) اقول حاصل الجواب الثاني عن استدلال الاخباريين على توسط تبليغ الحجّة في وجوب اطاعة حكم الله تعالى على فرض تسليمه ان ما استكشفناه من الاحكام الشرعية بعقولنا صادر عن الحجّة ﷺ فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة وبيان ذلك انا اذا علمنا اجمالاً ان الاحكام الشرعية قد صدرت يقيناً من الحجّة لعموم الابتلاء بها وغيره مضافاً الى قوله ﷺ في حجة الوداع الدال على صدور الاحكام الشرعية عن الحجّة فلا بد لنا ان نستكشفها اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة الا ان يقال ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة ﷺ تدل على مدخلية تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وحينئذ فلا يفيد مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ←

← ايضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي والمراد بالنقلي الظني هو الاخبار المتقدمة الدالة على لزوم توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله عز وجل والمراد بالعقل القطعي هو العقل الدال على عدم توسط تبليغ الحجة في ذلك وقد عرفت فيما سبق انه بعد حكم العقل القطعي مع بقاء وصف القطع لا يبقى للنقلي ظن اذا لاجتماع القطع بشيء والظن بخلافه في محل واحد فلا بد من طرحه او تأويله فان لم يبق الوصف للنقلي فهو اولي بذلك مضافاً الى ان المقام من قبيل تعارض النقل الظني والعقل القطعي المعتضد بالظن ان العقل في المقام معتضد بما ورد من الاخبار الكثيرة البالغة الى حد الاستفاضة بل قيل انها متواترة معنى حسب ما عرفت من المصنف (ره) في الرسالة الدالة على حجبية العقل وانه حجة باطنة وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحو ذلك وقد عرفت من المحدث البحراني ان العقل المعتضد بالنقل مقدم على النقل الظني فلا دلالة للاخبار المتقدمة على نفي حكم العقل و حجيتة لها في المقام علي مذاقة ايضاً فلا بد لها من التأويل بما ذكره المصنف من ان المقصود منها عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالافيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله تعالى ونحن نقول بذلك ايضاً .

قوله ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسئلة الخ يعني ولاجل ان غاية ما يفيد دليل الخصم هو الظن فحينئذ لا فائدة مهمة في النزاع في هذه المسئلة اذ بعد ما قطع العقل بحكمه كالوجوب والحرمة مثلاً و قطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً فكل ما دل على خلافه مأول او مطروح بل لا يعقل حصول الظن من دليل الخصم حينئذ كما لا يخفى وتوضيح المقام ان للعقل من جهة ادراكه و حكمه مقامات: احدها ادراكه حسن الاشياء وقبحها والاخر ادراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به من الوجوب والحرمة او غيرهما على اختلاف ما ادركه من الحسن والقبح والثالث حكمه باعتبار هذا الادراك اعنى ادراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به والاول هو محل النزاع بين الاشاعرة والعدلية حيث ذهب الاشاعرة الى ان الحسن ما امر الله به والقبيح ما نهى عنه والثاني هو محل النزاع المعروف في ثبوت الملازمة بين حكم العقل ←

«والشرع بعد تسليم ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها واختلاف القائلون به الملازمة فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار آخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة .

وعن شيخ الاشاعرة التوقف فيه بعد التنزل عن اصله والثالث هو محل الكلام بين الاخباريين والاصوليين .

(م) نعم الانصاف ان الركون الي العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الي ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيراً في نفس الامروان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لاشيء ابعد عن دين الله من عقول الناس ووضح من ذلك كله رواية ابان ابن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعاً من اصابع المرثة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت اصبعين قال عليه السلام عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلاثون قلت قطع اربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان قال عليه السلام مهلاً يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرثة تعاقل الرجل الي تلك الدية فاذا بلغ الثلث رجع الي النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذ اقيست محق الدين •

(ش) اقول حاصل ما افاده قدس سره ان الاعتماد على العقل في قبال الشرع فيما يتعلق بادراكات مناطات الاحكام بالترديد والدوران وغيرهما يوجب الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً بان يقال ان الاعتماد على العقل حرام في تحصيل مناط الحكم الشرعي على سبيل القطع فيستدل به على غير مورد النص بان يستنبط على طريق القطع من قول الشارع الخمر حرام بواسطة المقدمات العقلية ان علة حرمة الخمر هي الاسكار ليعتدى من مورد النص الي غيره نظير استنباط العلة على سبيل الظن في موارد الاقيسة و بالجواز في غيره ولكن المراد من النهي عن الخوض في المقدمات العقلية لتحصيل القطع بالمناط لعدم امكان النهي بعد حصول القطع كما عرفته غير مرة و يظهر اثر هذا النهي في عدم معذورية القاطع لو تخلف قطعه عن الواقع كما اشار اليه المصنف في اول التنبيه و الاخبار الواردة بضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول و انه لاشيء ابعد عن دين الله من عقول الناس محمولة على ذلك اي على عدم جواز الخوض في المطالب العقلية في تحصيل مناط الحكم على طريق اللهم لينتقل من مناط الحكم الي ادراك نفس الحكم لا العقل المستقل.

← و أوضح من ذلك كله رواية ابان لما قال الامام عليه السلام في جوابه اذا قطع اربعا عشرون من الابل فتعجب ابان قال سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان فاستبعد مما حكم به الامام عليه السلام بمجرد مخالفة عقله كما يشهد به قوله سبحان الله يقطع ثلاثا!! الخ قال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان المرثة تعاقل الرجل الى ثلث الدية اى تساويه فذمه الامام عليه السلام فقال يا ابان انك اخذتني بالقياس و السنة اذا قيست محق الدين والحاصل ان ما استظهر من الرواية بالنسبة الى فقراتها وموردها كون التوبيخ اما على رد الرواية الظنية او على استبعاده مما حكم به الامام بمجرد مخالفتها للقياس الظنى الذى استنبط مناط الاصل فيه بحسب عقله واستشهاده الرواية للمنع من الاقتحام فى الدخول فى المقدمات العقلية لتحصيل القطع بمناطات الاحكام لابدفيه من ارجاع التوبيخ على احد الامرين الى التوبيخ على الدخول فى المقدمات بناء على استفادة كون ابان قاطعا بمناط الحكم كما اشرنا الى وجهه ولعل هذا هو الوجه فى ارجاع التوبيخ على احد الامرين الى المقدمات قوله رواية ابان بن تغلب فى الخلاصة تغلب بالتاء المفتوحة والغين المعجمة الساكنة كان فى شأنه حديث عن الباقر عليه السلام حيث قال : له اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك ومات فى حياة ابي عبدالله عليه السلام فقال الصادق عليه السلام لما اتاه نعيه اما والله لقد اوجع قلبى موت ابان انتهى قوله ان المرثة تعاقل الرجل يعنى تساويه فى الدية من العقل بمعنى الدية سميت به لانها تعقل لسان ولي المقتول وقيل لان اصل الدية كان الابل فقومت بالذهب والفضة من عقل البعير قوله اخذتني بالقياس لعل معناه انك اردت ان تأخذني متلبسا بالقياس اى اردت ان افتى بمقتضى القياس او انك اخذتني حال كونك متلبسا به ويحتمل ان يكون من المؤاخذة والمعنى آخذتني وعاقبتني باستعجابك وحكمك بان الذى ذكرته هو ماتعتقد ان الشيطان جاء به بسبب عملك بالقياس.

(م) وهى وان كانت ظاهرة فى توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التى سمعها فى العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس الان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفى اول المسئلة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية فى المطالب العقلية والاستعانة بهافى تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأً لطرح -

(ش) اقول انه قد علم فيما تقدم ان الركون الي العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الي ادراك نفس الاحكام - ووجب للوقوع فى الخطاء كثيرأ فى نفس الامر وان الاخبار الواردة فى المقام ايضا محمولة على ذلك اى على عدم جواز الخوض فى المطالب العقلية فى تحصيل مناط الحكم على طريق اللم خصوصاً رواية ابان بن تغلب الدالة على هذا المعنى وان كانت ظاهرة فى ذم ابان على رد الرواية الظنية بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس الان مرجع كلا الوجهين الى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام بحسب عقله المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفى اول المسئلة الى انه لا يجوز الخوض فى المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية وللاستعانة بهافى تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان ما نوسية الذهن بالمطالب العقلية توجب عدم الوثاقة بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فحينئذ يصير الخوض فيها سببا لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم والحاصل ان المستفاد من الرواية وقوله عليه السلام اخذتني بالقياس والسنة اذ اقيست معق الدين كونه اذ على ان مراد الامام عليه السلام التوبيخ والذم على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام على طريق الاقيسة والآراء ولذا احتمل احتمالاً قويا ان يكون مراد الامام عليه السلام من قوله والسنة اذ اقيست معق الدين ان الدين فى معرفة السنة النبوية هو الرجوع الى الامام عليه السلام لكونها فى الغالب اموراً توقيفية لا مجال -

← الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم وواجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهى بعض اصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية ولكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهى في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحققة في نظر اهل الخلاف.

← للعقل فيها ولو بنى علي معرفتها من القياس قطعيما كان او ظنيا لمحق الدين فيكون الرواية ظاهرة الدلالة على النهي عن مراجعة العقل في استنباط الاحكام بتحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه بطريق اللهم قوله لعدم حصول الظن له منها بالحكم اقول هذا فيما كان مبني اعتباره عند المستدل على الظن الشخصي كما اذا قلنا بحجية الاخبار بشرط حصول الظن او بحجية الاصول اللفظية بهذا الشرط كما ذهب اليه جمع ويأتي الاشارة الى هذا في باب حجية الاخبار والظواهر انشاء الله تعالى قوله وواجب من ذلك ترك الخوض الخ اقول قد عرفت ان الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الاحكام بتحصيل مناط الحكم لا يجوز لما ذكر من انه يصير سببا لطرح الامارات النقلية الظنية وواجب من عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الاحكام عدم جواز الخوض في المطالب العقلية النظرية لتحصيل ما يتعلق باصول الدين فان الخوض فيه سبب للهلاك الدائم والعذاب الخالد اذ الاهتمام في تحصيل الواقع في مسائل اصول الدين اشد بالنسبة الى الفروع لان المخالفة في الفروع في بعض الموارد لا يوجب الكفر بخلاف مسائل الاصول ولان العثرة في طرق المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين اكثر من غيره مما لا يعتره شبهة ويؤيده النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر.



(م) الثالث قد اشتهر فى السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكها قال وكذا من خرج عن العادة فى قطعه او ظنه فيلغو اعتبارهما فى حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة فى ظنه فلان ادلة اعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التى يتعارف حصول الظن منها لتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوى الشك فى الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الاحكام التى يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حقلان ادلة اعتبار العلم فى هذه المقامات لا يشمل هذا قطعاً.

(ش) اقول ان القطاع صيغة مبالغة كضراب ولكن ليس المراد منه من كثر قطعه كما تقتضيه صيغة الفعال بل المراد منه من كان سريع القطع بمعنى ان يحصل له القطع بشيء من الاسباب التى لا تليق لافادة ذلك عند متعارف الناس وقد اشار الشيخ قدس سره الى هذا المعنى عند بيان عدم اعتبار ظن الظان

ثم لم يتعرض احد من الفقهاء لعنوان هذه المسئلة اى للبحث عن حكم القطاع الا الشيخ جعفر رحمه الله وتبعه جماعة منهم صاحب الفصول و صاحب الجواهر كما اشار المصنف (قده) الى هذا بقوله ولعل الاصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء نعم قد تعرضوا لمسئلة كانت من افراد هذه المسئلة كالقطع الحاصل للوسواس حيث ذكروا ان القطع الحاصل له ليس بحجة لحصوله من الاسباب التى ليس من شأنها افادة القطع لمتعارف الناس ولعل الوجه فى عدم اعتبار قطع الوسواس لزوم كثرة الخطاء فى تحصيل الواقع وكذا تعرضوا لبعض مسائل السهو والشك لمناسبته لهذه المسئلة مثل ما ذكروا فى حكم كثير الشك وفى مسئلة شرايط قبول الرواية من اشتراط كون الراوى ضابطاً فلا يقبل خبر غير الضابط لكثرة السهو والنسيان المستلزمة للوقوع فى الخطاء ويستفاد من امثالها حكم هذه المسئلة ايضا كما استفاده كاشف الغطاء (ره)

الحاصل انه هل يفرق فى القطع بين الحاصل من الاسباب المتعارفة والحاصل ←

← من الاسباب الغير المتعارفة كما في قطع القطاع وهل يفرق في الظن والشك بين ظن كثير الظن وشك كثير الشك وغيره ام لا .

فنقول اما عدم اعتبار شك كثير الشك فان اخذ في موضوع ادلة الشكوك من جهة انصرافه الى الشك المتعارف لا يكون شاملا للشك الغير المتعارف فعلى هذا يصعب امر كثير الشك فانه اذالم يشمل ادلة الشكوك الصحيحة فلا مناص له من الرجوع الى قاعدة الاشتغال فلا بد له من الاتيان بالعمل الى ان يقطع بالفراغ ولكن وردت هناك روايات دالة على عدم اعتناء كثير الشك بشكها فيها يستريح كثير الشك واما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه تنصرف الى الظن المتعارف اى بالظن الحاصل من الاسباب التى يتعارف حصول الظن منها المتعارف الناس وعليه يكون الظن الغير المتعارف الحاصل مما لا ينبغى حصول الظن منه محكوما باحكام الشك لامحالة فيختلف حاله باختلاف الموارد فيفرق بين الظن المتعلق بالركعتين الاخيرتين وبين المتعلق بالاوليين وكذا يفرق بين حالتى تعلقه بالافعال قبل تجاوز المحل وبعده .

واما قطع من خرج قطعه عن العادة فهو ان كان مأخوذا في الموضوع فلا ريب انه ينصرف الى القطع المتعارف ولا يترتب على القطع الحاصل مما لا ينبغى حصول القطع منه الاحكام الثابتة له الا ان القاطع لا يلتفت الى كون قطعه غير متعارف والالزال قطعه لامحالة ولكن المحكى عن الشيخ الكبير هو عدم اعتبار قطع القطاع في القطع الطريقى المحض .

(م) لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم و ان اريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كاشك فلاشك في ان احكام الشاك وغير العالم لايجرى في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجود عند عدم العلم والقاطع بانه صلى ثلثا بالبنا على انه صلى اربعاً ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه بتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله ←

(ث) اقول ان الاحتمالات التي افادها الشيخ قدس سره في بيان كلام كاشف الغطاء في حكم قطع القطاع انما هي لمجرد بيان شقوق المسئلة والا فالذى ينبغي حمل كلامه عليه هو ارادة القطع الطريقي لا الموضوعي كما اشار الى هذا بقوله لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم .

وبيان ذلك اي بيان استظهار ارادة القطع الطريقي من ذكره في سياق كثير الشك مع ان الشك مما لا يتصف بالطريقة .

هو ان المراد من عدم اعتبار شك كثير الشك هو عدم ترتيب آثار الشك على شكه وتنزيل الشك منزلة القطع في ترتيب آثار الواقع فحينئذ يكون المراد من عدم اعتبار قطع القطع بقريئة السياق عدم ترتيب آثار الواقع على مقطوعه والحاق قطعه بالشك مثلاً لو شك كثير الشك بين الثلث والاربع لا يحكم بلزوم الاثنيان بر كعة منفصله الذي هو حكم هذا الشك بل يعامل منزلة القطع بالاربع في ترتيب الآثار المترتبة على الاربع فكذلك لو قطع القطاع بكون ما بيده اربعة لا يحكم بترتيب آثار الاربع بل ينزل قطعه بمنزلة الشك .

فاذا تبين ان المراد من القطع المزبور هو الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل وهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره لعدم اختلاف الاشخاص والاسباب والموارد في نظر العقل في طريقة القطع و كونه منجزاً للواقع عند المصادفة و عذراً عند المخالفة فقد ذكر الشيخ قدس سره في بيان ما يرد على كلام كاشف الغطاء على هذا التقدير وجوهاً ثلاثة اقربها الى الارادة هو الاول حيث اشار اليها بقوله: وان اريد عدم اعتباره في ←

← تعالي وسبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه و  
من كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع  
بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ  
النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما فيما عدنا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه  
فالادليل على وجوب الردع في القطاع كما لادليل عليه في غيره ولو بنى علي وجوب ذلك  
في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض  
النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره .

→ مقامات يعتبر القطع الخ اقول ملخص ما يرد على كلام كاشف الغطاء من جهات ثلاث  
الاولى في معاملته مع نفسه والثانية في معاملة الغير معه والثالثة فيما اذا انكشف الواقع  
وظهر له خلاف قطعه .

واما الاولى فلا شك في انه يعمل به مقتضى قطعه لانه لو اريد منه ترك المقطوع  
والعمل بمقتضى الاصول والقواعد والظنون وجعله كالمعدوم فالمعنى له لان الفاعل  
حين هو قاطع لا يلتفت الى فساد قطعه ويكون غافلا عن خلافه ويمتنع تكليف الغافل ببداية  
حكم العقل بل امتناع تكليف هذا القسم من الغافل اظهر من امتناع تكليف الغافل المحض  
ان لا يرد فيه الشبهات التي اوردها هناك مثل ان الغافل يكون سبب امتناع توجيه التكليف  
اليه جهله والجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله و كما جاز صدور الفعل اولا  
جاز صدوره ثانيا وثالثا وهكذا فحينئذ جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص  
اتفاقا فلا يكون تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ومثل ان المعرفة بالله تعالى ورد  
الامر بها ويستحيل توجيهه على العارف لاستلزامه تحصيل الحاصل او الجمع بين المثليين  
وعلى غيره لان المأمور قبل ان يعرف الشيء استحاله منه ان يعرف الشيء فقد كلف من  
يستحيل منه العلم بالعلم مع ان العلم بوجود الطلب ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو ح  
لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجود لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان به لوجب  
عليه في وقت لا يمكنه العلم فيه وهو تكليف الغافل وان حصل بعده وعند الاتيان بالنظر  
حصل العلم بالوجود فلو وجب عليه حينئذ تحصيل العلم بالوجود لزم تحصيل الحاصل ←

← والجمع بين المثليين ومثليان المجنون والنائم والغافل يوجب افعالهم الضمان ومثل ان الله تعالى خاطب السكران بقوله: لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا شك انه غافل الى غير ذلك من الشبهات التي يمكن دفعها بادنى تأمل مضاف الى ان الامر بترك المقطوع يؤدي الى التناقض كما عرفت ولو اريد منه العمل بمقتضى القطع ومقتضى الامارات والاصول جميعا فذلك لوتم فانما يتم في صورة التوافق لاصورة التخالف سيما اذا كان من قبيل التباين او التناقض كاداءهما الى الوجوب والحرمة مع استلزامه التناقض ايضا لان عمله بمقتضى القطع انما هو من جهة كونه طريقا الى الوقوع وبغيره يكشف عن عدم طريقته .

**واما الثانية** فقد يكون قطع القطاع بالنسبة الى الاحكام التكليفية اعنى ما يتعلق بحقوق الله سبحانه كمن قطع بكون ما يعاء فاراد شربه وهو خمر في الواقع او بالنسبة الى الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة قوله في الجملة فيدل الاموال والمقصود منه الاحتراز عن المحقرات اى عن ما لا يعتد به ويحتمل كونه قيد للوجوب الردع في الاموال والمقصود منه حينئذ الاحتراز عن وجوبه لغير الحاكم الشرعي والخلاف واقع في المقامين فليطلب من الفقه وعلى القسمين وان كان يجب ردعه عن قطعه فعلا من جهة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او قولا بان يردعه من جهة الصغرى بان يقال له فيما اذا قطع بكون شخص مرتداً ان هذا ليس بمرتد او من جهة الكبرى بان يقال له ان المرتد ليس بواجب القتل ان فرض عدم تفتنه به لكنه يدخل حينئذ في عنوان الارشاد ولا يختص بالقطاع بل يجري في حق الجاهل والغافل ايضا .

**واما الثالثة** اعنى الكلام بعد كشف الخلاف فهذا ايضا على قسمين لان الكلام في هذا القسم ايضا اما بالنسبة الى الاحكام الوضعية او التكليفية اما الاول ففي زمان كشف الخلاف وان كان يجب الاعادة لكنه غير مختص بالقطاع بل يجري في حق غيره ايضا واما الثاني فليتنظر الى دليله فان ظهر منه ارادة المأمور به الواقعي فبعد كشف الخلاف وان كان يجب الاعادة لكنه غير مختص بالقطاع ايضا وان ظهر منه ارادة المأمور به الظاهري ←

← كما اذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ان كان غيم وظننت بالوقت وصليت ووقع جزئ منه في الوقت فلا يجب الاعادة فنقول حينئذ اثبت عدم الاعادة في صورة كشف الخلاف في الظن ففي القطع بطريق اولى اللهم ان يقال ان الاولوية ثابتة في غير قطع القطاع كما ان الظن المعتبر هنا انما هو غير ظن الظان واثبت عدم الاولوية فيجب على القطاع الاعادة وان لم يجب على غيره هذا محصل ما افيد في هذا المقام.

قوله بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه الخ اقول ان الفعل الاول مبنى للفاعل والثانى للمفعول وفي قوله بخطائه فيه اشارة الى اختصاص لغوية قطع القطاع بمعنى وجوب رده عنه من باب الارشاد باحد الوجهين الذين ذكرهما بصورة العلم بالمخالفة ان لا وجه له مع العلم بالموافقة او الشك فيها .

(م) وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لايجزى ماتى به على طبق قطعه فهو ايضا حق في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالمأتى به المخالف للواقع لايجزى عن الواقع سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبله فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لاقطع القطاع فيجب عليه الاعادة وان لم تجب على غيره .

(ش) اقول حاصل ما افاده انه ان اريد بعدم اعتبار قطع القطاع انه بعد تبين مخالفة قطعه للواقع لايجزى ماتى به على طبقه عن الواقع فهو حق في الجملة لان تكليفه حين العمل ان كان مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد في ثبوت الحكم فالمأتى به على طبق الاعتقاد المخالف للواقع لايجزى عن الواقع الا ان تخصيص الحكم حينئذ بالقطاع لاوجه له اذ القطاع وغيره سواء فيه وان كان للاعتقاد مدخل في ثبوت الحكم كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونه قبله فحينئذ يصح تخصيص الحكم بالقطاع وذلك انهم قد ذكروا ان المصلى اذا صلى الى جهة معتقداً بكونها قبله ثم تبين خلاف ما اعتقده لم يعد ما وقع من صلواته بين المشرق والمغرب فغير القطاع وان لم يجب عليه الاعادة حينئذ الا ان القطاع يجب عليه الاعادة .

ولا يذهب عليك ان صورة مدخلية الاعتقاد منافية لما هو المقسم بالنسبة الى الترديدات المذكورة لان الكلام في المقام انما هو في القطع الطريقى وهذا كما ترى مأخوذاً جزءاً للموضوع

فقد تبين ان الكلام في حكم القطاع في مقامات ثلاث: احدها حكمه من حيث عمله بقطعه وثانيها معاملة الغير معه من حيث رده عن قطعه او تنبيهه على خطائه في قطعه من باب الارشاد سواء تعلق قطعه بحقوق الله سبحانه وتعالى ام بحقوق الناس وعلى الثانى بالنفوس او الاعراض او الاموال او غيرها و ثالثها حكم عمله مع انكشاف مخالفة قطعه للواقع من حيث الصحة والفساد في المعاملات ووجوب الاعادة والقضاء او عدهما في العبادات وقد ظهر احكام الجميع مما ذكره في المقام فتدبر

(م) ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتسب ان يكون حجبة قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجبة القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قديقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجبة القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع و انت خبير بانه يكفى في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء، وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة او امرى على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدى اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك منى بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسئلة الى هنا

(ش) اقول ان المراد من بعض المعاصرين هو صاحب الفصول وبيان ما افاده في هذا المقام يحتاج الى نقل كلامه ثم نعقبه بما فيه كما نقله بعض المحشين لتوضيح ما افاده حيث ذكر ذلك في باب الملازمة بين حكم العقل والشرع في مقام الرد على المحقق القمى (ره) فيما اجاب به عن استدلال المنكرين للملازمة بينهما بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث قال ولا بد اولامن تحرير محل النزاع في الملازمة بين حكم العقل والشرع وهو في المقام يرجع الى مقامين:

الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوده او حرمة او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكمه الشرعى ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء، وبعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمة مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوب او حرمة مثلا حكم اصلا موافقا ولا مخالفا وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم رأسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عنده هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس

الثاني ان العقل اذا ادرك الحكم الشرعى وجزم به فهل يجوز لنا اتباعه ويثبت ←



بذلك الحكم في حقنا واولا وقال هذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه مطلقا غير متوقف على دلالة سمعي عليه فالشك في ثبوته غير معقول الى آخر ما قال انتهى.

**وانت خبير** بالفساد فيما اختاره صاحب الفصول من ان حجية القطع مشروطة بعدم منع الشارع عنه ووجه الفساد قد عرفت في عنوان حكم القطع ان المراد بالقطع المبحوث عنه هو الطريقي لا القطع الموضوعي كما استظهره المصنف قدس سره من ذكر كاشف الغطاء حكم القطع في سياق كثير الشك وقد تقدم بيان ذلك تفصيلا فاذا كان المراد من القطع هو الطريقي فلا يكون حجيته مشروطة بعدم منع الشارع عنه لانه بنفسه طريق الي الواقع وليس طريقه قابلة لجعل الشارع اثباتا ونفيا وقد اشار الشيخ قدس سره الي ما ذكرنا بقوله يكفى في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه الخ فان اتبين لك ما فيما اختاره صاحب الفصول

**فالعجب منه** ان استشهاده بالمثل المذكور غير مربوط بالمقام اما اولافبان الكلام في المقام كما قلنا انما هو في القطع الطريقي وظاهر مثاله يعطى بان مراده بالقطع هنا انما هو القطع الذي كان جزءا للموضوع والاستشهاد بالمثل من قبيل الثاني لا الاول و ثانيا ان كلامنا في القطع المزبور انما هو فيما اذا كان حاصله للشخص وظاهر المثل انما هو نهى المولى عن الخوض في الاسباب التي تكون موجبة للقطع فالمثال غير مطابق للممثل وقد اشار المصنف قدس سره الى عدم صحة الاستشهاد بالمثل المذكور بقوله وفساده يظهر مما سبق من اول المسئلة الى هنا .

(م) الرابع ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأسا واخرى انه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفى في امثاله بالموافقة الاحتمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفى به الامع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان: الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال.

(ش) اقول الامر الرابع في البحث عن العلم الاجمالي والكلام فيه يقع في مقامين احدهما في تنجيز العلم المشوب بالجهل والاجمال وانه كالمعلم التفصيلي في تنجيز التكليف ام لا؛ ثانيهما في كفاية الامتثال الاجمالي والاحتمالي بعد ثبوت التكليف مع امكان امثاله تفصيلا ام لا يكتفى به الامع تعذر العلم التفصيلي.

**اما المقام الاول** فالبحث فيه يكون من جهتين: الاولى في وجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم امكان الرجوع في شيء من اطرافه الى الاصول العملية فلا يجوز ارتكاب بعض اطرافه ايضا وان كان ثبوت التكليف فيه مشكوكا والبحث عن هذه الجهة يناسب مبحث البرائة والاشتغال كما صنع الشيخ قدس سره الثانية في حرمة المخالفة القطعية بارتكاب جميع اطراف العلم الاجمالي ولو تدرى جوا وعدم جريان الاصول في مجموع اطراف وهذه الجهة هي التي يناسب البحث عنها في مبحث القطع كما صنع الشيخ قدس سره ويأتي البحث عنها تفصيلا واعلم انه قدس سره قدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ووجه تقديمه على المقام الاول في الذكر مع تأخره عنه في المرتبة قلة البحث في المقام الثاني فهو بالتقديم اولى.

ولا يخفى ان اتصاف العلم بالاجمال والتفصيل ليس اولاً وبالذات بل اتصافه بهما بالنظر الى المعلوم و متعلقه و بالواسطة والعرض لان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل او حصول تلك الصورة والحال ان كلا منهما غير قابلة للاجمال والتفصيل ثم الفرق بينهما بان التفصيلي ما كان قابلاً لان يشار اليه بالاشارة الحسية على التعيين بخلاف الاول فانه يشار اليه على سبيل التريد كما ان اتقسامه الى التصور والتصديق كذلك.

ثم ان المراد من اثبات التكليف بالعلم ليس جعله واسطة في الاثبات على ما يتوهم في بادى الرأي حتى ينافى ما ذكره قدس سره من ان العلم لا يكون وسطاً في العلم الطريقي بل المراد من اثبات التكليف به ترتيب الآثار على المعلوم عند العلم والالتزام به ولزوم اطاعته عقلاً وشرعاً كما انه المراد من التنجز على المكلف عند العلم وفعلية الخطابات والاحكام النفس الامرية المتعلقة للعلم والظن.

**والحاصل** ان توضيح المقام على وجه يتضح به المرام ان العلم الاجمالي كارة يقع في اعتبار من حيث اثبات التكليف به بمعنى انه هل يوجب اشتغال ذمته كالعلم التفصيلي مع قطع النظر عن كيفية امثاله ام هو كالمجهول رأساً و اخرى يقع في كيفية امثاله بعد ثبوت التكليف مع امكان امثاله تفصيلاً ام لا يكتفى به الامع تعذر العلم التفصيلي والمقام الاول له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية بان يكتفى في امثاله بالموافقة الاحتمالية التي هي ادنى مرتبة الامثال الثانية وجوب الموافقة القطعية التي هي مقتضى ثبوت تعلق غرض الشارع بنفس الواقع واحال الشيخ قدس سره البحث عن المرتبة الثانية الى مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به ونعم ما احال ان المناسب البحث عنها في البرائة والاشتغال و ان المقصود هنا هو التكلم في المرتبة الاولى من المقام الاول وفعالته توهم ان عنوان البحث عن العلم الاجمالي هناك يعنى عن عنوان البحث عنه هنا ومقصوده ان الغرض الاصلى هناك وهنا هو ما ذكر وان كان قدس سره قد دعون البحث في المرتبة الاولى ثمة ايضا الا ان ذلك منه هناك استطرادى وليس مقصوداً بالاصالة وكيف كان قدم الكلام في المقام الثاني لاختصاره وقلة ما يتعلق به .

←(م) فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار فى الامتثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الطاعة ففى غاية الوضوح و اما فيما يحتاج الى قصد الطاعة فالظاهر ايضا تحقق الطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتى به مقر بامعتبر حين الاتيان به ولا يكفى العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الطاعة بغير ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكى عن الحلوى فى مسألة الصلوة فى الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وان كان ما ذكره من التعميم ممنوعا وحينئذ لا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او فى ثوب طاهر ان يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع ←

(ش) اقول حاصل ما افاده الشيخ قدس سره فى المقام الثانى وهو كفاية العلم الاجمالي فى الامتثال ان التكليف المعلوم بالاجمال :

اما ان يكون واجبا او صليما والمراد منه هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا فى ذاته ولذا كذا قد يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهى عنه كالغسل بالماء المغصوب و نحو ذلك وهذا هو السر فى عدم اشتراط النية فيها وقد اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الطاعة .

واما ان يكون واجبا تعبديا والمراد منه هو الواجب الذى لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منه فى شىء او علم ان المراد منه تكميل النفس ورفع الدرجة و حصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا لا بقصد طاعة الامر و قد اشار الى هذا القسم بقوله واما فيما يحتاج الى قصد الطاعة الخ ولا يخفى عليك ان المراد من سقوط التكليف بالعلم الاجمالي هو سقوطه بالامتثال الاجمالي على وجه الاحتياط ولا اشكال فى ←

← احدهما بالماء المطلق او يصلى الى جهتين يقطع بكون احدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة احدهما لكن الظاهر من صاحب المدارك التأمل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة ولعله متأمل في الكل ان لخصوصية للمسئلة الاخيرة واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالملوطة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد زهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضى (ره) في مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي .

← سقوطه بذلك في الجملة.

اذا تبين المراد من الواجب التوصلى والتعبدى فنقول انه لاشبهة في حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط وان استلزم ذلك التكرار فيما اذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي لانه غاية ما يمكنه العبد المطيع في الانقياد لمولاه واما مع التمكن من الامتثال التفصيلي ففي هذا الفرض ان كان الواجب توصلياً فلاشبهة ايضاً في حسن الاحتياط و سقوط التكليف بذلك سواء استلزم التكرار اوله يستلزم كانت الشبهة موضوعية او حكمية قبل الفحص او بعده كان الترديد بين الوجوب والندب او مع احتمال الاباحة ايضاً فانه على جميع التقادير يحسن الاحتياط ويسقط التكليف به حيث ان الغرض من الواجبات التوصلية مجرد تحقق المأمور به في الخارج ولو في ضمن امور متعددة فيسقط الامر لامحالة ومن ذلك يظهر ان الامر في باب العقود والايقاعات ايضاً كذلك مثلاً ان احتاط المكلف بالجمع بين انشاءات متعددة يعلم اجمالاً بصحة بعضها كما لو وقع صيغة النكاح بجميع احتمالاتها يقطع بحصول الزوجية وان لم يتميز عنده السبب المؤثر ولكن الشيخ قدس سره على ما قيل ناقش في الاحتياط في باب العقود والايقاعات باختلال قصد الانشاء مع الترديد وفيه ما لا يخفى على المتأمل وقد اشار الشيخ قدس سره الى ما ذكرنا في الواجب التوصلى بقوله اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الطاعة ففي غاية الوضوح فاطلاق عبارته يشمل جميع التقادير المذكورة والمثال للواجبات التوصلية ←

← هو المعاملات بالمعنى الاعم وقد ذكرنا مثالا آخر فيما تقدم

**واما ان كان الواجب تعبديا** كالعبادات فقد وقع الكلام في حسن الامتثال الاجمالي بين الاعلام واعلم ان المكلف اذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي فلا شبهة في حسن الاحتياط وان استلزم ذلك التكرار ولا فرق في هذا الفرض بين كون الواجب توصليا او تعبديا لانه غاية ما يمكنه العبد المطيع في الانقياد لمولاه وفي صورة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر من الوجوب والاستحباب غير معتبر قطعاً والانسداد باب الاحتياط في العبادات

**وانما الكلام في صورة التمكّن من الامتثال الجزمي التفصيلي او الظني** المعتبر خصوصاً في فرض استلزامه التكرار فنقول ان الامتثال الاجمالي في صورة التمكّن من التفصيلي قد يكون مستلزماً للتكرار في العبادات وقد لا يكون مستلزماً له اما فيما لا يحتاج فيه الى التكرار فانه لا مانع منه الاتوهم اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر من الوجوب والاستحباب وفي اعتبارهما ما لا يخفى من ان اثبات اعتبارهما اما ان يكون بدليل عقلي او نقلي وكلاهما مفقودان اما العقل فهو لا يحكم الا بلزوم الاطاعة والانبعاث عن بعث المولى خارجاً ولا يحكم بلزوم شيء، ازيد من ذلك في مقام الاطاعة جزماً واما الدليل النقلي فهو بعد عدم وجدانه مع كثرة الابتلاء بالعبادات من الصدر الاول الي هذا الزمان مقطوع بعدم لان عدم الوجدان مع كون الواقعة في محل الابتلاء خصوصاً بهذه الشدة من الابتلاء وعدم وجود داعي الى الاخفاء بل مع وجود الداعي الى الاظهار كما في المقام دليل قطعي على عدم وجود الدليل النقلي فحيث انه ليس من اعتبار قصد الوجه ومعرفة في الاخبار والآثار عين ولا اثر فيحصل لنا القطع بعدم اعتبارهما شرعاً وعقلاً لا يكون هناك مانع آخر عن جواز الامتثال الاجمالي .

لا يقال اعتبارهما في صحة العبادة وان لم يدل عليهما من الكتاب والسنة شيء، الا انه ادعى عليه الاجمال في كلمات جملة من الاكابر ولا ريب ان دعواهم الاجماع في مسألة يكون دليلاً عليها.

لانه يقال ان الاجماع المحكمي في المقام مملاً اعتبار به لانه من الممكن ان ←

→ يكون مدعى الاجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الاجماع على مذاقهم في المسئلة الكلامية لافي المسئلة الفقهية مع انه لو سلم يكون من قبيل الاجماع المنقول الذي لا عبرة به ولو شككنا في اعتبار قصد الوجه فهل المرجع هو البرائة او الاشتغال ففيه قولان وقد ذكر وجههما في محله فراجع

نعم قد نسب الي جمهور المتكلمين وبعض الفقهاء اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر وقد تعرض المصنف قدس سره لكلام بعض الفقهاء حيث قال لا يبعد زهاب المشهور الي ذلك الخ يعني لا يبعد زهاب المشهور الي عدم جواز الاحتياط فيما اذالم يتوقف على التكرار كما اذا كان الشك في جزئية شىء او شرطية فيأتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل كونه جزءاً او شرطاً مع التمكن من تحصيل الامتثال التفصيلي والاجماع المحكى عن صاحب الحدائق على عدم جواز الاحتياط والامتثال بالعلم الاجمالي لا يمتشى في المقام لانه مخصوص بما اذا توقف الاحتياط على التكرار نعم يستظهر من كلام السيد رضى (ره) في مسئلة الجاهل بوجوب القصر عدم جواز الامتثال الاجمالي وبيان ذلك ان السيد الرضى (ره) سئل اخاه المرتضى (ره) «فقال ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية واجاب المرتضى (ره) بجواز تغيير الحكم الشرعى بسبب الجهل وان الجاهل غير معذور انتهى» محصل الاشكال ان الاجماع واقع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها ومقتضاه بطلان صلوة من صلى تماماً في موضع القصر من جهة الجهل بالحكم ولزوم القضاء اذا علم الحكم بعد خروج الوقت مع ان الطائفة حكموا بسقوط القضاء عن الجاهل في هذه المسئلة ومحصل الجواب عن المرتضى (ره) هو ان الجاهل وان كان غير معذور بسبب هذا الجهل الا انه يمكن تغيير الجهل للحكم فيسقط القضاء عند الجهل والمستفاد من جملة السؤال والجواب تسليم السيدين وقوع الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها فعلى هذا لا يكون الامتثال الاجمالي كافياً في الصلوة

واما الاحتياط فيما يحتاج الي التكرار كما اذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر ←

← أو الجمعة يوم الجمعة وكما في دوران الامر بين القصر والاتمام فربما يستشكل في حسن الاحتياط من وجوه :

**منها** توهم اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر من الوجوب والاستحباب

وقد عرفت ما فيه من عدم العثور على شيء من العقل والنقل يدل على اعتبارهما

**ومنها** احتمال ان يكون الامتثال الاجمالي مع تكرار العمل لعبا وعبثا بامر

المولى واجاب عنه صاحب الكفاية اولابانه يمكن ان يكون التكرار ناشئا من غرض عقلائي فلا يكون لعبا وعبثا وثانيا ان الانيان بما ليس بمأدور به في الواقع وان كان

لعبا وعبثا واما الانيان بما هو مصداق الواجب فليس لعبا ولا عبثا

**ومنها** ان الطاعة بالمعنى الاخص المعتبر في العبادات وهو الانبعاث عن بعث

المولى والتحرك عن تحريكه خارجا لا يتحقق مع الامتثال الاجمالي بداهة ان المحرك لخصوص صلوة الظهر او الجمعة يستحيل ان يكون هو ارادة المولى وبعثه فان المفروض

الشك في تعلقها بكل منهما بل المحرك انما هو احتمال تعلق الارادة بكل منهما ومع

التممكن من التحرك عن نفس الارادة يستقل العقل بعدم حسن التحرك عن احتمالها

لان مرتبة الاثر متأخرة عن مرتبة العين فكما امكن التحرك عن نفس الارادة في مقام

الاطاعة فلا حسن في التحرك عن احتمالها وبالجملة ان الطاعة بالمعنى الاعم المشترك

بين العبادات والتوصليات و هو ايجاد المأمور به خارجا وان علم بتحققها بعد الاتيان

بالمالتين الا ان الطاعة بالمعنى الاخص المعتبر في العبادات لا تتحقق مع التممكن من

التحرك عن نفس الارادة بالتحرك عن احتمالها فالعقل يستقل بعدم حسن الاحتياط

والتحرك عن الاحتمال مع التممكن عن الانبعاث عن نفس الارادة ولو تنزلنا عن ذلك

فحيث ان كون الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي لم يقم عليه دليل فلا

محالة نشك في كونه في عرضه ومقتضى القاعدة حينئذ هو عدم جواز الاكتفاء بالامتثال

الاحتمالي ولا مجال للتمسك بحديث الرفع في رفع هذا الشك لان مورد جريانه هو ما

اذا كان المشكوك من الامور التي وضعها ورفعها بيد الشارع امضاء أو تأسيسا واما الامور

المشكوك اعتبارها في الطاعة العقلية فلا يكون حديث الرفع متكفلا لرفعها وغير ذلك ←



← من الوجوه التي تعرض لها بعض المحشين ولا حاجة الى ايرادها وان شئت الاطلاع عليها ايضا فراجع الى كلامهم.

ويؤيده ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة و اشار المصنف (ره) الى هذا بقوله لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض النخ بل ظاهر المحكى عن الحلبي في مسألة الصلوة في الثوبين عدم جواز التكرار حيث ذكر الخلاف في المسئلة المذكورة ثم اختار انه يصلح عريانا و ظاهره عدم جواز الاكتفاء بالتكرار بان يصلح في كل من الثوبين صلوة واحدة ويتقن بعد فراغه من الصلوتين معانه قد صلى في ثوب طاهر فيرجع ملخص كلام الحلبي الى وجهين احدهما ان الواجب عليه صلوة واحدة والاتيان بالصلوة مرتين لا يعلم ايتهما هي الواجبة والمأمور به الواقعي فلا يمكنه قصد الوجه و ثانيهما ان الواجب عليه عند الشروع في الصلوة هو العلم بطهارة الثوب مع انه شاك عند الشروع في كل منهما و الاستفادة من هذين الوجهين المذكورين هو عدم مشروعية الاحتياط حتى مع عدم التمكن عن العلم التفصيلي ولا يخفى ما في الوجهين المذكورين اما في الاول فقد تقدم فيما سبق انه لا دليل على اعتبار قصد الوجه من العقل والنقل واما الوجه الثاني فيرد عليه بناء على صحة نسبة الوجه الثاني الى الحلبي قدس سره ان العلم بطهارة الساتر معين عند الشروع في الصلوة انما يسلم اشتراطه عند عدم الاشتباه واما عند اشتباه الطاهر باللباس المتنجس فلانسلم اشتراط العلم به عند الشروع لعدم الامكان بل المسلم حينئذ تحصيل الصلوة في الطاهر ولو حصل العلم به بعد الفراغ من الصلوتين و اعلم ان الاستفادة من ظاهر كلام الحلبي (ره) هو عدم جواز التكرار حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وفساده ابين من ان يبين والانسد باب الاحتياط في العبادات وقد اشار الشيخ قدس سره الى فساد هذا بقوله وان كان ما ذكره من التعميم ممنوعا .

