





32101 009811629

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

~~DUE JUN 15 1993~~~~DUE JUN 15, 1997~~

JUN 15 2010

~~DUE JUN 15 1998~~

الجزء الأول

مِنْ دُرَرِ الْفَوَائِدِ

في شرح الفوائد

لمؤلفه آية الله

السَّيِّدِ يَوْسُفَ الْمَدَنِيِّ التَّبْرِيذِيِّ

نزِيل قَمِ الْمَشْرِفَةِ

عَنْ نَيْشَورِ مَكْتَبِ إِسْمَاعِيلِيَا

الطبعة الثانية

المطبعة العلمية - قم

١٣٨٠ هجري

الجزء الأول

مِنْ دُرَرِ الْفَوَائِدِ

فِي شَرْحِ الْفَوَائِدِ

لِوَلَّاهُ آيَةُ اللَّهِ

السَّيِّدِ يُوسُفَ الْمَدَنِيِّ التَّبْرِيزِيِّ

نَزِيلٌ قَدْ مَشَرَفَهُ

عَنْ نَيْشَورِ مَكْتَبِ إِسْمَاعِيلِيَا

الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ

الْمَطْبَعَةُ الْعِلْمِيَّةُ - قُمْ

١٣٨٠ هَجْرِي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علمنا معالم الدين و معارج اليقين و انار قلوبنا بانوار حقائق
الكتاب المبين و وفقنا لتهديب القواعد و القوانين و الصلوة و السلام على اشرف الاولين
والاخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.
(وبعد) فيقول المعترف بذنبه المفتقر الى رحمة ربه السيد يوسف الحسينى
التبريزى بن الحاج السيد ابي القاسم الحسينى غفر الله لهما ولمن كان لهما من الاءاء
والاجداد انى لمارأيت كتاب فرائد الاصول الذى صنفه العلامة علي 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)
تغمده الله بغفرانه كتاباً جامعاً لدرر الفوائد حاوياً لمهمات مطالب الاصول متضمناً
خلاصة افكار الفحول مشتملاً على تحقيقات رائقة خلت عنها كتب السابقين محتوياً
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 مشككة فى بيان مطالبه و عوائده بذلت الجهد
فى اثناء التحصيل فى مراجعة الحواشى و التعاليق لهذا الكتاب النفيس و نقحتها بعبارات
واضحة بتأليف هذه الوجيزه و سميتها بدرر الفوائد فى شرح الفرائد ليقرب مطالبه الصعبة
الى اذهان الاواسط و الاوائل و يسهل طريق الوصول الى ما فيه من غوامض حقائقه و مغالقات
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 هى القواعد الشرعية الثابتة للشك فى مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهى منحصرة فى 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 الاقتضاء وربما يعبر عنها بمرتبة الشأنية (وثانيها) مرتبة الانشاء (وثالثها) مرتبة الفعلية وفى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمة .

(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 لا الفعلى بقول مطلق فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة وهى مرتبة التنجز لكنه عين مرتبة ←

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

(وفيه) 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 وشكه وكون 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 موارد 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 اذا 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 الادلة ومجاري الاصول بشروطها مثلاً ان المقلد
 لا يكون متمكناً من احراز شرط اجراء البرائة وهو الفحص فتح يكون احكام بعض
 الاقسام الاتية من القواعد المقررة للشاك مختصة بالمجتهد قلت ان العمل بالخبر
 الواحد ليس بالايتان بالفعل الخارجى الذى دل الخبر على وجوبه 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 الادلة 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 الادلة مع انه يمكن فرض حصول اليقين والشك للعامي المحض ايضاً
 في الشبهات الحكمية كما ان المجتهد يرجوعه الى الادلة في حكم الماء المتغير بالنجاسة
 يحصل له اليقين بنجاسته كذلك العامي فانه يرجوعه الى الفقيه في حكم الماء المتغير
 بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته اذ فتوى الفقيه وافتائه اياه بالنجاسة بالنسبة اليه
 بعينه كالامارة القائمة لدى المجتهد على النجاسة في الحجية فقد تبين فساد القول بان
 المراد من المكلف هو المجتهد لا غير .