ثم بناء على القول بعدم جواز التكرار للاحتياط لا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر ان يتوضأ ووضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلح الى جهتين يقطع بكون احدهما القبلة او في ثوبين ←

← يقطع بطهارة احدهما .

ولكن الظاهر من صاحب المدارك التأمل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة حيث انه بعد ان نقل عن المنتهى انه لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين للملوة ولم يجز له ان يصلى في الثوبين لامتعددة ولا منفردة قال وهو حسن الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب انتهى اقول انه لا يخفى عليك ان المسئلة المنقولة عن المنتهى وان كان عنوانها في المسئلة الاخيرة وترجيح الجواز من صاحب المدارك فيها ولكنه متأمل في المسائل المذكورة كلها اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة لان كل واحد منها على ملاك واحد .

واعلم ان الشيخ قدس سره على ما يظهر من كلامه اختار جواز الاحتياط فيما يحتاج الى التكرار حيث قال واما فيما يحتاج الى قصد الطاعة فالظاهر ايضاً تحقق الطاعة الخ واجاب (ره) عن ما يدعى ان العلم بكون المأثى به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه: بانها لا شاهد له بعد تحقق الطاعة بغير ذلك ايضاً فعلى هذا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي .

(م) وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا التحقيق ان يقال ان الظن المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه ولا بطلان هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر واما لتوقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الاخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان من ان العمل بالظن المطلق لم يثبت ←

(ش) اقول قد تقدم البحث تفصيلا فيما اذا ار الامر بين العلم التفصيلي والاجمالي بقى الكلام في انه هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا فنقول ان حاصل ما افاده الشيخ (قده) في هذا المقام ان الظن المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا بدليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار لان الظن الانسدادى متأخر عن الامتثال الاجمالي وذلك لان ما يفهم من مقدمات دليل الانسداد على ما يأتي في محله انشاء الله تعالى انما هو عدم وجوب الاحتياط للزوم العسر والخرج لعدم جواز الاحتياط الاعلى القول باعتبار قصد الوجه وقد تقدم انه ليس لاعتباره وجه لامن العقل ولامن النقل وتأتى الاشارة ايضا عن قريب لابطاله في كلام الشيخ (قده) وظاهر كلام الشيخ عدم الفرق في الظن بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الامتثال به عن الامتثال العلمى حتى انه تعجب ممن يعمل بالطرق و الامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى تقديم الامتثال الظنى على الاجمالي و الذاهب الي ذلك المحقق القمى (ره) ومنشأ التعجب ان من كان يجوز العمل بمطلق الظن انما جوزه بعد ابطال وجوب الاحتياط في صورة الانسداد اما بمنع المقتضى نظراً الي منع ثبوت التكليف بالواقع علي ما يظهر من المحقق القمى واما بابداء المانع من اجماع او لزوم حرج في كون الاحتياط واجبا كما هو طريقة المنصف (ره) ومن تبعه و كيف كان ←

← الاجواز وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه اما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل و  
من ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياط في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق الى الحكم  
الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل  
بالظن اجماعى فيكفى في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار  
الاعتقاد التفصيلي في الامتثال والحاصل ان الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي  
ولو كان ظنا وبين تحصيل العلم بتحقيق الطاعة ولو اجمالا فمقطع النظر عن الدليل  
الخارجي يكون الثاني مقدما على الاول في مقام الطاعة بحكم العقل والعقلاء .

← فلم يظهر من العامل بمطلق الظن ابطال اصل الاحتياط بل غاية ما يقال في اثبات جواز  
العمل بمطلق الظن هو ابطال وجوبه لا جوازه و هو لا يجتمع مع ابطال عبادة تارك  
طريقي الاجتهاد والتقليد .

قوله من جهة دليل الانسداد الخ حصر الشيخ (قده) دليل حجية الظن المطلق  
في دليل الانسداد مع ان لهم دلائل اخر على ذلك مثل قبح ترجيح المرجوح اعلى  
الراجح ووجوب دفع الضرر المظنون وغير ذلك من جهة انه اتم دلائل حجية الظن المطلق  
عندهم او من جهة عدم تمامية غيره عندهم او من جهة ان الانسداد و بعض مقدماته  
الآخر مأخوذ في ساير الأدلة واعلم ان المراد بالظن الخاص ما ثبت اعتباره من دليل  
خاص مثبت لحجيته ويتفرع على ذلك ان حجية الظن المطلق انما هي في صورة انسداد  
باب العلم قوله و لا يبطال هذه الشبهة الخ يعني لا يبطال اعتبار قصد الوجه في العبادات  
محل آخر ولكن قد تقدم مناوجه بطلانه فيما سبق تفصيلا وللمحقق (ره) في ابطال  
هذه الشبهة اى شبهة قصد الوجه كلام جيد حيث قال: في بعض تحقیقاته على ما حكاه  
في المدارك الذي ظهر لي ان نية الوجوب والندب ليست شرطاً في صحة الطهارة و انما  
يقتصر الوضوء الى نية القربة وهو اختيار الشيخ ابي جعفر الطوسي (ره) في النهاية  
وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً في بطلانه ولا اضافتها مضرة و لو كانت غير  
مطابقة بحال الوضوء في وجوبه و ندبه و ما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في  
حسن الفعل و قبحه فان اى الوجوب والوضوء مندوب فقد قسدا يقاع الفعل على غير ←

← وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئاً في نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به والله درسيد المدارك حيث استجود هذا الكلام بعد نقله

**امالو توقف الاحتياط على التكرار** ففي جواز الاخذ بالاحتياط وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان منشأ الوجه الاول ان العمل بالظن المطلق لم يثبت الاجوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه للزوم العسر والحرج كما مرّت الاشارة الى هذا اما تقديم الظن المطلق على الاحتياط فلم يدل عليه دليل الاشبهه قصد الوجه و قد تبين بطلانه فيقدم الامتثال الاجمالي على الظن المطلق و منشأ الوجه الثاني ان تكرار العبادة احتياطاً في الشبهه الحكمية مع ثبوت الطريق الي الحكم الشرعي ولو كان الطريق هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعى فيكفى في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال والحاصل ان الامر داير بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقيق الطاعة ولو اجمالاً فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي وهو اجماع العلماء على العمل بالظن وشبهه اعتبار قصد الوجه يكون الثاني اى الامتثال الاجمالي مقدماً على الاول اى الامتثال التفصيلي في مقام الطاعة بحكم العقل والعقلاء وذلك لان العلم من حيث هو هو مقدم على الظن بحكم العقل والعقلاء .

ولكن الشيخ قدس سره قد رجح الوجه الاول من الوجهين المذكورين في مقدمات دليل الانسداد عند ابطال وجوب الاحتياط مدعي بناء العقلاء في اطاعتهم العرفية علمي تقديم العلم الاجمالي على الظن التفصيلي قوله في الشبهه الحكمية انما قيد الشيخ (ره) بذلك تنبيها على عدم جريان دليل الانسداد في الشبهات الموضوعية لان باب العلم فيها منفتح غالباً لاجل وجود الامارات الشرعية فيها مثل اليد والسوق وقاعدة الطهارة والبيئة وغير ذلك قوله بحكم العقل والعقلاء الخ لا يخفى انه بعد استقلال العقل وثبوت بناء العقلاء على جواز تقديم الطاعة الاجمالية على الطاعة التفصيلية الظنية لا وجه لفرض الشك في جواز ذلك في امتثال الاوامر الشرعية ولو بملاحظة فتوى جماعة بالمنع او باعتبار قصد الوجه ان القطع لا يجمع الشك.

( م ) لكن بعد العلم بجواز الاول والشك فى جواز الثانى فى الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك و اطلاقهم اعتبارية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان لم يكن واجبا لان نية الوجه لو قلنا باعتباره فلانسلمه الامع العلم بالوجه او الظن الخاص لاالظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه الابدع وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط ؟

( ش ) اقول انه قدس سره قد استدرك بقوله لكن بعد العلم بجواز الاول الخ عما ذكره سابقا من ان الاحتياط والعمل بالامثال الاجمالي مقدم على الامتثال بالظن التفصيلي مع قطع النظر عن الدليل الخارجى وبيان ذلك ان المانع عن تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال بالظن التفصيلي هو منع جماعة من الاصحاب عن تقديمه منه واطلاقهم اعتبار نية الوجه بحيث يشمل مانحن فيه فمقتضى منع جماعة واطلاقهم نية الوجه فى العبادات هو عدم جواز الامتثال الاجمالي بل لا بد من العمل بالامثال التفصيلي ولو كان ظنا مطلقا فهذا يوافق الاحتياط وان لم يكن واجبا وقد اشار المصنف (ره) الى وجه عدم وجوب هذا بقوله: لان نية الوجه لو قلنا باعتباره الخ حاصله لوسلمنا اعتبار نية الوجه فلانسلمه الامع العلم بالوجه او الظن الخاص لاالظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه الابدع وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فاليعقل تقديم الظن المطلق على الاحتياط .

ولا يخفى ان عدم وجوب الاحتياط من جملة مقدمات حجية الظن المطلق فما لم يبطل وجوبه لا يمكن استنتاج حجية الظن بخلاف الظنون الخاصة لعدم كونه من مقدمات حجيتها وان استلزم حجيتها عدم وجوب الاحتياط يقينا وهذا المقدار يكفى فى اهورية امر الظن المطلق من الظنون الخاصة ولذا لم يقل احد بوجوب الاحتياط تعيينا فى صورة التممكن من الظن الخاص لكن قيل بوجوبه فيما لم يقم دليل على بطلانه فى صورة التممكن من الظن المطلق وقد استظهره المصنف قدس سره فيما يأتى من كلامه فى دليل الانسداد هذا .

(م) واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط اذ لم يتوقف على التكرار مبنى على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز التكرار بل اولويته على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لاتعيين العمل بها في مقام الامثال الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهوريين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافا الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة .

(ش) اقول حاصل ما افاده الشيخ قدس سره ان الظن ان كان مما ثبت اعتباره بدليل خاص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط على فرض ان لا يتوقف الاحتياط على التكرار مبنى على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجح المصنف (ره) في محله عدم اعتبار نية الوجه فيقوى عنده جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط فتحصل ان تقديم الاحتياط على تحصيل الظن في صورة عدم التوقف على التكرار مبنى على عدم اعتبار قصد الوجه ويتفرع على ذلك صحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة منع جماعة من ذلك .

وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز الاحتياط بل اولويته على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به اى بالواقع ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة من الاجماع والآيات والسنة لاتدل على وجوب العمل بها وكونها متعينة في مقام العمل في قبال الاحتياط والعمل بالعلم الاجمالي بل غاية دلالتها اعتبار الظنون الخاصة وجواز العمل بها وكفايتها عن الواقع تسهيلا للامر على العباد لاتعيين العمل بها في مقام الامثال ←

← فمقتضى ذلك جواز ترك الاخذ به والعمل بالاحتياط المحرز للواقع يقينا ولو على وجه الاجمال لولا شبهة اعتبار قصد الوجه وكون ذلك مخالفة للسيرة المستمرة .  
 فقد ظهر من عبارة الشيخ (فده) جواز العمل بالاحتياط والامتنان الاجمالي و ترك تحصيل الظن التفصيلي بالواقع و لو كان ظنا خاصا من غير فرق بين صورتى التكرار وعدمه .



(م) مع امكان ان يقال انه اذا شك بعد القطع بكون داعى الامر هو التعبد بالمأمور به لاحصولة باى وجه اتفق فى ان الداعى هو التعبد بايجاده ولو فى ضمن امرين او ازيد او التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره فالاصل عدم سقوط غرض الداعى الا بالثاني وهذا ليس تقييداً فى دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلافه كما لا يخفى وح فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع او لابطنه المعبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واثيان الواجب مع نية الوجه ثم الاثيان بالمحتمل الاخر بقصد القرابة من جهة الاحتياط وتوهم ان هذا قد يخالف الاحتياط من -

(ش) اقول قد عرفت انه لا مانع من جواز العمل بالاحتياط وترك تحصيل الظن التفصيلى بالواقع الاشبهة نية الوجه وكونه مخالفاً للسيره المستمرة مع انه يمكن ان يقال اذا شك المكاف بعد القطع بان داعى الامر هو التعبد بالمأمور به لاحصولة باى وجه اتفق سواء علم ذلك من نفس الامر ومن دليل خارج كاجماع آية او رواية كقوله تعالى وما امر و الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فى ان الداعى هو التعبد بايجاده فى ضمن امرين او ازيد كتعبد المكاف بالمأمور به فى ضمن الاحتياط والامثال الاجمالى او التعبد فى ضمن شىء بخصوصه متميزاً عن غيره كالامثال التفصيلى ولو فى ضمن الظن الخاص او المطلق فمقتضى الاصل هو الامثال على الوجه الاخير وعدم حصول الداعى وسقوط الغرض باثيانه على وجه الاحتياط فالمانع من جواز العمل بالاحتياط وتقديمه على

الظن هو ذلك قوله وهذا ليس تقييداً فى دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلافه يعنى لزوم اثيان المأمور به بالامثال التفصيلى ليس تقييداً فى دليل تلك العبادة اذ ليس لادلة العبادة اطلاق بالنسبة الى الامثال التفصيلى حتى يقيد والحال ان التقييد فرع الاطلاق لان التعبد بالاثيان بالمأمور به بخصوصه متميز عن غيره من الامور المتأخرة عن الامر فلا يمكن اخذه فى مفهومه حتى يدعى كونه قيداً والا يلزم الدور وتوضيح هذا الكلام يحتاج الى البحث عن شروط العبادات وقبورها فنقول حاصل ما تعرض الاعظم بالنسبة اليهما ان بعضا منهما كان قيداً للمادة مع قطع النظر عن تعلق -

← جهة احتمال كون الواجب مأتى به بقصد القربة فيكون قداخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه اذ لو اتى بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوده ظاهر أعلى المكلف بعد فرض الاتيان بما واجب عليه فى ظنه المعترف وان شئت قلت ان نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً ولا ظناً احداً يلتزم بذلك عد السيد ابى المكارم فى ظاهر كلامه فى الغنية فى رد الاستدلال على كون الامر للوجوب بانها حوطوسياتى ذكره عند الكلام على الاحتياط فى طى مقدمات دليل الانسداد .

→ الامر بها واتصافها بعنوان المطلوبية ومن هذا القبيل الستر والطهارة والاستقبال ونحوها فى الصلوة ومنها ما هو قيد لها بملاحظة كونها مأموراً بها ومطلوبه للمشارع ومن هذا القبيل التعبد بالمأمور به مطلقاً او متميزاً عن غيره وكذا النية وما يتعلق بها من قصد الوجه والعلم به والقربة لان هذه امور متفرعة على الامر متأخرة عنه فلو اخذت مع ذلك قيداً للمادة لزم تقدمها على الامر فيلزم الدور فمع الشك فى اعتبار شىء منها فى المأمور به لا يمكن التمسك فى نفي احتمالها باطلاق المادة لما عرفت من كون ذلك فرعاً بليتها للاطلاق قوله وحينئذ فلا ينبغى بل لا يجوز ترك الاحتياط الخ يعنى اذا شككنا فى سقوط الغرض الداعى للامر عند الامتثال الاجمالى فالاصل عدم سقوط الغرض الداعى الا بالثانى اى التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره فعلى هذا لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع اولا بالامتثال التفصيلى من التقليد والاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واتيان الواجب مع قصد الوجه ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربة من جهة الاحتياط وتوهم ان هذا اى الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربة قد يخالف الاحتياط اذ يمكن ان يكون مأتى به بقصد القربة واجبا فيكون قداخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة فى موارد الاحتياط مما لا بد منه ان لو اتى بنية الوجوب كان فاسداً لعدم وجوب مأتى به بقصد القربة على المكلف ظاهر أبعد ←

—فرض الاتيان بالمأمور به فى ظنه المعتبر اعنى بالامتثال التفصيلى ويمكن ان تقول ان قصد الوجه ساقط فيما يؤتى به من باب الاحتياط حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لانه يلزم على قولهم باعتبار نية الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً ولا يظن احداً يلتزم بذلك اى بعدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً عدا السيد اى المكارم فى ظاهر كلامه وبيان ذلك ان بعضهم قال بان الامر اذا احتتمل الايجاب و الندب وجب حمله على الايجاب لانه اعم فائدة واحوط فى الدين فاستدلوا على كون الامر للوجوب بان حمله على الوجوب احوط انتهى

قال السيد (ره) فى الجواب عن هذا الاستدلال ان قولهم بان حمل الامر على الايجاب احوط فى الدين ظاهر الفساد بل هو ضد الاحتياط لان حمل الامر على الايجاب يؤدى الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبيح تركه وربما كره هذا الترك وكل ذلك قبيح لان من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويز كون المأمور به غير واجب والافدام على ما لا يؤمن قبحه فى القبح كالافدام على ما يقطع على ذلك انتهى. هذا تمام الكلام فى هذا المقام.

(م) اما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي فى تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام فى اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسألة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره فى الجملة الذى اقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صوراً كثيرة لان الاجمال الطارى امامن جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا ان حكم الوجوب فى يوم الجمعة متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين او بذاك وامامن جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك فى ان هذا الموضوع المعلوم الكلى او الجزئى تعلق به الوجوب او الحرمة -

(ش) اقول انه قد تقدم ان البحث عن العلم الاجمالي فى مقامين: احدهما فى تنجيز العلم المشوب بالجهل والاجمال وانه كالعلم التفصيلي فى ذلك ام لا ثانيهما فى كفاية الامتثال الاجمالي بعد ثبوت التكليف و امكان امتثاله تفصيلا والبحث عن المقام الثانى قد تقدم تفصيلا واما المقام الاول فالبحث فيه يكون من جهتين:

**الاولى** فى وجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم امكان الرجوع فى شىء من اطرافه الى الاصول العملية والكلام من هذه الجهة يناسب مبحث البرائة كما ادرجها الشيخ (قده) فى مبحث البرائة.

**الثانية** فى حرمة المخالفة القطعية بارتكاب جميع اطرافه ولو تدريجا وعدم جريان الاصول فى مجموع الاطراف وهذه الجهة هي التى يناسب البحث عنها فى مبحث القطع .

فنقول ان الاقسام المتصورة للعلم الاجمالي كثيرة لان الاجمال الطارى امامن جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم بمعنى ان الاشتباه والاجمال انما يكون فى موضوع الحكم ومتعلقه مع تبين نفس الحكم والالزام النوعى كما ان اشككنا ان الوجوب فى يوم الجمعة متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين او بذاك فالحكم فى المثال الاول هو الوجوب وفى الثانى هو الحرمة وكل منهما معلوم ولكن الاشتباه والاجمال فى موضوعهما ومتعلقهما وامامن -

← واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا مثل ان نعلم ان حكما من الوجوب والتحرير متعلق باحد هذين الموضوعين ثم الاشتباه في كل من الثلاثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر او الجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة واما في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف اما ان يكونا احتماليين في مخاطب واحد كما في الخنثى واما ان يكونا احتماليين في مخاطبين كما في واجدى المنى في الثوب المشترك.

← جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه بمعنى ان الاجمال والاشتباه في نفس الحكم مع تبين موضوعه مثل المرئاة المعلومة المرردة بين كونها واجبة الوطى ومحرمه الوطى لاجل الشك في كونها منذورة الوطى او كونها منذورة ترك الوطى ومثل شرب التتن المررد بين كونه واجب الشرب ومحرمه فان الاجمال في هذين المثالين في نفس الحكم لافي متعلقه والفرق بينهما ان الاجمال في الثاني منهما في الموضوع المعلوم الكلى وفي الاول في الموضوع المعلوم الجزئى واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا كما اذا شككنا في ان حرمة الوطى او وجوبه بالحلف تعلق بهذه المرئاة او بتلك المرئاة او في ان الوجوب او الحرمة في يوم الجمعة هل تعلق بالظهر او الجمعة وهذا الفرض اى فرض الاجمال في الحكم والمتعلق يتصور على وجهين:

الاول ان يعلم ثبوت حكم لاحد الموضوعين لكن لا يعلم ان هذا الحكم هو الوجوب او الحرمة وان موضوع هذا الحكم المجمل هل هو هذا الموضوع او ذاك الموضوع كما عرفت من المثال.

والثاني ان يعلم اجمالا ثبوت حكمين لموضوعين ولكن لا يعلم ان اى الحكمين ثابت لاي الموضوعين .

وحاصل هذا التقسيم ان الاجمال والتردد اما ان يكون في نفس الحكم او في موضوعه او فيهما معا وعلى التقادير الثلاثة اما ان تكون الشبهة حكمية او موضوعية فالاقسام على هذا البيان ستة والمراد من الشبهة الحكمية هو الاجمال الطارى للحكم ←

← الكلي الصادر من الشارع والمراد من الشبهة الموضوعية هو الاجمال الطارى من جهة ما يصدق عليه متعلق الحكم او الحكم الجزئي مع تبين نفس الحكم الكلي الصادر من الشارع والمثال الاول كما اذا شككنا ان حكم صلوة الجمعة في يوم الجمعة فهل هو الوجوب او الحرمة فهذا الاجمال والاشتباه لاجل اشتباه كون الصادر من الشارع في بيان حكم صلوة الجمعة في زمن الغيبة هو الامر حتى يكون حكمها هو الوجوب او النهي حتى يكون حكمها الحرمة وغير ذلك من الامثلة التي كان الاجمال من جهة الحكم الكلي الصادر من الشارع والمثال الثاني كما اذا علم من الخطاب وجوب الاجتناب عن الخمر ولكن

الاشتباه في ان الخمر في هذا الاناء او ذلك وغير ذلك من الامثلة قوله و الاشتباه في هذا القسم يعني ان الاشتباه والاجمال في الشبهة الموضوعية اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة مثل ان لا يعلم ان متعلق النذر اى المرئة من هاتين المرئتين سواء كان المنذور هو الوطى او تر كه لانه لاشبهة حينئذ في خطاب الشارع من وجوب الوفاء بالنذر لا بحسب موضوعه ولا بحسب محموله والشبهة انما هي بحسب مصداق متعلق الخطاب من حيث الموضوع والمحمول واما في المكلف ولا يخفى ان الشبهة في المكلف لانكون الامصداقية نعم قد يرجع الشك فيه الى الشك في التكليف كما اذا كان طرفا الشبهة في المكلف احتمالين في مخاطبين كما في واجدى المني في الثوب المشترك لان كلامهما شاك في توجه الامر بالاعتسال اليه وقد يرجع الى الشك في المكلف به كما اذا كان طرفا الشبهة فيه احتمالين في مخاطب واحد كالخنثى بناء على عدم كونه طبيعة ثالثة فان توجه التكليف اليه حينئذ معلوم الا انه مردد في الاندراج تحت احد المنوانين •

**ولا يخفى عليك** ان عبارة الشيخ قدس سره في بيان تصوير هذه الصور المذكورة للمعلم الاجمالي لاتخلو عن اضطراب اما اولا فلعدم تكفلها لبيان قسمي الشبهة اعنى الحكمية والموضوعية بحيث يمتاز كل منها عن الاخر واما ثانيا فلتداخل اقسامهما في الذكر واما ثالثا فمن جهة الامثلة واما رابعا فلعدم استيفائه الاقسام و كلامه قدس

سرّه في التقسيم في المقصد الثالث احسن واوفى كما لا يخفى ←

→ والاحسن فى بيان تصوير الصور للعلم الاجمالي ما افاده صاحب بحر الفوائد ما

هذا اللفظ:

ان الاولى فى تصوير الصور للعلم الاجمالي ان يقال ان الاجمال الطارى اما ان يكون من جهة الحكم الكلى الصادر من الشارع فتسمى الشبهة بالشبهة الحكمية او من جهة ما يصدق عليه متعلق الحكم او الحكم الجزئى مع تبين نفس الحكم الكلى فيسمى الشبهة بالشبهة الموضوعية وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الدوران والاشتباه من جهة اصل الخطاب الصادر من الشارع كما لو شك فى ان هذا الموضوع الكلى تعلق به الوجوب او الحرمة او من جهة ما تعلق به الخطاب من الامر الكلى مع تبين نفس الخطاب كما لو لم يعلم ان الخطاب الوجوبى فى يوم الجمعة تعلق بالظهر او الجمعة او فى موارد الدوران بين القصر والانمام من جهة الشبهة الحكمية تعلق بالقصر او التمام الى غير ذلك من الامثلة او من جهة الخطاب والمتعلق جميعا كما لو علم ان احد الخطابين تعلق باحد الموضوعين الكليين

ثم سبب الاشتباه فى كل من الصور الثلاثة اما ان يكون عدم الدليل او اجماله واهماله او تعارض الدليلين فى بيان الخطاب او متعلقه فهذه تسعة اقسام لا تزيد عنها القسمة بالحصر العقلى الا بقرض تقسيم لبعض هذه الاقسام حسبما ستقف عليه لكنه لا ينافى الحصر الذى ذكرنا بالا اعتبار المذكور كما لا يخفى ويسمى جميعها بالشبهة الحكمية حيث ان الحكم ليس مجرد الوجوب او التحريم او الخطاب الصادر الدال على احد هما كما ربما يتوهمه من لا خبرة له بل هما مع اعتبار تعلقهما بفعل المكلف فباشتباه كل منهما ما يشتبه الحكم الشرعى الكلى فالحكم انما يتبين بعد تبين الخطاب والمتعلق جميعا وهذا امر ظاهر لا ستره فيه عند من له ادنى خبرة بتعاريف القوم للحكم من العمامة والخاصة.

ثم ان لكل من هذه الاقسام الثلاثة اسما يختص به فالاول يسمى بالشك فى التكليف حيث ان المراد منه فى اصطلاحهم اشتباه نوع التكليف وان علم جنسه و الثانى بالشك فى المكلف به والثالث بالشك فيهما معا باعتبارين و على الثانى ايضا يجرى اصل الاقسام الثلاثة الا انه لا بد من ان يعتبر التقسيم بالنسبة الى الخطاب والموضوع ←

← الجزئيين الان سبب الاشتباه في جميعها امر واحد وهو اشتباه الامور الخارجية وما يعرض المكلف من النسيان والسهو .

نعم لاشكال في جريان الاسامى المذكورة اخيراً فيها ايضاً حيث ان الشك في التكليف او المكلف به اوهما معاً ليست مختصة بالشبهة الحكمية بل يجرى في الشبهة الموضوعية ايضاً بلاشكال وتامل فالاقسام للشبهه الموضوعية ثلاثة انتهى كلامه و رفع مقامه .



( م ) ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامر ين احدهما انك قد عرفت في اول مسألة اعتبار العلم ان اعتباره قديكون من باب محض الكشف والطريقة وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذا اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي داخل في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجود الاجتناب الاعمال علم تفصيلا نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة. الثاني انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم من اعتبار التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فالفرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مرده بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك .

( ش ) اقول ان توضيح حكم الاقسام المتصورة المذكورة للعلم الاجمالي يحتاج الى بيان امرين: الاول انك قد عرفت في اول القطع انه من حيث الاعتبار علمي قسمين احدهما ان اعتباره قديكون من باب الكشف والطريقة والثاني قد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والبحث في هذا المقام عن الاول لان اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا وان كان مفاد الدليل الدال على اعتبار العلم موضوعا اعم من التفصيلي والاجمالي فلا ريب في اعتبار العلم الاجمالي في ذلك ايضاً مثلاً لودل الدليل على لزوم الاجتناب عن النجاسة المعلومة بالاجمال وجب متابعتها واما لودل على اعتبار خصوص العلم التفصيلي في ذلك فلا اشكال في عدم الاعتبار بالعلم الاجمالي في ذلك وبالجملة المتبع في ذلك هو الدليل من حيث خصوصية السبب والشخص والزمان او غيرها مما مرت اليه الاشارة .

الثاني ان العلم التفصيلي بالحكم الشرعي الذي تولد من العلم الاجمالي في ←



(م) و بالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ (ره) القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفتا لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قديؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فاننا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطبها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة .

(ش) اقول ان تبين من الامر ان المذكورين فيما مر ان اعتبار العلم في المقام من باب الطريقة لا من باب الموضوعية لان اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي وانه ان اتولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي وجب اتباعه وحرمت مخالفتها ما ذكر من اعتبار التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق في حرمة المخالفة القطعية بين العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ولا يخفى ان المراد من الوقوع في الشرع ليس المراد هو الوقوع واقعا بالنسبة الى جميع ما ذكره من الموارد كيف وكثير مما يذكروه عبنى على فتوى بعض الاصحاب المخالف للمشهور بل المراد هو الوقوع ولو باعتقاد الغير .

منها حكم بعض فيما اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل بانه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل وهذا انما يتحقق فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وكان مقتضى الاصل الاباحة وقد اشار الشيخ قدس سره الى هذا بقوله فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا الخ كما في مسألة وجوب السجدة وحرمتها عند قرأته العزيمة

← فى الصلوة فان لهم قولين قول بالوجوب وقول بالحرمة وفى هذه المسئلة ان قلنا بالرجوع الى الاصل مع العلم بان احد القولين للامام عليه السلام يوجب الطرح لقوله عليه السلام قطعاً وان قلنا بالتخيير فلا تلزم المخالفة ولا الموافقة لقوله عليه السلام لان القطع بالمخالفة لقوله عليه السلام انما يتحقق بتر كهما معا .

**واما على القول بالتخيير الواقعى** فيما اختلفت الامة على قولين فيلزم ايضا مخالفته للحكم الواقعى السعوم وجوده بين القولين كما هو ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير على ما فهموا من كلامه التخيير الواقعى حيث قال الشيخ فى مسئلة اختلاف الامة على قولين: انه لا يجوز اتفاقهم بعد اختلافهم لانهم مخيرون فلو كان التخيير ظاهرياً لم يكن هناك مانع من الاتفاق بعد الاختلاف ولذا اورد عليه المحقق (ره) بان فى التخيير الواقعى طرحاً لقول الامام عليه السلام لان كلامنا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولكن يأتى فى محلها نشاء الله تعالى قوة احتمال ارادته التخيير الظاهر لعدم معقولية ارادة التخيير الواقعى مع كون الحق فى احدهما وكون الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين قطعاً كما هو مفروض كلامه فى العدة واذا فرض كون احدهما معيناً رأى الامام عليه السلام فكيف يكون التخيير الواقعى رأيه عليه السلام ويشير اليه قوله وذلك يجرى مجرى الخبرين اذا تعارضوا ولا شك ان التخيير فى الخبرين تخيير ظاهرى كما سيحقق فى بابه .

**واعلم** ان المزداد من التخيير الواقعى هو تساوى الفعل والترك واقعا فى نظر الشرع بخلاف التخيير الظاهرى فانه عبارة عن تساوى الفعل والترك فى نظر الشرع بالنظر الى الظاهر بمعنى معذورية المكلف فى اتيان الفعل او الترك من دون تغيير مصلحة الفعل او مفسدته بلحاظ جهل المكلف بخلاف التخيير الواقعى فان الفعل والترك فيه سيان من جهة عدم تعلق حب المولى لاحدهما معيناً .

ولا يخفى عليك ان مخالفة العلم التفصلى المتولد من العلم الاجمالى بالرجوع الى الاصل فيما اختلفت الامة على قولين انما يفرض فى صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة كما سبقت الاشارة الى هذا والا فاختلاف الامة على قولين يفرض فى موارد ←

← لا يلزم بالرجوع الى الاصل المخالفة القطعية كما لو قال بعضهم بوجوب الصلوة مع السورة وبعضهم بوجوبها مع عدمها فحينئذ الرجوع الى البرائة كما هو ظاهر غير واحد من الاصحاب ليس موجبا لطرح قول الامام عليه السلام والقطع بمخالفته كما ان الرجوع الى الاشتغال والعمل بالاحتياط لا يوجب القطع بكون الصلوة مع السورة هو قوله عليه السلام وان اقتضى القطع بحصول الامتثال وبرائة الذمة عن الاشتغال وقد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب شىء وبعض آخر بحكم غير الحرام من الاحكام الاربعة .

**ومنها** اى من جملة موارد مخالفة العلم التفصلى المتولد حكم بعض بجواز ارتكاب كلالا المشتبهين فى الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فان ارتكبا بهما دفعة او تدريجا قد يؤدى الى العلم التفصلى بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فاننا نعلم تفصيلا بطلان البيع فى تمام الجارية لان بعض ثمنها يقابل للميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطبها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة قوله دفعة او تدريجا اقول ارتكاب كلالا طرفى الشبهة دفعة اما بفعل واحد كما اذا جمعها فى لقمة واحدة او جعلها ثمننا فى بيع واحد فهو على هذا التقدير بنفسه مخالفة للعلم التفصلى او بفعلين فى زمان واحد كما اذا شرب احد الانائين وارق الآخر فى المسجد مثلا فانه يعلم اجمالا بان احد الفعلين محرم عليه فلو سجد فى ذلك المكان يتولد من علمه الاجمالى علم تفصلى ببطلان صلوته اما لنجاسة مسجده او بدنه والقائل بجواز ارتكبا بهما دفعة بحسب الظاهر لا يقول الا فى الاخير واما الاول فمما لا نظن باحد الالتزام به لكونه بديهى الفساد فتأمل قوله كما لو اشترى بالمشتبهين هذا فيما تعدد البيع والافهو بنفسه مخالفة تفصيلية اللهم الا ان يقال ان البيع فى حد ذاته لا يعد مخالفة وان المخالفة تحصل بالتصرفات المترتبة على البيع وهو لا يخلو من وجه .

(م) ومنها حكم بعض بصحة ايتمام احد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه و منها حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعىها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الآخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مال الكه الواقعى .

(ش) ومنها حكم بعض فيما لو علم شخص اجمالا بجنابة نفسه او جنابة صاحبه لكونه واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بانه يصح له ان يأتى به فى الصلوة مع انه يعلم ببطلان صلوته اما لجنابته و اما لجنابة امامه وهكذا لو علم اجمالا بجنابة احد شخصين يصح له ان يأتى بهما فى صلوة واحدة كما لو اقتدى باحد هما فحدث له حادث فعدل الى الآخر مع انه يعلم ببطلان صلوته لجنابة احد الامامين وهكذا يجوز له ان يأتى بهما فى صلوتين مترتبتين بان يأتى فى صلوة الظهر باحدهما وفى العصر بالآخر مع انه يقطع ببطلان صلوة العصر تفصيلا امام من جهة فوات الترتيب او من جهة جنابة الامام .

ولا يخفى ان ظاهر الاصحاب بل صريح جملتهم انه لا يجب الغسل على كل واحد من واجدى المنى و كل واحد منهما محكوم بكونه طاهر اذ يجوز لهما ما يجوز للطاهر لاستصحاب بقاء الطهارة و اصاله البرائة عن وجوب الغسل فيجوز لهما الدخول فى المشروط بالطهارة وقيل بوجوب الغسل على كل واحد منهما ولا يخفى ما فيه .

نعم صرح غير واحد منهم باستحباب الغسل لكل واحد منهما كما فى جواهر الكلام والدروس والمنتهى ومحكى النقلية والمبسوط والمعتبر والابأس بذلك لعدم الادلة الدالة على رجحان الاحتياط وبالجملة ان الحكم الظاهرى فى حق كل احد نافذ واقعا فى حق الآخر بان يقال ان كل من كانت صلوته صحيحة بحسب الظاهر عند نفسه فلاخر ان يترتب عليها آثار الصحة الواقعية كما يظهر من المصنف قدس سره فيما يأتى فى اصلاح المسئلة خلافا فى ذلك لغير واحد من الاجلة كالشهيد فى البيان والدروس .

ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعىها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما ←

و كذب الآخر ومقتضي الحكم بتنصيف العين جواز شراء شخص ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكة الواقعي و لكن فرض الاصحاب كون العين بيدهما مع اختلاف فهم في احتياج الحكم بالتنصيف الى اليمين من كل منهما كما ذهب اليه الاكثر وسيأتي الكلام في هذه المسئلة وسائر المسائل التي تليها في مباحث البرائة .

( م ) ومنها حكمهم فيما لو كان لاحد درهم وللآخر درهمان فقتلف احد الدراهم من عند الودعي بان لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للآخر فانه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد وببيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مئتمنه مال المقر في الواقع .

( ش ) اقول من الفروع التي ظاهرها عدم حرمة المخالفة القطعية حكمهم فيما اذا اودع شخصان احدهما درهم والاخر درهمان عند شخص واحد فسرق من المجموع درهم واحد بانه يعطى لصاحب الدرهمين درهم واحد والدرهم الاخر ينصف بينهما وفي هذا الفرض لو انتقل النصفان الى شخص ثالث بهبة او نحوها واشترى بمجموعهما جارية يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه لان بعض ثمنها ملك الغير قطعاً فلا يجوز له ووطئها ولا النظر اليها ولم يلتزموا به .

**وربما يقال** في دفع الاشكال عن هذا الفرع ان الامتزاج موجب للشركة فهو احد المملكات وكما تحصل الشركة فيما لو امتزاج من من الحنطة لشخص مع منين منها لشخص آخر بحيث لا يتميز كل منهما عن الآخر بان يكونا متفقين جنسا ووصفا فلو امتزجا بحيث يمكن التمييز و ان عسر كالحنطة بالشعير او الحمراء من الحنطة بغيرها او الكبيرة الحب بالصغيرة ونحو ذلك فلا اشتراك ففي المقام كذلك فان نفس امتزاج الدراهم عند الودعي محصل للشركة بين المالكيين في كل جزء جزء من الدراهم فماسرق يكون من مالهما .

**وفيه** مضافا الى ان المقام اجنبي عن باب الامتزاج كما لا يخفى ان لازم حصول الشركة في مفروض المسئلة هو اعطاء ثلث الدرهمين الى صاحب الدرهم الواحد واعطاء درهم وثلث الى مالك الدرهمين والمفروض خلاف ذلك .

**والاظهر** في الجواب عن هذا الفرع ان الحكم بتنصيف الدرهم الواحد بينهما اما ان يكون من باب الصلح القهري بمعنى ان المورد حيث يكون بحسب نوعه مورداً للترافع ←



« فالشارع لرفع النزاع امر بتنصيب الدرهم تعبدافبا لتعبد الشرعى يدخل كل من النصفين فى ملك واحد منهما ولاية وعلى هذا فلا اشكال لان كلامهما يملك النصف من الدرهم الواحد واقعا بحكم الشارع واما ان يكون من باب قاعدة العدل والانصاف وهى من القواعد العقلانية التى امضاها الشارع فى جملة من الموارد كما اذا ادعى شخصان فى مال واحد وكان المال تحت يدهما او اقام كل منهما البيينة على صدق دعواه اولم يتمكننا من اقامة البيينة وحلفا او نكلا فى هذه الموارد يحكم بتنصيب المال بينهما فتامل .

ومنها ما لو اقر شخص بعين لشخص ثم اقر به الشخص آخر ثم لشخص ثالث وهكذا تعطى نفس العين للمقر له اولا ويغرم للثانى فصاعد اقيمة العين فان هذا قد يؤدى الى اجتماع العين والقيمة عند شخص واحد مثلا لو اقر لزيد بجارية ثم اقر به العمر وفانه تعطى الجارية لزيد وقيمتها العمر وحينئذ اعطاها زيد شخصاً ثالثاً واعطى عمر وما اخذه بعنوان القيمة الشخص الثالث وهو باعها بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مئتمنه مال المقر فى الواقع ولا يخفى ان هذا مبني على مذهب المشهور من اعتبار الاقرار بعد الاقرار فيلزم المقر بالمثل او القيمة جمعاً بين الاقرارين فان مقتضى اعمال الاقرار الاول اخذ نفس المقر به ومقتضى اعمال الاقرار الثانى هو الالتزام بالمثل او القيمة من حيث ان المقر قد اتلفه على المقر له ثانياً واما بناء على مذهب الشيخ رحمه الله تعالى من لغوية الاقرار ثانياً من حيث ان مقتضاه تملك نفس المقر به للمقر له ثانياً واعماله بالنسبة اليه غير ممكن من حيث تعيينه للاقرار الاول والانتقال بالمثل او القيمة فرع اعتبار الاقرار الثانى وهو غير ممكن فلا دخل له بالفرض اصلاً.

(م) ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او ثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كمالو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمنا للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشر دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري . ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعثك الجارية بمائة وقال الآخر وهبتني اياها بانهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع اننا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع

(ث) ومنها الحكم بانفساح العقد فيما لو اختلف المتبايعان في الثمن او في المثل بعد اتفاقهما على وقوع اصل البيع كمالو اتفقا على وقوعه بازاء ثمن معين واختلفا في المبيع فادعى البايع ان المبيع عبداً ودعى المشتري انه جارية فان اقام احدهما بخصوصه البينة فالقول قوله والا فان حلف احدهما ونكل الآخر يسمع دعواه وان تحالفا يحكم بالانفساخ القهري ورجوع الثمن الى ملك مالكة والعبد او الجارية الى البايع وفي هذا الفرض رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورة الثمن ملك البايع ثمنا للعبد او الجارية

وقد اجيب عن هذا الفرض بما لا يخلو عن اشكال وهو انه ان قلنا بان التحالف بنفسه موجب للانفساخ فبالتحالف ينفسخ البيع واقعا ويرجع كل من العوضين الى ملك مالكة الاصلى فلا اشكال واما ان قلنا بعدمه وفرضنا ان الانفساخ ظاهري فحينئذ ان قلنا بكفاية تصرف ذي اليد ظاهراً في جواز تصرف غيره فيه واقعا فلا اشكال ايضاً والافتلزم بعدم جواز تصرف الشخص الثالث فيهما بعد ما لم يرد فيه آية ولا رواية انتهى ومنها الحكم فيما لو قال احدهما بعثك الجارية بمائة وقال الآخر بل وهبتني اياها بانهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها الاول مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع

(م) فلا بد في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو : احدها كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعا للحكم بان يقال ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولافالمشتبهان طاهران في الواقع وكذاالمانع للصلوةالحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني ان الحكم الظاهري في حق كل احدنا فذ واقعا في حق الاخر بان يقال ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر ان يترتب عليها آثارالصحة الواقعية: فيجوز له الايتمام به وكذا من حل له اخذالدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بيئته واقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذاالاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسألة الصلح ومسئلتى التحالف .

(ش) اقول ان حاصل ما افاده الشيخ قدس سره في الجواب عن الفروع التي ظاهرها جواز المخالفة القطعية للمعلم التفصيلي المولد من العلم الاجمالي التزام احد امور على سبيل منع الخلو :

الاول القول بان العلم التفصيلي كان دخيلا في موضوع الحكم في كل من اطراف الشبهة فلا يترتب الحكم بالاجتناب وعدم جواز الارتكاب فيما خلا عن العلم التفصيلي كما هو الظاهر من جماعة من الاصحاب ووجه رفع الاشكال بهذا الوجه مبني على الالتزام بكون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم فحينئذ يكون العلم الاجمالي من اول الامر لغواً فلا يعقل كونه مؤثراً في حصول العلم التفصيلي فاذا بنى ان النجس هو البول المعلوم بوليته تفصيلا فالمشتبهان طاهران في الواقع فاذا استعملهما المكلف يعلم بانه استعمل الطاهرين الواقعيين وان علم بعد استعمالهما انه استعمل البول وهكذا الكلام في مسألة الميتة ومسئلة الحدث فانه اذا جعل الشارع المانع من الصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من الامام والمأموم فيكونان متطهرين في الفرض واقعا فاذا يعلم المأموم انه قد صلى مع عدم المانع واقعا . الثاني القول بنفوز الحكم الظاهري في حق كل احد واقعا في حق الاخر بمعنى ان من كانت صلوته صحيحة عند نفسه ←

← فيجوز للاخر ترتيب آثار الصحة الواقعية عليها فيصح له الايتمام به و كذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه في مسألة حكم الحاكم بالتنصيف اذالم يعلم كذبه في الدعوى باستناده الى البيينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسألة الصلح يعنى مسألة الودعى فانها مذكورة في باب الصلح كما صرح به في الشبهة المحصورة وفي مسئلتي التحالف .

(م) الثالث ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذالم يفيض الى العلم التفصيلي بالمخالفة وهو المنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع في مسئلتي التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه وكون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية و عليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفتها مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه .

(ش) اقول ان الجواب الثالث عن الفروع المذكورة هو الالتزام بتقييد الاحكام المذكورة بما اذالم يفيض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والدليل على هذا التقييد انما هو استقلال العقل بقبح اسقاط الشارع العلم التفصيلي عن الاعتبار ولما كان هذا الوجه غير جار بالنسبة الى جملة من الموارد لان عقاد الاجماع على حكمها في صورة الافضاء الى العلم التفصيلي كمسئلة الاختلاف في الثمن او المثمن ومسئلة الاختلاف في الوديعة فاراد ان يجيب منها بوجه آخر فعن الاول بانه من باب التقاص او انفساح العقد بالتحالف وعن الثاني بانه من باب المصالحة القهرية بين المتداعيين .

ولا يخفى عليك ان مقصود الشيخ قدس سره من ذكر هذه الامور ليس البناء عليها واختيارها بل لما كان جواز مخالفة العلم التفصيلي الذي اعتبره في المقام من باب الطريقية غير معقول فالمقصود من ذكره هذه الامور ابداء احتمال في الموارد المذكورة لدفع ما يترائي من لزوم مخالفة العلم التفصيلي من فتوى بعضهم او جماعة فيها بناء على تسليم صحة ما افتوا به لاجل قيام دليل معتبر عليه لا يمكن الاعراض عنه وبالجملة انه بعد عدم معقولية جواز مخالفة العلم التفصيلي فلا بد من توجيهها باحد الامور المذكورة او غير هاما يناسبها بحساب المقام وقد بين بعض الاعلام تطبيق المناسبة بين الفروع المذكورة والالتزام في الجواب باحد الامور الثلاثة ما هذا الفظه وصحته وعدمها عليه -  
( فنقول ) ان ما يناسب الفرع الاول من الفروع المذكورة هو الجواب الثالث كما نبه عليه المصنف (ره) في حمل اطلاق كلام من حكم بتعين الرجوع الى مقتضى الاصل في مسئلة اختلاف الامة على قولين على ارادة الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما -

← والتوقف والاحتياط فيمالم يكن احدهما موافقا له واما حكم الشيخ بالتخيير فغاية ما يلزم منه كون نفس الالتزام بالتخيير مخالفا للواقع من دون علم بمخالفة العمل للواقع اذ مع الاخذ باحد الحكمين يحتمل كون الواقع هو ذلك وسيشير المصنف (ره) الى ان الممنوع هى المخالفة العملية للواقع دون الالتزامية خاصة .

وما يناسب الفرع الثاني هو الجواب الاول كما نبه عليه المصنف رحمه الله تعالى ولكن القائل بجواز ارتكاب فى كالا المشتبهين كالمحقق القمى وغيره لم يظهر من كلامهم ما ذكره قدس سره على ما قيل بل مقتضى كلامهم كالمحقق القمى فى القوانين كون العلم الاجمالي غير منجز للتكليف وان المنجز للتكليف هو العلم التفصيلي ليس الا لان التكليف الواقعي محمول على الموضوع المعلوم تفصيلا فالاولى فى توجيه كلامهم الرجوع الى الوجه الثالث .

وما يناسب الفرع الثالث هو الوجه الاول والثانى ويمكن استفادة الوجهين من صاحب المدارك فانه (ره) بعد حكمه بعدم وجوب الغسل على واجدى المنى فى الثوب المشترك قال و فى جواز ايتمام احدهما بالآخر وحصول عدد الجمعة بهما قولان اظهرهما الجواز لصحة كل منهما شرعا واصله عدم اشتراط ما زاد على ذلك وقيل: بالعدم للقطع بحدث احدهما وهو ضعيف اذ المانع هو الحدث المعلوم تفصيلا من شخص بعينه ولهذا ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة اجماعا هذا .

وقد اجاب بعض عن الفرع الثالث بما حاصله انه لو قلنا بان الصحة عند الامام يكفى فى جواز الايتمام به ولو لم تكن صحيحة فى نظر المأموم فلا مجال حينئذ لعلم المأموم ببطلان صلوته فاذا فرضنا ان المأموم علم بان الامام محدث ولكن الامام لم يكن عالما بذلك وصلى مستصحبا للطهارة صحت صلوة المأموم وليس عليه الاعادة و ان وجب على الامام ذلك لو انكشف الخلاف و اذا كان الحال ذلك فى العلم التفصيلي فمأخذك بموارد العلم الاجمالي واما لو لم نقل بذلك واعتبرنا احراز المأموم صحة صلوة الامام فلا مناص حينئذ من الحكم ببطلان صلوة المأموم فى جميع هذه الفروض ولا يضر فى ذلك بعد ما لم يرد على صحتها دليل خاص والقاعدة تقتضى البطلان انتهى . ←

وما يناسب الفرع الرابع هو الوجه الثانى والثالث وتوضيح ذلك ان الاشكال فى الرابع من الموارد المذكورة من جهتين من جهة حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بمخالفة حكمه للواقع ومن جهة شراء الشخص الثالث للنصفين و المصنف انما اشار الى الجهة الثانية خاصة والاشكال من الجهتين انما يتوجه اذا علم اجمالا صدق احد المتداعيين وكذب الاخر والافلو احتمل كذبهما بان احتمل كون المال لشخص ثالث او كونه مشترك بينهما بالاشاعة لايبقى اشكال فى حكم الحاكم ولا فى شراء الثالث لعدم العلم بمخالفتها للواقع بعد احتمال الاشاعة ولذا قيد المصنف مورد الاشكال بصورة العلم بصدق احدهما وكذب الاخر ولكن الظاهر ان الاشكال فى الصورة المذكورة من حيث شمول اطلاق فتويهم بحكم الحاكم بالتنصيف فى صورة التداعى للصورة المذكورة انما صرح بالتعميم و حينئذ يمكن تخصيص كلا مهم بغير الصورة المذكورة كما هو مقتضى الوجه الثالث ومع التسليم فقد اجاب المصنف فى الشبهة المحصورة عن الاشكال الاول هنا وفى الموارد الاتية بان وظيفة الحاكم اخذ ما يستحق المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق فى اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالى .

وما يناسب الفرع الخامس هو الوجه الثانى ومانبه عليه فى الوجه الثالث من المصالحة القهرية ووربما يقال فى دفع الاشكال عن هذا الفرع ان الامتزاج موجب للشركة فهو احد المملكات و كما تحصل الشركة فيما لو امتزج من من الحنطه لشخص مع منين منها لشخص آخر بحيث لم يمكن التمييز عرفا فى المقام كذلك فان نفس امتزاج الدراهم عند الودعى محصل للشركة بين المالكين فى كل جزء جزء من الدراهم فما سرق يكون من مالهما ولا يخفى ما فيه.

وما يناسب الفرع السادس هو الوجه الثانى والثالث فيقال حينئذ اما بكون الاقرار سببا لانتقال العين الى المقر له الاول واشتغال زمة المقر بالقيمة للمقر له ←

← الثانى فى الظاهر وبكون الحكم الظاهرى مستتبعا لترتيب الاثار الواقعية من الغير

واما بمنع جواز بيع الثالث للعين والقيمة بثمن واحد .

وما يناسب الفرع السابع هو الوجه الثانى وما ذكره فى الوجه الثالث من انفساخ العقد

بعد التحالف من اصله او من حينه وما يناسب الفرع الثامن هو الوجه الثانى وما ذكره فى

الوجه الثالث ايضا .



(م) اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين: احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطى المرئاة المرددة بين من حرم وطىها بالحلف ومن وجب وطىها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة والالتزام باباحة موضوع كلى مردد امره بين الوجوب والتحرير مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة فى المثالين ليست من حيث العمل لانها لا تخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل. الثانى مخالفته من حيث العمل كترك الامرين الذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل.

(ث) اقول توضيح المقام يحتاج الى بيان اقسام المخالفة وهى على ثلاثة انواع الاول المخالفة بحسب الالتزام فقط وهى عبارة عن عدم التدين بحكم يعلم كونه حكم الواقعة سواء تدين بخلافه اوله يتدين اصلا كالالتزام باباحة ما تردد امره بين الوجوب والحرمة كالالتزام باباحة وطى المرئاة المرددة بين من حرم وطىها بالحلف ومن وجب وطىها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة والالتزام باباحة موضوع كلى مردد امره بين الوجوب والحرمة مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال مثل شرب التتن اذا فرض دوران الامر فيه بين الوجوب والحرمة مع كون كل منهما توصليا او كون احدهما الغير المعين تعبديا

وقدمثل الشيخ قدس سره للمخالفة الالتزامية بمثالين احدهما من الشبهة الموضوعية والآخر من الشبهة الحكمية واشترط فى الاول اتحاد زمانى الوجوب والحرمة وفى الثانى عدم كون احدهما المعين تعبديا والوجه فيهما واضح اذ الالتزام بالاباحة مع اختلاف زمانى الوجوب والحرمة ربما يؤدى الى المخالفة العملية كما اذا ترك الفعل فى زمان احتمال وجوبه واتى به فى زمان احتمال حرمة و كذلك مع كون احدهما المعين تعبديا محتاجا الى قصد القرية ربما يؤدى الالتزام بالاباحة الى المخالفة العملية القطعية اذ مع دوران الفعل بين كونه واجبا تعبديا وحرما توصليا او بالعكس ←

← بان دار الامر بين كون تركه واجبا تعبديا وفعلمه واجبا توصليا فاذا اتى به من دون قصد القربة في الاول او تركه كذلك في الثاني يحصل العلم بمخالفة العمل للواقع واما اذا كان كلا الاحتمالين تعبديين فالولى بالمخالفة نعم لو كان احدهما غير المعين تعبديا فهو في حكم كون كليهما توصليين في عدم لزوم القطع بمخالفة العمل للواقع لفرض احتمال توصلية كل من الفعل والترك واما مع كونهما توصليين فالولى بعدم لزوم المخالفة

**وتفصيل المقام** ان الوجوب والحرمة ان احصل العلم باحدهما اما ان يكونا تعبديين او توصليين او يكون احدهما المعين تعبديا والاخر توصليا او يكون احدهما لابعينه تعبديا والاخر توصليا فان كانا من القسم الاول والثالث فلا اشكال في خروجهما عن محل البحث و دخولهما في المخالفة العملية كيف ومع الرجوع الى اصالة الاباحة كيف يراعي قصد القربة في كلا الطرفين في القسم الاول و في الطرف المعين المعتبر فيه قصد القربة في القسم الثالث وان كانا من القسم الثاني وكان الزمان واحداً فلا اشكال في دخوله في محل البحث لامتناع خلو المكلف عن الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والترك الموافق لاحتمال الحرمة فعلى كل من التقديرين قدا تي بما يكون موافقا لاحد الاحتمالين وان كان اتيانه بعنوان الاباحة لان المفروض كون كل منهما توصليا كما ان الرابع ايضا كذلك فان مع اختيار احد من الفعل والترك بعنوان الاباحة كما هو محل الفرض يحتمل الموافقة بحسب العمل لاحتمال كون حكم الواقعة توصليا ساقطا بما اتى به من الفعل او الترك فلا يلزم المخالفة القطعية العملية ولا يخفى ان عبارة الشيخ قدس سره في المقام اوفى ببيان تمام الاقسام بخلاف ما ذكره في باب اصالة البرائة فانه قد اهمل فيه ذكر القسم الرابع فراجع .

ولا يخفى عليك انه قد ظهر من كلام الشيخ (فده) تصور المخالفة للالتزامية في الشبهة الحكمية والموضوعية بخلاف بعض المحققين كالمحقق الحائري صاحب درر الاصول فانه ذهب الى عدم تصور المخالفة للالتزامية في الشبهة الحكمية حيث قال في البحث عن المخالفة للالتزامية انه ينبغي ان نفرض مورداً لا يكون فيه المخالفة ←

← العملية اصلا ولوعلى نحو التدرىح ومنتكلم في جواز المخالفة الالتزامية فيه نفيا واثباتا وهذا لا يفرض في الشبهة الحكمية لعدم وجود فعل يكون واجبا في الشرع في ساعة معينة او حراما كذلك ثم يرتفع حكمه بعد تلك الساعة فينحصر المورد في الشبهة الموضوعية كالمرة المرردة بين المنذور وطيبها في ساعة كذا او ترك وطيبها كذلك و مجمل القول فيه ان المخالفة الالتزامية في المثال المفروض تتصور على قسمين: احدهما عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة فيه والثاني الالتزام بحكم آخر غير ما علم به واقعا انتهى .

**الثاني** من اقسام المخالفة هي المخالفة بحسب العمل فقط كشراب احد الانائين الذين يعلم بحرمة احدهما مع التزامه بها .

**والثالث** منها هي المخالفة بحسب العمل والالتزام معا ولا يخفى ان الثاني من هذه الاقسام لا دخل له بمحل النزاع كما انه لا دخل له بمسئلة العلم الاجمالي فانه موجود في جميع موارد صدور المعصية عن المسلمين مع العلم التفصيلي بالوجوب والحرمة مع عدم التزامهم بما يوجب كفرهم كمن شرب الخمر مستحلا له فالكلام انما هو في القسم الاول والثالث سواء كانا في الشبهة الحكمية او الموضوعية باقسامهما هذا .

**والفرق** بين المخالفة الالتزامية والعملية عموم وخصوص من وجه على ما قيل، مورد الاجتماع بينهما ما اذا ارتكب جميع اطراف الشبهة المحصورة مع الالتزام بابحاثها ومورد الافتراق من جانب المخالفة العملية ما اذا شرب الخمر مع الالتزام بحرمة واقعا ومورد الافتراق من جانب المخالفة الالتزامية ما تعرض له المصنف من المثالين ومحل النزاع انما هو القسم الاول والثالث دون القسم الثاني كما سبقت الاشارة الى هذا .

(م) وبعد ذلك فنقول أما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها فى الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توشاً غفلة بمايع مردد بين الماء والبول اما فى الشبهة الموضوعية فلان الاصل فى الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطنى هذه وعذم تعلق الحلف بترك وطىها فتخرج المرئة بذلك عن موضوع حكمى التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام فى الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث فى الوضوء بالمائع المردد .

(ش) يعنى بعد ان عرفت ان المخالفة على قسمين: الالتزامية والعملية فنقول اما المخالفة الالتزامية فالظاهر جوازها فى الشبهة الموضوعية والحكمية معاً اهم من ان يكون الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد وهذا من الشبهة الموضوعية كالتزام باباحة وطى المرئة المرددة بين من حرم وطىها بالحلف ومن وجب وطىها به بشرط اتحاذ زمانى الوجوب والحرمة ومن الشبهة الحكمية كالتزام باباحة موضوع كلى مردد امره بين الوجوب والحرمة بشرط عدم كون احدهما المعين تعديداً يعتبر فيه قصد الامتثال وهذا المثلان الاول من الشبهة الموضوعية والثانى من الحكمية قد تقدم ذكرهما او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توشاً غفلة بمايع مردد بين الماء والبول فان تعدد الموضوع فى هذا المثل ظاهر لان موضوع الطهارة من الخبث ظاهر البدن وموضوع الحدث النفس حيث انه من الحالات القائمة بها ووجه التقييد بالغفلة انه ان توشاً مع الالتفات بان المائع مردد بين الماء والبول فهو فاسد جزماً وان كان فى الواقع ماء لان قصد القرية غير ممكن منه حين الالتفات .

وبالجمله موضوع الحكم الاول البدن وموضوع الحكم الثانى النفس فحينئذ اذا رجعنا الى استصحاب الطهارة واستصحاب بقاء الحدث حصلت المخالفة الالتزامية لا العملية وبيان ذلك ان العمل لقاعدة الطهارة او استصحابها واستصحاب الحدث تفكيك بين لازمين فى موضوعين لان طهارة البدن ملازمة لارتفاع الحدث وبقاء الحدث لنجاسة البدن →

فالالتزام بطهارة البدن وبقاء الحدث مستلزم لما ذكره ولكن لا يلزم منه سوى مجرد الالتزام بما يخالف الواقع من دون علم بمخالفة العمل له لانه لو توضحاً بماء طاهر فصلى به يحتمل مطابقة عمله للواقع لاحتمال كون المايح المرود فيه ماءً فى الواقع فلا يحصل العلم بنجاسة البدن وكيف كان فموضوع الطهارة الظاهرية هو البدن وموضوع الحدث هو باطن الانسان يعنى النفس فهما حكمان لموضوعين مختلفين .

**واما جواز المخالفة الالزامية فى الشبهة الموضوعية فمخلص ما ذكره (قده)**  
ان الحكم لا بدله من موضوع محقق الموضوعية فاذا بنى على عدم تحقق الموضوع ولو بجريان الاصل لم يلزم طرح الحكم والغاء دليله اذ مقتضى الدليل ثبوته فى الموضوع والمفروض عدم تحققه فيكون الاصل الجارى فى الموضوع فى الحقيقة حاكماً على دليل الحكم مبنياً له ففى المثال المذكور فى المتن بعد اجراء الاصلين يثبت عدم تعلق الحلف باحد الامرين لابوطي المرثة ولا يتركه فلا يلزم طرح ما دل على وجوب الوفاء بالحلف لان جريان الاصلين يخرج المرثة عن تحت الوجوب و الحرمة فيكون هذان الاصلان حاكمين على الادلة الدالة على وجوب الوفاء بالحلف وكذلك استصحاب طهارة البدن والحدث يخرج محله عن موضوع ما دل على تنجس ما لاقى نجسا وعلى حصول الطهارة بالتوضى بخلاف الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية لكونها مخالفة لنفس الدليل المثبت للحكم على نحو ما يأتى .

(م) واما الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم كصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة فان الاصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لامخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الطاعة و حرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية و وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا او تقلا على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله هذا

(ش) اقول واما جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان لم تخرج مجراها عن موضوع التكليفين لكونها منافية للدليل الدال على الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لاحكمة عليه كما في الشبهات الموضوعية على ما تقدم الان المانع من اجراء الاصل هنا ما لزوم مخالفة العمل للحكم المعلوم اجمالا اول للالتزام به والاول مفروض الانتفاء ووجوب الثاني اعني الالتزام بالحكم الواقعي غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية انما يجب لكونه مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية حتى يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا كحكمه بوجوب الالتزام والتدين لكل من تدين بدين بالاحكام الثابتة في هذا الدين او تقلا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله الاية على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم لصيرورة الشبهة حينئذ موضوعية لانه اذا ثبت وجوب الالتزام بالاحكام الواقعية نفسا مع دوران الامر بين وجوب فعل وحرمة يحصل الشك في ان ←

← موضوع وجوب الالتزام هو وجوب هذا الفعل او حرمة نظير الشك في وجوب وطى المرئة المعينة وحرمة لاجل الشك في الحلف على وطئها او ترك وطئها وقد تقدم كون الاصل في الشبهات الموضوعية مخرجا للمجرأ من عنوان الحكم المعلوم وموضوعه نعم الفرق بين مانحن فيه وما تقدم ان الشك هنا انما هو في اندراج الموضوع الكلي تحت احد العنوانين المعلوم تعلق حكم واحد معين باحدهما لان الشك هنا في اندراج شرب التتن مثلا تحت عنوان الوجوب او عنوان الحرمة المعلوم تعلق وجوب الالتزام بالخصوص باحدهما والشك ثمة انما هو في اندراج الموضوع الجزئي تحت احد العنوانين المعلوم اجمالا تعلق الوجوب باحدهما والحرمة بالآخران الشك في وجوب وطى المرئة و حرمة انما هو في اندراج هذه المرئة تحت عنوان كونها محلوفة الوطى حتى يجب وطئها بهذا العنوان او تحت عنوان كونها محلوفة على ترك وطئها حتى يحرم وطئها بهذا العنوان ولاجل ما ذكرنا من الفرق يكون العمل بالاصل فيما نحن فيه مستلزما لمخالفة العملية بخلافه ثمة والوجه فيه واضح .

### «تبيينان»

قد تعرض لهما بعض الاعاظم في المقام لئلا يفتنهما له

الاول ان الاحكام الالهية على ثلاثة اقسام احدها ما يكون الاعتقاد فيه مطلوباً بالذات كالاصول الاعتقادية المتحققة بالاعتقادات القلبية التي لا مدخل للعمل فيها ولا شبهة في وجوب الالتزام والتدين بها وعدم جواز المخالفة الالتزامية فيها وثانيها ما لا يكون الاعتقاد مطلوباً فيه كذلك بحيث يتحقق بدونه بل بال التزام خلافه ايضا كالواجبات التوصيلية التي يكون المطلوب فيها وقوع الفعل كيفما اتفق حتى اذا اتى المكلف بها لابعنوان انها واجبة تحقق المقصود كغسل الثوب مثلا وثالثها ما يكون ذا جنبتين بمعنى ان الاعتقاد والالتزام ليس مطلوباً فيه بالذات لكنه شرط في تحققه بحيث لو عرى عنه لم يقع على وجهه كالواجبات التعبدية التي اخذ فيها اعتبار قصد التقرب الذي لا يتحقق الا بالالتزام والتدين بها ومحل الكلام ههنا هو الثاني كما لا يخفى ←

← الثاني ان الالتزام بالاحكام يتصور على وجوه احدها الالتزام العملى بالاحكام والمراد منه هو الالتزام باطاعتها فى مقام العمل المعبر عنه فى لسانهم بالعمل بالاركان وفى قبال هذا هو العصيان وثانيها الالتزام الاعتقادى المعبر عنه بالاعتراف بالجنان و ثالثها الالتزام القولى و القائل بوجود الالتزام ان اراد الاول اعنى الالتزام العملى فقد عرفت انه خلاف الفرض وان اراد الثانى يعنى انه يجب تحصيل العلم بالاحكام ثم الاعتقاد به ففي هذا الفرض ان اراد تحصيل العلم التفصيلى فالمفروض انه غير ممكن وان اراد ما هو اعلم منه ومن العلم الاجمالى فالمفروض ان القائل بالاباحة ملتزم بثبوت الحكم فى الواقع على ما هو عليه والاعتقاد بالاباحة فى الظاهر لا ينافيه وان اراد الثالث ففيه اولاً انه لا دليل على وجوب هذا النحو من الالتزام وثانياً ثبوت الدليل على عدمه وهو الاجماع المستفاد من فتويهم بالاباحة فيما دار الامر بين الاستحباب والوجوب والكرهية والحرمة مع ان الحكم فى الواقع غيرهما وثالثاً انه كما يجب الالتزام بالحكم الواقعى كذلك يحرم الالتزام بغيره والشبهة من هذه الجهة تصير موضوعية وقد عرفت حكم الشبهة الموضوعية التى دار الامر فيها بين المحذورين قبيل هذا .



( م ) ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعنى وجوب الاخذ بحكم الله تعالى والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للمخاطب التفصيلي اعنى وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيحىء فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علي ما جاء به ان ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لاداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القرية فالانبان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسئلة بغير ما علم كون احدهما تعبديا فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مرددين الحكمين وفرضا اجراء الاصل في نفي الحكمين الذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفتها في العمل فالمعصية ولا يقبح بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فملخص الكلام ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام و عدمه .

( ش ) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره تحقيقا انه لو فرض ثبوت الدليل على وجوب الالتزام حتى مع العلم الاجمالي لم تجر الاصول لكونها مستلزما للمخالفة القطعية العملية بالنسبة الى ذلك الدليل هنا وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيحىء فيخرج عن المخالفة الغير العملية

**فالحق** مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع ان ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من جهة كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها فحينئذ اذا علمنا تفصيلا بوجوب الشيء فلم نلتزم به لكنه فعلناه لا لداعي الوجوب لم يكن علينا شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القرية فالانبان به لا للوجوب مخالفة عملية لان صحة العبادة التوقيفية انما هو باتيانها لداعي الامر وقصد الامتثال لذلك الطلب ولا يرب ان حصول الامتثال لا يتحقق ←

—الاعلى وجه التقرب واذ فعلها لاعلى هذا الوجه تكون باطلة فيتحقق بذلك مخالفة عملية  
 فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مرده بين الحكمين وفرض اجراء  
 الاصل في نفي الحكمين الذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم  
 مخالفتها في العمل فلا معصية ولا قبح فمحصل الكلام ان المخالفة الالتزامية ليست  
 مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه

(م) ويمكن ان يقرر دليل الجواز اى جواز المخالفة فيه بوجه اخصر وهو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين واقفا فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احد وان كان باحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل فلا بد له من خطاب آخر وهو مع انه لا دليل عليه غير معقول لان الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه اعنى القيام بالفعل او الترك تخبيراً وهو حاصل من دون الخطاب التخبيرى فيكون الخطاب طلباً للحاصل وهو محال الا ان يقال ان المدعى بالخطاب التخبيرى انما يدعى ثبوته بان يقصد منه التعبد باحد الحكمين لا مجرد مضمون احد الخطابين الذى هو حاصل فينحصر حينئذ دفعه بعدم الدليل.

(ش) يعنى يمكن تقرير جواز المخالفة الالتزامية بوجه آخر ولا يخفى ان هذا الدليل غير ما ذكر سابقاً اذ الدليل السابق كان مبنياً على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزامية وترك التخبير وهذا الدليل مبنى على عدم الدليل عليه على تقدير استحالة قيامه عليه على تقدير آخر وتوضيح ما ذكره قدس سره :

انه لو وجب الالتزام بحكم الله تعالى ولو في صورة كونه معلوماً بالاجمال فان كان باحدهما المعين فى الواقع المجهول عندنا وهو مع انه لا دليل عليه ظاهراً تكليف بمجهول بل بغير الممكن ذاتاً ولذا لم يلتزمه احد وان كان باحدهما المخير فيه اى بكل منهما بالوجوب التخبيرى فهذا لا يمكن اذ استفادة هذا الخطاب التخبيرى من الخطاب الواحد الواقعي المراد عندنا بين خطابين غير ممكنة لان مقتضى الخطاب الواقعي هو التعمين دون التخبير فلو كان التخبير ايضاً مراداً من الخطاب الواقعي للزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد مضافاً الى لزوم اجتماع التعمين والتخبير فى الشئ الواحد وهو غير معقول

**فائبات التخبير** فيما نحن فيه لا بد فيه من خطاب آخر من عقل او نقل وهو مع انه لا دليل عليه ولم يقع فى الشرع غير معقول لانه لو ثبت هذا الدليل الاخر من عقل او نقل لكان مدلوله هو حصول احد الحكمين من دون تعبد بمعنى القيام بالفعل او الترك تخبيراً ومن الواضح ان هذا المعنى حاصل من الخطاب الاجمالي المفروض فى المقام من دون حاجة الى الخطاب التخبيرى فيكون الخطاب التخبيرى لغواً و تحصيلاً للحاصل وهو ←

← قبيح عقلا يستحيل صدوره من الشارع الحكيم

نعم يمكن تعقله لو كان مراد القائل بالتخيير هو التعبد باحد الاحتمالين  
 لا مجرد حصول مضمون احد الخطابين في الخارج ليكون خطا با بما هو حاصل في الخارج  
 اذ التعبد حينئذ امر زائد على ما هو حاصل في الخارج ثابت بالخطاب التخييري المذكور  
 فينحصر الرد حينئذ في خصوص عدم الدليل عليه وقد اشار الشيخ قدس سره الى هذا بقوله  
 الان يقال ان المدعى بالخطاب التخييري انما يدعي الخ .

(م) واما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام باحدهما تخييراً عند الشك فافهم هذا. ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب في مسألة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الامام عليه السلام نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسئلة فيما اذا اقتضى الاصلان حكيمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز -

(ش) واما الدليل الدال على وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء كان واجبا او حراما فهو مما لا ينبغي انكاره لان لازم التدين بالشرع والالتقياد به هو الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام باحدهما تخييراً عند الشك فافهم قوله ولكن الظاهر من جماعة

من الاصحاب في مسألة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع الخ هذا يؤيد القول بعدم جواز المخالفة الالتزامية كالمخالفة العملية و يبين ذلك انهم صرحوا في مسألة الاجماع المركب بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع فان اطلاق كلامهم هو المنع عن مخالفة ما عند الامام عليه السلام سواء كانت المخالفة التزامية او عملية وتقييد اطلاق كلماتهم في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام في مسألة الاجماع المركب بطرحه من حيث العمل خال عن الدليل ولا شاهد على هذا التقييد و ما يدعى من ان الظاهر من المخالفة هي المخالفة العملية وهي المعروفة من طرح قول الحجة غير مقبول ان هذا القدر لا يكفي للتقييد المذكور ولا يصلح للشهادة عليه بل الشاهد على الاطلاق موجود حيث صرحوا بعدم جواز القول بالفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الامام عليه السلام .

نعم صرح غير واحد من المعاصرين وهو صاحب الفصول (قده) في تلك المسئلة اي في مسألة الاجماع المركب فيما اذا اقتضى الاصلان حكيمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما حيث قال بعد جملة كلام له في نقل الاقوال في المسئلة ما هذا الفظه: والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقاً -

← العمل بكليهما وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات لكن القياس في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف فان البناء على عدم تحريم المرئاة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيبها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطى من حلف على ترك وطيبها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيبها لاجل البناء على عدم الحلف على وطيبها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطى من حلف على وطيبها .

← ولو بحسب الظاهر اوقام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجيته باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والاجاز لنا على المنع في الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهراً وواقعاً فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح الى ان قال ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الدلة التي مفادها الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلاة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعاً لان الثوب الملاقي ان كان نجساً بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهراً صحامعا الخ انتهى كلامه رفع مقامه قوله وقاسه بعضهم

على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات وهذا البعض هو صاحب الفصول (ره) حيث انه بعد ما جوز العمل بالاصلين اللذين يكون مقتضاهما حكمين يعلم مخالفة احدهما للواقع قاس ذلك على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوع لكن القياس في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف وذلك كما عرفت فيما سبق ان جريان الاصل مخرج لمورده عن موضوع التكليف على النحو الذي ←

← ذكر سابقا فلا حاجة الى الاعادة كما يتضح ذلك في مثال الحلف بالوطني  
او بتركه .

### فائدة استطرادية في الاجماع البسيط والمركب

ان الاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام  
وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجتماعات بسيطة ويقابلها الاجماع المركب وهو  
الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع  
واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمة حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين  
فالقول بوجوده خرق للاجماع المركب او في موضوعين فما زاد كتبديل الركعتين من  
جلوس بر كعة من قيام في الشك بين الثلثين والثلث وبين الثلث والرابع فان من قال  
بجواز تبديلهما بها قال به في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه  
في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل  
ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم  
موضوعين فصاعداً مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة  
او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم <sup>عليه السلام</sup> مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناء  
على مذهبنا او لعدم علمنا مما استقرت عليه الاراء عند الفريقتين والظاهر ان يختص  
الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل لما يتعد فيه المورد عنوان عدم  
القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكرا احكامهما هذا ما حصل ما  
تعرض له بعض الاعاظم في الاجماع البسيط والمركب .

(م) وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجا لمجرأه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدلا الاعلى حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتغافية في الواقع ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام في مسألة الاجماع ←

(ش) اقول ان الوجه الذي ذكر في الشبهة الموضوعية لا يجري في الشبهة الحكمية اذ الاصل الجاري في الشبهة الحكمية معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال ولا يكون مخرجا لمجرأه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد لان غاية ما في الباب هو الفرق بينهما بان الاصل في الشبهة الموضوعية مخرج للمشكوك عن كونه موضوعا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها منافي لنفس الحكم ومعارض لها وهذا المقدار من الفرق لا يوجب الاختلاف بينهما في جواز العمل بالاصل وعدمه بل المدار في الجواز وعدمه هو حصول المخالفة العملية وقد عرفت ان اللازم من منافاة الاصل لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي هو كون العمل بالاصل موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث التدين والالتزام فاذا فرض جواز ذلك كما عليه المصنف (قده) في المقام بدعوى ان العقل والنقل لم يدلا الاعلى حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المنافي للحكم الواقعي .

ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في مسألة الاجماع المركب في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام على المخالفة العملية اذ المسلم المعروف من طرح قول الحجة هو طرحه من حيث العمل لا من حيث الالتزام ويشهد على ذلك كلماتهم في مسألة اختلاف الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ (ره) الحكم بالتخيير الواقعي فيها وما يظهر عن بعض هو طرح القولين والرجوع الى الاصل فظاهر هذين القولين ←



← على طرحه من حيث العمل انه هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ (ره) الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع الى الاصل ولا ريب ان في كليهما طرحاً للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث نعم ظاهرهم في مسألة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الاخذ بالحرمة.

← عدم جواز طرحهما من حيث العمل وقد اشار الشيخ (قده) الى هذا بقوله ولا ريب ان في كليهما طرحاً للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث ثم ان الكلام في ظهور كلام الشيخ في التخيير الواقعي وعدمه يأتي في مبحث البرائة مستوفى انشاء الله تعالى .

ولا يخفى ان حمل اطلاق كلام العلماء في المسئلة المذكورة في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام على طرحه من حيث العمل مما لا دليل عليه بل الشاهد على الاطلاق موجود حيث صرحوا بعدم جواز القول بالفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الامام عليه السلام كما قد عرفت ذلك فيما سبق .

قوله انه هو المسلم المعروف اقول ان ضميره هو يرجع الى عدم جواز الطرح من حيث العمل واما على ما افاده اوثق الوسائل في معنى هذه العبارة فمرجع الضمير هو طرح قول الامام عليه السلام من حيث الالتزام فراجع ثم لا يخفى اننا لم نتعرض الى هنا لذكر مرجع من الضماير الا في هذا المقام لانه لا يتدرس هذا الكتاب النفيس الا لمن له حظ كامل من علم الصرف والنحو واللغة والبيان وغير ذلك فلا ينبغي ان يذكر له مرجع الضماير باى التفسيرية كما ليس ذلك من دأب العلماء الا قليلاً .

قوله نعم ظاهرهم في مسألة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الخ هذا استدراك مما قبله وهو حرمة طرح قول الامام عليه السلام من حيث المخالفة العملية القطعية فقط و لكن يظهر في بعض الموارد كما في مسألة دوران الامر بين الوجوب والحرمة ←

← الاتفاق على حرمة طرح قول الامام عليه السلام من حيث المخالفة للالتزامية ايضاً فانهم اجمعوا على عدم جواز الرجوع في هذه المسئلة الى الاباحة مع ان الرجوع الى الاباحة ليس مخالفة قطعية لعملية لقول الامام عليه السلام وان اختلفوا بعد هذا الاتفاق في كون حكم المسئلة المذكورة هل هو التخيير او ترجيح جانب الحرمة كما ياتي في محله انشاء الله تعالى .

(م) والانصاف انه لا يخلو عن قوة لان المخالفة العملية التى لا تلزم فى المقام هى المخالفة دفعة فى الواقعة عن قصد وعلم واما المخالفة تدريجاً فى واقعتين فهى لازمة البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم كذلك يحكم بحرمة المخالفة فى واقعتين تدريجاً عن قصد اليها من غير تقييد بحكم ظاهرى عند كل واقعة وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك اذ فى عدمه ارتكاب لما هو مبعوض للشارع يقيناً عن قصد وتعدد الواقعة انما يجدى مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما فى تخيير الشارع للمقلدين بين قولى المجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع من احدهما الى الآخر واما مع عدمه ←

(ش) يعنى والانصاف ان عدم الرجوع الى الاباحة والرجوع الى التخيير لا يخلو عن قوة لان المخالفة العملية التى لا تلزم فى المقام اى فى مسألة دوران الامر بين الوجوب والحرمة هى المخالفة دفعة فى الواقعة الواحدة عن قصد واما المخالفة تدريجاً فى الوقايح المتعددة فهى لازمة البتة والعقل لا يفرق فى مقام الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين صورة وقوعها دفعة وفى واقعة وبين وقوعها تدريجاً وفى واقعتين لان مناط الحكم هو قبح المخالفة العملية و هو موجود فيهما و حينئذ يجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك اذ فى عدمه ارتكاب لما هو مبعوض للشارع يقيناً عن قصد .

لا يقال انه يمكن قبح المخالفة العملية القطعية فى صورة اتحاد الواقعة واما مع تعدد الواقعة فلا قبح فيها والشاهد على ذلك تخيير الشارع للمقلدين قولى المجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه العدول عن احدهما الى الاخر بحيث يستلزم القطع فى بعض الموارد بمخالفة العمل للواقع فى الوقايح المتعددة كما اذا كان راي احدهما وجوب فعل وراى الآخر حرمة هذا الفعل فقلد الاول فارتكبه ثم قلد الاخر فتركه .  
لانا نقول ان ما ذكر من عدم قبح المخالفة العملية مع تعدد الواقعة انما يسلم مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما فى تخيير الشارع للمقلدين قولى المجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع من احدهما الى الاخر واما مع عدم الاذن فالعقل لا يفرق بين تعدد الواقعة وعدمه فى قبح المخالفة العملية . ←

← فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض  
 اما لو التزم باحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت ويمكن الاستفادة  
 الحكم ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض لكن هذا الكلام لا يجرى فى  
 الشبهة الواحدة التى لم تتعدد فيه الواقعة حتى يحصل المخالفة العملية تدريجا  
 فالمانع فى الحقيقة هى المخالفة العملية القطعية و لو تدريجا مع عدم التعبد بدليل  
 ظاهرى فتأمل جيدا . هذا كله فى المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث  
 الالتزام بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه فى مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك .

← قيل فى وجه الفرق بين المقامين: ما حاصله انه مع عدم قيام الدليل على حكم  
 كل واقعة و كون الوقايح المتعددة من جزئيات التكليف الواحد المعلوم اجمالا و  
 احتمالاته تكون تلك الوقايح فى نظر العقل فى حكم واقعة واحدة فتقبح المخالفة فيها  
 بخلاف ما لو قام الدليل عند كل واقعة لانه مع قيامه كذلك يصير كل واقعة فى نظر  
 العرف واقعة مستقلة معلوما حكمها بالتفصيل فكان تلك الوقايح حينئذ تخرج  
 عندهم من اطراف العلم الاجمالي فلا يلاحظ ح مخالفة العمل له عند ملاحظة مجموع  
 تلك الوقايح .

قوله ويمكن استفادة الحكم الخ وجه الاستفادة ان الاخبار دالة على التخيير فى  
 تعارض الخبرين والمستفاد من فحوى هذه الاخبار جريان التخيير فيما نحن فيه ايضا  
 فانه ان لم يجوز الشارع المخالفة للحكم الظاهرى فالمخالفة للحكم الواقعى اولي بعدم  
 التجوز وقد ثبت ذلك بتنقيح المناط بتقريب ان المستفاد منها وجوب الاخذ باحد  
 الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل آخر ولا يخفى  
 ان هذا الاستدلال قد ذكره الشيخ فى اواخر مبحث البرائة فى مسألة دوران الامر بين  
 المحذورين واعترض عليه بانه قياس مع الفارق ويأتى وجهه هناك انشاء الله تعالى  
 ولكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبهة الواحدة التى لا تتعدد فيها الواقعة مثل  
 مسألة الحلف السابقة فان الحلف بالوطى وعدم الوطى لما كانا فى وقت واحد فلا يمكن ←

—فيه تعدد الواقعة والمخالفة القطعية التدريجية والظاهر عدم تصور ذلك في الشبهة الحكمية قوله فتأمل جيداً يمكن ان يكون الامر بالتأمل اشارة الي ان الشيخ قدس سره غير جازم بهذا المطلب وكونه مترددا فيه ولذا توقف في مبحث البرائة في هذه المسئلة ويمكن ان يكون وجهه خروج احد الاطراف او الطرفين دائماً عن محل الابتلا وحينئذ لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف فتدبر ويمكن على بعدان يكون اشارة الى عدم صحة الاستدلال بفحوى اخبار التخيير عند التعارض وقدمر بالتأمل فيه في مسئلة دوران الامريين المحذورين في مبحث البرائة كما سبقت الاشارة الي هذا .