(ويؤيد) ما ذكرنا اشكالا وجوابا ما عن المحقق الخراساني (فده) في ←

الحاشية حيث قال ان مراد الشيخ (قده) بالمكلف من وضع عليه القلم كما مرت اليه الاشارة من الاخصيص 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 بين وجوب الشيء واباحته او لم ينجز عليه كالشاك بين 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 اذا 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 والفاصل بالاول على ما يفهم من تقريراته هو النائبي (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 .

والفاصل 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 ظن احداً ان يقول بهذا المعنى هذا . لا يقال ان ذكر اذا التفت مستدرك اذ 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 تتعلق التكليف الواقعي في الجملة فيرجع الحاصل الى من جمع الشرايط العامة من البلوغ والعقل والقدرة اذا التفت الى حكم شرعي الخ ومقابلته من لم يجمعها فيخرج منه التفتات الصبي والمجنون والعاجز

← لعدم ترتب أثر شرعاً وعقلاً على التفات هؤلاء

قوله الي حكم شرعى... والمراد من الحكم هو الحكم الكلى الثابت للعناوين الكلية للافعال التى من شأنها ان تؤخذ من الشارع لاما كان لمصاديقها من مجرد تطبيقها عليها ثم لا يبعد ان يراد من الحكم ما يشمل التكليفى والوضعى و ان كان الثانى منتزعا من الاحكام التكليفية كما هو الحق عند الشيخ (قده) و جماعة كما سيأتى في مباحث الاستصحاب بناء على هذا ليست الاحكام الوضعية بنفسها مجارى الاصول اذ لا تأصل لها فهى تابعة لمنشأ انشاعها و اما على القول بكونها بذاتها مجعولة فالاصل الجارى من الاصول ليس الا الاستصحاب اذ لا معنى لجريان اصل البرائة او التخيير او الاحتياط فى السببية و نحوها ومتى جرى الاستصحاب فيها بان كانت لها حالة سابقة ملحوظة لم يعارضه شىء من الاصول الجارية فى الاحكام التكليفية فان الاصل الموضوعى حاكم على الاصل الحكمى وان لم يكن لها حالة سابقة ملحوظة فلا اصل بالنسبة اليها فح يرجع فى مقام العمل الى الاصول الجارية فى الاحكام التكليفية وقيل ان المراد من الحكم هو التكليفى لا الوضعى حيث قال ان هذا هو الظاهر من التقسيم فى المتن اذ الاحكام الوضعية ليست داخلية فى المقسم ضرورة ان الشك فيها ليس شكافى التكليف ولا فى المكلف به والحال ان المدار فى التقسيم على ذلك هذا ملخص ما قاله هذا القائل وفيه ما لا يحتاج الى البيان فتامل.

قوله فيحصل له اما الشك فيه او القطع او الظن... يعنى ان المكلف اذا كان فى صدور استخراج الحكم فلا يخلو اما ان يكون قاطعا به فهو الثانى ^{القطع} او يكون مترددا فيه وعلى الثانى اما يكون طرفا تردده متساويين فهو الاول او يكون احد طرفيه راجحا والاخر مرجوحا وهو الثالث فجعل الشيخ (قده) التقسيم ثلاثيا وعلى هذا التقسيم بنى كتابه على مقاصد ثلاث الاول فى القطع والثانى فى الظن والثالث فى الشك ثم ذيلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل والترجيح

واورد صاحب الكفاية (قده) على هذا التقسيم بما حاصله انه لا بد من ان يكون المراد من الحكم اعم من الواقعى والظاهرى لاشتراكهما فى الاثر فلا وجه للاختصاص ←

→ وكذلك لابد وان يراد منه الحكم الفعلي اذ لا اثر للقطع والظن او الشك في الحكم
الانشائي وعلي ذلك فلا وجه لتثليث الاقسام كما افاده الشيخ (ره) بل الصحيح ان
يجعل التقسيم ثنائيا