( م ) واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت فى الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس و كترك القصر والاتمام فى موارد اشتباه الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين ووجوب صلوة الظهر والعصر مثلاً فصراً او تاماً وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين فان ترك اكرامهما معصية فان قلت ان الاجرينا الصالة الطهارة فى كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس فى ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما ←

( ش ) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره فى المقام ان المخالفة العملية قد تكون لخطاب معين مفصل قد وقع الاشتباه فى متعلقه وقد تكون لخطاب مردد بين الخطابين كموارد العلم الاجمالي وكالاتسمين قد يكونان من نوع واحد وقد يكونان من نوعين والاول نحو تحريمين ووجوبيين والثانى كدوران الامر بين الوجوب والتحريم وعلى جميع التقادير اما ان تكون الشبهة حكمية او موضوعية

قوله سواء كانت فى الشبهة الموضوعية لا يخفى ما فى العبارة حيث لم يأت بذكر الشبهة الحكمية التى هى معادلة للشبهة الموضوعية ولا بد من ذكرها بعدام التسوية ولعل قوله و كترك القصر والاتمام فى موضع المعادل لقوله سواء كانت و كانه قال سواء كانت الشبهة موضوعية ام حكمية وقوله وكذا لو قال الخ مثال للشبهة الوجوبية الموضوعية **الحاصل** ان ما اختاره الشيخ (قده) فى المقام عدم جواز المخالفة العملية القطعية للحكم المعلوم بالاجمال مطلقاً من دون فرق بين ان تكون المخالفة لخطاب تفصيلي كمسئلة ارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او اجمالي كالمخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايح او بحرمة هذه المرثة ومن دون فرق بين ان تكون الشبهة شبهة موضوعية او حكمية ان الاحكام الشرعية محمولة على الموضوعات الواقعية من دون اشتراطها بعلم المكلف او جهله بالاحكام او بموضوعاتها لعدم معقولية الاول اعنى اشتراط التكليف الواقعية بعلم المكلف بها او جهله واما اشتراطها بالعلم بموضوعاتها وان كان معقولاً الا انه خلاف الفرض لما عرفت فيما ←

← مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس قلت اصاله الطهارة في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس بقينا فلا بد من اجتنابهما تحصيلا للموافقة القطعية واما ان يجتنب احدهما فرار عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالدلالة الاجتهادية لا معنى له الرفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصاله الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فتأمل.

← سبق ان الكلام في المقام انما هو فيما اذا علم اجمالا بثبوت حكم لم يكن العلم ما خوذ في موضوعه وحينئذ نقول ان ثبوت الاحكام الشرعية في الواقع مقتضى لوجوب امتثالها وما يصلح للمانعية عن تنجزها بمعنى كون المكلف معذورا في ترك امتثالها ليس الاجهال المكلف وهو مع وجود العلم الاجمالي لا يصلح للمانعية لاعقلا ولا نقلا اما عقلا فلعدم استقلال العقل بقبح عقاب الجاهل مع علمه الاجمالي بالتكليف وتمكنه من الامتثال بل العقل مستقل بعدمه ان لا فرق في نظر العقل في قبح مخالفة المولى بين ان يعرف حكمه بالاجمال او التفصيل واما نقلا فلعدم الدليل عليه على تقدير جوازه وعدم مخالفته للعقل المستقل ويأتى بيانه في الشبهة المحصورة انشاء الله تعالى ولو منعنا كون العلم الاجمالي كالتفصيلي موجبا لتنجز الاحكام الواقعية وقلنا ان الجهل التفصيلي بالحكم الواقعي عذر عقلي او شرعي فالمتجه جواز المخالفة القطعية مطلقا في جميع الصور فيكون القول بالتفصيل بين مخالفة الخطابات التفصيلية والاجمالية في غاية الضعف خصوصا في ما اذا كان الحكم المشتبها في موضوعين متحدان بالذات كما لا يخفى هذا .

قوله المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس قيل ان الاولى ان يعبر بدل قوله اجتنب عن النجس بنوع من انواع النجاسات كالخمر والبول والدم وغيره لان كون هذا العنوان العام موضوعا للحكم بوجوب الاجتناب في الخطابات الشرعية محل كلام قوله فان قلت ان اجرينا اصاله الطهارة منشأ هذا السؤال مما التزم به سابقا ←

من ان جريان الاصل في الشبهة الموضوعية كان حاكما على الخطابات الشرعية المتعلقة باحد المشتبهين ثم حاصل السؤال منع لزوم المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية بعد ان فرضنا ان الاصول فيها مخرجة لمجاريها عن موضوع الخطابات الواقعية ان بعد الحكم بطهارة كل من الانائين بمقتضى جريان الاصل فيهما فليس في ارتكابهما مخالفة عملية لقول الشارع اجتنب عن النجس قوله قلت اصاله الطهارة في كل منهما بالخصوص الخ ملخص الجواب ان اصاله الطهارة وان كانت جارية في كل واحد من الانائين بالخصوص ومقتضى ذلك جواز ارتكابه من حيث هو ولكن وجود الاناء النجس بينهما يقينا يمنع من اعمال الاصل الدال على الطهارة فيه نفسه لانه نجس يقينا اما الاجتناب عن كلا الانائين فمن باب المقدمة العلمية تحصيلا للعلم بالاجتناب عن النجس المعلوم بناء على وجوب الموافقة القطعية واما الاجتناب عن احدهما فرأى عن المخالفة القطعية فعلى الاختلاف المذكور في محله قوله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل الخ اشارة الى جواب آخر حاصله ان تجويز الشارع الرجوع الي اصاله الطهارة مثلا في كل من المشتبهين ليس الا الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس وهو يناقض لقول الشارع اجتنب عن النجس الدال على وجوب الاجتناب عن النجس قوله فتأمل وفي بعض النسخ فافهم ووجه التأمل على ما افاده بعض المحشين اشارة الى المنع من كون مرجع اصاله الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس من جهة كونها حاكمة على ادلة وجوب الاجتناب عن النجس هذا .



(م) وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايح او بحرمة هذه المرئية او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلوة عند ذكر النبي ﷺ ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه: احدها الجواز مطلقا لان المرددين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها . الثاني عدم الجواز مطلقا لان مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها. الثالث الفرق بين الشبهة في الموضوع ←

(ش) اقول قد تقدم ان المخالفة العملية على قسمين احدهما هو المخالفة لخطاب معين مفصل وقد سبق حكم هذا القسم تفصيلا والثاني منها هي المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين وقد مثل الشيخ قدس سره مثالين لهذا القسم والاول منهما هو قوله كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايح او بحرمة هذه المرئية من الشبهة الموضوعية والثاني وهو قوله او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الخ من الشبهة الحكمية .

ثم انه في المخالفة العملية القطعية لخطاب مردد بين خطابين اوجه: احدها الجواز مطلقا وقد ذهب الى هذا الوجه غير واحد من الاصحاب على ما نسب بعض المحشين اليهم كما صاحب المدارك والحدائق والفاضل القمي وبعض من تأخر عنه ممن يقولون بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة و لازم هذا هو الجواز في تلك المسئلة لكن المصريح بذلك في تلك المسئلة من الاصحاب هو صاحب الحدائق حيث ذكر كلام صاحب المدارك الذي ذكره تأييدا لما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين **وله** خلاصه استدلوا به على الجواز مطلقا ان الشك بالنسبة الى كل خطاب في موارد العلم الاجمالي يرجع الى الشك البدوي لان الفرض عدم العلم بوجود متعلق احد الخطابين بالخصوص فيها فلا علم اجمالا بتعلق كل منهما حتى يحكم العقل بوجوب اطاعته وبالجملة العقل لا يحكم بوجوب الاطاعة والتجريك على المكلف الا بعد العلم بتوجه خطاب اليه مفصلا بحيث يصح ان يعاتبه المولى بانك لم خالفتني في الخطاب الفلاني؟ والمفروض عدم وجود مثل هذا الخطاب في المقام وللدليل على هذا الوجه ←

← والشبهة في الحكم فيجوز في الاول دون الثاني لان المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهة الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركب وكان الوجه ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً وقد عرفت ضعف ذلك و ان مرجع الاخراج الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة منافية لنفس الدليل الواقعي الا انه حاكم عليه لامعارض له فافهم .

← تقرير آخر وقد افاده صاحب القلائد وهو ان مجرد العلم بثبوت الخطاب الواقعي والكبرى الكلي الشرعي لا يكفي في تنجز التكليف بل يحتاج تنجزه الى ضم صغرى وجدانية معلومة بالتفصيل او الاجمال حتى يحصل بها الربط بين هذا الفرد المبتلى به وبين ذلك الكبرى الكلي فيقال في الاول هذا خمرو كل خمرة يجب الاجتناب عنه و في الثاني ان الخمر موجود في احد الاناثين و كل خمرة يجب الاجتناب عنه ويقال ان انا، زيد الموجود فيه الخمر المشتبه باناء عمر والموجود فيه الخمر وكل خمرة يجب الاجتناب عنه وهذا بخلاف ما اذا كان المشتبه مردداً بين عنوانين فانه فاقد للصغرى المرقومة كيف ولا يمكن ان يقال في مقام بيانها ان هذا خمرة كما لا يمكن ان يقال انه غصب وان قلت في مقام ترتيب القياس فيه ان احدهما حرام وكل حرام يجب الاجتناب عنه ففيه انه ان اريد الحرمة الشأنية فهي غير نافعة وان اريد الفعلية فهي اول الكلام لانها موقوفة على تنجز التكليف كما لا يخفى

**الثاني** عدم الجواز مطلقاً اي بالفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وقد ذهب الى هذا الوجه الثاني معظم الاصحاب وهو المشهور بينهم وملخص ما استدلل به على عدم الجواز هو ان العقل مستقل بقبح المخالفة القطعية اذا ادرك الارادة الحتمية من الشارع سواء كان بالاجمال او التفصيل وسواء كانت متعلقة بالفعل او الترك ويمنع من رجوع الشك الى الشك البدوي المصحح للرجوع الى البرائة في نظر العقل والمصحح له هو احتمال عدم تكليف خاص اذا لم يستلزم تكليفاً آخر على تقدير عدمه واما اذا كان تقدير عدمه ←

← مجامع التكليف آخر فلا يجوز العقل الرجوع الى البرائة بل يستقل في الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وقبح اذن الشارع فيه . هذا

**الثالث** الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية فيجوز في الاول دون الثاني لان المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهة الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركب التي هي في الشبهات الحكمية فتراهم لا يجوزون احداث قول ثالث وخرق الاجماع المركب مطلقا فيعلم من كلماتهم عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهات الحكمية ولا يخفى ان التعليل بجواز المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية بانه فوق حد الاحصاء اشبه شيء بالمصادرة على المطلوب ولعل وجه الفرق بينهما كما اشار المصنف قدس سره بقوله وكان الوجه الخ ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا قوله وقد عرفت ضعف ذلك يعني قد عرفت ضعف ذلك الفرق المذكور بالنسبة الي جريان الاصول بمعنى انها تخرج مجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فيما سبق مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لا معنى له الرفع حكم ذلك الموضوع الى آخره ضرورة ان جعل الموضوع في مرحلة الظاهر ليس المراد به جعل التكويني بل المراد جعل التشريعي فلا بد ان يكون المراد جعل الحكم في مرحلة الظاهر انه القابل لتعلق جعل التشريعي به ليس الا قوله الا انه حاكم عليه لامعارض له اورد عليه بان هذا الاستدراك مما لا وجه له ضرورة ان التعارض لا ينفك عن التنافي كما ان الحكومة لا تنفك عن عدمه ولذا اخرج الحكومة عن تعريف التعارض في خاتمة الكتاب مع انه بعد فرض الحكومة لا يمكن المنع من الرجوع الى الاصل ولعل الامر بالفهم للإشارة الى ضعف هذا الاستدراك قيل: لعله اشارة الى ان ما ذكر ليس وجه الضعف وان المدار والمناط في ترتب العقاب على المخالفة ليس ذلك فلا يجدى الفرق بين المقامين بما ذكر بل الضعف من جهة ان العقاب ليس الا على المخالفة العملية وهي هنا موجودة ومعها لا يمكن المصير الى الجواز انتهى ←

(م) الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحداً بالنوع كوجوب احد الشئيين وبين اختلافه كوجوب الشئىء وحرمة آخر والوجه فى ذلك ان الخطابات فى الواجبات الشرعية باسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل فتترك البعض معصية عرفا كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فانه بمنزلة افعلهما جميعا فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منهما معينا او واحد غير معين عنده نعم فى وجوب الموافقة القطعية بالاثيان بكل واحد من المحتملين ككلام آخر مبنى على ان مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البرائة اليقينية عنه او يكتفى باحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التى هى بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعدم معصية عندهم وان لم يلتزموا الامتثال اليقينى لخطاب مجمل .

(ش) اقول ان الوجه الرابع من الوجوه المذكورة فى المخالفة العملية القطعية لخطاب مردد بين خطابين هو الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحداً بالنوع كوجوب احد الشئيين وبين اختلافه كوجوب الشئىء وحرمة شئىء آخر .  
والظاهر ان هذا المفصل لهم يفرق فى تفصيله المذكور بين صورة اتحاد نوع الحكم واختلافه بين الشبهة الموضوعية والحكمية فملخص مذهبه ان المخالفة لا تجوز فى صورة اتحاد النوع مثل ان يتردد الامر بين وجوب شئىء و وجوب شئىء آخر او حرمة شئىء وحرمة شئىء آخر بخلاف صورة اختلاف النوع فحينئذ لا ريب فى جواز المخالفة سواء كان الاختلاف النوعى من قبيل الاختلاف فى الوجوب و الحرمة او من قبيل اختلاف عنوان الموضوع فى طرفى الشبهة كان يدور الامر بين ان يكون احد المائعين اما خمرأ واما مغصوبا ويأتى تفصيل الكلام فى محله انشاء الله تعالى .

والوجه فى هذا التفصيل ان الخطابات فى الواجبات الشرعية وكذلك فى المحرمات الشرعية فى حكم خطاب واحد وما ذكره المصنف (زه) من الواجبات الشرعية من باب المثال وبيان ذلك ان الخطابات الشرعية فى صورة كونها متحدة بالنوع فى حكم خطاب واحد فتكون مخالفة احدها هذه الخطابات مستلزمة لمخالفة خطاب تفصيلى وهو الخطاب الواحد الانتزاعى بخلاف كون الخطابات الشرعية مختلفة بحسب النوع فانها لا ترجع الى خطاب ←

«واحد حتى تستلزم مخالفة احدها لمخالفة خطاب تفصيلي فتحقق المعصية على الاول دون الثاني لان الاطاعة والمعصية على مذهب هذا المفصل عبارتان عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها كما علل بذلك الوجه الاول و لكن نمنع انحصار الاطاعة و المعصية في موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها لانه كما يصدق ان على موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها كذلك يصدق ان على موافقة الخطاب المعلوم بالاجمال ومخالفتها نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاثنيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على ان مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البرائة اليقينية عنه اويكتفى باحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وان لم يلتزموا الامثال اليقيني لخطاب مجمل .

(م) والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى ثم الاول ثم الثالث هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به واما الكلام فى اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة فى الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى وقديقع فى الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى واما الكلام فى الاول فمحصله ان مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على احدهما شيئاً ان العبرة فى الاطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد من الشارع انه يجب الغسل على كل جنب فان كلاً منهما شك فى توجه هذا الخطاب اليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه اليه نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه خطاب اليه دخل فى اشتباه متعلق التكليف الذى تقدم حكمه باقسامه

(ش) اقول حاصل ما افاده قدس سره ان الاقوى من الوجوه المذكورة فى المخالفة العملية لخطاب مردد بين خطابين هو الوجه الثانى اى عدم جواز المخالفة العملية مطلقاً ووجه الاقوى على ما تقدم هو قبح مخالفة المولى عقلاً مطلقاً بل فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وبين المعلوم بالاجمال او التفصيل وادلة الاصول على فرض اشتمالها لموارد العلم الاجمالي لا بد من ان يتصرف فيها بما بتخصيصها بالشبهات البدوية او بافادة الترخيص فى احدهما بناء على كون الاخر بدلا عن الواقع فكيف كان فلا يجوز المخالفة العملية القطعية بل يأتى فى البرائة عدم ثبوت البدلية ووجوب الموافقة القطعية واما ضعف باقى الوجوه فواضح اما الاول فلمنع انحصار الاطاعة والمعصية فى موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها واما الثالث فلمنع الفرق فيما ذكر بين الشبهات الحكمية والموضوعية وقد اشار الشيخ قدس سره الى ضعف توهم الفرق فيما مر. واما الرابع فلان المراد من رجوع الخطابات الى خطاب واحد فى صورة اتحاد نوع الحكم ان كان حصول المعصية بمخالفة كل منها ففيه انه لا فرق فى ذلك بين صورتى الاتحاد والاختلاف وان كان رجوعها اليه حقيقة وفى نفس الامر فيكون بمنزلة العام الاصولى ←

← المنحل الى خطابات عديدة فلا شاهد عليه وان كان انتزاع خطاب واحد منها فمع عدم كون مثل ذلك الخطاب الانتزاعي مناطا للتكليف ومداراً لاستحقاق الثواب والعقاب كما هو ظاهر يجرى مثله في صورة اختلاف نوع الحكم ايضاً غاية الامر ان الامر الانتزاعي فيها يكون اعم وابعد من الامر الانتزاعي في الصورة الاولى قوله ثم الاول ثم الثالث والوجه في الترجيح من الترتيب المذكور هو انه لو غمض النظر عن التحقيق ودار الامر بين الوجوه الثلاثة فالاول اولي بالتعيين والافبالنسبة الى الوجه الثاني فيخلو كل من الوجهين من مرجح وكذا اذا دار الامر بين التفصيل الثالث والرابع كان الثالث هو المتعين اذ قد عرفت ان الوجه الرابع كان متضمناً لرجوع الخطابات الى خطاب واحد وهو مما لم يعلم له معنى محصل .

هذا كله في اشتباه الحكم من حيث المكف به والمراد من الحكم اعم من الحكم الكلي والجزئي وقد تقدم الاقسام المتصورة من هذه الجهة واما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مرددين شخصين كاحكام الجناية المتعلقة بالجانب المرددين واجدى المنى وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تروده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى وبعبارة اخرى: ان الاشتباه قد يقع في نوع المكف كالمثال الاول وقد يقع في شخصه كمسئلة الخنثى.

واما الكلام في الاول اي في الحكم الثابت لموضوع مرددين شخصين كاحكام الجناية المتعلقة بالجانب المردد بين واجدى المنى فوظيفتهما في انفسهما هو جواز العمل لكل منهما باصالة البرائة فلا يجب الغسل على احدهما وقد تقدم ان الوجه فيه عدم علم كل منهما بكونه مخاطباً بوجوب الغسل وكيف كان فمقتضى القاعدة في هذه المسئلة هو عمل كل منهما في انفسهما بمقتضى اصل البرائة ولم يظهر فيها مخالف سوى المولى المحقق الاردبيلي على ما حكى عنه حيث ذكر في واجدى المنى ان حكمهما حكم الشبهة المحصورة لولا النص فيها بوجوب الاحتياط لانه يظهر منه ان مقتضى القاعدة في الشبهة المحصورة لو كان هو الاحتياط كما هو الحق لكان مقتضاها في واجدى المنى ايضاً ←

«ذلك اذ ظاهره كون المسئلتين من واد واحد في الاندراج تحت القاعدة ومن هنا ايضا قد جعل صاحب المدارك حكمه واجدى المنى دليلا على عدم وجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المحصورة والبحث عن هذه المسئلة تفصيلا يأتي في محله انشاء الله تعالى قوله اذ العبرة في الاطاعة والمعصية الخ حاصله ان الاطاعة والمعصية لا تتحققان عند العقلاء الا بالعلم بتوجه الخطاب الى المكلف الخاص فعلى هذا مجرد الخطاب الوارد من الشارع بانه يجب الغسل على كل جنب لا يقتضى توجه خطاب اغتسل الى كل واحد من واجدى المنى في الثوب المشترك لان كلا منهما شاك في توجه الخطاب الوارد من الشارع اليه فالميزان في حرمة المخالفة العملية القطعية في جميع الموارد هو المخالفة لخطاب تفصيلي او اجمالي مردود متوجه الى خصوص المكلف

**فاذا تبين** عدم توجه الخطاب الوارد من الشارع الى واجدى المنى في الثوب المشترك قبح العقاب لهما من الدولي الحكيم نعم لو اتفق لاحدهما اولثالث علم بتوجه خطاب اليه سواء كان العلم علما تفصيلياً بالخطاب المتوجه اليه او كان علما اجماليا مؤثراً فان العلم الاجمالي المذكور وان كان غير مؤثر الا انه اذا تولد منه العلم الاجمالي المؤثر يتبع ويجب ترتيب الاثار عليه دخل في اشتباه متعلق التكليف وقد تقدم ان الاشتباه في متعلق التكليف يتصور على ستة اقسام لان الاشتباه فيه اما في مفهومه او مصداقه وعلى الثاني اما في المكلف به او المكلف ومخالفة العلم الاجمالي على التقادير اما لخطاب تفصيلي او لخطاب مجمل مردود بين خطابين فصاعداً وقد تقدم حكم الجميع في كلام الشيخ ما عدا الشك في المكلف و سيأتي البحث عنه تفصيلا وبالجملة ان حصل الشك لاحد المكلفين الذين فرض اشتباه الحكم بينهما اولثالث دخل في باقى اقسام اشتباه الحكم .



(م) ولا بأس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة ليتمضح انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف فمنها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف اولغيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدية فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلا وان تردد بين كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلنا هما متغايرين في الخارج كما في الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

(ش) اقول انه لا اثر للعلم الاجمالي مردد بين الشخصين كالجنابة المرادة بين الشخصين في الثوب المشترك فان اصابه عدم الجنابة تجرى في حق كل من الشخصين بلا معارض نعم قديتولد من العلم بجنابة احد الشخصين ما يقتضى تعارض الاصلين وذلك يتصور في موارد:

منها حمل احد واجدى المنى للاخر وادخاله في المسجد للطواف اولغيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدية فملخص ما ذكره المصنف في مسئلة حمل احدهما للاخر انا ان قلنا بان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة كما هو الاظهر وقد صرح بذلك غير واحد من الاجلة فعلى هذا المبني ذكر بعض من الفقهاء في مسئلة الطواف ان الحركة الواحدة مجزية للمعامل والمحمول ويحصل بهاداء الواجب ويستحق الاجير الاجرة المقررة له وليس كل ذلك الا بالقول بان الدخول والادخال متحققان في ضمن حركة واحدة فعلى هذا تلزم مخالفة العلم التفصيلي وان لم يعلم سببه وقد تقدم ان القطع الطريقي لا يفرق بين اسبابه وان العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي كغيره من العلوم التفصيلية .

وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال ففي هذا الفرض ان قلنا بتغايرهما وكون كل منهما موجودا في الخارج بوجود مغاير لوجود الاخر كما انها متغايران في ←

← الذهن فان الاول عبارة عن دخول شىء فى شىء، بنفسه والثانى عبارة عن دخول شىء فى شىء بواسطة غيره وادخال صفة للحامل كما ان دخول نفسه صفة له فحينئذ ان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد بان يفرض موضوع التحريم فى الشرع هو الادخال الاعم من ادخال النفس وادخال الغير او التسبب الاعم من الدخول والادخال لامحض الاعتبار العقلى وبعبارة اخرى نفرض ان النهى راجع الى هذا القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير دخل ايضا فى المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلى نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس اذ الخطاب فى المقام وان كان تفصيلى لكن لم يعلم ان مخالفته من جهة ادخال النفس او من جهة ادخال الغير ويمكن ان يكون مراده ان العلم التفصيلى المتولد من الخطابين حاصل بحرمة الادخال الذى هو قدر مشترك بينهما او التسبب او غيرهما فيكون العبارة به وان كان الخطاب بحسب الظاهر مجمولا ومردا بين امرين فيكون من قبيل اجتناب عن النجس.

وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا بان يفرض كون موضوع التحريم هو الدخول والادخال كليهما دخل فى المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال فيجرى فيه الوجوه الاربعة المتقدمة التى عرفت حالها من القول بالجواز مطلقا والعدم مطلقا والتفصيل على ما مرت اليه الاشارة وقد عرفت مستند كل واحد من الوجوه وان الحق هو عدم جواز المخالفة القطعية فيه ايضا فالفرق بين هذه الوجوه المذكورة ان فى الثالث مخالفة اجمالية للخطاب الاجمالى وفى الثانى مخالفة معلومة اجمالا للخطاب التفصيلى وفى الاول مخالفة معلومة تفصيلا للخطاب التفصيلى (التحقيق فى المقام) انه لا ينبغى ان يرتاب فى ان الدخول والادخال متغايران فى الذهن وفى الخارج بل يدعى على ما يقال ان الترتب بينهما ذاتى ايضا بمعنى ان الدخول بحسب الطبع مقدم على الادخال وانما الكلام فى ان الدخول والادخال هل يتحققان فى الخارج بحركة واحدة بمعنى تصادقهما عليها كساير الكليات المتصادقة على مورد واحد او ان الادخال انما يتحقق بعد تحقق الدخول زمانا او انهما يتحققان معالكنهما لا يصدقان على حركة واحدة فان فرضنا حصولهما بحركة واحدة فلا يعقل الاشكال فى حرمتها وان لم يعلم سببها وتردد ←

← بين الإدخال والدخول إذ تقدمت الإشارة إلى أن في مقام اعتبار العلم من باب الطريقة لا فرق بين أسبابه وأن العلم التفصيلي الحاصل من العلم الإجمالي كالعالم التفصيلي الحاصل من غيره في نظر العقل من حيث حكمه بعدم إمكان تصرف الشارع فيه وأن فرض عدم حصولهما بحر كة واحدة بالمعنى الذي سبق فلا يخلو الأمر من أنه أمانقول بأن المحرم هو القدر المشترك بينهما وهو التسبب لدخول الجنب في المسجد أو لا نقول بذلك بل نقول بأن كلاً منهما حرام مستقل لا دخل له بالآخر فإن جعلنا المحرم هو القدر المشترك بينهما فيدخل الفرض في المخالفة القطعية العملية للخطاب التفصيلي كشراب ماء أنائين يعلم بنجاسة أحدهما وإن جعلنا المحرم كلاً منهما بعنوانه الذي لا دخل له بالآخر فيدخل في المخالفة القطعية العملية للخطاب المراد الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

(م) وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه اذ فرض عدمها فانه علم اجمالاً صدور احد المحرمين اما دخول المسجد جنباً او استيجار جنب للدخول في المسجد الا ان يقال بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن هو فى تكليفه محكوماً بالجنابة وبيع له الدخول فى المسجد صح استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير بهما فى صلوة او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما فى صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطالان الصلوة والاقتداء بهما فى صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين والاقتداء باحدهما ←

(ش) قوله وكذا من جهة دخول المحمول الخ غرضه قدس سره هو

التشبيه فى مخالفة الخطاب الاجمالي المردد لافى اصل مسئلة الحمل قوله مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال الخ اى على الحامل يعنى ان الكلام انما هو فى تكليف المحمول من حيث علمه اجمالاً بانه او اجيره جنب مع قطع النظر عن ان فعل الحامل محرم فيكون استيجاره اعانة على الاثم او نفي عنه غفلته عن الواقع و جهله بالجنابة المرددة فلا يكون استيجاره اعانة على الاثم ولكن قد يقال بان غاية ما يجرى فى الفرض هو الوجه الاخير واما الوجهين الاولين فلا اذ الاستيجار غير الدخول قطعاً ولا يصدقان على فعل واحد جزماً كما ان كلامهما محرم مستقل لادخل له بالاخر ولعل مراد الشيخ قدس سره ليس اجراء جميع الوجوه بالنسبة الى المحمول بل المراد اجراء الوجه الاخير وتصور العلم بتوجه الخطاب بالنسبة الى المحمول وامكانه. هذا وههنا بحث شريف لا يسعه هذا المختصر. ومنها اقتداء احدهما بالآخر او شخص ثالث بكل منهما فى صلوتين او صلوة واحدة فانه فى الفرض يعلم بفساد احدى الصلوتين اما صلوة نفسه او صلوة امامه وفي الفرض الثانى يعلم بفساد صلوة احد الامامين الا اذا قلنا انه يكفى فى صحة صلوة الجماعة احراز كل من الامام والمأموم صحة صلوة نفسه ولو بالاصل ولا يعتبر فى الصحة احراز المأموم صحة صلوة الامام فانه على هذا تصح صلوة الجميع وتجري صالة عدم الجنابة فى حق كل منهما بلا معارض و تفصيل ذلك هو كقول الى محله ←

← في صلوة واحدة كارتكاب الانائين وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء، عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء، في صلوة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء، والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لاعلمى نعم لاشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما لان صحة الاستيجار تابع لباحة الدخول لهما للطهارة الواقعية والمفروض اباحت لهما وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتصف به .

← ومنها ما اذا استأجر كل منهما لما يكون مشروطا بالطهارة كالصلوة والصوم فان المستأجر يعلم بفساد صلوة احدا لا جبرين فلا تفرغ ذمة المنوب عنه الا اذا قلنا ايضا بانه يكفي في صحة الاجارة وتفرغ ذمة المنوب عنه كون الاجير محرزا لصحة عمله ولو بالاصل .

ومنها ما اذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك فانه قد يقال بفساد الاجارة للعلم بحرمة دخول احدا لا جبرين ولكن الاظهر في هذا الفرض صحة الاجارة لانه لا يعتبر في صحتها سوى كون العمل مملو كاللاجير وممكن الحصول للمستأجر وكل من الشرطين حاصل في الفرض لان كلا من الاجيرين مالك لعمل نفسه فانه يباح لكل منهما الدخول في المسجد وكنسه ولو بمقتضى الاصل فيجوز لهما ذلك واذا جاز لهما ذلك جاز استيجارهما عليه وغير ذلك من جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من جهة الحدث الواقعي وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث ان الحدث مانع ظاهري للشخص المتصف به .

( م ) واما الكلام فى الخنثى فيقع تارة فى معاملتها مع غير هامن معلوم الذكورية والانوثية اومجهولهما وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة فى معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك فى دخوله فى احد الخطابين .

(ش) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره فى البحث عن الخنثى ان الكلام تارة يقع فى العبادات الصادرة منها واخرى فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية اومجهولهما وتارة فى معاملة الغير معها .

وحكم كل من الصور المذكورة فى الخنثى اعنى معاملتها مع غير هامن معلوم الذكورية والانوثية ومجهولهما وحكم نفسها بالنسبة الى الاحكام المختصة بكل من الفريقين ومعاملة الغير معها يرجع الى الاشتباه المتعلق بالمكلف به .

ثم ان ما ذكره قدس سره من الصور المذكورة مبنى على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة غير الذكر والانثى بل تكون داخله تحت احد العنوانين من الذكر والانثى كما هو المعروف المشهور بين الاصحاب فحينئذ تكون الشبهة فى الخنثى موضوعية لاحكامية واما على تقدير كونها طبيعة ثالثة فحينئذ تصير الشبهة حكمية بمعنى ان الاشتباه فى هذا الجنس ولم يعلم ان حكمه حكم الرجل او الانثى او شىء آخر .

**وقد يتوهم** ان الخنثى من باب الاشتباه فى الخطاب الاجمالي لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك فى دخوله فى احد الخطابين وفيه ان هذا التوهم انما يجرى لوقلنا بالتفصيل بين ما لو كانت المخالفة العملية لخطاب تفصيلي او اجمالي ولكنك عرفت ان الاقوى عدم جواز مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال مطلقا .

قوله فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها الخ يعنى مقتضى القاعدة المقررة فى ←

← محلها من وجوب الموافقة القطعية للحكم المعلوم بالاجمال احترازها عن غير ما مطلقاً للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وما ذكر من القاعدة انما هو في نظرها الى غيرها وهذه القاعدة احد الاقوال في المسئلة المرجع الى وجوب الاحتياط مطلقاً كما هو ظاهر كلام بعض الاصحاب .

واما نظر الغير اليها فمقتضى القاعدة جواز نظر الغير اليها لكون الشبهة بالنسبة اليه موضوعية لا يجب فيها الاحتياط نظير ما لو اشتبه المرئى من البعيد بين كوند رجلا او امرئة لاجل بعد المسافة و نحوه فانه يجوز النظر اليه من دون لزوم الفحص عن حاله .

ولا يخفى عليك ان الكلام في هذا المقام اصالة انما هو في حرمة المخالفة القطعية فتعرض الشيخ قدس سره لتفصيل الاحكام المتعلقة بالخنثى من حيث معاملتها مع الغير او معاملة الغير معها مع ابتنائها على وجوب الموافقة القطعية انما هو للاستطراد وتحقيق المطلب بعد البناء على وجوب الموافقة القطعية كما هو التحقيق على ما يتضح في مسئلة البرائة والاحتياط .

قوله والخنثى شاك في دخوله في احدى الطائفتين هذا احد الاقوال في المسئلة المرجع الى القول بعدم لزوم الاحتياط مطلقاً نظراً الى عدم ثبوت التكليف بالخطاب الاجمالي نعم لو ادى ترك الاحتياط الى العلم ببطلان الصلوة كما اذا لبس الحرير في الصلوة مع عدم سترها تمام البدن فيها فلا يجوز لها ذلك لحصول القطع بمخالفة الخطاب المعلوم بالاجمال .

واعلم ان الشيخ قدس سره قد تعرض لمعاملة الخنثى مع غيرها ومعاملة الغير معها واما معاملتها مع مثلها اي مع الخنثى الاخرى فلم يتعرض لبيانها صريحاً ولكن قد تعرض لذلك بعض الاعلام حيث قال ان معاملة الخنثى مع خنثى اخرى كمعاملة غير الخنثى مع الخنثى فيجوز لها النظر الى الخنثى ان قلنا بانها يجوز لكل من الرجل والانثى النظر ←

اليه لان علمه اجمالا بانه بنفسه اما رجل او انثى لا يقتضى حرمة النظر الى هذا الشخص  
المجهول الحال بعد ان جاز لكل من الرجال والنساء النظر اليه بمقتضى ظاهر تكليفهم  
فان غاية ما يقتضيه هذا العلم ليس الا وجوب الاحتياط بالجمع بين تكاليف الرجال  
والنساء والمفروض انه لا يحرم علي كل من الطائفتين النظر اليه فليتامل .



( م ) والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين و مع العلم التفصيلي لاعبرة باجمال الخطاب كما تقدم في الدخول و الادخال في المسجد لو اجدى المنى مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والانوثية عدان يحرم نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ماعد المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه اولى من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لافي وجوب الموافقة القطعية فافهم .

( ش ) اقول ان مراد الشيخ (ره) من الاول في قوله والتحقيق هو الاول هو وجوب الاحتياط على الخنثى حيث ان الخصم اراد نفيه من جهة كون الفرض من الخطاب الاجمالي لكن الاحسن ان يقال ان كونه من باب الخطاب الاجمالي لا ينفع في شيء لما قد عرفت فيما سبق انه لافرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين العلم بالخطاب الاجمالي والتفصيلي و وجه وجوب الاحتياط في الخنثى علمها تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين كما في قوله تعالى في كتابه الكريم في سورة النور مخاطبا لنبيه: (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير بما يصنعون) (وقل للمؤمنات يغضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الى آخر الآية)

قوله كما تقدم في الدخول والادخال الخ يعني قد عرفت فيما تقدم ان عدم العبرة باجمال الخطاب انما هو فيما اذا تحقق العنوان بفعل واحد والافىكون مخالفة لخطاب اجمالي لولم نقل برجوع النهى عن العنوانين الى النهى عن القدر المشترك بينهما ففهما نحن فيه ايضا كذلك فان تحقق نظره الى الطائفتين بفعل واحد اندرج في المخالفة القطعية التفصيلية فلا عبرة حينئذ باجمال الخطاب والافمن المخالفة الاجمالية للخطاب المراد الا ان يقال بارجاع الخطابين الى خطاب واحد تفصيلي .

قوله او يقال: ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد الخ حاصل هذا القول دعوى ان مرجع الخطابين الى ايجاب غض البصر على كل مكلف عن مجموع من عداه اعنى ←

← كلتا الطائفتين لاعن كل من عداه الا ما استثنى فالنظر الى احدى الطائفتين ليس مخالفة معلومة لهذا الخطاب ولا للخطاب المتوجه الى خصوص الرجال او النساء، فالمخالفة العملية الحاصلة من النظر الى احدى الطائفتين لو فرض عدم مماثلتها لهما لا تكون الا للخطاب المراد بين الخطابين لانهذا الخطاب التفصيلي المتولد من الخطابين نعم لو نظر الى كلتا الطائفتين يحصل مخالفة هذا الخطاب ولا يخفى ما في هذا القول من ان هذا القول انما يجدي بناء على ان لا يكون الخطاب المراد مؤثراً في تنجز التكليف وهو خلاف التحقيق.

قوله فافهم ولعل وجه الفهم هو ما ذكرنا من ان هذا القول انما يجدي الخ قيل يمكن ان يقال ان وجه الفهم اشارة الى ان مثل هذا الخطاب التفصيلي الانتزاعي لم يعلم اعتباره فانه لا يكون عنواناً مستقلاً متصلاً في لسان الشرع وانما جاء من قبل غيره مع ان الخطابين الذين انتزع منهما ذلك ليسا من قبيل الخطابات المتوجهة الى عامة المكلفين بل يختص كل واحد منهما بطائفة ولا ربط لاحدهما بالآخر فالخنثى التي لم يعلم دخولها في شيء، منهما بالخصوص لا يثبت اعتباره في حقها ولو سلم اعتباره فليس اعتباره على حد الخطابات التفصيلية الصرفة حتى يوجب الموافقة القطعية فغاياً ما يثبت به حرمة المخالفة القطعية وقيل انه اشارة الى ضعف ما ذكره اذ التفكيك بين مقامي حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين مما لا وجه له بعدما فرض امكان ارجاع الخطابين الى خطاب واحد فكون الخطاب واحداً ومتعدداً باعتبارين لا يحصل له والوجه ما ذكرنا في وجه الفهم.

(م) وهكذا حكم لباس الخنثى حيث انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة ومختصات النساء فيجتنب عنهما واما حكم ستارته في الصلوة فيجتنب الحرير ويستتر جميع بدنه واما حكم الجهر والاختفات فان قلنا بكون الاختفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بها وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها.

(ش) يعني ان حكم لباس الخنثى مثل حكم النظر الى ما عدا المحارم فكما يجب الاحتياط بالاجتناب عن الرجال والنساء في مسألة النظر كذلك يجب الاحتياط بالاجتناب عن مختصات الرجال والنساء في مسألة اللباس بان يلبس ما لا يختص باحدهما من الالبسة المشتركة بينهما كالعباءة والدرع ونحوهما .

واما حكم ستارة الخنثى فيجتنب الحرير ويستتر جميع بدنه لعلمها اجمالا بوجوب التستر عليها او الاجتناب عن لبس الحرير فالقول باصالة البرائة عند الشك في الاجزاء والشرايط لا ينافي القول بالاحتياط هنا كما هو واضح .

واما حكم الجهر والاختفات الذين دار الامر فيهما بين المحذورين في العبادة فان قلنا بكون الاختفات في مواضع الجهر كالعشائين والصبح رخصة على المرأة فقد حكم المصنف (ره) حينئذ بتعين الجهر عليها ولكنه مبنى على وجوب الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين والتخيير كما لو دار الامر بين عتق رقبة مؤمنة وبين عتق مطلق الرقبة وهو خلاف ما اختاره المصنف في هذه المسئلة وان قلنا بكونه عزيمة فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة كما يترأى من العبارة لا يقال هذا ينافي ما اختاره المصنف من التخيير عند دوران الامر بين المحذورين كوجوب فعل وحرمة آخر لاننا نقول هذا فيما كان الوجوب والحرمة المحتملين ذاتيين والحرمة المحتملة في المقام تشريعية وهي لا تنافي الاحتياط كما لا يخفى وبالجملة ان مقتضى القاعدة هنا هو الاحتياط وان قلنا بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرايط .

وربما يظهر من صاحب الفصول القول بالتخيير مطلقا سواء قلنا بكون الاختفات على المرأة رخصة او عزيمة وهو المراد من القائل في قول الشيخ وقديقال الخ.

(م) وقد يقال بالتخيير مطلقاً من جهة ماورد من ان الجاهل في الجهر والاختفات معذور وفيه مضافا الي ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع واين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل لو جهر او اخفى متردداً بطلت صلوته اذ يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل.

(ش) اقول ان القائل بالتخيير مطلقاً سواء قلنا بكون الاختفات رخصة للمرأة او عزيمة لها هو صاحب الفصول ومستنده عدة اخبار دلت على معذورية الجاهل في الجهر والاختفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير من اول الامر بينهما

حيث قال صاحب الفصول في مقام توجيه كلام الشهيد (قده) ورد اعتراض المحقق القمي (ره) في القوانين عليه بان بين كلامي الشهيد في الذكرى تدافعاً حيث حكم في الذكرى على الخنثى بوجوب ستر الراس في الصلوة والتجنب عن لبس الحرير فيها ثم قال في موضع آخر الخنثى تتخير في موضوع الجهر والاختفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه

واجاب عنه صاحب الفصول انتصاراً للشهيد بعد ذكر جهة وجوب الاحتياط على الخنثى في الاحكام المختصة بكل من الطائفتين بانه ينبغي ان يستثنى من الحكم الاول اى من الاحتياط في الاحكام المذكورة كل حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاختفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير بينهما عند عدم سماع الاجانب صوت لهجه بالحكم فيقطع بالبرائة دون الاحتياط ثم قال وهذا هو السر في التزام الشهيد (ره) في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة الستر ولبس الحرير و مصيره الى التخيير في مسألة الجهر والاختفات فالتدافع بين الحكمين اصلاً كما زعمه الفاضل المعاصر من كلامه انتهى.

واورد الشيخ (قده) على ما اعتقده صاحب الفصول من القول بان الجاهل معذور في الجهر والاختفات كما ذكرناه تفصيلاً بوجهين: احدهما ان معذورية الجاهل انما هي ←

← فيما لو حصل له الشك بعد العمل لا اذا حصل قبل العمل لبطلان صلوته حينئذ لعدم تمكنه من قصد القرية بل يجب رجوع مثل هذا الشخص الى العلم في صورة تمكنه و كونه مجتهداً او الى العالم في صورة كونه مقلداً و اشار الى هذا بقوله مضافاً الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل الخ و ثانيهما ان الظاهر من الاخبار هو الجهل بالحكم الكلي لا الجهل بالموضوع والحكم الجزئي الذي مقامنا منه لان الاشتباه في المقام في الموضوع حيث انه لا يعلم كونه ذكراً او انثى.

(م) واما تخيير قاضى الفريضة المنسية من الخمس فى ثلاثية و رباعية و ثنائىة فانما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرئة اليها لكونها شبيهة فى الموضوع و الاصل الاباحة و فيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنات الاعلى نساءهن او الرجال المذكورين فى الاية يدل على وجوب الغض عن الخنى و لذا حكم فى (مع صد) بتحريم نظر الطائفتين اليها كتحريم نظرها اليهما بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتامل جيدا .

(ش) قوله واما تخيير قاضى الفريضة المنسية الخ هذا دفع دخل مقدر تقريره انهم حكموا بتخيير قاضى الفريضة عن الخمس فى الرباعية بين الجهر والاخفات مع انه جاهل بالموضوع فيلزم الحكم بالتخيير فى المقام ايضا و قد اجاب الشيخ عن هذا السؤال بان التخيير فى قاضى الفريضة المنسية عن الخمس انما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة الى الرباعية و كذلك المسافر القاضى للفريضة المنسية من الخمس فى ثنائىة مشتركة بين الاربع و الثلاث فالجهر والاخفات فيه ملغيان بالنسبة الى الثنائىة ولولا النص او ما يجرى مجراه لكان مقتضى القاعدة فى الصورتين وجوب قضاء خمس صلوات لمراعاة الجهر والاخفات فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا اى ولو كان الجاهل من جهة المكلف .

واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرئة الى الخنى لكونها شبيهة فى الموضوع فلا يجب فيها الاحتياط و الاصل فى الشبهة الموضوعية الاباحة نظير ما لو اشتبه المرئى من البعيدين بكونه رجلا او امرئة لاجل بعد المسافة ونحوه فانه يجوز النظر اليه من دون لزوم الفحص عن حاله .

وفيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنات الاعلى نساءهن او الرجال المذكورين فى الاية الشريفة يدل على وجوب الغض و بيان ذلك ان قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم الاية مفاده العموم من باب حذف المتعلق فانه يفيد العموم ←

← كما ذكره علماء المعاني ومقتضى هذا العموم عدم جواز النظر للرجال اليها اذ الآية انما تدل على وجوب الغض لهم عن كل احد خرج ما خرج بقى الباقي تحت العام ومفاد قوله تعالي قل للمؤمنات يغضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها الى ان قال ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية أنه لا يجوز معاملة النساء مع الخنثى فلا يجوز الرجوع الى اصالة الحل ولدفع هذا الايراد مجال اما الاية الاولى فيمنع العموم فيها لان كون حذف المتعلق من اسباب العموم اول الكلام واما الاية الثانية فالعموم فيها وان لم يكن قابلا للمنع لاحتوائها على الاستثناء الا ان الاشتباه في مصداق المخصص فلا مسرح فيه للتمسك بالعموم وقوله فتأمل اشارة الى ما ذكر قال قدس سره في الحاشية في مقام بيان وجهه ما هذا الفظه : ان الشك في مصداق المخصص فلا يجوز التمسك بالعموم ويمكن ان يقال ان ما نحن فيه من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين فترخيص كل منهما للمخالطة مع الخنثى مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الاجنبى مع الاجنبية ولا يرد النقص بترخيص الشارع في الشبهة الابتدائية فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كل منها احدي المرثتين اللتين يعلم اجمالا انها اختان لاحد الرجلين فافهم انتهى .

قوله ولذا حكم في جامع المقاصد الخ تأييد لما ذكره من استفادة العموم من آية الحجاب المذكورة في سورة النور بالتقريب المتقدم من جهة زهاب المحقق الثاني الى تحريم نظر كل من الرجال والنساء اليها كتحریم نظرها اليهما.

قوله بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك اقول ان السبط واحد الاسباط وهم ولد الولد والمراد منه هو الفاضل المحقق في المعقول والمنقول السيد الداماد لانه ابن بنت المحقق الكركي وبالجملة انه ادعى الاتفاق على تحريم نظر الطائفتين الى الخنثى .

(م) ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو فى غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً فلا يجوز لها تزويج امرئة لاصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب الاثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج الاعن الزوجة وملك اليمين ولا التزوج برجل لاصالة عدم كونها امرئة كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا او زوجة فافهم هذا تمام الكلام فى اعتبار العلم

(ش) حاصل ما افاده الشيخ (ره) ان الصورة المذكورة فى اول المبحث فى مسألة الخنثى انما هى فى غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً لاصالة عدم ذكوريته وعدم كونها امرئة فلا يجوز لها تزويج امرئة ولا التزوج برجل كما صرح به الشهيد و بالجملة ان عدم جواز التناكح بين الخنثى وغيره من معلوم الذكورية والانوثية ومجهولهما مما لا شبهة فيه بل لا خلاف عما يستظهر من عبارة الشيخ (ره) وبعض تابعيه الا ان الاشكال فيما ذكره الشيخ (قده) من التمسك بالاصل فى المقام حيث انه قديقال بعدم جريان الاصل فيه وفى امثاله من جهة ان مجرد الشك فى الذكورية والانوثية محقق لموضوع الحرمة فلا معنى لاجراء الاصل الموضوعى هذا مضافا الى انه ليست حالة سابقة للموضوع المرده فى المقام حتى يجرى فيه الاصل هذا ولكنه دفع الاشكال عن كلامه بجعل الاصل الموضوعى فى محل البحث بمعنى اصالة الفساد وعدم ترتب اثر العقد بقوله بمعنى عدم ترتب الاثر المذكور. هذا محصل ما افاده بعض الاعلام فافهم قوله ولكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى قال الشيخ فى المبسوط على ما حكى ولا يتقدر فى الخنثى ان يكون ابا واما لانه متى كان ابا كان ذكر ابيقين ومتى كان اما كانت اثنى بيقين ويتقدرا ان يكون زوجا او زوجة على ما روى فى بعض الاخبار فان كان زوجاً او زوجة كان له نصف ميراث الزوج ونصف ميراث الزوجة انتهى قوله فافهم قال صاحب وسيلة الوسائل لعله اشارة الى ان الفرض الذى فرضه الشيخ (ره) لا محصل له لان كونها زوجا او زوجة امام مسبق بالعلم بكونها خنثى اولا بان كانت مجهولة الحال حين العقد ←



← اما على الاول فلا يصح النكاح واما على الثاني فتكون حينئذ من قبيل الموطوءة بالشبهة التي لا تترث من جهة الوطى انتهى.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالمقصد الاول من مقاصد الكتاب حسب الوسع والاستعداد ومساعدة التوفيق من الله تعالى جل شأنه والحمد لله اولوا آخرا وظاهرا و باطنا و الصلوة على نبيه وآله الطيبين الطاهرين الى يوم المعاد.

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## المقصد الثاني في الظن

( م ) والكلام فيه يقع في مقامين: احدهما في امكان التعبد به عقلا والثاني في وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبه في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن .

( ش ) اقول المقصد الثاني في امكان التعبد بالامارات الغير العلمية والكلام فيه يقع في مقامين: الاول في امكان التعبد بالظن عقلا والثاني في وقوعه خارجا بعد الفراغ عن اصل امكانه والبحث عن المقام الثاني سيأتى في محله انشاء الله تعالى .  
**اما الكلام في المقام الاول** فالمعروف المشهور بينهم هو امكان التعبد بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ما حكى عن ابن قبه و بعض آخر من دعوى استحالته وامتناعه لشبهة نقض الغرض وتحريم الحلال وعكسه وتقويت المصلحة واللقاء في المفسدة .

**وتنقيح المقام** . على وجه يتضح به المراد من الامكان المبحوث عنه في المقام يحتاج الى التعرض لبعض اقسام الامكان الذي كان دخيلا في المقام فمنها الامكان الذاتي وهو ما لا يمتنع وجوده بحسب الذات و يقابله الامتناع الذاتي وهو ضرورة العدم بحسب الذات كاجتماع النقيضين والضدين ومنها الامكان الوقوعي وهو ان لا يلزم من وجود الشيء محال كمكان صيرورة النطفة انسانا مثلا و يقابله الامتناع الوقوعي وهو ان يلزم من فرض وجوده محذور عقلي .

وقد يستعمل الامكان بمعنى الاحتمال العقلي بمعنى عدم القطع باحد طرفي الايجاب والسلب وهذا في الحقيقة ليس من اقسام الامكان وذكر بعض الاعلام هذا القسم من اقسام الامكان ليس بجيد .

و اذا تبين لك هذه الاقسام من الامكان فاعلم ان الامكان المبحوث عنه في ←

← المقام ليس المراد منه الامكان الذاتي الذي في مقابل الامتناع الذاتي لوضوح ان التعبد بالظن ليس من الامور التي يحكم العقل بمجرد تصوره ولحاضه باستحالته كاجتماع النقيضين والضدين وهكذا ليس المراد منه الامكان الاحتمالي الذي هو المراد من قول الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مالم يذكرك عنه ساطع البرهان لوضوح ان الامكان الاحتمالي امر تكويني غير قابل للنزاع .

**وانما المراد** ايها الطالب حقيقة المرام من الامكان المبحوث عنه في المقام بين المشهور واين قبه هو الامكان الوقوعي والامتناع الوقوعي فالمشهور ومنهم الشيخ قدس سره ادعوا الامكان الوقوعي بخلاف محمد بن عبد الرحمن بن قبه ( متكلم عظيم القدر والمنزلة كان من اعظم المعتزلة ثم تبصر بعون الله الملك العلام ) فانه ادعى الامتناع الوقوعي للمحدورات التي يأتي ذكرها عن قريب وقد عبر بعض عن الامكان الذاتي بالامكان التكويني وعن الامكان الوقوعي بالامكان التشريعي حيث قال ان المراد من الامكان المبحوث عنه في المقام هو الامكان التشريعي بمعنى ان التعبد بالامارة هل يلزم منه محدود في عالم التشريع ام لا وليس المراد منه الامكان التكويني المختص بالامور الخارجية حتى يبحث في ان الاصل العقلاني هل هو الحكم بالامكان حتى يثبت الامتناع ام لا كما هو واضح .

(م) فانه استدل على مذهبه بوجهين: الاول انه لوجاز التعبد بخبر الواحد عى الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى والتالى باطل اجماعاً والثانى ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار فى مطلق الظن بل فى مطلق الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفى هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه باتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا: انا لانجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان .

(ش) اقول حاصل ما استدل به ابن قبه على عدم امكان التعبد بالامارات الغير العلمية من جهتين : الاول انه لوجاز التعبد بالخبر الواحد فى الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى والتالى اى الاخبار عن الله تعالى باطل اجماعاً فالقدم اى الاخبار عن النبي مثله بيان الملازمة ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز سواء ولايختلف الاخبار بواسطة اختلاف المخبر عنه وكونه هو الله سبحانه او النبي ﷺ والثانى ان العمل بالخبر الواحد موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما فى الواقع وبالعكس توضيح الكلام انه لا اشكال فى تضاد الاحكام الخمسة باسرها فلا يجوز اجتماع حكمين منها فى مورد واحد ومن يدعى التعبد بالخبر الواحد يقول بوجوب العمل به وان ادى الى مخالفة الواقع وحينئذ لو فرضنا ان الامارة قامت على وجوب صلوة الجمعة وتكون محرمة فى الواقع ونفس الامر فقد اجتمع فى موضوع واحد اعنى صلوة الجمعة حكمان الوجوب والحرمة وايضا يلزم اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة فى شىء واحد من دون وقوع الكسر والانكسار بل يلزم المحال ايضا على تقدير المطابقة للواقع من جهة لزوم اجتماع المثلين وكون الموضوع الواحد مورداً لوجوبين مستقلين وايضا يلزم الالتقاء فى المفسدة فيما اذا ادت الامارة الى اباحة ما هو محرم فى الواقع وتفويت المصلحة ←

← فيما اذا ادت الى جواز ترك ما هو واجب هذا كله على تقدير القول بان لكل واقعة حكما مجعولا فى نفس الامر سواء كان المكلف عالما به او جاهلا و سواء ادى اليه الطريق او تخلف عنه كما هو مذهب اهل الصواب واما على القول بالتصويب فلا يرد الاشكالات المذكورة الا انه خارج عن الصواب .

**وبعبارة اخصر** ان حاصل ما يستفاد من كلام ابن قبه بضميمة ما افاده المتأخرون فى توضيح كلامه ان المانع من التعبد بالظن امران احدهما من ناحية التكليف و **ثانيهما** من ناحية الملاك اما ما يلزم من ناحية التكليف فهو ان الامارة التى يتعبد بحجيتها ان كانت موافقة مع الحكم الواقعى المشكوك فيه فيلزم من حجيتها اجتماع المثليين وان كانت مخالفة له يلزم منها اجتماع الضدين و كلاهما محال فلا يمكن التعبد بغير العلم واما ما يلزم من ناحية الملاك فهو ان الامارة التى اعتبرت شرعا ربما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا وعلى حرمة و لازم ذلك هو الالتزام بشيىء من دون ان يكون فيه مصلحة الزاميه مع اننا نقول بتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد وهذا هو المراد من تحريم الحلال و ربما تقوم على اباحة شيىء و الترخيص فيه مع ان حكمه فى الواقع هو الالتزام بالفعل او الترك و لازم ذلك تفويت المصلحة الواقعية او الالقاء فى المفسدة وهذا هو المراد من تحليل الحرام و كل ذلك محال بالاضافة الى الحكيم

ولا يذهب عليك ان ما يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبه فى استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الامارات الغير العلمية ولكن هذا الاستظهار انما يتم بالنسبة الى الوجه الثانى من الوجهين اللذين ذكرهما لالوجه الاول كما يستفاد من كلام الشيخ قدس سره حيث قال وهذا الوجه كما ترى جار فى مطلق الظن بل فى مطلق الامارات الغير العلمية و ان لم يفد الظن هذا تمام الكلام فيما استدل به ابن قبه على مذهبه و اختلف الناس فى ضبط قبه فعن النجاشى و الخلاصة انها بكسر القاف و فتح الباء الموحدة المخففة و فى منتهى المقال ان المعروف و المتداول فى اللسن فى ترجمته قبه بضم القاف و تشديد الباء .

و استدلال المشهور على الامكان باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال فتقريب ←

← الاستدلال المشهور ان ما لا يكون من حيث هو محالاً كاجتماع الضدين ولا مستلزم ما الامر محال فهو ممكن الوجود والتعبد بالظن ليس محالاً بذاته ولا مستلزم ما الامر محال فيجب ان يكون ممكناً وفيه ان اثبات الامكان بهذا البيان منوط على احاطة العقول بجميع المقبحات التي تكون مؤثرة في قبحه ككونه مؤدياً الى مخالفة الواقع ومستلزم لاجتماع الضدين في محل واحد على تقدير المخالفة واجتماع المحبوبة والمبغوضية او التكليف بما لا يطاق الى غير ذلك من الجهات المقبحة ولا يخفى ان الاحاطة بجميع المقبحات ممنوعة لانه يمكن ان تكون جهة مقبحة ولا يدركه العقل ولذا اى ولان اثبات الامكان على مذاق المشهور منوط على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وكان هذا خلاف الوجدان انكر الشيخ (قده) حصول القطع فيما نحن فيه حيث قال وفي هذا التقرير نظر الخ

فقد ظهر لك ان الاولى ان يقرر دليل الجواز كما قرره المصنف بقوله انا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان فهذا بحسب الظاهر اشارة الى ما هو المحكى عن الشيخ الرئيس وغيره ان كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذده ساطع البرهان

لا يقال انه لا يعلم الفرق بين دليل المشهور والشيخ قدس سره لان كلامهما يتمسك في اثبات امكان التعبد بحكم العقل.

لانه يقال ان الفرق بين الدليلين واضح لان مبنى الدليل المشهور على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتقائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه بخلاف ما ذهب اليه الشيخ قدس سره فانه تمسك في اثبات امكان التعبد ببناء العقلاء كما هو الظاهر من كلام الشيخ الرئيس.

لا يقال ان ما استدلل به الشيخ (قده) في الحكم بالامكان لا يوجب القطع به لان عدم وجدان الدليل اعم من عدم في الواقع واما ما ذكره من كونه طريقاً يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان كما هو الظاهر من كلام الشيخ الرئيس فليس بتمام بناء على انه ليس مقصود الشيخ الرئيس من الحكم بالامكان الامكان الذاتي او الوقوعي من دون ←

« دليل بل المراد الامكان الاحتمالي المذكور فيما سبق بمعنى تجويز العقل صدق المسموع فالمقصود بذلك انه لايجوز المبادرة في الانكار فيما يسمع بمجرد الاستبعاد بل يلتزم بامكان صحته بمعنى احتمالها بنظر العقل .

لانه يقال ان هذا الاشكال نشأ من قلة التأمل في فهم المراد من مقصود الشيخ قدس سره بالاستدلال المذكور دعوى استقرار طريقة العقلاء على ترتيب اثر الممكن في مقام العمل كما هو الشأن في ساير الاصول العملية المعول عليها لدى العقلاء لا البناء على امكانه بمعنى اعتقاد انه ممكن ضرورة امتناع حصول الاعتقاد مع الشك ومعنى ترتيب اثر الممكن عليه انهم لا يطر حون الدليل الدال على وجود شيء بمجرد احتمال استحالته بل يلتزمون بترتيب اثر الوجود عليه ما لم يعلم استحالته اذ ليس للممكن في حد ذاته اثر قابل لان يترتب عليه حال الشك الا هذا اعني اثر وجوده عليه عند قيام طريق معتبر عليه فالعقلاء قد استقر ديدنهم على ترتيب اثر الوجود على ما قام عليه طريق ما لم يثبت امتناعه ولا يجوز لديهم طرح الدليل المعتبر بمجرد الاحتمال مع ان الوجود اخص من الامكان فهذا دليل علمي ان عدم ثبوت الامتناع كاف لدى العقلاء في معاملة الامكان بمعنى الالتزام بالعمل على طبق الطريق المؤدى الى وقوعه .

**فتبين** ان ظاهر كلام الشيخ هو الامكان بدعوى ان بناء العقلاء انما هو علمي الحكم بامكان الشيء ما لم يجدوا ما يوجب استحالته .

**وقد اشكل** ايضا صاحب الكفاية والمحقق النائيني على بناء العقلاء الذي استدل به الشيخ (قده) على الحكم بالامكان اماما اورده صاحب الكفاية فوجوه : **احدها** : ما الدليل على ان بناء العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه **ثانيها** انه لو سلمنا ذلك فما الدليل على حجية بنائهم شرعاً وغاية ما هناك انه يوجب الظن والكلام انما هو في امكان حجيته بالتعبد فكيف يثبت به الامكان و**ثالثها** انه لو سلمنا ذلك ذلك ايضا فاي فائدة تترتب علمي هذا البحث ومن الواضح ان بحثنا ليس بحثا فلسفيا لتجس عن امكان الاشياء واستحالتها وانما هو بحث اصولي لا بدوان يترتب على مسائله ثمر فرعي والبحث عن امكان التعبد بالظن مع قطع النظر عما دل على وقوعه لا يترتب عليه ←

« ثم فرعي ومع لحاظ ما دل على ذلك لاثري للبحث عن الامكان فان الوقوع اخص منه فاذا ثبت الوقوع يثبت الامكان لامحالة .

واما ما اورده النائيني فهو ان بناء العقلاء على الامكان على تقدير ثبوته انما هو في ما يرجع الى عالم التكوين لا فيما يرجع الى عالم التشريع اى فى الامكان التكويني دون التشريعي هذا حاصل ما اورده على الشيخ ( قدّه )  
**والجواب** عن الوجوه الثلاثة التي اوردها صاحب الكفاية على الشيخ ( قدّه ) انها مبتنية على ان يكون مراد الشيخ من بناء العقلاء على الامكان على وجه الاطلاق ولكن لا يبعد ان يكون مراده هو البناء على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه فاذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن وشككنا في امكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن العمل بالظهور فمالم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه هذا .

**واما الجواب** عما اورده المحقق النائيني فقول ان الامكان او الاستحالة من الامور الواقعية التي يدر كها العقل وليس للامكان قسمان امكان تكويني وامكان تشريعي بل الامكان دائما تكويني غاية الامر ان معروضه تارة يكون من الامر التكويني و اخرى من الامر التشريعي فيقال الحكم الكذائي او التعبد الكذائي ممكن او مستحيل .



(م) والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لاعلى الامتناع مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليم صحة الملازمة انما هو فيما اذا بنى تأسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفائها من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق واما دليله الثاني فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى و البينة واليد بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مر كبا .

(ش) توضيح ما ذكره (قده) في الجواب عن الدليل الاول منع بطلان التالى عقلا لجواز ايجاب الشارع التعبد باخبار سلمان وامثاله عن الله تعالى غاية الامر ان الاجماع قام على عدم الوقوع للاستحالة وليس هذا محل البحث فى المقام وثانيا منع عدم جواز الاخبار عن النبى ﷺ قياسا على الاخبار عن الله تعالى لانه قياس مع الفارق اذ واعى الكذب فى الاخبار عن الله تعالى كثيرة لما فيه من اثبات منصب الرياسة والرسالة فيبعد قبول قوله ولذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف الاخبار عن النبى ﷺ فى الاحكام الفرعية فمع تسلم الملازمة بين الاخبار عن الله تعالى و الاخبار عن النبى ﷺ انما هو فيما بنى تأسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد لافى مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفائها من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق .

**واما الجواب عن دليله الثاني فمن وجهين** وحيث كان المجيب عن الدليل الاول والثانى هو صاحب الفصول (ره) وما ذكره الشيخ (قده) فى الجواب عنهما حاصل كلامه فلا بأس من الاكتفاء فى الجواب بالنقض بنقل عبارة صاحب الفصول لما فيه من مزيد الفائدة فنقول ان الوجه الاول للنقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب او بشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البرائة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء فى مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار و الاختبار وعلى تقديره يجرى فيها ما ذكره فى خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم التعويل عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع و ربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره هذا →

(م) واخرى بالحل بانه ان اريد تحريم الحلال الظاهري او عكسه فلا نسلم لزومه و ان اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه والاولى ان يقال انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسئلة التي انسدف فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فبالاعتناء مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية التي منها الخبر الواحد وعلي الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي وقد فرّ المستدل منهما

(ش) اقول قد تقدم فيما سبق ان المستفاد من كلام ابن قبه بضميمة ما افاده المتأخرون في توضيح كلامه ان المانع من التعبد بالظن امران أحدهما من ناحية التكليف وثانيهما من ناحية الملاك اما ما يلزم من ناحية التكليف فهو علمي فرض التعبد بحجية الامارة لزوم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة عند عدم الاصابة واجتماع المثليين عند الاصابة بناء على اشتراك العالم والجاهل في التكاليف الواقعية وكلاهما محال واما ما يلزم من ناحية الملاك فهو تفويت المصلحة الواقعية او الالقاء في المفسدة عند مخالفة الظن للواقع وادائه الى وجوب ما يكون حراما او حرمة ما يكون واجبا فهذه جملة من المحاذير التي ذكرنا لزومها في التعبد بغير العلم وان شئت فاجعل الوجوه الثلاثة من شئون شبهة تحريم الحلال و تحليل الحرام المذكورة في كلام ابن قبه **والجواب عن تلك المحاذير** بما حاصله: اما توهم استحالة التعبد من ناحية التكليف بتخييل ان التعبد بالامارة الغير العلمية يستلزم اجتماع المثليين عند مصادفة الامارة والاصل للواقع وادائها الى وجوب ما يكون واجبا مثلاً او الضدين او النقيضين من التعبد بالامارة عند مخالفة الامارة والاصل للواقع وادائها الى حرمة ما يكون واجبا او عدم وجوب ما يكون واجبا فتوضيح الحال في دفعه ان يقال ان الحكم الظاهري اذا طبق الواقع فلا يستلزم اجتماع المثليين لان التعبد بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي ان كان ناشئا عن نفس مصلحة الحكم الواقعي وملاكه فلا يكون في البين الامصلحة واحدة وحكم واحد وانما التعدد ←

← يكون فى مرحلة الانشاء وطريق ايصاله نظير ما لو فرضنا ان المولى اراد ان يأمر عبده فقال له اكرم زيد أفلم يصل اليه ذلك فقال اكرم اخاعمر وفلم يصل اليه ايضا فاشار بيده وقال اكرم هذا فان الحكم فى مثل ذلك واحد وان كان انشاء فى الخارج متعدداً فعلى هذا ليس فى المقام حكمان ليلزم اجتماع المثليين بل الحكم واحد غاية الامر ان طريق ايصاله متعدد فالحكم الواحد انشاء بعنوانه واخرى بعنوان جعل الطريق والامارة بقوله صدق العادل مثلاً واما اذا فرض ان الحكم الظاهرى ناش عن ملاك آخر غير ملاك الواقع فلامحالة يكون هناك حكمان بعنوانين كما فى سائر موارد العامة من وجه فكما لا يلزم من اجتماع الحكمين المتوافقين فى غير المقام من سائر موارد اجتماع العامة من وجه اجتماع المثليين فكذلك فى المقام فأشكال اجتماع المثليين ليس بشئ وانما الاشكال لزوم الضدين والنقيضين من الارادة والكره والوجوب والحرمة .

وقد اجاب الشيخ قدس سره عن محذور الضدين والنقيضين بما حاصله ان الموضوع فى الحكم الظاهرى مغاير لموضوع الحكم الواقعى لان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى والحكم الواقعى لم يؤخذ فى موضوعه الشك واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين وللشيخ جواب آخر عن محذور الضدين والنقيضين ياتى فى آخر هذا المبحث وهو عدم فعلية الاحكام الواقعية حتى يلزم محذور الضدين والنقيضين

واما صاحب الكفاية فقد اجاب فى الكفاية و حاشية الرسائل بما حاصله ان المجعول فى باب الطرق والامارات ان كان نفس الحجية من دون ان تستتبع حكماً تكليفياً فلا يلزم اجتماع الحكمين اصلاً واما بناء على ان تكون مستتبعة لذلك او يكون المجعول فيها حقيقة هو الحكم التكليفى والحجبية منتزعة عنه فاجتماع الحكمين حينئذ وان كان لازماً الا انه لا يلزم منه اجتماع المثليين والاضدين وقد عبر فى وجه ذلك تعبيرات مختلفة فذكر تارة ان الحكم الواقعى شأنى والحكم الظاهرى فعلى والتزم اخرى بان الحكم الواقعى انشائى ومؤدى الطرق والامارات احكام فعلية وعبر اخرى بان الحكم الواقعى فعلى من بعض الجهات والحكم الظاهرى فعلى من ←

← جميع الجهات والمضادة انما تكون بين حكمين فعليين من تمام الجهات فاذا لم يكن احد الحكمين فعليا كذلك فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين في صورة الموافقة ولا الضدين في صورة المخالفة انتهى

**واما الجواب عن المحذور الناشئ من جهة الملاك وهو لزوم الترخيص في فعل الحرام او في ترك الواجب الواقعي فتوضيح الحال فيه انه يفرض تارة في فرض انسداد باب العلم واخرى في انفتاحه**

**اما لو فرضنا انسداد باب العلم وان الاحتياط ليس مبنى الشريعة في جميع الاحكام اذ القول بوجود الاحتياط في جميع الاحكام مستلزم لاختلال النظام او العسر والحرج فلا يلزم محذور تفويت المصلحة و الالقاء في المفسدة بل لا بد للمكلف من التعبد بالامارات والاصول.**

**وبعبارة اخرى** بعد فرض عدم تنجز الواقع على المكلف وعدم كونه ملزما بالفعل او الترك في مرحلة الظاهر كيف يمكن ان ينسب الايقاع في المفسدة او تفويت المصلحة الى المولى مع ان كل ذلك مستند الى اختيار المكلف بحيث لو لم تكن الامارة حجة كان ذلك متحققا ايضا ولا يبعد ان يكون هذا الفرض خارجا عن محل كلام ابن قبه

**نهم** لودلت الامارة على وجوب ما كان حراما واقعا او حرمة ما كان واجبا واقعا كان تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة مستندا الى المولى لالزامه بذلك لكنه لا يفتح في ذلك مطلقا بل لا بد من ملاحظة ما يترتب على حجية الامارة من التحفظ على الواقع فان كان ذلك اولي بالمراعاة للاقوائية او الاكثرية كان التعبد بالامارة حسنا وان اوجب فوات الواقع في بعض الموارد

**واما لو فرضنا انفتاحه** وامكان الوصول الى الواقع ولو بالسؤال عن الامام عليه السلام كما ان الظاهر انه يدعى الانفتاح لان ابن قبه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ولذا ظهر انه لا مجال للاشكال عليه بالنقض بمثل الفتوى اذ بعد ان تقرران زمان المستدل زمان الانفتاح ولا يريد هو ايضا منع العمل بخبر الواحد في زمان الانسداد وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمسك منه في مورد العمل بالخبر ←

← فنقول ان التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

احدهما من باب الطريقة الصرفة بمعنى ان لا يلاحظ في التعبد بالخبر سوى الكشف عن الواقع

الثاني من باب السببية بمعنى ان يجب العمل به لاجل ان يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع .

اما يجب العمل بالخبر على الوجه الاول فهو قبيح في نفسه مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام اللهم الا ان يقال انه لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية التي استعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين ولكن هذا الفرض ملحق حكما بصورة انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع لانا اذا فرضنا كون العمل بخبر الواحد اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من القطع الحاصل للقاطع يكون باب العلم منسدا عليه وان كان باب الاعتقاد له مفتوحا وبالجملة ليس المراد انسداد باب الاعتقاد حتى يقال ان باب الاعتقاد مفتوح للقاطع بل المراد باب العلم وهو منسده هذا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع وليس في العمل بالامارة مصلحة سوى كونها كاشفة عن الواقع

اما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني اى وجوب العمل به لاجل ان يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية فلا قبح فيه حينئذ اصلا وتوضيح ذلك يحتاج الى التعرض لاقسام السببية وهي على ثلاثة اقسام:

الاول السببية على مسلك الاشعري وهي ان لا يكون مع قطع النظر عن قيام الطرق حكم اصلا بل يكون قيامها سببا لحدوث مصلحة في المؤدى مستتبعة لثبوت الحكم علي طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حق من قامت عنده الامارة فتكون الاحكام الواقعية مختصة في حق العالمين بها ولا يكون في حق الجاهلين بها حكم سوى مؤديات الطرق والامارات فتكون الاحكام الواقعية تابعة لاراء المجتهدين ←

— وعلی هذا یرتفع الاشکال علی نحو السالبة بانتفاء الموضوع اذ علی هذا الوجه من اقسام السببية لیس فی الواقع حکم حتی یلزم تفویته علی المکلف وهذا هو التصویب الا شعری الذی قامت الضرورة علی خلافه ومخالف للاجماع والروایات الدالة علی اشتراك الاحکام بین العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة اولم یقیم علی انانقول ان هذا الوجه الاول من السببية کان مستلزماً للدور اذ قیام الامارة علی الحکم فرع ثبوته فی الواقع فكیف یتوقف الحکم علی قیامها علی ثبوته .

**الثانی السببية علی زعم المعتزلی** بان یرکون قیام الحجة سبب الحدوث مصلحة فی المؤدی بحيث تكون اقوی من الواقع فحینئذ یرکون الحکم الفعلی فی حق من قامت عنده الامارة هو المؤدی وان کان فی الواقع احکام یشترک فیها العالم والجاهل علی طبق المصالح والمفاسد النفس الامریة الا ان قیام الامارة علی الخلاف من قبیل طر والعناوین الثانیة كالخرج والضرر ولا بد وان یرکون تلك المصلحة الطاریة بقیام الامارة اقوی من مصلحة الواقع اذ لو كانت مساویة لها کان الحکم هو التخییر بین المؤدی والواقع مع فرض الحکم الفعلی هو المؤدی وهذا هو التصویب المعتزلی فعلى هذا الوجه ایضاً لا یلزم تحلیل الحرام ولانفویت مصلحة او القاء فی المفسدة الا ان السببية بهذا المعنی وان کان امرأ معقولاً ولیست كالسببية بالمعنی الاول لكنها ایضاً باطلة لورود الروایات والاجماع علی ان الواقع لا یتغیر عما هو علیه بقیام الحجة علی خلافه .

**الثالث السببية التي ذهب اليها بعض العدلية** وهی الالتزام بالمصلحة السلوكية بمعنی ان یرکون قیام الحجة سبب الحدوث مصلحة فی نفس السلوك مع بقاء الواقع والمؤدی علی ما هما علیه من المصلحة والمفسدة بل المصلحة فی سلوك الامارة وتطبيق العمل علی مؤداهما فما یفوت علی المکلف من المصلحة الواقعية یرکون متدارکاً بمصلحة السلوك مثلاً لو قامت الامارة عند المکلف علی عدم وجوب صلوة الظهر فی يوم الجمعة فترکها فان لم ینکشف له الخلاف اصلاً کان المتدارک بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الصلوة وان انکشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فیتدارک بها ما فات من فضل الوقت وان انکشف بعد تمام الوقت یرکون متدارکاً بمصلحة الوقت هذا فیما اذا کان الترتیب مستنداً الی —

← قيام الحجّة واما اذا لم يكن التّرك مستنداً اليه كالترك بعد انكشاف الخلاف فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع فليس هنا سلوك ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع وبالجملة السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في نفسها ولا يخالفها شيء من الاجماع والروايات ويندفع بها الاشكال الا انه لا دليل عليها ولكنها مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبه .

(م) فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب لان المفروض على هذا ان فى صلوة الجمعة التى اخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها وبعدا الاخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبها لان الشرطى ايجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعى ح بمعنى انه حرام لولا الاخبار لانه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل فى هذه الواقعة عند الشارع ليس الا المحبوبة و الوجوب فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها ولو فرض صحته ←

(ش) حاصل الاشكال بناء على الوجه الثانى اى وجوب العمل بالخبر لاجل حدوث المصلحة بسبب قيام الامارة هولزوم التصويب وبيان ذلك انه اذا فرضنا المصلحة الراجحة بقيام الحجة على المفسدة الواقعية فحينئذ يزول المفسدة الواقعية لعروض المصلحة الراجحة الناشئة من قيام الحجة فعلى هذا لا يكون فى حق من قامت الامارة المخالفة عنده حكم واقعى سوى مؤدى الامارة فليس المراد من التصويب الاختلاف الاحكام الواقعية بسبب قيام الامارة على خلافها نعم تكون المفسدة الواقعية فى حق العالم بالواقع ومن قامت الامارة عنده على طبق الواقع ومن كان جاهلا بالواقع والتصويب وان لم ينحصر فى هذا المعنى اذله اقسام قد تقدم الاشارة الى ثلاثة منها :

#### احدها التصويب الاشرى

وثانيها التصويب المعتزلى وثالثها التصويب على مسلك الامامية ولعل لزوم

التصويب فى كلام المستشكل ان يكون من القسم الثالث كما يظهر من الجواب ثم الظاهر بطلان هذا ايضا كما اعترف به العلامة فى نهاية

واجاب بهذا التصويب صاحب معالم فى تعريف الفقه عن قول العلامة بانظنية الطريق لاننا فى قطعية الحكم حيث قال العلامة (ره) فى النهاية فى الجواب عن سؤال فى تعريف الفقه وهو ان الفقه اكثره من باب الظن فكيف جعل العلم جنسا لتعريف الفقه: ما حاصله ان المجتهد ان اغلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظنى كخبر الواحد و ←



← فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا كما اعترف به العلامة في نهاية في مسألة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغضنا النظر عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبه من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعا للاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده الا ان يقال ان كلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي.

← شبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه وبالجملة ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم انتهى ولما فهم صاحب المعالم (ره) من هذا الكلام الصادر عن العلامة (ره) في الجواب عن سؤال الفقه ما ذكر من ان قيام الامارة على حكم تحدث فيما قامت عليه مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية فيكون ما قام عليه الامارة حكما واقعا من غير ان يكون حكم آخر علي خلافه وهذا ايضا قسم من التصويب الباطل هذا فاشكل عليه الامر ولا يخفى انه لا بد في قول العلامة والظن في طريقه من ارتكاب الاستخدام لان الظن ليس في طريق الحكم الظاهري بل الواقعي ولعله الداعي صاحب المعالم (ره) الي الاعتراض عليه ويمكن تفسيره على وجه لا يحتاج الى الاستخدام بان يكون المراد وقوع الظن في مقدمات القياس اذ لا بد ان يقال في مقام اثبات حجية الظن وثبوت الحكم الظاهري هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وقد تقدم فيما سبق ان الظن بالنسبة الى الحكم الظاهري موضوعي دائما فراجع .

ولا يخفى عليك ان كلام العلامة (ره) ليس ناظرا الى ما فهمه صاحب المعالم (ره) من ان المراد من الحكم هو الواقعي بل كلامه صريح في ان المقطوع هو الحكم الظاهري ويؤيده كلام صاحب القوانين حيث قال في مقام سؤال الفقه انه اجيب بوجوه اوجهها ان المراد من الاحكام الشرعية المأخوذة في التعريف هو الاعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه الى ان قال ثم قال والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لافي نفسه و ←

← ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض  
 الاصحاب انتهى ومراده من بعض الاصحاب هو صاحب المعالم.

قوله قلت لو سلم كون هذا تصويبا الخ حاصل ما اجاب به الشيخ قدس سره  
 عن الاشكال المذكور وهو لزوم التصويب ان الاشكال مدفوع بوجهين الاول انه لا نسلم  
 كون هذا من التصويب الذي قام الاجماع علي بطلانه اذ القائل بالتصويب يعترف بانه  
 لاحكم في الواقع لاحد من الجاهلين به ابدا و المفروض فيما نحن فيه هو الالتزام  
 بوجود الحكم وثانيهما ان هذا وان كان تصويبا لكنه امر ممكن غير مستحيل وهذا  
 القدر يكفي في رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبه حيث ادعى محاليتها الا ان يقال  
 ان دعوى ابن قبه للاستحالة بعد الفراغ عن بطلان التصويب بمعنى كون مراده دعوى  
 الاستحالة من غير جهة التصويب .

(م) وحيث انجر الكلام الي التعبد بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن محل الكلام ان ذلك يتصور على وجهين: الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الي الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع كما لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الي الواقع دائما وغالبا والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة العمل بها وان خالف الواقع فالغرض ادراك (ش) حاصل ما افاده (قده) ان التعبد بالامارات الغير العلمية يتصور على

وجهين:

الاول ان يكون من باب الطريقة بمعنى ان لا يلاحظ في التعبد بها سوى الكشف عن الواقع فلامصلحة في سلوك هذا الطريق غير ادراك مصلحة الواقع فعلى هذا امر المولى بالعمل بالامارة في هذا القسم ليس الا للارشاد .

الثاني من باب السببية بمعنى ان يكون التعبد بالامارة لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة العمل بها حاصل هذا الوجه الالتزام بحصول مصلحة اما في نفس ما قامت عليه الامارة واما في الامر بها فهذا القسم من جهة هذا المعنى المذكور يكون مورداً للوجوه الثلاثة الآتية اذ في الوجهين منها الالتزام بالمصلحة في نفس ما قامت عليه الامارة وفي الثالث منها الالتزام بها في الامر كما يأتي عن قريب وليس المراد من العبارة ابداء كون المصلحة في السلوك كما توهمه البعض وان كان يوهمه ظاهرها فان السلوك ليس الا العمل على طبق الامارة وهو ليس الافضل لجمعة مثلاً فلا يمكن كون العبارة على هذا مورداً للوجوه الآتية فتأمل .

اما القسم الاول فالامور المتصورة فيه ثلاث :

احدها كون الامارة دائمة المصادفة للواقع ولكن هذا خلاف الواقع اذ ليس لنا امارة يكون دائم المطابقة للواقع فان هذا ليس الا مجرد تصور .

ثانيها غالب المصادفة للواقع بالنسبة الي العلوم الحاصلة للمكلف بان كانت الامارة ←

← مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من امور: احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف. الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة. الثالث كونها في نظره اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مر كبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني لا يصح الامع تعذر العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح .

← الظنية عنده غالبية المطابقة وعلومه دائمة المطابقة .

**وثالثها** كون الامارة في نظره اغلب المطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع العالم بالغيب جهلا مر كبا ولا يخفى ان هذا الفرض انما هو من فروض صورة الانسداد لما تقدم من ان القاطع بالنسبة الى القطع الذي يكون من قبيل الجهل المركب في الواقع يكون باب العلم منسداً عليه والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع التممكن من تحصيل القطع من الاسباب المفيدة له واما الثاني من الوجوه المذكورة فلا يصح الامع تعذر باب العلم اذ تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح بلا شبهة .

(م) واما القسم الثانى فهو على وجوه : احدها ان يكون الحكم مطلقا تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالعالمين بها و الجاهل مع قطع النظر عن قيام امانة عنده على حكم العالمين لاحكم له او محكوم بما يعلم الله تعالى ان الامارة تؤدى اليه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من المخطقة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والآثار الثانى ان يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الامارة بمعنى ان الله تعالى فى كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام ←

(ش) اقول حاصل ما افاده فى القسم الثانى اعنى التعبد بالامارة من باب السببية بمعنى ان التعبد بالامارة لمدخلية سلوك الامارة فى مصلحة العمل بها انه يتصور فيه وجوه ثلاثة احدها ان يكون الحكم تابعا لتلك الامارة بحيث ان لا يكون مع قطع النظر عن قيام الطرق حكم اصلا بل يكون قيامها سببا لحدوث مصلحة فى المؤدى مستتبة لثبوت الحكم على طبقها وعلى هذا ير تفق الاشكال عن ابن قبه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ان مفاد هذا الوجه الاول ان لا يكون فى الواقع حكم فى حق الجاهل ليلزم تفويته على المكلف فيكون الاحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالعالمين بها ولكن السببية بهذا المعنى غير معقولة فى نفسها لان هذا تصويب باطل عند اهل الصواب من المخطقة وهذا التصويب يعبر عنه بالتصويب الاشرى على ما قيل وهذا التصويب مع انه مستلزم للدور كما تقدم مخالف للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة اولم تقم .