بان يقال ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي واقعي او ظاهري متعلق به او
بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به او لا وعلى الثاني لابد من انتهائه الى ما استقل به العقل
من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة والا فالرجوع
الى اصول العملية العقلية من قبح العقاب بلا بيان والاشتغال والتخير بحسب اختلاف
الموارد ثم قال وان ابيت الاعن تثليث الاقسام فالاولي ان يقال ان المكلف اما يحصل له القطع
اولا وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولان لا يتداخل الاقسام الى اخر ما
قال في الكفاية هذا حاصل ما افاده بتوضيح منا ^{المراد من الشك في}

لا يخفى عليك ان السبب لعدول صاحب الكفاية عما في الرسالة هو لزوم
التعميم من حيث الواقع والظاهر ولزوم التخصيص من حيث الفعلية والوجه في كونها
سببا لذلك عدم امكان ارادة اعم من الواقع والظاهر من الحكم الواقع في الرسالة
اذ ارادتهما يستلزم التكرار المستهجن لان مفاد الامارات والاصول الشرعية داخل
في الحكم الظاهري المقطوع به فلا مقابلة حقيقة واما الثاني فلاستلزامه جمع الحكمين
الفعليين في موارد الامارات والاصول الشرعية فلا يتصور ترتيب الحكم الفعلي على الظن
بالحكم الفعلي او الشك فيه فان الظن بالفعلين 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 اذا اريد من الحكم التعميم من حيث الواقع
والظاهر وخصوص الفعلي فافهم

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

← اعتباره وحجيته فيلحق بالقطع ويكون كالقطع تنزيلاً وان لم يقم دليل على اعتباره فيلحق بالشك فيجوز في مورد احد الاصول العملية التي لا بد من الرجوع اليها في موارد عدم حصول القطع او الامارة المعتمدة ومما ذكر ظهر ان جعل الشيخ قدس سره التقسيم ثلاثياً انما هو باعتبار حالات المكلف من حيث هو الى ذلك وتمييز احكام بعضها عن بعض فما عن صاحب الكفاية قده من الاشكال عليه كما مرت الاشارة فيما سبق من ان هذا التقسيم مستلزم لتداخل الاقسام اذ الظن المعتبر يلحق بالقطع وغير المعتمد 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 الاستقراء في الاربعة واما موارد جريانها فانحصارها في الاربعة عقلية دائريين النفي ^{التي علم الاصول} الاثبات ولا يخفى عليك 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 حكماً فرعياً ومن الضروري ان القطع بالحكم لا يقع في طريق الاستنباط بل هو بنفسه قطع بالنتيجة وبنفس الحكم الفرعي وهذا في القطع الطريقي واضح واما الموضوعي اعني القطع المأخوذ في موضوع الحكم كما اذا قال اذا قطعت بحكم فرع فصدق فهو وان كان دخيلاً في فعلية وجوب التصديق الا ان نسبته اليه نسبة الموضوع الى حكمه كالخمر بالقياس الى الحرمة وليس وجوب التصديق مستنبط من القطع بالحكم الفرعي وانما هو مستنبط من الدليل الدال عليه لكن القطع يتعلق بنتيجة علم الاصول اعني الحكم الفرعي او هو بنفسه نتيجة فله شدة مناسبة مع مسأله فينبغي 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 الانصاري قدس سره المكلف بانه اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له القطع به او الظن او الشك فجعل التقسيم ثلاثياً وعلى هذا التقسيم بني كتابه على مقاصد ثلاث الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الشك ←

← ثم ذيلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل والتراجيح

قوله وتسمى بالأصول العملية حاصله أن القواعد التي تثبت للشك في مقام العمل منحصرة في الأصول الأربعة ولكونها في مقام اصلاح العمل عند الشك في الحكم الواقعي سميت بالأصول العملية مثلاً إذا شك زيد في طهارة لباسه عند ارادة الصلاة مع تيقنه بأنه كان طاهراً سابقاً فيعمل بمقتضى الاستصحاب وكذا إذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيعمل بمقتضى البرائة .

والأصول العملية تقابلها الأصول اللفظية التي تساق في بيان المراد من اللفظ نحو اصاله عدم التخصيص عند الشك في ان المراد من العام هل هو العموم او الخصوص واصله عدم التقييد عند الشك في ان المراد من المطلق هل هو كل فرد من افراده او المقيد واصله 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 الأصول الثابتة للشك منحصرة في الأصول الأربعة المذكورة بل غير هذه الأربعة ايضاً يكون مرجعاً للشك كقاعدة الطهارة للشك فيها والقرعة لكل امر مشتبه واصله الصحة للشك فيها وقاعدة الفراغ واصل عدم الي غير ذلك من الأصول .