قوله ان يكون الحكم مطلقا المراد من الاطلاق جعل الحكم فى حق الجاهل بسبب الامارة سواء قامت على طبق حكم العالمين او قامت على خلافه من حيث سببيتها لحدوث المصلحة فيما قامت الامارة عليه .

قوله والجاهل مع قطع النظر عن قيام امانة عنده الخ مراده بذلك ان التصويب على الوجه الاول يتصور على وجهين احدهما ان يكون الحكم حاداً عند قيام ←

← الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا من فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبية على مصلحة الواقع فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه وشأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه وهذا ايضا كالأول فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لاتصير منشأً للحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا و الفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث فى حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن بالخلاف .

← الامارة على شىء، بحيث لم يكن قبله حكم اصلا وثانيهما ان يكون الحكم تابعا للامارة لكن بنحو الشرط المتأخر بمعنى ان ما يعلمه الله تعالى ان الامارة تؤدى اليه محكوم من الاول بما يوافق الامارة .

ثم ان حاصل الوجه الاول من اقسام السببية هو اختصاص الحكم الواقعى بالعالمين وكون حكم الجاهلين تابعا لمؤدى الامارة سواء طبقت الواقع ام خالفته ولازم ذلك عدم وجود الحكم الواقعى فى حق الجاهل اصلا قبل قيام الامارة .

الثانى من الوجوه المتصورة فى المقام ان يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الامارة بمعنى ان فى الواقع احكاماً شانية يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الامرية الا ان قيام الامارة على الخلاف يكون مانعا من فعلية الحكم الواقعى فحينئذ ولا بد وان تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الامارة غالبية على مصلحة الواقع فتحصل ان الحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه يعنى ان فعلية الحكم ثابت فى حق العالم بالواقع او من قامت عنده الامارة موافقة للواقع وشأنى فى حق الظان بالخلاف اى الجاهل الذى قامت عنده الامارة بخلاف الواقع وهذا الوجه الثانى كالأول فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لاتصير منشأً للحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا واعلم ان المراد بفعلية الحكم ثبوت الحكم بوجود المقتضى وفقد المانع كما ان المراد من شأنية الحكم ثبوته شأننا بوجود ←

← المقتضى والميزان في فعلية الحكم وشأنيته هو قيام الامارة على خلاف الواقع وعدمه فالحكم في الفرض الاول شأنى وفي الثانى فعلى بمعنى ان الحكم الواقعي فعلى لولا الظن بالخلاف وشأنى مع الظن بالخلاف فالمراد من الفعلى فى المقام هو معناه المعروف اعنى كونه مقابلاً للشأنى فما يقال من ان المراد من فعلية الحكم مجرد وجوده الواقعي ومن شأنيته وجود المقتضى للوجود الواقعي لولا المانع من اقتضائه لاما هو المتبادر منهما فلا وجه له فتامل

وهذا الوجه الثانى هو التصويب المعتزلى فعلى هذا ايضا يلزم المحذور الذى ادعاه ابن قبه اعنى لزوم تحليل الحرام واللقاء في المفسدة الا ان هذا التصويب المعتزلى وان كان امراً معقولاً ولكنه ايضا يتلو الوجه السابق اعنى التصويب الاشعري في الفساد والبطلان لورود الروايات والاجماع على ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الامارة على خلاف الواقع .

والفرق بين هذا الوجه الثانى والاول ان العامل بالامارة المطابقة للواقع بالنسبة الى الوجه الثانى يكون مثل العالم في الحكم ان لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم ان المفروض كون مؤدى الامارة هو الواقع بخلاف العامل بالامارة في الوجه الاول فانها محدثة في حقه الحكم لعدم الحكم في حق الجاهل على الفرض الاول كما هو المفروض فقد حدث في حقه الحكم بقيام الامارة.

( م ) الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها ان قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخبيراً او اباحة وجب عليه ان اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما يتدراك بهما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبه .

( ش ) اقول حاصل الوجه الثالث هو ثبوت المصلحة السلوكية بسبب قيام الامارة مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة و المفسدة من دون ان يحدث في الفعل مصلحة بسبب قيام الامارة اصلاً كما هو في الوجه الاول والثاني بل المصلحة في سلوك الامارة وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على انه هو الواقع وبهذه المصلحة السلوكية يتدراك ما فات علي المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الامارة على خلافه والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبه توضيح ذلك مثلاً لو قامت الامارة عند المكلف على عدم وجوب صلوة الظهر في يوم الجمعة فتركها فان لم ينكشف له الخلاف اصلاً كان المتدراك بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الصلوة وان انكشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فيتدراك بها ما فات من فضل الوقت وان انكشف بعد تمام الوقت يتدراك بهامصلحة الوقت هذا فيما اذا كان الترك مستنداً الى قيام الحجة واما ان لم يكن الترك مستنداً اليه كالترك بعد انكشف الخلاف فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع فليس هناك سلوك ليتدراك به ما فات من مصلحة الواقع ومن ثم لو سئل عن وجه عدم اعادة الصلوة بعد ما انكشف الخلاف لا يمكنه الاستناد في ذلك الى قيام الحجة بخلاف ما اذا سئل عنه قبل انكشف الخلاف فانه يستند فيه الى الحجة والسر في جميع ذلك ان المصلحة على الفرض انما هي في السلوك فيدور مداره



← والسببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في نفسها ولا يخالفها شيء من الاجماع و الروايات ويندفع بها الاشكال الا انه لا دليل عليها عند البعض و لكنه مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبه

قوله الا ان العمل علي طبق تلك الامارة الخ اشارة الى ان المصلحة في الوجه الثالث انما هي في نصب الطريق وتنزيل شيء منزلة العلم كالتسهيل علي المكلف ونحوه من غير ان يكون له دخل في حسن متعلقه كنفس العلم الذي هو طريق عقلي وبهذا التقرير لا يبقى مجال لتوهم رجوع هذا الوجه الى الوجه الثاني كما لا يخفى .

**فحاصل الوجوه الثلاثة** ان مقتضى الوجه الاول هو كون مؤدى الامارة بالحكم الواقعي الاولى في حق الجاهل سواء طبق الواقعي ام لا ومقتضى الوجه الثاني سببية الامارة لجعل الحكم الواقعي في صورة المخالفة خاصة ومقتضى الوجه الثالث بقاء الواقع بحاله سواء كانت الامارة موافقة له او مخالفة هذا تمام الكلام في الوجوه المتصورة في القسم الثاني اعني التعبد بالامارة من باب السببية قد نبه المصنف (ره) على ثلاث منها وفي المقام وجه رابع قد تعرض له المحقق الهمداني فلا بأس بنقله وهو ان يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولكن لاعلى وجه تؤثر في انقلاب حكمه الواقعي وهذا يتصور على قسمين احدهما ان تكون مصلحتها مقصورة على صورة المطابقة كما لو كان تصديق العادل وحسن الظن به والتعبد بقوله امرأ راجحاً محبوباً عند الله لكن على تقدير كونه صادقا في الوقوع ففي موارد الكذب لا مصلحة فيه ولكن لعدم امتيازها عن موارد الصدق يدور الامر بين تصديقه مطلقاً وعدمه فلو كانت مصلحته فائقة على المفسدة المترتبة عليه في موارد التخلف يكون الامر به حسناً حيث ان فيه خيراً كثيراً وشرافاً قليلاً بالاضافة الى خيره. الثاني ان تكون المصلحة بلحاظ نوع الامارة بمعنى ان تصديق العادل على الاطلاق ما لم يعلم مخالفته للواقع مشتمل علي مصلحة مقتضية للامر به فائقة على مفسدة فوت الواقع احياناً لكن لولو حظ مصاديقه ففي كل مورد ليس على وجه تكافؤ مفسدة مخالفة الواقع فشرب التتن لو كان حراماً وقد اخبر العادل بحليته فاخبره وان كان من الجهات الموجبة لحسنه لكن لا تعارض مفسدة الواقع فجواز الامر بسلكه على ←

← الاطلاق مع عدم صلاحيته لتغيير الواقع على تقدير المخالفة انما هو بلحاظ ساير الموارد السليمة عن المفسدة القاهرة كالصورة السابقة لكن مقتضى هذا الوجه الفرق بين ما لو كان الحكم الواقعي الوجوب او الحرمة فاخبر العادل بخلافه او الاباحة ففي الاولين لا يتبدل الحكم الواقعي بعد فرض مقهورية الجهة العارضة للجهة المقتضية للوجوب او الحرمة وفي الاخير يتبدل لان جهات الاباحة لاتزاحم الجهات المحسنة او المقبحة لكن لامحذور في الالتزام به لان تبديل حكم المباح الواقعي بالعناوين الطارئة كاطاعة الوالد او الوفاء بالنذر والعهد والعقد غير عزيز فيمكن الالتزام بان اخبار العادل بوجوبه او حرمة ايضا من هذا القبيل ولا يلزمه القول بالتصويب فليتأمل انتهى كلامه ورفع مقامه .

(م) فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في الامر بالعمل على الامارة وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سبباً لجعل مؤداها على المكلف مثلاً اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بتترك صلوة الظهر فصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فالصفة تقتضى وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعا وظاهراً متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحاً لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني وهو كون الامارة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل .

(ش) اقول قد عرفت ان مرجع الوجه الثالث من اقسام السببية الى المصلحة في العمل بالامارة وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبعبارة اخرى: ان مرجعه الى ثبوت المصلحة السلوكية بسبب قيام الامارة مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المفسدة والمصلحة من دون ان يحدث في الفعل مصلحة اصلاً وان مرجع الوجه الثاني الى كون مؤدى الامارة الحكم الواقعي في حق الظان بخلافه والمصلحة الطارئة فيه كانت في نفس العمل فاذا تبين مرجع كل منهما فاعلم ان محصل الاشكال ان هذين الوجهين الاخيرين لا فرق بينهما في كونهما مستلزمين للتصويب اذ الفرض ان المصلحة انما نشأت من الامارة في كليهما منتهى الامر عدم جعل مؤداها على المكلف في ثانيهما وجعله في اولهما وهذا المقدار من الفرق لا يجدي بينهما باخراج احدهما عن عنوان التصويب مع اشتراكهما فيما هو المنطوق في بطلانها اذ لو فرض قيام الامارة على ما هو مخالف للواقع واشتمل سلوكها على المصلحة ففي هذا الفرض ان كان الحكم الواقعي ثابتاً لزم اجتماع الضدين ←

← وان لم يكن كذلك حينئذ لزم التصويب وجعل الواقع ذا مصلحة دون الامارة خلاف المفروض فلو كان الواجب في الواقع هو صلوة الظهر وقامت امارة علي وجوب صلوة الجمعة فمع فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة واداء صلوة الجمعة لا يمكن اشتغال صلوة الظهر على المصلحة الملزمة وليس المراد من التصويب الا هذا وهذا محصل الاشكال الذي اورده في المقام .

(م) قلت امار جوع الوجه الثالث الى الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني الى ان صلوة الجمعة هي واجبة عليه واقعا كالعالم بوجود صلوة الجمعة فاذا صلاحها فقد فعل الواجب الواقعي فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلوة القصر حاضراً اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل علي طبق الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها ←

(ش) اقول محصل الجواب على ما افاده بعض الاعاظم عن الاشكال المذكور اعني رجوع الوجه الثالث من اقسام السببية الى الوجه الثاني ان مرجع الوجه الثاني الى سببية الامارة لحدوث مصلحة في المؤدى غالبية على مصلحة الواقع ليتدرك ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلف الامارة بالواقع وادائها الى غير ما هو الواجب واقعا او غالبية على ما في المؤدى من المفسدة على فرض كونها مؤدية الى وجوب ما هو حرام واقعا واين هذا من الوجه الثالث لان مرجع الوجه الثالث الى ان المصلحة في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الامارة لا في نفس المؤدى فلا بد ان تكون المصلحة السلوكية بمقدار ما فات عن المكلف بسبب قيام الامارة على خلاف الواقع والسببية بهذا المعنى لا يبعد معقوليتها بل هي عين الطريقة التي كانت موافقة لاصول المخطئة بل ينبغي عد هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب بخلاف الوجه الثاني فانه من احد وجوه التصويب .

وبهارة اخصر: ان الفرق بين الوجه الثاني والثالث ان مقتضى الاول هو جعل مؤدى الامارة بسبب ما يحدث في الفعل من المصلحة في حق من قامت عنده الامارة بحيث لو انكشف خلافها بالعلم او بامارة اخرى انقلب حكمه الواقعي بسبب انقلاب موضوعه الواقعي كصيرورة الحاضر مسافراً والصحيح مريضاً فان قامت الامارة على وجوب الجمعة وفرضنا كون الواجب في الواقع هو الظهر كان حكمه الواقعي وجوب الجمعة واذا انكشف خلافها انقلب حكمه الواقعي الى وجوب الظهر لاجل تبدل الموضوع بانكشاف الخلاف واما مقتضى الوجه الثالث فهي الرخصة في العمل بمؤدى الامارة لاجل المصلحة ←

← من دون ان يحدث فى الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتى العدة والنهية المتقدمتين فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعى وتطبيق العمل على وجوبها الواقعى فان كان فى اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب، جاز تأخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت فى وقت الفريضة المفروضة كونها فى الواقع هى الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا وورخصة فى تركها وان كان فى آخر وقتها حرم تأخيرها والاستغال بغيرها .

← التى هى فى سلوكها من دون ان تحدث بسبب قيامها مصلحة فى نفس الفعل توجب جعل مؤداها فى حق من قامت عنده الامارة فالواقع باق على ما هو عليه فى الوجه الثالث مع قيام الامارة المخالفة للواقع فان رخصة الشارع فى مخالفته لاجل المصلحة السلوكية لان الواقع يتبدل بتبدل الامارة و انكشاف الخلاف كما هو مقتضى الوجه الثانى على ما عرفت .

قوله كما يوهمه ظاهر عبارتى العدة والنهية المتقدمتين الخ حيث قال فى النهاية فى هذا المقام تبعاً للشيخ قدس سره فى العدة ان الفعل الشرعى انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان تكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوى صفة من صفاتنا فدخلت فى جملة احوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة .

تبيينك

قد تعرض له بعض الاعلام فى المقام ناقلين عن شيخه الاستاذ ان العبارة التى صدرت من قلم الشيخ قدس سره فى الوجه الثالث كانت هكذا: الثالث من الوجوه المتصورة فى القسم الثانى ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير فى الفعل الذى تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا بالعمل على طبق الامارة والالتزام به فى مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة الخ وليس يمكن فى اصل النسخة لفظ الامر انما اضاف به بعض اصحابه وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب . ←

ثم قال ان زيادة لفظ الامر مما لا حاجة اليه لولم يكن مخلا بالمقصود ولعل نظر من اضافه الى ان المجعول في باب الامارات نفس الحجية والطريقة وهى من الاحكام الوضعية التى لاتتعلق بعمل المكلف ابتداءً فليس فى البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة بل لابد وان تكون المصلحة فى نفس الامر بخلاف الاحكام التكليفية فانه لما كان الامر فيها يتعلق بعمل المكلف ابتداءً فيمكن ان تكون المصلحة فى العمل هذا .

ثم اعترض عليه با انه ان قلنا بان الاحكام الوضعية منتزعة عن الاحكام التكليفية كما عليه الشيخ قدس سره فالحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الحجية والطريقة لابد وان يتعلق بعمل المكلف وذلك العمل هو الذى يشتمل على المصلحة السلوكية و ان قلنا ان الاحكام الوضعية متأصلة فى الجعل كما هو الحق عندنا فالمصلحة انما تكون فى المجعول لا فى نفس الجعل بديهية ان النجاسة او الطهارة المجعولة هى التى على المفسدة والمصلحة لان المصلحة فى نفس جعل النجاسة والطهارة وكذا الحال فى سائر الاحكام الوضعية فالانصاف ان اضافة لفظ الامر فى العبارة كان بلاسبب بل لعله مخذوماً هو المقصود من كون المصلحة فى السلوك و تطبيق العمل على المؤدى انتهى كلامه .

## تنبية في بطلان التصويب

قد تقدمت الاشارة من اقسام التصويب الى ثلاثة منها احدها التصويب الاشعري وهو ان لا يكون مع قطع النظر عن قيام الامارة بحكم اصلا بل يكون قيامها سببا لحدوث مصلحة في المؤدى مستتعبة لثبوت الحكم على تطبيقها فبناء على هذا المسلك الاحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها وليس في حق الجاهل حكم اصلا .

**ثانيها** التصويب المعتزلي و هو ان تكون الامارة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى ايضا بشرط ان تكون اقوى من مصلحة الواقع بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الامارة هو مؤداها وان كان في الواقع احكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد الامرية الا ان قيام الامارة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعوارض وهذا التصويب وان كان امرا معقولا وليس كالتصويب الاول لكنه ايضا باطل .

**وثالثها** التصويب على مسلك بعض العدلية وهو الالتزام بالمصلحة السلوكية بمعنى ان يكون قيام الامارة سببا لحدوث مصلحة في نفس السلوك بلا تأثير على المصلحة الواقعية او استلزامه تبدل الموضوع فما يفوت من المصلحة الواقعية يكون متداركا بالمصلحة السلوكية وهذا القسم كان مورداً للخلاف والبحث فالحق ان هذا ليس من التصويب بل من وجوه الرد عليه .

**ثم** انهم قد استدلوا على بطلان التصويب بوجوه ثلاثة الاول الدور وبيان ذلك ان قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته ولو توقف ثبوته على قيامها لدار وهذا المحذور في القسم الاول فقط من اقسام التصويب اعني التصويب الاشعري **الثاني** الاجماع ظاهر اعلى التخبطة ومعذورية المخطئ **الثالث** تواتر الاخبار بالتواتر الاجمالي او المعنوي على اشراك الاحكام بين العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة اولم تقم وكل من هذين الدليلين الاخيرين يجرى في القسم الاول والثاني منها واما الثالث فلو كان مرجعه هو الوجه الثاني كان مثله في البطلان والفساد والا فلا يجرى فيه المحاذير المذكورة .



(م) ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري اعنى الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في اول الوقت هو الواقع المستلزم لفوات الواقع على المكافئ مشتملا على مصلحة يتدارك بها مافات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكافئ مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامرى و انما عمل على طبقه مادامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيبها هو كبرى لهذا المعلوم اعنى وجوب الاتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلوة الجمعة الا مافات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته متدركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لابدان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

(ش) حاصل ما افاده انه اذا قامت الامارة على وجوب صلوة الجمعة وكان الواجب في الواقع هو الظهر واتي بالجمعة في اول الوقت فان استمر هذا الحكم الظاهري اعنى الرخصة في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون صلوة الجمعة مشتملة على مصلحة يتدارك بها مافات من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي مع التمكن من تحصيل العلم به وان لم يستمر بل انكشف وجوب الظهر قبل خروج وقتها وجب كون ما اتى به من صلوة الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مافات من مصلحة الاتيان بالظهر مع نوافلها في اول وقتها لاصل مصلحة الظهر لفرض امكان ادراكها بالاتيان بالظهر في وقتها وان انكشف وجوب الظهر بعد خروج وقتها وجب اشتمال صلوة الجمعة التي اتى بها في وقتها على مصلحة يتدارك بها مصلحة اداء الظهر وما يتعلق به لا كلية مصلحة الظهر لما عرفت من امكان ادراكها في الجملة بقضائها .

(م) ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متدركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلوة الظهر مع وجوبها عليه واقعا الا ان يقال ان غاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الامر على المكلفين ولا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم

(ش) اقول قد وقع الخلاف بينهم في ان القضاء هل هو فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة حتى لا يكون القضاء واجبا وانه متفرع على مجرد ترك الواجب حتى يكون القضاء واجبا فذهب الى كل فريق

قوله الا ان يقال ان غاية ما يلتزم في المقام هذا الاستثناء لاثبات وجوب القضاء والاعادة مطلقا وان قلنا ان القضاء متوقف على صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة فان عدم صدق الفوت موقوف على كون مصلحته الفائتة متدركة بمصلحة اخرى ومصلحة التسهيل ليست مصلحة يتدرك بها مافات من مصلحة الواقع بل هي مصلحة لتصحيح المعذورية والجعل فقط. بيانه ان المصلحة الملزمة في المقام اعني مصلحة التسهيل لا يلزم ان تكون راجعة الى اشخاص المكلفين في اشخاص الوقايح بل يمكن ان تكون راجعة الى نوع المكلفين او الى اشخاصهم لافى اشخاص الوقايح التي اتفقت مخالفة عملهم بالامارة للواقع بل في الوقايح الاخر فربما فاتت المصلحة في الموارد الشخصية من غير ان يحصل لهم فيها شىء فالتدرك لم يحصل حقيقة.

(م) ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واضح واما على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء قال قدس سره من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

(ش) يعنى ان ما ذكرناه من القول بوجوب القضاء وهل هو فرع صدق الفوت المتوقع على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة او انه متفرع على مجرد ترك الواجب مبنى على عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء كما اختاره الشيخ قدس سره في مسألة الاجزاء حيث انهم اختلفوا في ان الامر الظاهري هل يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بمقتضاه هل يجزى عن الواقع او لا على قولين واستدل على الاول بان الحاكم بالامر الظاهري هو الشرع ومن الواضح ان احكام الشرع تابعة للمصالح والمفاسد فاذا امر بالعمل بمقتضى اصل او اماره مما احتمل مخالفة الواقع كالصلوة باستصحاب الطهارة مثلا وجب ان يكون فيه مصلحة مثل مصلحة الواقع او غالبية عليها والالزام تفويت المصلحة على المكلف واذا ثبت ان فيه مصلحة الواقع ثبت سقوط الواقع بفعله اذ ليس المقصود من الواقع الادراك المصلحة وقد ادركها فيكون الامر باتيان الواقع مقيداً ومتعلقاً بمن ليس له امر ظاهري واما بالنسبة اليه فيكون تخييرياً لادراك المصلحة بكل منهما .

واما على القول بان الامر الظاهري يقتضى الاجزاء فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب ووجه الاشكال انه يكون العمل بالامارة في هذا الفرض في قبال الواقع و عرضه اذ كما ان الاتيان بالواقع مع العلم به مجز فكذلك العمل بالامارة مع الجهل بالواقع مجز مطلقاً سواء ظهر كشف المخالفة ام لا ولازم ذلك الالتزام بوجود المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع مطلقاً فحينئذ لا يكون الفرق بين هذا القول والقول بالتصويب بحسب النتيجة وظاهر الشهيد الثانى في تمهيد القواعد هو عدم الاجزاء على القول بالتخطئة فانه قال من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة ←

← وعدمه ومراده لوقلنا بالتصويب فلا يلزم إعادة الصلوة لمن صلى الى جهة يظن كونها قبله بخلاف القول بالتخطئة .

ولا يخفى ان للمحقق الهمداني في دفع هذا الاشكال بحثا نفيسا حيث قال ان الاستشكال بعدم الفرق بينه وبين القول بالتصويب انما هو في بادي الرأي والا فالقول بالاجزاء يناقض التصويب كما سيشير اليه المصنف (قده) لان القائل بالاجزاء ملتزم بكون الواقع باقيا على وجوبه ولكن يزعم ان ما ادى اليه نظر المكلف بالنظر الى الادلة الشرعية او بحسب اعتقاده ايضا يقوم مقام الواقع في اسقاط ذلك التكليف بمعنى ان الشارع يقبله بدلا عن الواقع اما تفضلا او لكون اعتقاده اوقيام الطريق عليه من الجهات الموجبة لافادته فائدة المأمور به فيسقط او امرها بفعل ما ادى اليه نظره لحصول الغرض فاين هذا من التصويب الذي هو عبارة عن تبدل امره الواقعي بالامر الظاهري والحاصل انه فرق بين تبدل الامر الواقعي بالظاهري بواسطة الجهة المعارضة وبين اقتضاء الجهة لمعارضة قيام هذا الشيء، مقام الواقع في اسقاط طلبه فعلى الاول لو اتى بالواقع لا يجديه في اسقاط ما هو واجب عليه بالفعل بخلاف الثاني وعلى الثاني لو ترك الواقع ولم يمثل الامر الظاهري ايضا لكانت ذمته مشغولة بالواقع وعلى الاول لا واقع امر ما كان مكلفا به في الظاهر .

قوله وان كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر ووجهه ان النزاع بينهم في التصويب والتخطئة انما هو في غير الموضوعات الخارجية اما فيها فالجميع مخطئة حتى من القائلين بالتصويب في الاحكام .

(م) فعلم من ذلك ان ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع لان فعل الجمعة قد لا يستلزم الاترك الظاهر في بعض اجزاء وقته فالعمل على الامارة معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهرا أو الاكان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيًا لظاهرها او ما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع ايضا قديمترتب على وجوده واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوده واقعا وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمر فكما ان الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم مادامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم .

(ش) اقول قد عرفت فيما سبق اتفاق الفريقين على التخطئة في الموضوعات وان الامارة القائمة عليها لا توجب جعلها من جهة استحالة تعلق الجعل بها وان مرجع حجية الامارة القائمة عليها هو ترتيب احكامها على مؤداها ظاهرا مادامت قائمة ببقاء جهل من قامت عنده الامارة على الموضوع وان مآل الامر بالعمل بالامارة القائمة على الاحكام الشرعية ايضا على مذهب المخطئة الى وجوب الالتزام بها وبآثارها في الظاهر بحيث لا يوجب قيام الامارة تأثيراً في الاحكام الواقعية اصلا فلا اشكال ان افيما افاده قدس سره وان كان هنا فرق واضح بين مورد الامارة في المقامين فان الموضوع الخارجي ليس مجعولا ويستحيل تعلق الجعل بها بخلاف الحكم الشرعي فانه يستحيل وجوده بدون الجعل واقعيًا كان او ظاهريًا الان جعل الحكم الواقعي الذي يحكى عنه الامارة سابق على جعل الحكم الظاهري ويستحيل جعله بنفس الامر بالعمل بالامارة القائمة عليه على ما عرفت فيما سبق هذا

( م ) و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكماً واقعياً والحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الامارة و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الامارة و اماتوهم ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة فى العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظراً الى خلو الحكم الواقعي ح عن المصلحة الملزمة التى تكون فى قوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويبا كيف المصوبة يمنعون حكم الله فى الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه والتعبد به بترتيب آثاره فى المطلوب بل التحقيق عدم مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة .

( ش ) حاصله لما كان الحكم الظاهري ايضا له واقعية فى خياله لان ثبوت كل محمول لما هو الموضوع له على تقدير الثبوت والتحقق لا يمكن ان يكون ظاهريا ابظاهرية اصل ثبوته والاقول الشارع يجب تطبيق العمل على مقتضى قول العادل كقوله عَلَيْكَ الْإِيمَانُ يجب الاجتناب عن الخمر له واقعية لا يمكن الفرق بينهما من هذه الجهة الا انه قد اخذ فى احدهما الجهل بحكم آخر فسمى ظاهرياً فى الاصطلاح ولم يؤخذ فى الاخر ذلك فسمى واقعياً فى الاصطلاح بقول مطلق ومن هنا ذكر الشيخ قدس سره فى حاصل الفرق بين جعل الامارة على الوجهين الاولين والوجه الاخير ان مرجع الوجهين الاولين الى جعل مدلول الامارة حكماً واقعياً بحيث ما كان فى حق الجاهل غير مؤدى الامارة حكماً اصلاً و مرجع الوجه الاخير الى جعل وجوب تطبيق العمل بمقتضى الامارة وترتيب آثار الحكم عليه فى الواقع مادامت الامارة قائمة قوله و اماتوهم ان مرجع تدارك الخ قد عرفت ان الحكم الواقعي على الوجه الثالث موجود على الاطلاق كما ان مصلحته باقية كذلك والتدارك المفروض بمصلحة جعل الامارة التى قد عرفت ان كونها للتسهيل على العباد لا ينافى وجود المصلحة الملزمة بل يلزم وجودها على ما عرفت تفصيل القول فيه هذا ملخص ما افيد فى المقام .

(م) واما ما ذكر من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متدركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فلو بقى في الواقع كان حكماً بلا صفة والاثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت اماره على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقى الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاءه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه الامارة ويتعلق به العلم والظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يجب امتثاله فعلا في حق من قامت اماره على خلافه الا انه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً والرخصه في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر او شرعاً كمن قامت عنده اماره معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها من القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها ولها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام اماره حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي .

(ش) حاصله اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت اماره على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقى الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي .

ففيه انا نختار بقاء الوجوب واقعا مع كون الفعل حراما في الظاهر ومنع التضاد بينهما فان الاحكام الشرعية وان كانت متضادة باسرها فيستحيل اجتماعها الا ان التضاد انما هو بين الاحكام الفعلية لا الواقعية مع الفعلية والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها وهذه ليست احكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي وبالجملة ان ما يظهر من كلام الشيخ قدس سره في هذا المبحث في الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية حمل الاحكام الواقعية على الانشائية والاحكام الظاهرية على الفعلية فلا يلزم المحذور المدعى وفي هذا المقام بحث نفيس لا يسعه هذا المختصر .

(م) وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبه من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينتسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه فى مقابل قول ابن قبه فان اريد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اراد وجوب الجعل بالخصوص فى حال الانسداد فممنوع ان جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلى وهو الظن الا ان يكون لبعض الظنون فى نظره خصوصية وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العينى فهو غلط ←

(ش) حاصل ما افاده ان ما ادعاه ابن قبه من استحالة التعبد بخبر الواحد كما هو مقتضى الدليل الاول فيما سبق ذكره منه او بمطلق الامارة الغير العلمية هذا بالنظر الى الدليل الثانى اعني كونه موجبا لتحليل الحرام و تحريم الحلال ممنوع على اطلاقه و انما يقبح اذورد التعبد على بعض الوجوه اعنى التعبد بالامارة مع انفتاح باب العلم بدون تدارك المصلحة على تقدير المخالفة كما تقدم تفصيل ذلك فلاحاجة الى الاعادة .

ثم انه ربما ينتسب الى القفال وابن شريح وابى الحسين البصرى من العامة على ما حكى ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى فى مقابل قول ابن قبه ومستندهم على ذلك وجهان احدهما ان ترك العمل بخبر الواحد كان مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم عقلى وثانيهما انه لولم يجب العمل بخبر الواحد لازم خلوا كثر الوقايح عن الحكم واللازم قبيح والمقدم مثله ولا يخفى ان عنوان كلامهم ولو كان فى خصوص خبر الواحد لكن ظاهر الدليلين المذكورين هو العموم والجواب اما عن الاول فبان ان اريد اثبات ذلك حيث يعلم بقاء التكليف و انسداد باب العلم وغير ذلك من مقدمات دليل الانسداد فهو حسن على ما ظنه المشهور من انتاجها حجية الظن بحكم العقل الا ان ذلك خروج عن محل البحث لان الكلام فى صورة الانفتاح وان اريد اثبات ذلك على الاطلاق ففساده ابين من ان يبين واما الجواب عن الثانى فبان انهم يكتفون فى الشرع دليل على حكم الوقايح و يجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج ←



← لجواز تحصيل العلم معه قطعاً وان اراد وجوب التعبد به تخييراً فهو مما لا يدر كه العقل  
ان لا يعلم العقل بوجود مصلحة يتداركها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم  
الان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايحاً به بنصب امارة هي اقرب من  
غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع والافيكفى  
امثاله للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم  
وعدم القبح فيه ولا في تركه

← الى خبر الواحد قوله الان يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية ووجه  
الخصوصية اما لكونه دائماً المطابقة او اغلب مطابقة من الظنون الاخر او لكون المصلحة  
فيه اتم يجب عليه تعالى جعله بشرط ان يكون الظن الواحد للخصوصية المذكورة بقدر  
الكفاية في الفقه والا فلا يجب عليه تعالى جعله فالاولى ذكر هذا الشرط قوله بنصب  
امارة هي اقرب من غيرها الخ التردد بين الوجهين مبنى على الوجهين في حجية  
الامارة انها من باب الطريقية وملاحظة الواقع او من باب السببية والموضوعية وعلى  
الاول يلزم على الشارع نصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع ان وجدت وعلى الثاني  
يلزم نصب امارة هي اصح من غيرها في مقام البدلية عن الواقع ان وجدت ايضا وان لم توجد  
الامارة الكذائية اصلاً فلا يجب على الشارع شئ بل يكفى امثاله لمطلق الظن كما في  
صورة الانسداد هذا محصل ما يفيد في هذا المقام .

( م ) فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الاحكام الشرعية مطلقا اوفى الجملة وقبل الخوض فى ذلك لابد من تأسيس الاصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا اوفى الجملة .

(ش) اقول انه قد تقدم البحث عن امكان التعبد بغير العلم وعرفت انه لا محذور فيه لاملاكا ولا خطابا وبقى الكلام فى المقام الثانى وهو وقوع التعبد به بعد الفراغ عن اصل امكانه فى الاحكام الشرعية مطلقا اى جميع افراد الامارة الغير العلمية اوفى الجملة اى بعضها والبحث فى هذا المقام عن جهات :

الاولى فيما يقتضيه الاصل مطلقا عند الشك فى حجبية شىء

الثانية فى صحة ردع الشارع عن العمل بما لم يعلم حجبيته الثالثة فى صحة التمسك بالعمومات فى ذلك الرابعة فى امكان التمسك باستصحاب عدم الحجبية الخامسة فى ما وقع التعبد بحجبيته .

اما الجهة الاولى فقد افاد الشيخ (ره) ان مقتضى الاصل هو حرمة التعبد بما لم يحرز حجبيته من قبل الشارع لانه من التشريع بالادلة الاربعة التى يأتى تفصيلها واورده عليه صاحب الكفاية بما حاصله ان التعبد بحجبية شىء غير ملازم للتشريع لان اسناد مؤدى الحجة الى المولى ليس من الاثار المترتبة على حجبيته اذ يمكن ان يكون شىء حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع كالظن على الحكومة وهكذا العكس الا انه مجرد فرض لا اوقع له وفيه ان اطلاق الحجة على الظن على الحكومة مسامحة اذ الحجة ما يقع وسطا فى مقام الاثبات ومعنى حجبية الظن على الحكومة ليست الاحكم العقل بالتبويض فى الاحتياط بعد تمامية تلك المقدمات بالاخذ بالمظنونيات دون الموهومات فتبين ان حجبية الشىء ملازمة لصحة الاستناد واسناد المؤدى الى المولى بلهى من آثارها كما فى العلم الوجداني فافهم .

الجهة الثانية بعد حكم العقل بعدم حجبية مالم يحرز التعبد بحجبيته انه يصح للشارع المنع عن العمل به ولا يلزم منه اللغووية وبيان ذلك ان موضوع حكم العقل انما هو الشك فى حجبية الشىء و بالتعبد بالمنع يقطع بعدم الحجبية فيخرج عن ←

← موضوع حكم العقل ولذاورد الردع عن العمل بالقياس فالحكم العقلي لا يمنع من التعبد المولوى .

**الجهة الثالثة** فى بيان صحة التمسك بعمومات الادلة المانعة من العمل بغير العلم لاثبات حرمة العمل بمشكوك الحجية وتقريره على ما يظهر من كلام الشيخ (ره) بان نسبة ادلة الحجية الى الادلة المانعة نسبة المخصص الى العام فالشك فى حجية شيء يكون شكافى التخصيص والمحكم فيه عموم العام .

**الجهة الرابعة** فى امكان التمسك بالاصل العملى وهو استصحاب عدم الحجية وهذا البحث مبنى على الفراغ عن جريان الاستصحاب فى عدم التكليف فى نفسه كما هو المختار عند البعض واما بناء على عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية الانشائية مطلقا فلا معنى للبحث عنه فى خصوص المقام فان الامر فى جميع موارد الشك فى الجعل من واحد واحد .

**الجهة الخامسة** ما وقع التعبد به من الامارات امور ويأتى تفصيله عن قريب انشاء الله تعالى وهذه الجهات المذكورة ملخص ما افاده بعض الاعلام وازاتبين لك هذه الامور فاعلم ان العمدة فى المقام هو تأسيس الاصل عند الشك فى التعبد بالامارة الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او فى الجملة .

(م) فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالدلالة الاربعية ويكفي من الكتاب قوله تعالى:

(قل آله اذن لكم ام على الله تفترون) دل على ان ما ليس باذن من الله تعالى من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله ﷺ في عداد القضاة من اهل النار و رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيها عند العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولا به بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التفسير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه اورجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل بقبح الاول وحسن الثاني .

(ش) حاصل ما افاده (ره) انه لا ينبغي التأمل والاشكال في ان الاصل يقتضى حرمة التعبد بكل امارة لم يعلم التعبد بهامن قبل الشارع بالدلالة الاربعية و يدل على ذلك من الكتاب قوله تعالى :

(قل آله اذن لكم ام على الله تفترون ) ان الاية الشريفة وردت في ذم اليهود و توبيخهم وتقريب الاستدلال من الاية بناء على شمول الافتراء لمطلق اسناد الشيء اليه تعالى ولو مع عدم العلم بانه منه تعالى لخصوص ما علم انه ليس منه كما قال به البعض فتدل الاية على ان كل ما لم يؤذن فيه فهو افتراء .

وقد ادعى بعض ان مائة آية من كتاب الله تعالى وخمس مائة من الاخبار تدل على حرمة العمل بالظن باحدى الدلالات الثلاث و نقل عن بعضهم مأثرا آية من كتاب الله جل شأنه .

ومن السنة قول الصادق عليه الصلوة والسلام رواه محمد بن خالد مرفوعا اليه ﷺ قال ﷺ القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم به فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار ورجل قضى بالحق —

«وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة فتقريب الاستدلال من الرواية انها تدل على حرمة التشريع فى الواقع مع عدم العلم لامن جهة تفويت الواقع لكون المفروض فيها قضائه بالحق وبعبارة اخرى انها للتوبيخ لاجل القضاء بما لا يعلم لاجل التصدى للقضاء مع عدم كونه اهلاله من جهة كونه غير واجد لملكة الاجتهاد . ومن الاجماع ما ادعاه الوحيد البهبهاني (قده) حيث قال الاصل عدم حجية الظن و هو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول و فى موضع من فوائده العمل بالظن حرام اجماعا للدلالة الكثيرة الواضحة و فى موضع آخر ايضا اجماع جميع المسلمين على ان الظن فى نفسه ليس حجة فحاصل كلامه ان حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات عند العوام فضلا عن الخواص انتهى ولا يخفى انه ليس مقصود الشيخ (قده) التمسك بالاجماع المنقول مع انه لا يفيد الا الظن وسيجى منه الحكم بعدم حجيته بل مقصوده ادعاء الاجماع المحصل وانه قد بلغ المسئلة فى الوضوح الى ان ادعى الفريد البهبهاني الاجماع وكفى به ناقلا كون المسئلة بديهية عند العوام فضلا عن الخواص ومن العقل تقبيح العقلاء من يجعل تكليفه ما لا يعلم بوروده من المولى ويعتقده ويتدين به ولو كان جاهلا مقصرا او بما يقرر دليل العقل على ما قيل بوجه آخر وهو ان العقل مستقل فى ايجاب دفع الضرر عن النفس خصوصا الضرر الاخرى ولكونه اهم لا بد من تحصيل المؤمن منه فلا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف مع ان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر قوله نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل الخ اقول انه قد وقع فى هذا الوهم جماعة وهو فى غاية الضعف والسقوط لان الاحتياط رافع لموضوع التشريع و ضده فكيف يمكن ان يصير من افراده فالعمل بالظن اذا كان على وجه الاحتياط لا يعقل ان يكون تشريعا وبعبارة اوضح ان موضوع الاحتياط والتشريع متباينان لا يجتمعان ابداً لان التشريع هو التعبد بغير العلم والاستناد اليه وجعل مدلوله حكم الله تعالى بخلاف الاحتياط فانه فعل شىء او تركه لرجاء ان يكون فى الواقع واجبا او حراما كذلك وبالجملة ان موضوع التشريع يرتفع بالاحتياط نعم اذا احتمل الحرمة الذاتية لامساع للاحتياط وذلك واضح.

(م) والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به واما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن مالم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الايمان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان كان لرجاء ادراك الواقع فان لزم منه طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرماً ايضاً لان فيه طرحاً للاصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن ←  
(ش) حاصل ما افاده (ره) ان العمل بغير العلم على وجوه ثلاثة:

الاول الاستناد اليه وجعل مدلوله هو حكم الله تعالى وترتيب آثار الواقع عليه وهذا كما يتصور فيما اذا كان الظن حجة من قبل الشرع كذلك يتصور فيما اذا كان حجة من باب العقل كما اذا قلنا بحكم العقل فى زمان الانسداد بوجوب العمل بالظن فان العقل على الفرض المذكور يحكم بكون حكم الله الظاهرى هو وجوب العمل بالمظنون و ترتيب آثار الواقع عليه لكونه اقرب الى الواقع من الوهم ففيه ايضاً استناد والتزام بان المظنون حكم الله تعالى

**الثانى** العمل بالظن بدون التعبد والاستناد لكن بعنوان الاحتياط و رجاء ادراك الواقع

**الثالث** العمل به بدون التعبد والاستناد لكن بدون عنوان الاحتياط والرجاء و ان تبين هذه الامور الثلاثة فنقول اما العمل بالظن على الوجه الاول فهو حرام مطلقاً لما ذكر من قيام الادلة الاربعة على الحرمة و اما العمل به على الوجه الثانى والثالث فان لزم منه طرح اصل او دليل واجب العمل حرم العمل به مطلقاً على ما يستفاد من كلام المصنف فى هذا المقام قوله مالم يعارضه احتياط آخر والاحتياط هنا بمعنى احتمال طرف الزامى آخر مقابل له كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة والافلاحتياط بمعنى احراز الواقع على سبيل البت لا يتصور فيه التعارض وان شئت قلت ان الاحتياط المصطلح لا يتحقق فيما اذا دار الامر بين المحذورين سواء دل دليل آخر على وجوب العمل بخلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب او دليل اجتهادى آخر الحرمة اولاً ولذا جعل ←

← بالوجوب على خلاف استحباب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جازي لكن في تسمية هذا عملا بالظن مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا وان وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والادلة المعلوم وجوب العمل بها هذا .

← الشيخ قدس سره في اول الكتاب وفي مواضع أخر مورد دوران الامر بين المحذورين مما لا يمكن فيه الاحتياط فالاولى في التعبير ان يقال ان العمل بالظن بعنوان الاحتياط حسن مطلقا لكن سيأتي امكان معارضة الاحتياط في العمل بالظن في المسئلة الاصولية بالاحتياط في المسئلة الفرعية في باب دليل الانسداد فتأمل قوله وفي تسمية هذا عملا

بالظن مسامحة وجه المسامحة ان الظاهر من العمل بالظن هو عنوان الاستناد اليه والتدين به لا مجرد العمل المطابق للواقع وان لم يكن عن استناد اليه وهذا هو المراد من جميع ماورد في باب العمل بغير العلم والظن اثباتا ونفيا فحاصل الكلام في المقام ان العمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء كان مستلزما لطرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا وان وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والادلة المعلوم وجوب العمل بها هذا .

(م) وقد يقرر الأصل هنا بوجوده آخر: منها ان الأصل عدم الحجية و عدم وقوع التعبد به و ايجاب العمل به وفيه ان الأصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك الى الأصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصاله عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث و اما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك و لا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الأصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصاله لعدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم.

(ش) اقول ان الاصول المقررة المذكورة في الكتاب بعضها موافق بحسب النتيجة لما اسسه المصنف (ره) من الأصل وبعضها مخالف له ثم انه قد عرفت ان الأصل عند الشك في حجية كل امارة يقتضى حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداها بمقتضى الادلة المتقدمة و قد يقرر الأصل في حرمة التعبد بالظن بوجوده آخر فانها استحباب عدم الحجية لان حجية الامارة من الحوادث و كل حادث مسبق بالعدم وقد منع الشيخ قدس سره عن جريان استحباب عدم الحجية و افاد في وجهه بما حاصله ان الأصل و ان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضى هذا الأصل اثر عملي فانه يكفي في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية و لا يحتاج الى احراز عدم ورد التعبد بالامارة حتى يجرى استحباب عدم فان الاستحباب انما يجرى فيما اذا كان مترتباً على الواقع المشكوك فيه لاعلى نفس الشك هذا محصل ما افاده الشيخ (قده) في وجه المنع من جريان استحباب عدم الحجية قوله وهذا نظير قاعدة الاشتغال الخ بيان ذلك انه لاحاجة في مورد التمسك بقاعدة الاشتغال الى استحباب الاشتغال المتيقن سابقاً لان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجود تحصيل اليقين بالبرائة عن التكليف المعلوم في زمان وهو بعينه موجود في هذا الزمان .



(م) ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة او لان اباحة التعبد بالظن غير معقول ان لا معنى لجواز التعبد وتر كه لالي بدل غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن هناك فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييراً فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون علم بوروده من الشارع .

(ش) حاصله ان الاصل اباحة العمل بالظن بمقتضى اصالة الاباحة في الاشياء و من جملة العمل بالظن المشكوك حجتيه وقد نسب ذلك الى السيد المحقق الكاظمي قدس سره على تقدير صدق النسبة .

(راورد) عليه الشيخ (ره) او لا بان معنى الاباحة هي الرخصة في الفعل وتر كه لالي بدل ولا معنى لها في التعبد بالظن غاية الامر هو التخيير بين التعبد بالظن و بين الاخذ بالاصل او الدليل الموجود في المسئلة فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت كون العقل مستقلا بقبح التعبد بالظن من دون علم بوروده من الشارع فعلمي كل تقدير يدور امر العمل بالظن بين كونه واجبا او غير جائز فلا معنى لدعوى جواز العمل بالظن و اباحته كما انه لا معنى لدعوى التخيير بين العمل بالظن و بين العمل بالاصل او الدليل الموجود في المسئلة قوله غاية الامر التخيير بين التعبد الخ لا يخفى ان ما ذكره قدس سره على سبيل التنزل والمماشاة لعدم معقولية التخيير بين الظن والاصل لان الظن اذا كان حجة فلا معنى للرجوع الى الاصل لان الدليل الاجتهادي مقدم على الاصل وان لم يعلم حجتيه كما هو المفروض فلا بد من الرجوع الى الاصل بناء على ما هو التحقيق من كون مجارى الاصول هو عدم العلم الشامل للظن الغير المعتمد بل يشمل الظن المعتمد ايضا اذا كان شرعيا غاية الامر كونه مقدما حاكما عليه بملاحظة دليل اعتباره كما سيأتي تحقيقه في باب التعادل والتراجع وغيره .

( م ) ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولي من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفته من اطباق الادلة الاربعه على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع الا ترى انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

( ش ) حاصله ان العمل بالظن يدور امره بين الوجوب والحرمة لكون العمل به على تقدير الحجية واقعا واجبا وعلى تقدير عدم الحجية غير جائز وفي مثله لا بد اما من التخيير او ترجيح جانب الحرمة بناء على اولوية دفع المفسدة

**واورد عليه الشيخ (قده) بمنع الدوران نظراً الى كفاية مجرد عدم العلم بالحجية في ثبوت التحريم الثابت بالادلة الاربعه وهو كما افاده (قده) ولكن مقتضى ظاهر كلامه هذا تسليم انه لو كانت الحرمة من آثار عدم الحجية واقعا كان المقام من باب الدوران بين الوجوب والحرمة وهذا مما لا يلتزم به حيث ان لازم الدوران المزبور هو التخيير عقلا وجواز العمل بالظن لالسى بدل وهو يناه في ما بنى عليه (قده) من دوران الامر حينئذ بين التعبد بالظن وبين التعبد بغيره من الاصول والدليل الموجود في البين ان حينئذ يدور الامر في الحقيقة بين الوجوبين اما وجوب الاخذ بالظن والعمل به واما وجوب الاخذ بغيره من الاصول الجارية في المسئلة.**

ونتيجة ذلك هو التخيير او تعيين الثاني برجع الشك في اعتبار الظن الى الشك في تخصيص ادلة اعتبار تلك الاصول لان الحكومة نحو من التخصيص فبالصالة عدم التخصيص يتعين العمل بالاصول

( م ) ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به وترده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً للميقين بالبرائة خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام وفيه اولاً ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها فالحاكم بوجوده هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي حكم هو بوجوده تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجود تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل.

( ش ) حاصله ان الامر دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فتكون المسئلة من صغريات مسئلة التعيين والتخيير والاصل فيها هو التعيين تحصيلاً للميقين بالبرائة خلافاً لمن لم يوجب ذلك في المقام واجاب عنه الشيخ قدس سره اولاً بان تحصيل الاعتقاد بالاحكام انما هو مقدمة عقلية للعمل بها وحيث ان الحاكم بوجوده هو العقل فلا يعقل ترديده في حكمه الفعلي بل العقل امامه مستقل بوجود تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو الاظهر واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد فتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي بديهى الفساد لان لازم التردد في الموضوع التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة الى عدم تصور التردد في موضوع الحكم العقلي في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل ولازم ذلك ان لا يزعم كون نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة لما ذكر.

(م) واما ثانيا فلان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الرجعة الى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضى الوجوب والظن حاصل بالحرمة فح يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع 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 و ان في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيىء بالا كل عن القفاء فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغى ان يعتمد عليه .

(ث) حاصله ان الشيخ قدس سره قد اجاب عن دوران الامر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا او تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي بانه تكفى ادلة الاصول المخالفة له لاثبات تحريره بلحاظ ان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول الموجودة في المسئلة مخالفة قطعية عملية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول والعمل بها حتى يعلم خلافها هذا مثلا اذا فرض ان الاستصحاب يقتضى الوجوب والظن حاصل بالحرمة ففي الفرض يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فالتمسك في اثبات حرمة العمل بالظن المخالف للاصل بقاعدة الاشتغال المبني على حرمة المخالفة الاحتمالية للتكليف الثابت يقينا و ترك التمسك بكون العمل بالظن مخالفة قطعية للاصل الجارى في مورد اشبه شيىء بالا كل من القفاء .

فتبين ان الاصل الجارى في حرمة العمل بالظن الذي ينبغى ان يعتمد عليه هو ما ذكره الشيخ قدس سره حيث قال في اول المبحث: ان التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالادلة الاربعة هذا .

وقد اورد على الشيخ (ره) بان انحصار المبحث فيما اذا كان العمل بالظن على خلاف الاصول محل تأمل لان ذلك لم يؤخذ في عنوان المسئلة ولا في دليله بل ملاحظة كلام ←

← القوم وكلام المصنف سابقا ولاحقا يوجب القطع بان النزاع هو اعم انتهى ويمكن الدفع بان مقصود المصنف انه قديكون في العمل بالظن طرح اصل وقاعدة ففيه مخالفة قطعية في الفرض المزبور فيكون ما ذكر من قبيل الاكل من القفاء وهذا المقدار يكفى في رد هذا القائل .

وقداورد المحقق الخراساني على جعل دوران الامر بين تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص الاعتقاد القطعي من صغريات مسألة التعيين والتخيير بان تلك المسئلة انما هي في صورة تعلق الشك باحد الامرين في مقام اثبات التكليف لافي مرحلة اسقاط التكليف الثابت بمقتضى العلم الاجمالي وما نحن فيه من قبيل الثاني لان الترديد انما هو في كيفية الفراغ عن الاحكام المعلومة بالاجمال وفي مثله لم يتوهم احد جريان البرائة عن التعيين فلا يصح جعل المقام من مسألة التعيين والتخيير الذي هو معركة الآراء بين الاعلام .

ولكن نقول ان ما افيد من الاشكال انما يتم اذا كان العلم الواجب تحصيله تعيينا او تخييرا معيناً للتكليف المعلوم بالاجمال واما اذا لم يكن متكفلا لتعيينه بل كان مثبتاً للتكليف في بعض الاطراف بنحو يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه على وجه يوجب انحلاله حكما فلا يكون المقام من موارد الشك في الاسقاط بل هو راجع الى الشك في الاثبات وانحلال العلم الاجمالي بخصوص العلم او مطلق الاعتقاد هذا

(م) وحاصله ان التعبد بالظن مع الشك فى رضا الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرفع فالعمل بالظن قديجتممع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب ايضا كما لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وح قديستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه فى العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله فى حقه فالعمل على ما يطابقه بالاستناد اليه ليس عماله به فصحا يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه .

(ش) حاصل ما ذكر ان التعبد بالظن مع الشك فى رضا الشارع بالعمل به تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا واما تطبيق العمل بمقتضاه فهو محرم فى صورة المخالفة للاصول اللفظية كاصالة الاطلاق و اصالة العموم او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرفع .

فالعمل بالظن قديجتممع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول بل قديجتممع فيه جهات ثلاث كما اذا كان العمل بالظن فى الفرض المذكور موجبا لتفويت الواقع ايضا بل اذا كان التجرى موجبا للعقاب بناء على جريانه فى المقام يجتممع فيه اربع جهات فى الفرض المذكور وقد لا يكون فى التعبد بالظن عقاب اصلا كما لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف الاصول وفى هذا الفرض قد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به بعنوان الاحتياط ولكن حقيقة التعبد بالظن والعمل عليه هو الاستناد اليه فى العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله تعالى فى حقه فعلى هذا ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها منتهى الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه .

(م) وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى  
 قل آله اذن لكم ام علي الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله بِطَيْبٍ رجل قضى بالحق وهو لا  
 يعلم ومما اشير الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله عَلَيْكُمْ من  
 افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا من  
 الحرمة من جهتين مبنى على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير  
 مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن علي خلافها  
 فلنأخذ ان يمنع اصاله حرمة العمل بالظن مطلقا لعل وجه الالتزام ولا علي غيره امامع ←

(ش) اقول انه قد عرفت ان التعبد بالظن والعمل به حرام مطلقا وافق الاصول او  
 خالفها نعم في صورة كونه مخالفا للاصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة التشريع  
 ومن جهة طرح الاصل وقد اشير في الكتاب والسنة الى حرمة كلتا الجهتين  
 فمما اشير في الكتاب الى الاولى اي حرمة الالتزام والتشريع قوله تعالى **قل آله**  
**اذن لكم ام علي الله تفترون** بالتقريب المتقدم وهو انه تدل الآية الشريفة على ان  
 كل ما لم يؤذن فيه فهو افتراء والمراد منه نسبة حكم الى الله تعالى من دون اذن فعلى منه  
 تعالى وقوله عَلَيْكُمْ رجل قضى بالحق وهو لا يعلم بالتقريب المتقدم ايضا وهو ان يكون  
 التوبيخ في قوله عَلَيْكُمْ لاجل القضاء بما لا يعلم لاجل التصدي للقضاء مع عدم  
 كونه اهلاله .

ومما اشير الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله عَلَيْكُمْ من  
 افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وجه الاشارة في الآية الشريفة ان الحق  
 اعم من الواقعي والظاهري وهو مقتضى الاصول والقواعد فالآية تدل على ان جهة حرمة  
 العمل بالظن هي ان فيه طرحا للواقع الاولى او الثانوي في غالب الموارد ووجه الاشارة  
 في قوله عَلَيْكُمْ هو كون العمل بالظن غالبا موجبا لتفويت الواقع الاولى او الثانوي و  
 فلما يتفق كونه موافقا للواقع والاصول ولذا حكم عَلَيْكُمْ بان ما يفسده اكثر مما يصلحه  
 قوله ونفس ادلة الاصول مثل قوله عَلَيْكُمْ كل شئ لك حلال حتى تعلم انه  
 حرام فان فيه دلالة على ثبوت الحلية الظاهرية الى حين العلم بالحرمة ففي صورة عدم ←

← عدم تيسر العلم في المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسئلة علي خلاف الظن وكما لادليل على التعبد بالظن كذلك لادليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الي الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعى ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

← العلم يحكم بالاحلية مطلقا حصل الظن او الشك او الوهم وكذلك غيره من اخبار اصل البرائة مثل قوله عليه السلام: الناس في سعة مالم يعلموا وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون وغير ذلك وكذلك ماورد في باب الاستصحاب حيث قال عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر وقد ذكر المصنف قدس سره شواهد على ذلك في باب الاستصحاب.

ثم ان ما ذكر من الحرمة من جهتين مبني على ان اعتبار الاصول اللفظية او العملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها لانه يتصور في اعتبار الاصول وجوه احدها اعتبارها من باب التعبدية المحضة ثانيها انها معتبرة من باب السببية المقيدة يعني انها حجة مالم يحصل الظن على خلافها ثالثها من باب الظن النوعي رابعها من باب الوصفية الخاصة يعني انها حجة ان افادت الظن واما اذا اشترطنا عدم كون الظن على خلافها فلنائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لاعلى وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم التمكن من العلم في المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسئلة علي خلاف الظن وكما لادليل على التعبد بالظن كك لادليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض واما مع التمكن من العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعى ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن قوله فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الي الواقع الخ بيان ذلك على ما



← افاده البعض هو ان مراد المصنف بالتخيير هو التخيير في المسئلة الاصولية بمعنى ان التخيير بين العمل بالاصل والاستناد اليه وجعل مدلوله حكم الله وبين العمل بالظن كذلك و تكون كلمة او حينئذ للتريديد ويرد عليه بانه لا معنى للتخيير المذكور لان التخيير اما عقلي كالتخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير كونهما حجتين من باب السببية او شرعي ولامساع للاول لفرض عدم الدليل على حجية الاصل والظن المذكورين فضلا عن كونهما حجتين كذلك وكذلك لامساع للثاني لعدم الدليل عليه كذلك وكذلك لا معنى لتقديم الظن لكونه اقرب الي الواقع لانه انما يتأتى على تقدير تمامية دليل الانسداد وهو غير مسلمة عند المصنف كما سيأتى القول فيه في بابه الا ان يحمل على مذهب غيره ويحتمل بعيداً ان يكون مراده من التخيير التخيير الذى يحكم به العقل فى المسئلة الفرعية مع فرض الكلام فى صورة دوران الامر بين المحذورين فقط وتكون كلمة اول المتقسيم حينئذ وهذا المعنى وان كان يؤيده ملاحظة مجموع ما ذكره سابقا من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف الاستصحاب الذى يقتضى التحريم وكذلك قوله سابقا ان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول والقواعد الذى هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع الخ بعد حمل الاصول على الاصول المثبتة للتكليف الالزامى وبعد ملاحظة المثال الذى ذكره هناك بقوله مثلاً اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضى الوجوب والظن حاصل بالحرمة وما سيذكره (فده) فى باب دليل الانسداد من انه على تقدير الحكومة يحكم فى كل واقعة لا يمكن فيها الاحتياط بالتخيير مع الشك وبالظن فى المظنونات وان كان فى غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها الا انه خلاف ظاهر كلامه هنا بل كاد ان يكون خلاف صريحه من جهة ان مرجع الضمير فى قوله بينهما هو التعمد بالظن والتعمد بالاصل الموجود على خلافه وهو لا يجتمع مع الاحتمال الثانى وكذلك من جهة اخرى واضحة فلا بد من تنزيل العبارة على الاحتمال الاول الذى قد ذكر ما فيه فتأمل .

(م) ثم اندر بما يستدل على اصاله حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام فى النقض والابرار فى هذا المقام بما لاثمة مهمة فى ذكره بعدما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمة اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفى فى ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمة اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفى فيها ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق —

(ش) اقول ربما استدل بعض على اصاله حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن نحو قوله تعالى (قل آله اذن لكم على الله تفترون) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وايضا (وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن) وايضا (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) الى غير ذلك من الآيات .

وقد اطالوا الكلام فى النقض والابرار فى هذا المبحث بما لافائدة مهمة فى ذكره واكثرهم اطالة للكلام هو المحقق القمى (ره) فى قوانينه وفى سائر مصنفااته الاصولية والايرادات التى اوردها على الاستدلال بتلك الآيات بعضها مشترك الورود وبعضها مختص ببعض دون بعض ونحن نتعرض لنبهة من الاشكال المشترك الورود فمنها ان تلك الآيات معظمها وارده فى اصول الدين وحرمة العمل بالظن فيها مما لا يشوبه شك ولا يعتبر به ريب ومنها ان مفاد الآيات عدم حجية الظن من حيث هو واما ان اقام الدليل القاطع على حجيتها فلا اشكال فى العمل بالظن .

وبالجمله اطالة الكلام فى هذا المقام بالنقض والابرار لاثمة مهمة فيها لانه ان اريد الاستدلال بالآيات الناهية على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه وان اريد دلالة الآيات على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه ففى هذا الفرض ان —

← للظن من دون استناد وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا مقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا فى غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمة ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضرورى التحريم فلامهم فى اطالة الكلام فى دلالة الايات وعدمها انما المهم الموضوع لهذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التى اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او فى الجملة وهى امور :

← اريد حرمة اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفى فى ذلك الادلة الواقعية . ولا يخفى ان الادلة الواقعية لانظر لها الى جواز العمل بالظن وعدمه ولعله يمكن الدفع بان المقصود دلالة الادلة الواقعية على ذلك بضميمة الادلة العقلية والنقلية الدالة على لزوم تحصيل العلم بالواقع وقد ذكر نظير هذا المطلب فيما سبق وان اريد حرمة العمل بالظن اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفى فى الحرمة ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجارى الاصول صور عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا مقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا فى غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمة ايضا قوله والظاهر ان مضمون الايات الخ لعل فى ذكر الايات على صيغة الجمع المحلى مسامحة لان مضمون بعض الايات كما اعترف به قدس سره سابقا حيث قال وقد اشير فى الكتاب والسنة الى الجهتين هو حرمة العمل بالظن لاجل استلزامه فوت الواقع لا تعبداً ومن هذا ظهر عدم التهاوت بين كلماته قدس سره فتأمل فلامهم فى اطالة الكلام فى دلالة الآيات وعدمها وانما المهم الموضوع لهذه الرسالة بيان ما خرج مثل ما كان خروجه اجماعيا او كان خلافيا ولكن الحق عند المصنف حججته وخروجه من الاصل او قيل بخروجه من الاصل مثل ما كان خلافيا وكان الحق عند المصنف عدم حججته .

(م) منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب، توهم الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عند ذلك منه قبيحا .

(ش) اقول بعدما عرفت في اول هذا المبحث ان الاصل عند الشك في حجبية الامارات الغير العلمية يقتضى حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداها بمقتضى الأدلة الاربعة فلامهم في البحث عن هذه الجهة انما المهم في البحث عن بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم .

منها الاصول المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة والكلام فيها يقع في مقامين :

الاول فيما يعمل في تشخيص مراد المتكلم من الفاظه عند احتمال خلاف الظاهر بعد الفراغ عن المدلول العرفي لللفظ وهي الاصول اللفظية المعروفة كاصالة الحقيقة والعموم والاطلاق ومرجع هذه الاصول المذكورة الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة والسرف في جعل مرجع هذه الاصول الى اصالة الحقيقة والعموم والاطلاق الى اصالة عدم القرينة هو ان وضع الالفاظ انما هو لتدل على المعاني بانفسها ولكن الواضع رخص في نصب القرينة مع ارادة خلاف الظاهر فالوضع بنفسه مقتضى للظهور والقرينة مانعة منه ومن المعلوم انه مال يحرز عدم المانع ولو بالاصل لا يمكن الحكم بالظهور الفعلي فيكون ظهور اللفظ فعالا في ←

← المعنى الحقيقي بعد احراز المقتضى ووجوده مسببا عن ظهور عدم القرينة ومن المعلوم ان الشك اذا كان سببيا ومسببيا يجرى الاصل في السبب دون المسبب سواء في ذلك الاصل اللفظي والاصل العملي ويأتى تحقيق ذلك في باب الاستصحاب مفصلا انشاء الله تعالى

قوله واصالة العموم والاطلاق انما افردهما عما قبله مع انهما من قبيله لرجوعهما الى اصالة الحقيقة اما الاختصاصهما بمزيدا بحث لا تجرى في مطلق الحقيقة والمجاز واما عدم القطع بكونهما ماداخلين في السابق ازمذهب جمع من المحققين ومنهم المصنف على ما حكى عنه عدم كون التقييد مجازا او مذهب كثير منهم في العام المخصص بكامة الاستثناء وغيره عدم كونه مجازا وكونه داخلا في الحقيقة على ما فصل الكلام فيه في محله قوله كوقوع الامر عقيب توهم الحظر لا يخفى ان الامر الواقع عقيب توهم الحظر يبحث عنه من جهتين لان البحث يقع تارة في ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة ام لا ومن هذه الجهة مثال للقسم الثاني الذي يأتى عن قريب واخرى بعد ثبوت ظهوره في الاباحة المطلقة يقع الكلام في ان المتكلم هل اراد هذا الظهور ام غيره ومن هذه الجهة مثال للقسم الاول اذا عرفت هذا فنقول اذا علمنا بان المتكلم كان في مقام تفهيم المراد ونعلم انه لم ينصب قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره نقطع بان مراده هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ اذ لولا ذلك لزم الالتزام بانه تصدى لنقض غرضه عمدا وهذا مستحيل ولا يختص ذلك بمورد يكون المتكلم حكيما بل العاقل لا يعمل عملا يكون فيه نقض غرضه سواء كان حكيما ام لا وهذا واضح .

( م ) والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقايقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل يوجب احتياج الحقيقة الى القرينة العارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الي بعض افراده وبالجملة فالملرب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد اولاً والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد .

( ش ) اقول قد تقدم ان البحث عن الاصول المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة من جهتين: الاولى فيما يعمل في تشخيص مراد المتكلم من الفاظه وقد تقدم البحث عن هذه الجهة تفصيلاً الثانية فيما يعمل في تشخيص اصل ظهورها وقد اشار الشيخ (قده) الي الجهة الثانية بقوله والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ الخ

فنقول القسم الثاني هو ما يعمل في تشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص ظاهرها عن غيره ككون لفظ الصعيد هل هو حقيقة في مطلق وجه الارض او التراب الخالص وان صيغة الامر حقيقة في الوجوب وان الجملة الشرطية ظاهرة في كذا و تعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة اولاً والمراد من الاباحة المطلقة هو عدم المنع ونحو ذلك والمتكفل لاثبات هذا المقام هي الاوضاع اللغوية فيما لم تكن المعاني من المرتكزات العرفية والافالعبرة به وان خالف الاوضاع اللغوية ثم ان استكشاف الاوضاع اللغوية ان كان بالعلم فلاشكال وان كان بالظن ففي حجبيته خلاف بين الاعلام والمشهور على ما حكى هو عدم الحجبية وهو الاظهر لان المتيقن من السيرة انما هو حجبية الظاهر بعد الفراغ عن ظهوره واما حجبية الظن بان هذا ظاهر في كذا وان ذاك حقيقة في كذا فلا دليل عليها نعم نسب الي جماعة حجبية قول اللغويين في —

← تعيين الاوضاع ويأتي البحث عنه انشاء الله تعالى

وبالجمله فالمطلوب في هذا القسم الثانى ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد اولاً؟ قوله والشك في الاول ومراده من الاول هو القسم الثانى والتعبير عنه بالاول باعتبار ذكره اولاً في كلامه المتصل بهذا الكلام اعنى قوله وبالجملة فالمطلوب الى آخره والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثانى عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه ولعله اراد اعم من الوضع الحقيقى و الوضع النوعى التأويلى الحاصل فى المجازات والافالشك فى ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره فى الاباحة المطلقة وغير ذلك من الامثلة التى ذكرها المصنف ليس مسيباً عن احدهما كما لا يخفى.

واعلم ان البحث في باب الظهورات تارة يكون صغروياً كالبحث عن الاوضاع اللغوية والفرائض العامة من وقوع الامر عقيب الحظر والاستثناء عقيب الجمل المتعددة ونحو ذلك مما يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام اول للجملة التركيبية اى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادئ كالبحث عن الرواة وسلسلة السند واخرى يكون كبروياً كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام فان البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية لامن المبادئ علمي تأمل فيه.

(م) اما القسم الاول فاعتباره في الجملة لاشكال فيه ولاخلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهية ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايراً لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين احدهما جواز العمل بظاهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيدة من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعنى كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ماهو المتعارف عندها للسان في الاستفادة فمما لاخلاف فيه ولااشكال.

(ش) حاصل ما افاده بالنسبة الى القسم الاول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم انه لا ريب في جواز الاخذ بالظواهر لاستكشاف المراد عند الشك فيه لاستقرار السيرة القطعية من العقلاء على اتباع الظواهر المتداولة بينهم في مقام تفهيم مقاصدهم واستكشاف مراداتهم ومن الواضح انه لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته بل كان يتكلم بلسان القوم ولم يردع عنها فهي ممضاة عنده ايضا وهذا واضح ولدالته يعثر على خلاف فيه

وانما الخلاف والاشكال في موضعين احدهما حجية ظواهر الكتاب

والثاني حجية مطلق الظواهر سواء كان ظاهر الكتاب ام غيره بالنسبة الى غير من قصد افهامه بالخطاب واما الموضع الاول وهو حجية ظواهر الكتاب فقد خالف فيه بعض الاخباريين واما الموضع الثاني فقد خالف فيه المحقق القمي (قده) حيث منع من حجية الظواهر بالنسبة الى غير من قصد افهامه بالخطاب وحاصل ما افاده في وجه التفصيل بين المقصود بالخطاب وغيره هو ان اصالة الظهور واصل عدم القرينة انما تكون حجة اذا ←



← كان المكلف ممن قصد افهامه بالخطاب

والخلاف الاول ناظر الى انه ليس المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه بعنوان الاستقلال بل بضميمة تفسير اهل الذكر وهم الائمة الطاهرون عليهم السلام و الخلاف الثانى ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيدة من الخطاب بواسطة اصاله عدم القرينة فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى وهو منع الظهور لانه يسلم الظهور ثم يمنع اعتباره فالكبرى مما لا خلاف فيه ولا اشكال

(م) اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واغوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي صلى الله عليه وآله : من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوء وفي نبوي ثالث من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبدالله عليه السلام من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجروا وان اخطأ ابعدهم من السماء وفي النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مولينا الرضا عليه السلام عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي من فسر كلامي برأيه وما عرفني من شبهني بخلقى وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبدالله عليه السلام قال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة عليهم السلام القائلين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثار الصحيحة والنص الصريح وقوله ليس شيء ←

(ش) محصل الكلام في الخلاف الاول اعني به عدم حجية ظواهر الكتاب انه قد

ذهب اليه جماعة من الاخباريين من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج عليهم السلام واستدلوا على ذلك بوجوه :

الاول العلم الاجمالي بوجود تقييد وتخصيص من المطلقات والعمومات الكتابية فان العلم الاجمالي كما يمنع من جريان الاصول العملية يمنع من جريان الاصول اللفظية من اصاله العموم والاطلاق وعدم القرينة التي عليها مبنى الظهورات.

الثاني الاخبار الكثيرة المذكورة الدالة على عدم جواز الاخذ بظواهر الكتاب معللا في بعضها بان الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وانه كلام متصل ينصرف الى وجوه وقد عدها في الوسائل الي مائتين وخمسين حديثا على ما حكى عنه .

الثالث دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن الموجب لطرو ←

← ابعء من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية تكون اولها فى شىء، و آخرها فى شىء، وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفى مرسله شعيب بن انس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق؟ قال نعم قال عليه السلام فباى شىء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال نعم قال عليه السلام يا ابا حنيفة لقد اعدت علما وملك ما جعل الله ذلك الاعداهل الكتاب الذين انزل عليهم وملك ما هو الاعداء الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وسلم وما ورثك الله من كتابه حرفا وفى رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر عليه السلام فقال له انت فقيه اهل البصرة؟ فقال هكذا يزعمون فقال عليه السلام بلغنى انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت واهلكت يا قتادة ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به الى غير ذلك مما ادعى فى الوسائل فى كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية .

→ الاجمال على الظواهر .

**الرابع** ان الكتاب وارد فى مقام الاعجاز فلا تكون ظواهره كسائر الظواهر التى يعرف المراد منه كل احد بل يختص فهم المراد من ظواهر الكتاب بمن خوطب به وهو النبى صلى الله عليه وسلم والاصياء فحينئذ لا يجوز الاخذ بشىء من ظواهره لاستفادة الاحكام الشرعية الا بمعونة ما ورد عن الائمة عليهم السلام من التفسير .

**الخامس** نهى الشارع عن اتباع المتشابهات بقوله تعالى واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الاية بتقريب ان المتشابه هو ما يحتمل فيه وجهان او وجوه يشبه بعضها بعضها فى احتمال ارادته من اللفظ فهو مقابل الصريح الذى لا يحتمل فيه الخلاف فيعم الظواهر ولا اقل من احتمالها فيكون مجملا فوجود المتشابه فى الكتاب وعدم العلم بشخصه ومقداره يمنع من التمسك بظواهر القرآن . ←

← ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما ما في الوجه الاول والثاني فيأتي عن قريب فانتظر  
واما الوجه الثالث ففيه منع العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن وعلى فرض التسليم  
يمكن ان نقول انه في غير آيات الاحكام من الموارد التي يكون التحريف فيها مطابقا  
لاغراضهم الفاسدة وثانيا لو سلمنا عدم اختصاص العلم الاجمالي بغيرها فغاية الامر  
صيروتها من اطراف العلم الاجمالي اذ لا يمكن دعوى العلم الاجمالي في خصوصها قطعا  
وحينئذ نقول لا تأثير لهذا العلم الاجمالي بخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء واما الوجه  
الرابع ففيه عدم اقتضائه للمنع عن الاخذ بالآيات الظاهرة الدلالة بحسب الفهم العرفي  
ولا ينافي ذلك غموضها بحسب ما كان لها من البطون كما في النصوص واما الوجه الخامس  
ففيه ان المتشابه لا يصدق على ما له ظاهر عرفا ولو فرض الشك في شموله للظواهر فلا  
يجدى النهى المتعلق بعنوان المتشابه لان القدر المتيقن من مورده هو المجملات فلا يصير  
دليلا على المنع في الظواهر فتلخص مما ذكرنا عدم وجود دليل يقتضى خروج ظواهر  
الكتاب عن الحجية فهي على حد غيرها باقية تحت قاعدة الحجية المستفادة من  
بناء العقلاء وامضاء الشارع فلا تحتاج الى ذكر الاخبار التي يدعى ظهورها في حجية ظواهر  
الكتاب .

(م) والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فان احداً من العقلاء اذ ارأى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبة له عربياً او فارسياً او غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسير السكن الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروى عن مولانا الصادق عليه السلام قال في حديث طويل انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر في بادى الرأى من المعاني العرفية واللغوية من دون التأمل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الايات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها عن منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان الاول اقرب عرفاً ان المنهى في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت عليهم السلام ←

(ش) اقول ان الشيخ قد سره وان اطال الكلام في فساد مقالة الاخباريين ولكن انا نتعرض لمخلص ما افاده (ره) في الجواب عن الاخبار التي استدلوا بها على عدم جواز الاخذ بظواهر الكتاب وهو ان الاخبار الناهية عن العمل بظاهر الكتاب وان كانت مستفيضة بل متواترة الا انها على كثرتها بين طائفتين طائفة تنهى عن تفسير القرآن بالرأى والاستحسانات الظنية وطائفة تدل على المنع عن الاستقلال في العمل بظواهر الكتاب من دون مراجعة الى ما ورد من الائمة عليهم السلام ومن المعلوم ان شيئاً منهما لا ينفع ما يدعيه الخصم من المنع عن العمل بظواهر الكتاب اما الطائفة الاولى فلوضوح عدم اندراج العمل بالظاهر في التفسير بالرأى لتشمله الاخبار الناهية كيف وان التفسير عبارة عن كشف القناع ولا فناء في الظواهر الواضحة الدلالة لانها ما يعرفها كل احد من اهل ←

← بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام عليه السلام على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم انه يعمل بظواهره لانه كان يأوله بالرأى اذ لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى هذا قول ابي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا باول الاية وتر كوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارد ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهلهم فضلا وواضحا وبالجملة فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في ساير الادلة خصوصا الاثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولودلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت عليهم السلام ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام ان امر النبي مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية سلم بن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

← اللسان فيختص ذلك بالمتشابهات فانها هي التي تحتاج الى التفسير وكشف القناع عنها واما الطائفة الثانية فلان محل الكلام هو العمل بالظواهر بعد الرجوع الى الاخبار والفحص عن تخصيصها ونسخها واردة خلاف ظاهرها وهذا ما لا ينفيه تلك الاخبار لما عرفت من انها في مقام النهى عن الاستقلال بالرأى في العمل بالكتاب والاستغناء عن الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام .

**فالتفصيل** بين ظاهر الكتاب وغيره مما لا سبيل اليه نعم في باب الظواهر تفصيل آخر محكى عن المحقق القمي (قده) لعله اقرب من تفصيل الاخباريين وهو التفصيل بين من قصد فهمه من الكلام وبين من لم يقصد حجية الظواهر تختص بالاول دون الثاني وتفصيل كلامه وبيان مراده يأتي عن قريب انشاء الله تعالى .

قوله ان من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً يدل على ذلك سياق كثير من الاخبار المذكورة وغيرها كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الخبر يا جابر ان للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر وليس شئ ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن... الخبر فكلامه المذكور في الاول وتعليقه المذكور في الاخر يدل على ان المراد من التفسير ليس العمل بالظواهر ان التفسير كما صرح به جمع من اهل اللغة ويشهد له التبادر هو كشف الغطاء ومن المعلوم ان مجرد حمل اللفظ على ما يقتضيه ظاهره بعد الفحص عن صارفه في مظان وجوده لا يصدق عليه كشف الغطاء بل يسمى ترجمة و فرقتا ظاهر بين التفسير والترجمة ولو سلم صدق التفسير على مطلق حمل اللفظ على معناه ولو بما يقتضيه ظاهره العرفي الا ان المنهي عنه في الاخبار ليس مطلق التفسير بل التفسير الخاص بقريظة وجود لفظ الرأى فيها المقيد للتفسير والتفسير بالرأى لا يصدق على حمل اللفظ على معناه بمقتضى ظاهره بعد الفحص عما يوجب صرفه في مظان وجوده فان الظاهر ان المراد بالرأى اما الاعتبار العقلي الراجع الى الاستحسان فيكون المراد من التفسير بالرأى حينئذ حمل اللفظ على خلاف ظاهره فيما كان له ظاهر او احداً احتماليه فيما لم يكن له ظاهر بحسب رجحانه في نظره القاصر كما يرشد الى ذلك بعض الاخبار المروية عن الائمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ واما حمل اللفظ على ظاهره من دون الرجوع الى ما يوجب صرفه سيما الاخبار الصادرة عن الائمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على ابعاد الاحتمالين بالنظر الى قضية لفظ الرأى .

قوله وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن على تقدير شمول الحديث للروايات الامامية لا بد من ان يكون النسخ في اخبارهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من جهة ان الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اودعه عندهم فاطهروه في وقته والا فلا يجوز نسخ الكتاب والسنة النبوية باخبار الائمة عليهم السلام وسيشير الى هذا المصنف (ره) في التعادل والترجيح .

وبالجمله ان الانصاف على ما افاده يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والمتبع في ساير الأدلة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولودلت على المنع من العمل بظاهر الكتاب ←

← على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت عليهم السلام اذ في الاخبار مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام و محكم ومتشابه ويؤيد ذلك ما رواه سليمان بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام ان امر النبي صلى الله عليه وسلم مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وفي رواية سلم بن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

### تتميمه

في بيان محل النزاع بين الاصوليين و الاخباريين بالنسبة الى ظواهر الكتاب وهو انه لا يدعي احد من الفريقين جواز الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام بل النزاع بينهم : هل يجوز العمل بظواهر الكتاب بعد مراجعة ماورد عن اهل البيت عليهم السلام من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات ام لا فالطائفة الاولى على الجواز بخلاف الاخباريين .



( م ) هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيره مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عَلَيْكُمْ لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء، فعرفه عَلَيْكُمْ مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق عَلَيْكُمْ في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقوله عَلَيْكُمْ لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله عَلَيْكُمْ لمن اطال الجلوس في بيت الخلاه لاستماع الغناء اعتذاراً بانهم يكن شيئاً اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله عَلَيْكُمْ في تحليل العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما .

( ش ) اقول قد تقدم الجواب عن الاخبار الناهية عن العمل بظاهر الكتاب مع ان الاخبار المذكورة معارضة باكثر منها بل لا يبعد ان تكون متواترة معنى حيث دلت على الرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار المتعارضة عليه والاخذ بما وافقه الكتاب وطرح ما خالفه واستشهاد الائمة عليهم السلام بظواهره فلا بد حينئذ من حمل الاخبار الناهية اما على الاستقلال في الاستفادة من الكتاب كما كان دأب العامة واما على تأويله بما يوافق القياس بالاستحسانات ومنها اى من الاخبار التي ظاهرها جواز التمسك بظاهر القرآن خبر الثقلين في حديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى وهذا الخبر كما صرح به المصنف (ره) مشهور بين الفريقين بل المتواتر في كل من الطرفين على ما ادعاه بعض الاعلام والتعبير عن كتاب الله وعن الائمة عليهم السلام بالثقلين من جهة ان العمل بهما ثقيل وقيل من الثقل بالتحريك بمعنى المتاع ومنها الاخبار الواردة في عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب وفي رد الشرط ←

← المخالف للكتاب

**ومنها** رواية زرارة حيث قال من اين علمت ان المسح ببعض الرأس قال عليه السلام لمكان الباء حيث عرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب  
**ومنها** قوله عليه السلام في جواز كون العبد محملا انه زوج قال الله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما فعرّف عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب .

( م ) وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولاننكحوا المشركات وقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال عليه السلام معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب موميا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن ولا يخفي ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظراً الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفى وجوب الحرج اعنى المسح على نفس الاصبع في دور الامر في بادى النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقاءه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام عليه السلام لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو ساقط دون اصل المسح فيصير نفى الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود ←

( ش ) و مما يدل على التمسك بظاهر القرآن تقريره عليه السلام تمسك الحسن بن الجهم بقوله تعالى ولاننكحوا المشركات وانه ناسخ لقوله تعالى والمحصنات من الذين.. الاية وهذا مطابق لما في الوسائل عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قال قلت جعلت فداك وما قولي بين يديك؟ قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا على غير مسلمة قال عليه السلام و لم؟ قلت يقول الله عز وجل ولاننكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت فقوله ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت هذا .

ومنها قوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فانقطع ظفره فجعل ←

«التفسير بذلك من اهل البيت عليهم السلام ومن ذلك ماورد من ان المصلى اربعاً في السفر ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة والادلاء وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقى الروايات ان المراد بقوله تعالى لاجنح عليكم ان تقصروا يبان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه مبني على التخفيف فلا ينافى تعيين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بالاشبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام ان الله تعالى قال لاجنح ولم يقل افعلو فاجاب عليه السلام بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا ايضا يدل على تقرير الامام لهم في التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد بحلية بعض النسوان بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الاية الى غير ذلك مما لا يحصى

«على اصبعه مرارة ان هذا واشباهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال: امسح على المرارة فان في احالة معرفة المسح عليها على كتاب الله اشارة الى عدم احتياج مثل ذلك الى السؤال من جهة وجوده في ظاهر الكتاب نعم لا يخفى ان استفادة هذا الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة يحتاج الى تأمل دقيق نظراً الى ان المستفاد منها في بادى الرأى هو كونها القلة على نفى وجوب الحرج اعنى المسح على نفس الاصبع في دور الامر ابتداءً بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة المسح للممسوح فهو بحسب الظاهر لا يدل على ما حكم به الامام عليه السلام لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو ساقط دون اصل المسح فيصير نفى الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة. قوله وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له هذه الرواية رواها في الوسائل»

«والبحار وغيرهما عن زرارة وعبد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قالوا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كم هي وكيف هي فقال ان الله عز وجل يقول: «ان اضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة» فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالوا قلنا انما قال الله تعالى فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا كيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام اوليس فقال الله عز وجل «ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما» الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى عز وجل ذكره في كتابه وكذلك التقصير في السفر شيء صنع النبي وذكروه الله في كتابه قالوا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيدام لاقال ان كان قد قرئت عليه آية التقصير وفسرت له وصلى اربعا اعدوان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه .