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

في اعتباره كإصالة الطهارة هذا اشكالا وجوابا 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 المحض 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
سرّه 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 التريديد 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 استقراء 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

لِدَوْرَانِهِ بَيْنَ النَفْيِ وَالْإِثْبَاتِ وَامَّا حَصْرُ الْأَصُولِ فِي الْارْبَعِ فَلَيْسَ بِعَقْلِي لِامْكَانِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَصْلٌ آخَرٌ وَرَاءَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْارْبَعَةِ وَلَكِنْ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى خُصُوصِ الْأَسْتِصْحَابِ حَيْثُ أَنْ اعْتَبَرَهُ شَرْعِي وَامَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَصُولِ الْعَقْلِيَّةِ مِنَ الْبَرَاءَةِ وَالتَّخْيِيرِ وَالْإِحْتِيَاظِ فَالْحَصْرُ فِيهَا عَقْلِي لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الشَّكِّ أَمَّا أَنْ يَرَاعِيَ جِهَةَ التَّكْلِيفِ وَامَّا أَنْ لَا يَرَاعِيَ وَفِي صُورَةِ الْمُرَاعَاةِ أَمَّا أَنْ يَرَاعِيَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَامَّا أَنْ يَرَاعِيَ فِي الْجُمْلَةِ فَالْأَوَّلُ عِبَارَةٌ عَنِ الْبَرَاءَةِ وَالثَّانِي الْإِحْتِيَاظُ وَالثَّالِثُ التَّخْيِيرُ فَلَا يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَصْلٌ عَقْلِيٌّ آخَرٌ وَرَاءَ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ .

(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 او لا فالاول مجرى الاستصحاب والثانى اما ان يكون الشك فيه فى التكليف او لا فالاول مجرى البرائة والثانى اما ان يمكن الاحتياط فيه او لا 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 من كوال 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 وكيف 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 البرائة 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 يرب ان الصور المذكورة وان لم يمكن الاحتياط فيها لكن الشك فيها فى التكليف فلا بد فيها من الرجوع الى البرائة وهذا بخلاف عبارة المتن اذ 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 شىء وحرمة شىء 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 لاما ان ارید مطلق الالتزام وما يمكن فيه الاحتياط فى الجملة لان دوران الامر بين الوجوب والحرمة او فى شيئين 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 امان يلاحظ فيه الحالة السابقة انما قيد الشيخ قدس سره مجرى الاستصحاب بل لحاظ 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 لخراج الشك فى المقتضى ويمكن وجد آخر فى التقييد فان صحة جريان الاستصحاب فى مورد لاتقتضى 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 او فى خصوص الاحكام الكلية او فى 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 .

تنبيهان

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

الثانى انه ما الفرق بين البرائة والتخيير والحال ان البرائة فى مقام العمل مستلزمة للتخيير لامحالة قيل ان البرائة تقتضى رفع التكليف وعدم وجوب الالتزام والتعبد والتخيير يقتضى الالتزام بالفعل او الترك فيه ان هذا الفرق يصح فى فرض ان يكون المراد من التخيير هو الشرعى واما التخيير العقلى بمعنى ان العقل يحكم بنفى التعيين وان للمكلف اختيار ما شاء بعد ملاحظة عدم امكان الجمع بين الفعل والترك فلا ينافى البرائة والوجه هو الفرق بحسب المدرك اذا المدرك فى التخيير عدم امكان الجمع والطرح وفى البرائة هو قبح التكليف بلا بيان فتأمل وههنا اباحت لا يسعها هذا المختصر .

قولهم ما ذكرناه هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة اشارة الى الخلاف الواقع بين الاخباريين والاصوليين فى الشك فى 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 اشارة ايضا الى الخلاف من المحقق الخوانسارى والقمى فى الشك فى المكلف به حيث ذهبوا فيه الى البرائة .