( م ) الثانى من وجهى المنع اننا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز فى اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وفيه اولا النقص بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر فى اكثرها وثانيا ان هـ الا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالى بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين او علم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين لظاهر الاخر كما فى العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص فى العمومات بشبوت العلم الاجمالى بوجود المخصصات فان العلم الاجمالى ←

(ش) اقول ان اقوى ما استدل به الاخباريون على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب وجهان : الاول الاخبار الناهية عن العمل بظواهر الكتاب وقد تقدم بيانه تفصيلا والثانى وجود العلم الاجمالى بالتقييد والتخصيص فى كثير من المطلقات والعمومات الكتابية الموجب لسقوط ظواهرها عن الحجية واورد عليه الشيخ (قده) اولا بالنقص بظواهر السنة لان المحذورات ادى كونها فى ظواهر الكتاب وهى بعينها جارية فى ظواهر السنة ايضا وثانيا ان المحذورات المذكورة من طرو التقييد والتخصيص والتجوز لا يوجب سقوط ظواهر الكتاب وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر قوله فان قلت العلم الاجمالى بوجود مخالفات الظواهر الخ توضيح السؤال ان العلم الاجمالى اذا كان سببا للاجمال الموجب للتوقف فلا يرتفع بالفحص كما لا يرتفع اذا كان الاجمال ذاتيا بان كان اللفظ مشتركا بين المعنيين فصاعدا او عرضيا حاصل بسبب العلم الاجمالى الخاص كما اذا علم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين لظاهره بان علم بان ظاهر احدهما غير مراد كما فى العامين من وجه وشبههما من المتباينين المتعارضين سواء احتيج فى الجمع بينهما الى اخراج احدهما عن ظاهره او الى اخراج كليهما عن ظاهرهما فقد حمل السائل الاجمال العرضي الحاصل من جهة العلم الاجمال فى نوع المسائل على الاجمال الذاتى الحاصل فى المشترك اللفظى وعلى الاجمال العرضي الحاصل فى شخص المسائل قوله قلت هذه شبهة الخ هذه شبهة اوردت على من استدل على وجوب الفحص عن ←

← اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع بالفحص والافلا مقتضى للفحص ويندفع هذه الشبهة بان المعلوم هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث يظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم فح فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفي بالاصل السالم عن العلم الاجمالي والحاصل ان المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده .

← المخصص في العمومات من جهة ثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات فان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع بالفحص والافلا مقتضى للفحص قوله ويندفع هذه الشبهة توضيح دفع الشبهة ان المعلوم بالاجمال ينحل بعد الفحص عما بايدينا من الكتب ان بعد الفحص عن الصوارف والمعارضات فيما بايدينا من الامارات ووجدان جملة منها وافية بالمقدار المتيقن من المعلوم بالاجمال ينحل العلم الاجمالي والزائد عنه غير معلوم ويكون الشك بالنسبة اليه شكاً بدوياً يرجع فيه الى الاصل ويكون المقام مثل ما اذا قطع بوجود قطرة دم في احد الانائين المشتبهين فان اقطعنا بعدم وجود الدم المعلوم بالاجمال في احد الانائين واحتملنا وجود نجاسة اخرى فيه فلا مانع في الرجوع الى اصل الطهارة او استحبابه بالنسبة اليه وهذا واضح ومناطق الجواب هو التقييد المعلوم بالاجمال بما في ايدينا من الكتب والامارات هذا حاصل ما افيد في المقام.

(م) ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد صدر شارح الوافية في آخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعدم مقدمتين: الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك ←

(ش) حاصل ما افاده (م) ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار التي كانت مانعة من تفسير القرآن نعم يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية ان المنع من العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد المقدمتين وقبل بيانهما فلا بأس بالاشارة الى معنى المحكم والمتشابه قال الطبرسي قيل في المحكم والمتشابه اقوال: احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه و لادلالة تدل على المراد لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد منه الى دليل انتهى اما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الدال على احد احتمالاته دلالة راجحة لا يتفق معها الاحتمال وانت اذا تأملت النسبة بين تعريف الظاهر و ما قالوه في المحكم وجدتها المبينة لا العموم المطلق والعموم من وجه والمساواة انتهى

ثم ان حاصل المقدمة الاولى التي تعرض لها السيد الصدران بقاء التكليف مما لا ريب فيه ولزوم العمل موقوف على افهام الشارع وهذا الافهام كثير أما يكون بالقول ودلالته على مدلوله غالبة باظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وان كان ←



← يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدانا استعمل العمومات وكثيراً ما اريد بالخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احداً واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم علي اتباع المتشابه ولم يبين اهم المتشابهات ماهي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً الى خلفائه والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل .

← احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً .

انما افرح في هذه المقدمة لضرورتها في الاستنتاج اذن المعلوم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنة انما يكون من جهة بقاء التكليف ضرورة انه مع عدمه لا معنى لوجوب العمل بها و مراده من قوله اذ مدار الافهام الخ التمسك بطريقة العرف وان طريقتهم مستقرة على ذلك فتكون من الظنون الخاصة ومما ذكرنا ظهر عدم توجه ما ذكره بعضهم عليه وهو انه ان كان الغرض منه استنتاج حجج الظن فهو لا يكاد ينتج ذلك ما لم يضم اليه ساير مقدمات دليل الانسداد وان كان المراد منه استنتاج ثبوت المقتضى لحججته فلا دخل للعلم الاجمالي ببقاء التكليف فيه اصلاً بل يكون ذكره في مقدمات البرهان من قبيل ضم الحجر بجنب الانسان انتهى

وحاصل المقدمة الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كالمشترك المستعمل بلا قرينة كذلك يكون بحسب الاصطلاح ايضاً مثل ان يقول احدانا استعمل العمومات وكثيراً ما اريد بالخصوص من غير قرينة ونحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل

يمكن ان يكون مراده من المتشابه الذي قد جعل القرآن من قبيله ان الظواهر من العمومات والمطلقات وغيرهما كلها اوج لها قدر ايد منها غير ظاهرها فيكون من ←

← تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة فان تأخير البيان عن وقت الحاجة كذلك جائز عند كما صرح به في ذيل المقدمة الاولى وعند بعض المحققين ومنهم المصنف كما صرح به في باب التعادل والترجيح ويمكن ان يكون مراده بالمشابهة هو ان العلم الاجمالي بالمخصصات والمقيدات وسائر خلاف الظواهر قد اوجب الاجمال في القرآن فلا يمكن العمل به والفرق بين الوجهين لا يكاد يخفى على المتأمل .

**ولا يخفى** ان المقدمة الثانية على ما قيل تشتمل على عدة ادلة تدل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب :

**احدها** نزول القرآن على وضع جديد ومجازات لا يعرفها العرب سيما مع ما وجد فيه من كلمات لا يعرف المراد منها كالمقطعات .

**وثانيها** الآية الشريفة **وثالثها** نهى النبي ﷺ عن التفسير بالآراء .

**ورابعها** اصالة حرمة العمل بالظن وانت خبير بان كون الكتاب على وضع جديد وكيفية خاصة لاجل استعمال العمومات احيانا في الخصوص من دون نصب قرينة او توجيه الخطاب الى شخص مع كون المقصود غيره او نحو ذلك قد ظهر الجواب عنه مما اجاب به المصنف (ره) عن الدليل الثاني للمانعين مطلقا واما اشتماله على مجازات لا يعرفها العرب ففيه ان ثبوت ذلك في بعض الفاظ القرآن لا يوجب الخروج من مقتضى الوضع اللغوي فيما لم يثبت فيه ذلك بعد الاعتراف بكون القرآن عربيا وكذلك اشتمال او ايل بعض السور على المقطعات بل مقتضى القاعدة في مثله كما قرر في مبحث الحقيقة الشرعية هو الافتصار على موضع الثبوت واما الآية فقد اجاب عنها المصنف (ره) بما اجاب به واما النهي عن التفسير بالرأى فقد تقدم الجواب عنه عند الجواب عن الاخبار المستدل بها للمقام واما اصالة حرمة العمل بالظن فهي بعد الاعتراف بكون الظواهر من الظنون الخاصة كما هو مقتضى المقدمة الاولى قوله لانه نزل على اصطلاح خاص الظاهر ان مراده ان القرآن مشتمل على الفاظ العبادات والمعاملات وهي موضوعة لمعان مستحدثة مخصوصة لم يعرفها العرب وهذا على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما كما هو قول بعضهم اولهما معان مستحدثة مجازية لم يعرفها العرب وهذا على تقدير عدم ثبوت ←

← الحقيقة الشرعية فيها مع القول بالاختراع كما يظهر من البعض الآخر وبعضها موضوع للمعاني المخترعة وبعضها مجاز فيها أو لبعضها معانٍ مخترعة حقيقة كان أم مجازاً ولبعضها معانٍ مجازية على غير وجه الاختراع بان تكون مجازيتها لاجل ارادة خصوص الفرد من اللفظ الموضوع للكلى وهذا النحو من المجازية مطردة في كثير من الالفاظ كالاسلام والكفر والايمان وغيرها الواردة في الكتاب والمراد منها نوع خاص أو صنف كذلك وفرد كذلك من معانيها اللغوية الأثرى ان الولد في العرف واللغة يطلق على الولد الحاصل من الزنا حقيقة مع ان الولد المترتب عليه الحكم من الارث وغيره لا يطلق الاعلى ما هو متولد من نكاح وهو غير قاتل ورق و كافر وغير ذلك مما فصلوه في محله وعلى جميع التقادير المذكورة والمحمتملات المسطورة المعاني المرادة من الالفاظ المذكورة وغيرها في القرآن مما لم يعرفها العرب ومع عدم معرفتهم بها يكون القرآن مجعلاً بالنسبة اليهم هذا حاصل ما افيد في المقام فتأمل .

(م) اذا تمهد المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالطواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعى لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص و اما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بطواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيدلانا نقول ان الوخلينا وانفسنا لعملنا بطواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب

(ش) يعنى اذا تمهد المقدمتان فنقول وما تقتضى المقدمة الاولى هو العمل بطواهر الكتاب حيث قال فيها ان بقاء التكليف مما لاشك فيه الخ وما تقتضى المقدمة الثانية هو عدم العمل بطواهر الكتاب لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور فنطلب دليل جواز العمل اذ الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل لا يقال ان ظواهر القرآن من قبيل المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعى لانا نمنع الصغرى اى كون الظاهر من المحكم اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص و اما شموله للظاهر فلا الى ان قال : المحكم على ما نقله فى القوانين عن العلامة قدس سره وغيره هو ما اتضح دلالة على معناه سواء كان ناصا و ظاهرا و المتشابه ما لم يكن كذلك فيشمل المجمل والمأول فلا يكون لفظ المحكم متشابها وينطبق على ما ذكره ما فى مجمع البيان حيث قال فيه قيل فى المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه و اذ لالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ونحو ذلك مما لا يحتاج معرفة المراد منه الى دليل والمتشابه ما لا يعلم المراد منه بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لالتباسه انتهى .

لا يقال ان مقتضى ما ذكرتم فى المقدمة الثانية عدم جواز العمل بطواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيدلانا

← القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول ﷺ واوصيائه ﷺ ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قالوا ما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة ﷺ كانوا عاملين باخبار واحد من غير الفحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولو لاهذا لكننا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى .

← نقول اننا لو خلدنا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من العمل بالظواهر في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة ﷺ كانوا عاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولو لاعملهم بالاخبار لكننا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين هذا هو الذي دعاه به بعض من تقدمه كالمدقق الشيرازي والفاضل التوني الى القول بعدم وجوب الفحص اصلا في العمل بالعمومات والاطلاقات على ما حكاه في القوانين عنهم وان ذهب الفاضل التوني في الوافية الى التوقف اخيراً .

(م) اقول وفيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه لتوقف في العمل بها ايضاً ان لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امراً مر كوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار في القرآن ايضاً على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلاً لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتي يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القى الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع اولاً بان المتشابه لا يصدق على الظواهر لالغة ولا عرفاً بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقهمة الاولي —

(ش) اقول ان مواقع النظر في كلام السيد الصدر كثيرة الا ان المصنف (ره) قد اشار الي موضعين منها ولعل عدم تعرضه للباقي لكونه واضحاً ومعلوماً عند الازهان المستقيمة قوله على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم الخ يعني كما ان الاصل ذلك في خطابات القرآن فيثبت كون القرآن مبنياً على الافادة والاستفادة ويدل على هذا بعض آياته كقوله تعالى : افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها، كتاب انزلنا اليك مبارك ليذبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب، هدى وموعظة للمتقين، هدى وشفاء لما في الصدور ... الي غير ذلك مما لا يخفى فلا مجال لتوهم عدم كون القرآن موضوعاً للافادة والاستفادة .

قوله ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات الخ اقول ان نظره (قده) في كلامه هذا الي ما عهد من السيد الشارح في كلامه السابق حيث قال فيما مر: ان المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا يعلّم هذا لكونه لا يخفى ان الظاهر من العبارة المذكورة اعني قوله ان المعلوم عندنا مساواة —

← من ان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر وثانياً بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفذ في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من اصاله حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهى الشارع عنه وبالجملة فالحق ما اعترف به من انا لو خلينانا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها وانما يكون خلافهم في ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر اوانها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم .

← المحكم للنص الخ ان النفي في قوله فالارجع الى الشمول لا العلم لانه بعد العلم بتساوي المحكم للنص وترادفهما فشمول المحكم للظاهر معلوم عدم لا غير معلوم فمعنى قوله واما شموله للظاهر فلا أي فلا يشمل معنى معلوم عدم شموله لهذا الكن قد اجاب الشيخ (قدمه) بعد الايراد المذكور عليه بما ملخصه ان الظاهر من قوله المعلوم عندنا من جهة ان السبب في معرف باللام فيفيد الحصر هو حصر المعلوم في مساواة المحكم للنص واما غيره اعني شمول المحكم للظاهر فغير معلوم بقرينة حصر المعلوم في التساوي المذكور وايضا ظاهر عبارة السيد الشارح صدرأً وذيلا ادعائه عدم العلم لا العلم بالعدم كما لا يخفى قوله ثم انك قد عرفت الخ حاصله ان النزاع بيننا وبين الاخباريين صغروي لا كبروي بمعنى انهم ينكرون كون خطابات الكتاب وظواهره مما قصد بها الافادة والاستفادة ولا ينكرون حجية كل ظاهر صادر عن المتكلم لغرض الافادة والاستفادة فافهم

قوله اوانها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه يعني  
بعد احتمال كون خطابات القرآن التي عنده تكون من الظواهر ومن المحكم عندنا ←

«من المتشابه كما عرفت من كلام السيد الصدر ففي عبارة الشيخ علي ما قيل ادنى مسامحة لان السيد المتقدم لم يدع كون المحكم من المتشابه بل ذكر احتمال كون الظواهر داخلية في المتشابه وخارجة عن المحكم بان يكون المحكم منحصراً في النص ويرد علي الشيخ ايضاً ان السيد الشارح قد ذكر في قوله لان ما صار متشابهاً الخ ان الظواهر علي قسمين قسم صار متشابهاً بالعرض لا يحصل الظن بالمراد منه وقسم بقي علي ظهوره وهو مندرج تحت الاصل المذكور وهذا القسم هو الذي يحتمل كونه داخل في المتشابه عنده بخلاف القسم الاول لان دخوله في المتشابه بالعرض لاشك فيه عنده فقول الشيخ: «وانها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه» لا يوافق مذهب السيد فتأمل.



(م) وينبغي التنبيه على امور الاول انه ربما توهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى ان ليست آية متعلقة بالفروع والاصول الاورد في بيانها وفي الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق بالحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى. اقول ولعله قصر نظره الي الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره و الاطلاقا لالافات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض، فهران مقبوضة و ←

(ش) اقول ان المتوهم المذكور هو الفاضل النراقي في المناهج وما توهمه هذا الفاضل لكونه واضحاً على ما افاده الشيخ قدس سره من بيان مراده لا يحتاج الى بيانه منا ولكن يرد على ما توهمه مضافاً الى ما افاده الشيخ (ره) في رده ان الانتفاع بالقرآن في باب التراخيح من اعظم الفوائد فكيف يقال بان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى.

قوله اقول ولعله قصر نظره الى الايات الخ حاصله ان ما ادعاه الفاضل النراقي من ان البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى صحيح بالنسبة الى الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره يعني قدورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة واما الايات الواردة في خصوص المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة مثل الايات المذكورة في المتن وكذا بعض الايات الواردة في العبادات مثل قوله تعالى: انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم و الوضوء و الغسل فليس من قبيل ما ذكره الفاضل لان هذه الاطلاقا والعمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع في المعاملات وفي بعض العبادات مما يتمسك فيه بالاية ورد فيه خبر سليم عن المكافي، فلاحظ وتتبع فبالجملة ان القول بان البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الفائدة رأى سخييف اذ البحث عن حججية ظواهر الكتاب و عدمها ←

← لا تؤتوا السفهاء أموالكم ولا تقرّبوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جائتكم فاسق بنبأ فتبينوا ولو لانقر من كل فرقة، فاسئلوا اهل الذكر، وعبداً مملوكا لا يقدر على شىء وما على المحسنين من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم ووضوء الغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافىء، فلا حظ و تتبع .

← لا ينحصر في التمسك بها في الاحكام بل لذلك البحث فوائداخري منها استعمال حال الاخبار المتعارضة وغيرها في الحجية وعدمها بموافقة الكتاب ومخالفته كما في الاخبار العلاجية قوله مثل قوله تعالى انما المشركون نجس ذكره هذا الآية الشريفة في عداد آيات العبادة ليس على ما ينبغي والجواب بان العبادة هنا بالمعنى المقابل للمعاملة بالمعنى الاخص غير جيدلان كثير أمن الآيات التي ذكرها في السابق من هذا القبيل وكذلك التوجيه بان الحكم المذكور ينفع في العبادات وقد يكون مقدمة للعبادة من جهة وجوب ازالة النجاسة في الصلوة مثالا ايضا كما ترى .

(م) الثاني انه اذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلوا ما ان تقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهم بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص وعلى الاظهر ومع التسكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع ←

(ش) اقول ان هنا مقامات الاول ان القراءات السبع التي مشايخها عاصم ونافع وابوعمره والكسائي وحمزة وابن كثير وابن عامر هل هي متواترة عنهم ام لا والثاني هل ثبت من الائمة بطريق القطع جواز القراءة بكل واحدة من القراءات السبع في الصلوة وغيرها ام لا والثالث هل يكون كل واحدة من القراءات السبع متواترة عن النبي ﷺ عن الله تبارك وتعالى ام لا ومحل النزاع المعروف انما هو هذا المعنى والافتواتر القراءات عن القراء لا يفيد شيئا مع عدم ثبوت تواترها عن النبي ﷺ كما لا يخفى اما المقام الاول والثاني فالبحث عنهما قليل الفائدة مع انهما ليسا محالا للنزاع وهذا هو الوجه في عدم تعرضنا للبحث عنهما .

**واما المقام الثالث** فاجمال الكلام فيه انه قد اختلف في تواتر القراءات السبع عن النبي ﷺ فعن الاكثر تواترها كلها وحكى عن العلامة (قده) في التذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام ونهاية الاصول وابن فهد في الموجد والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض والشيخ الحر في الوسائل وفي الصافي انه المشهور بين الفقهاء وعن شرح المفاتيح دعوى مشهوريته بين اكثر علمائنا وفي التفسير الكبير ذهب اليه الاكثرون والقول الثاني ان القراءات السبع ان كانت جوهرية من قبيل مالك ومالك فهي متواترة وان كانت من قبيل الهيمه كالمدة والامالة وتخفيف الهمزة وغيرها فهي غير متواترة ذهب اليه المحقق البهائي والحاجبي والعضدي على ما حكى عنهم والقول الثالث عدم تواترها ذهب اليه البعض حيث قال ان المستفاد من الاخبار والروايات ان القرآن نزل على حرف واحد على نبي واحد فاذا تبين لك هذه المقامات . ←

← إلى غيرهما وعلى الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قرأته كان كما تقدم و إلا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى «فأنوا حرثكم اني شئتم» من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني .

← فاعلم انه اذا اختلفت القرائة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله سبحانه حتى يطهرن بالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض و بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال فاجمال الكلام في ذلك انه اما ان نقول بتواتر القراءات واما لا وعلى الثاني اما ان نقول بالتلازم بين جواز القرائة بكل قرأته و جواز الاستدلال بها واما لا .

**فعلی الاول** ان امکن الجمع بينهما بحمل الظاهر منهما على النص او الاظهر فلا اشكال في حمل الظاهر عليهما وان لا يمكن الجمع يتوقف ويرجع إلى الاصل او الدليل الموجود في المسئلة لان حالهما حينئذ كآيتين متعارضتين ولا يخفى عليك ان ما نحن فيه اعني الآية المذكورة من قبيل حمل الظاهر على الاظهر وذلك لان دلالتها على عدم جواز المقاربة في ايام النقاء بناء على القرائة الثانية اعني حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال انما هو بحسب المنطوق وعلى القرائة الاولى يكون بحسب مفهوم الغاية ولا ريب ان المنطوق اظهر من المفهوم **وعلى الثاني** فالامر كذلك فمع امكان التوفيق العرفي يجمع بينهما والا يتوقف واما على الثالث فبعد عدم تواتر القرائتين وعدم ثبوت التلازم بين جواز القرائة وجواز الاستدلال لا بد من التوقف والرجوع اما إلى عموم جواز الايتيان بالزوجة في اى زمان بناء على استفادة العموم الزماني من قوله سبحانه فأتوا حرثكم اني شئتم و إلى استصحاب حكم المخصص على الخلاف المذكور في محله هذا مجمل الكلام في تواتر القراءات السبع

(م) الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب فافهم.

(ش) اقول ان المراد من التحريف هنا زيادة شىء على كلام الله تعالى في القرآن او نقص شىء منه حرفا كان او كلمة او كلاما ولو كثيرا واما التحريف من حيث الزيادة فلا ينبغي احتمالها بل لا يجوز لادعاء جمع من الاصحاب الاجماع علمي عدمها واما التحريف من حيث النقيصة فقد اختلفوا فيه فالمشهور بين الاصوليين عدمه مطلقا وهو الذي ذهب اليه جمع من المحدثين كالصدوق في اعتقاداته وغيره وذهب الى التحريف جمع من قدماء المحدثين كالكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي صاحب التفسير والنعماني وسعد بن عبد الله اشعري وذهب اليها كثير الاخباريين وذهب بعض المحققين الى وقوع التحريف بالنقصان في غير آيات الاحكام وهو مذهب المحقق القمي في القوانين ثم حاصل ما افاده الشيخ (قده) في المقام انه على القول بالتحريف لا مانع عن العمل بظواهر الكتاب على مقتضى القاعدة بعد احراز المقتضى للعمل اما اولاً لعدم وجود العلم الاجمالي بان التحريف صار منسئلاً لاختلاف ظواهر الكتاب واما ثانياً فلانه بعد تسليم وجود العلم الاجمالي باختلافها تكون الشبهة غير محصورة لان الايات التي وقع التحريف فيها بالنسبة الى غيرها اقل قليل وقد تبين في محله ان العلم الاجمالي في الشبهة الغير المحصورة لا يوجب طرح الاصول وبمثل هذا يمكن ان يجاب عن العلم الاجمالي الذي اورده السيد صدر الدين بالنسبة الى المتشابهات ولو سلم كون الشبهة محصورة لكن نقول بعدم قدح العلم الاجمالي بعد خروج بعض اطرافها عن محل الابتلاء لاحتمال كون التحريف فيما لا يتعلق بالعمل وقد تقرر في مسألة العلم الاجمالي في باب الشك في المكلف به ان العلم الاجمالي الموجب لتنجز التكليف وطرح الاصول في الشبهة المحصورة هو ما كان جميع اطرافه محالاً للابتلاء للمكلف.

( م ) الرابع قديتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظواهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية فى حرمة العمل بالظواهر مع ان ظواهر الايات الناهية لونهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال انها لا تشمل انفسها فتأمل وبازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم وفيه ما لا يخفى

( ش ) اقول ان هذا التوهم من المحقق القمى (قده) وبعض من وافقه فى القول بحجية الظن المطلق حيث قال فى القوانين فى بحث الاجتهاد والتقليد بعد جملة كلام له فى النقض والابرار فى الاستدلال على حجية ظواهر الكتاب بالاجماع ما حاصله و الحاصل ان الاجماع المدعى فى هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول او الاستنباطى اى الاجماع الظنى المستنبط من كلمات العلماء فيدخلان فى عموم آيات التحريم ولادليل على حجيتهم سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدى نفعا وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه من عدم تحقق الاجماع فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم و امثاله من الظواهر و الظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال انتهى كلامه رفع مقامه

واورد الشيخ (قده) على هذا التوهم ما حاصله انه بعد فرض حصول القطع من الاجماع بحجية مطلق الظواهر حتى ظواهر الايات الناهية فلا بد ان يكون ظهور الايات الناهية بالنسبة الى باقى افراد الظنون لان حصول القطع بالمتناقضين محال بالجملة فبعد حصول القطع بحجية الظواهر اما ان يخرج تلك الظواهر الناهية عن مورد الاجماع بحيث يحصل القطع بحجيتها ما عداها او يكون ظهور الايات الناهية بالنسبة ←

الى غير ما ثبت حجيته بالاجماع مع ان ظواهر الايات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجيتها انفسها الا ان يقال انها لا تشمل انفسها.

قوله فتأمل لعله اشارة الى انه يمكن ان يقال بشمولها لانفسها ايضا بناء على ان مناط النهى هو الظن وحينئذ فلا يوجد فرق بين الظن الحاصل منها ومن غيرها قوله وبازاء هذا التوهم الخ وقد اشار الى هذا التوهم المحقق القمي في القوانين وحاصله: يمكن ان نقول بخروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية من باب التخصص لامن باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم قوله وفيه ما لا يخفى وبيان ذلك ان صيرورتها مقطوعة الاعتبار اما قبل قيام الاجماع على حجيتها او بعده اما الاول فواضح الفساد واما الثاني فلان بعد قيام الدليل يكون ظواهر الايات الناهية وغيرها في جهة واحدة مضافا الى ان قطعيتها الاعتبار لا يخرج الظن عن كونه ظنا هذا تمام الكلام في الخلاف الاول من القسم الاول اعنى ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم.

هذا تمام الكلام في الجزء الاول من شرح الفرائد ويتلوه الجزء الثاني والثالث انشاء الله والحمد لله اولا وآخراً والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وقد وقع الفراغ من طبعه يوم الخميس في عاشر شهر صفر سنة الف وثلثمائة وثمانين.



- الصفحة الموضوع
- ٣ فى بيان المراد من المكلف
- ٦ فى بيان الالتفات التفصلى والاجمالى
- ٧ فى بيان المراد من الحكم
- ٩ فى ان البحث عن القطع ليس من مسائل الاصول
- ١٠ فى بيان الاصول العملية
- ١١ فى بيان بعض الاصطلاحات فى هذا الفن
- ١٣ فى تعيين مجارى الاصول العملية
- ١٤ فى بيان الاشكال الوارد على مجارى الاصول
- ١٦ فى ان طريقة القطع هل هى ذاتية او جعلية
- ١٨ فى وجوب متابعة القطع
- ١٩ فى عدم صحة اطلاق الحجة على القطع
- ٢٠ فى معنى الحجة
- ٢٤ فى الفرق بين القطع الموضوعى و الطرىقى
- ٢٥ فى اقسام القطع
- ٢٧ فى بيان الثمرة بين القطع الموضوعى و الطرىقى
- ٢٩ فيما ذهب اليه بعض الاخباريين
- ٣٠ فى قيام الامارات و الاصول مقام القطع الطرىقى
- ٣٣ فى تفسير رواية حفص
- ٣٤ فى تقسيم الظن الى الموضوعى و الطرىقى
- ٣٨ فى البحث عن التجرى
- ٤٤ فى الخدشة فيما استدلبه على التجرى
- ٤٩ فى مصادفة القطع للواقع و عدمها
- ٥١ فى نقل كلام صاحب الفصول



## الصفحة الموضوع

- ٥٥ فى الجواب عما اختاره صاحب الفصول
- ٦٠ فى ان التجرى اذا صادف المعصية تداخل عقابهما
- ٦٤ فى تفسير الاعانة على الحرام
- ٦٦ فى اقسام التجرى
- ٧٢ فى نقل كلام المحدث الاستر ابادى
- ٧٧ فى تعريف الحكمة العملية والنظرية
- ٨١ فى اقسام العلوم النظرية
- ٨٦ فى تفسير الهيولى
- ٩٠ فى تعارض الدليل العقلى والنقلى
- ٩٣ فى الملازمة بين حكم العقل والنقل
- ٩٩ فى تعارض الدليل العقلى والنقلى
- ١٠٥ فى توسط تبليغ الحجة فى اطاعة الله والجواب عنه
- ١١١ فى الاعتماد على العقل فى قبال الشرع
- ١١٥ فى بيان عدم اعتبار قطع القطاع
- ١٢٤ فى ان المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل ام لا
- ١٢٩ فى اعتبار قصد الوجه
- ١٣٣ فى تقديم الامتثال التفصيلى على الاجمالى
- ١٤٢ فى حرمة المخالفة القطعية
- ١٤٥ فى نقل كلام بحر الفوائد فى تصوير الصور للعلم الاجمالى
- ١٤٩ فى العلم التفصيلى المتولد من العلم الاجمالى
- ١٥٤ فى فروع العلم الاجمالى
- ١٦٣ فى البحث عن مخالفة العلم الاجمالى
- ١٧٧ فى الاجماع البسيط والمركب

## الصفحة الموضوع

- ١٧٨ فى البحث عن المخالفة العملية  
 ٢٠٠ فى البحث عن مسألة الخنثى  
 ٢١٢ فى امكان التعبد بالظن  
 ٢٢٦ فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى  
 ٢٤٢ فى بطلان التصويب  
 ٢٤٣ فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى  
 ٢٥٠ فى القول بوجوب التعبد بالظن  
 ٢٥٢ فى البحث عن وقوع التعبد بالظن فى الاحكام الشرعية  
 ٢٥٤ فى تأسيس الاصل فى حرمة التعبد بالظن  
 ٢٥٨ فى حرمة العمل بالظن بالاصول المتعددة  
 ٢٦٩ فى الامور الغير العلمية التى اقيم الدليل على اعتبارها  
 ٢٧٤ فى البحث عن حجية مطلق الظواهر  
 ٢٧٦ فى البحث عن حجية ظواهر الكتاب  
 ٢٧٩ فى الجواب عما استدل به الاخباريون  
 ٢٨٥ فى البحث عن حجية ظواهر الكتاب  
 ٢٩٠ منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب  
 ٢٩٤ نقل كلام السيد الصدر ونقده  
 ٢٩٩ دفع توهم عدم الجدوى فى البحث عن ظواهر الكتاب  
 ٣٠٢ البحث عن تواتر القرائات السبع وحجيتها  
 ٣٠٣ ] عدم وقوع التحريف فى القرآن  
 ٣٠٤ وجوب العمل بظواهر الكتاب

تقريظ سيدنا زعيم الدراسة العلمية ، روض الفضل وزهره  
استاذ المحققين، مرجع الفقه والاصول في الحوزة العلمية بقم  
آية الله العظمى مولانا السيد محمد الموسوي اليزدي  
المشتهر بالداماد مدظله العالی



الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد  
خير البرية وآله أئمة الرحمة ومعادن الحكمة •  
اما بعد فان من اعظم ما انعم به سبحانه و  
تعالى على قرّة عيني العالم الفاضل ثقة الاسلام والمسلمين  
السيد يوسف الحسيني التبريزي ادام الله فضاله هو التوفيق  
والتأييد لشرح الفرائد وتوضيح مباحثه ومشكلاته وهو  
على ما لاحظته من بعض مباحثه شرح نافع لاهل العلم  
فله درّة و عليه اجره و جزاه عن الاسلام و اهله  
خير أوالسلام عليه ورحمة الله وبركاته •

الاحقر محمد الموسوي اليزدي



## اغلاط مطبعية غير مهمة وقفت عليها بعد الطبع

| ص  | س  | الخطاء    | الصواب    | ص   | س  | الخطاء        | الصواب         |
|----|----|-----------|-----------|-----|----|---------------|----------------|
| ١٠ | ٢  | للسالك    | للسالك    | ٥٥  | ١٨ | ومالم يكن     | مالم يكن       |
| ١٣ | ٥  | الاستصحاب | الاستصحاب | ٦٨  | ٣  | المنصف        | المنصف         |
| ١٣ | ٦  | ان يكون   | ان يكون   | ٨٤  | ٩  | الدقية        | الدقيقة        |
|    |    | الشك      | الشك فيه  | ١٠٣ | ١٧ | الجمال        | الجمال         |
| ٢١ | ١٦ | الكحم     | الحكم     | ١٢٥ | ١٣ | اعتبار        | اعتباره        |
| ٢٥ | ٣  | بكونه     | بكونه     | ١٢٨ | ٢٢ | الاجمال       | الاجماع        |
| ٢٧ | ١  | الصفتي    | الطريقي   | ١٣١ | ٧  | يتقن          | يتقن           |
| ٤٢ | ٦  | تفسريا    | تفسيرا    | ١٣٤ | ١٤ | اعلى          | اعلى           |
| ٤٥ | ٩  | الاجمال   | الاجماع   | ١٥٤ | ١٤ | لوامتزاج      | لوامتزاج       |
| ٥٢ | ٢٠ | فصله      | فعله      | ٢٥٥ | ٢١ | لايجتمعان     | لايجتمعان      |
| ٥٣ | ١٦ | معنى      | المعنى    | ٢٥٨ | ١٦ | ورده          | ورده           |
| ٥٣ | ١٧ | الوارد    | الموارد   | ٢٢٨ | ٢٢ | العلم الاجمال | العلم الاجمالي |

## (رمز الكتاب)

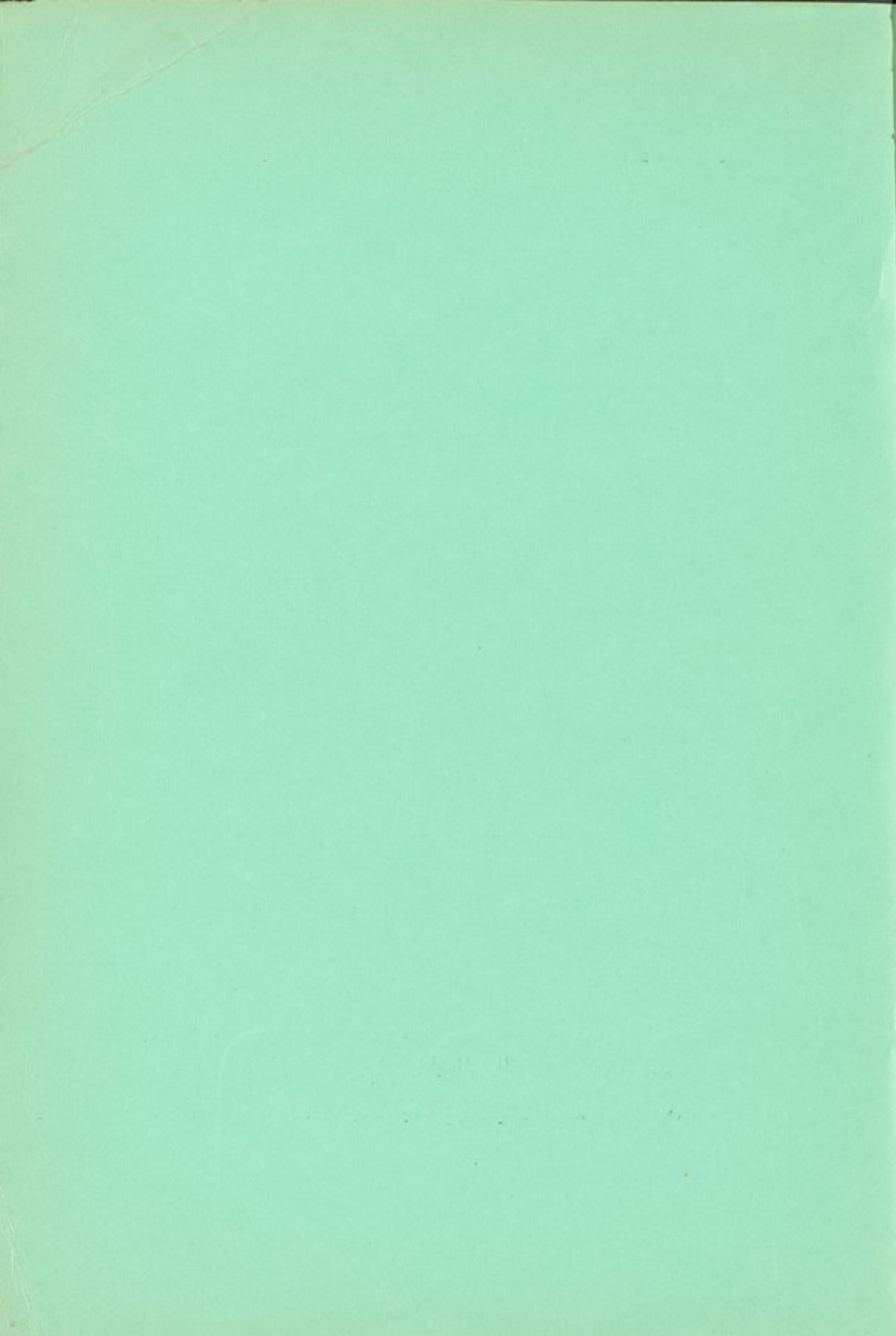
(م) : كتاب الرسائل

(ش) : شرح الرسائل

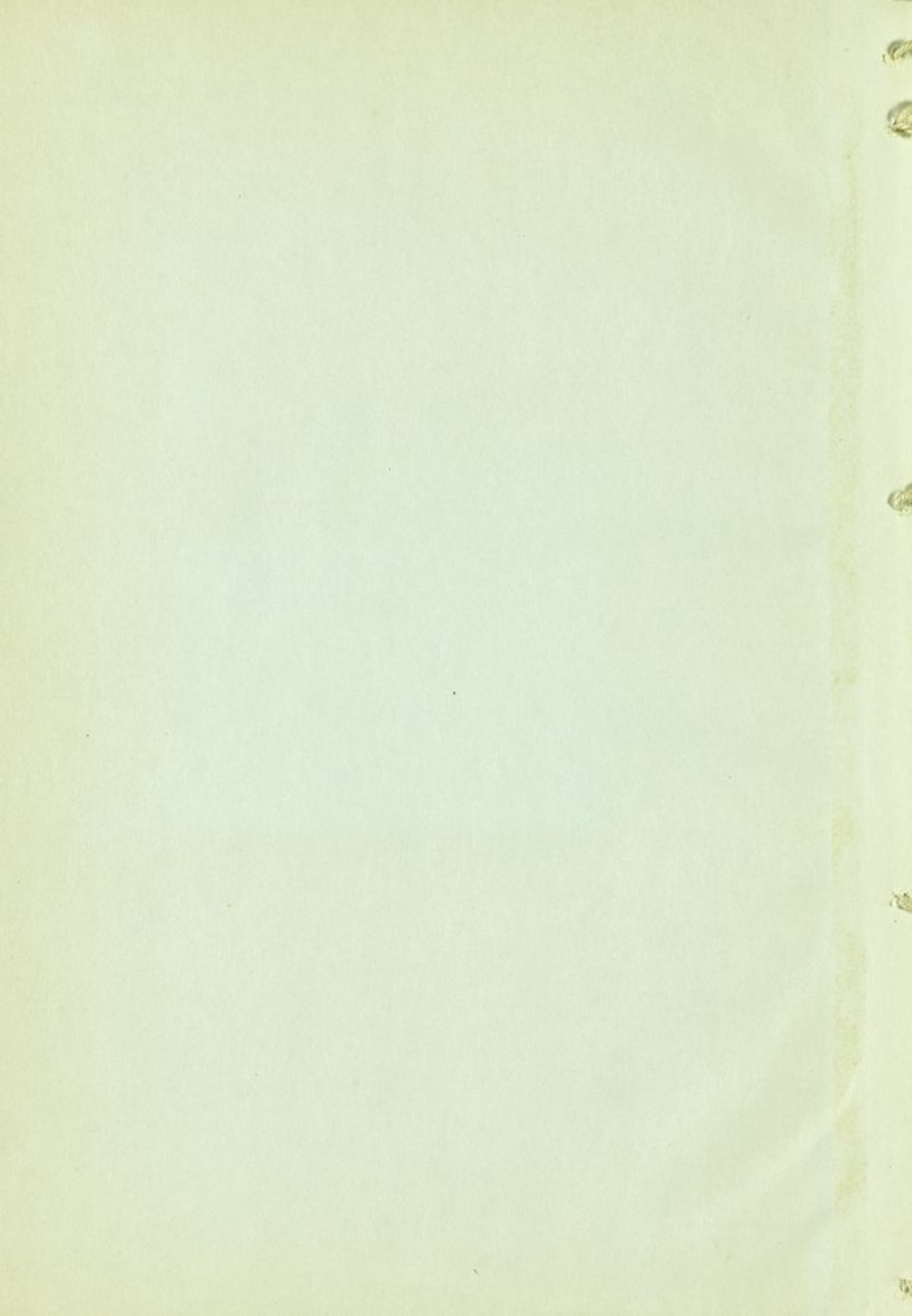
(قدقو بل كتاب الرسائل)

(إعادة نسخ صحیحه جوده)













LIBRARY  
OF  
PRINCETON UNIVERSITY