(م) قوله فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في اصول 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 الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتمدة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فنقولنا الظن حجة والبيئة حجة او فتوى المفتي حجة 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 البيئة على كونه محرما وكلمما 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 حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى متعلق القطع وهو الامر المقطوع به .

(ش) قوله لاشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ... اقول ان البحث في حجية القطع من جهتين .

الاولى في ان طريقته ذاتية او جعلية فالحق ان طريقته ذاتية لاتناله يد التشريع اثباتا ولا نفيا لان معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومن جعل بنفسه فان جعل التشريعي انما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لاما يكون متكونا بنفسه وطريقة القطع تكون كذلك فلا يمكن جعل الطريقة لهولا نفيا 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 وحجته ليس بجعل الشارع اثباتا ونفيا .

← **اما عدم** 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 وهذا هلم جرا فيلزم التسلسل وبعبارة اخرى طريقة كل شيء لا بد من ان تنتهي الى العلم وطريقة العلم لا بد ان تكون ذاتية له لان كل ما لا يغير لا بد وان ينتهي الى ما بالذات والالزم التسلسل ومما ذكر يعلم ان نفى الطريقة والحجية عن القطع ليس بمعقول اذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات مضافاً الى لزوم التناقض **(واما)** عدم قبول اعتبار القطع للجعل نفياً فللزوم التناقض بيان ذلك ان من علم كون هذا خمرأً 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 لاتعمل بهذا العلم رجوع قوله الى الاذن في ارتكاب الخمر بنظر القاطع وهو التناقض هذا فتبين ان كلامنا من الامرين 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 فالافوال 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 وصريح الوجدان به شاهد .

الثاني ان تكون ببناء العقلاء وعلى 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 الذي يخالف الجنى ان القول الثالث لا يمكننا المساعدة عليه لان العقل ليس شأنه الا الادراك واما الالزام والبعث والزجر فهو من وظائف المولى وشئونه . ^{في نظر}

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 المرئي بالقطع ولزوم العمل بما أدى 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 فيناء على هذا حجية القطع ليست مختصة بقطع المجتهد بل قطع المقلد ايضاً حجة له مثلاً اذا قطع المقلد بفتوى مقلده يلزمه متابعتة 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 الى ما استقل به العقل من الاحتياط والرجوع الى المجتهد فاذا قطع بفتوى المجتهد اخذ ←

← بها والافان كان عنده طريق معتبر فهو والا فيعمل بالاصل العملى مثلاً اذا كان قنوى
المجتهد عنده معلوماً سابقاً وشك في تبدله يستحب عدمه .

. والحاصل ان الفرق بين المجتهد والمقلد انما هو في ان متعلق قطع المقلد
اوطنه او شكه يكون ما افتى به مقلده وطريقه اليه فتواء بخلاف المجتهد فان متعلق
قطعه ووطنه وشكه هو الحكم الواقعي وطريقه اليه هو الكتاب والسنة والعقل مثلاً ظهور
كلام المجتهد يكون حجة على المقلد ويتمسك باطلاق كلامه كما ان المجتهد يتمسك
بظهورات الكتاب والسنة وكذا جميع الطرق العقلانية تكون حجة للمقلد ايضاً على
ما عرفت فعلى هذا التحقيق الذى افاده بعض من المحققين لوجه تخصيص المقسم
وهو المكلف في مقام التقسيم بخصوص المجتهد نعم لا يتمكن المقلد من اجراء البراءة
لا من جهة عدم شمول دليلها له بل لان المقلد لا يتمكن من ايجاد شرطها وهو الفحص
وهذا ايضاً 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 ايضاً
ذلك بملاك واحد وهو عدم الفحص .

قوله ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المتعبرة
شرعاً توضيح المقام على وجه يتضح به المرام ان الحجة عبارة عن الدليل اطلقت
عليه تسمية للسبب باسم المسبب والدليل في اصطلاح الاصوليين اطلق على معان عديدة
منها انه عبارة عما يؤدى 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 لاجراج الحدود لما كان الساخوذ في الدليل
افادة العلم كما صرح به المحقق الطوسى (ره) في التجريد بقوله ولزم العلم دليل
والظن امارة كان التقييد بالعلم اولى وان امكن جعل تركه اولى ليشمل الادلة الشرعية
التي اكثرها امارات

عبارتان

فالـ دليل والحجة عندها لـ الميزان عبارة عن مجموع المقدمتين اى الصغرى ←

«والكبرى اللتين تحصل منهما النتيجة كما عرفت في حاشية ملا عبد الله أن القياس قول مؤلف من قضا يابلز مه لذاته قول آخر فعلى اصطلاحهم لا يطلق الحجة 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 الحجة عند اهل الميزان عبارة عن الوسط الذي يكون بينه وبين الاكبر الذي يراد اثباته للصغر علقه و ربط ثبوتى ففي غاية الاشكال لان الحجة بهذا المعنى لم نظفر بتصر يحهم بها فراجع الى مظانه

واما الاصوليون فيطلقون الحجة على نفس الوسطة بمعنى ان الحجة عندهم هو الوسط الذي يحتاج به على ثبوت الاكبر الذي هو محمول في الكبرى ولازم للوسط للصغر الذي هو موضوع في الصغرى للمحمول الذي هو الوسط ويصير واسطة لثبوت الاكبر للصغر 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 معه في الوجود بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر كالمتلازمين كما هو قضية الكبرى فلا ريب في افادة هاتين المقدمتين القطع بثبوت الاكبر للصغر لان ثبوت الملزوم للصغر بالقطع يقتضي ثبوت اللازم له بالقطع كما هو قضية اللازم المساوي **فظهر** ان القطع ليس كذلك اى لا يكون وسطاً على ثبوت الاكبر للصغر لان

العلم بالموضوع انما هو انكشاف لحاله لانه مثبت له

والحاصل انه قد تبين مما ذكر ان القطع لا يصح جعله وسطاً ولا يكون حجة باصطلاح المنطقى ولا باصطلاح الاصولى واعلم ان هذا الاطلاق اى اطلاقهم الحجة على الوسطة 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 والبيئة مثلاً اذا ظن بكون مايع خمراً وفرضنا حجية هذا الظن من الشارع يترتب القياس هكذا: هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ولا يصح ان يقال هذا خمري

← لعدم كونه خمر أفي الواقع بل راجح الخمرية بخلاف العلم فانه بعد حصوله جازان يقال هذا خمر 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 فانه 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 ماهو مدخول الباء سواء كان موضوعاً من الموضوعات او حكماً من الاحكام والمصنف قد سره اكتفى في بدو الامر في عبارة الكتاب بالمثال للقسم الاول مع ان الانسب التمثيل للقسم الثاني اذ المقصود الاصلى انما هو تعلق القطع والظن والشك بنفس الحكم دون الموضوع حيث عنوان البحث بالالتفات الى الحكم الشرعي فزاد قدس سره مثلاً للحكم بقوله لانه اذا قطع بوجوب 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 الحكم بالحرمة على نفس الخمر لاعلى معلوم الخمرية اذ الفرض كون الاثر اثر المتعلق من حيث هو لا بوصف العلم لانه لو كان بوصف العلم يصير جزءاً للموضوع وبحسبنا الان في القطع الطريقى الذى لم يؤخذ في موضوع حكم.

وقد عمل بعض من المحققين في عدم اطلاق الحجة على القطع بالنسبة الى الطريقى بما هذا اللفظ وقد اجاد في تعليقه: ان الحجة باصطلاح الاصولى عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق والامارات التى تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون ان يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه فان متعلقاتها ان كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلاقة بينهما واضح اذ علاقة بين الظن بخمرية شيء وبين نفس الخمر لا علاقة التلازم ولا علاقة العلية والمعلولية وان كانت من الاحكام ←

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

(م) و اما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذاً فى موضوعه فيقال ان الشئ، المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وحينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحجة اذ المراد بالحجة فى باب الادلة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه شرعاً بالحكم آخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرأ لاعلى نفس الخمر و كترتب وجوب الطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعى .

(ش) حاصل ما قاله الشيخ قدس سره ان القطع الموضوعى يقع وسطا للقياس بالنسبة الى حكم آخر فيطلق عليه الحجة فى باب الاقيسة ويتألف منه القياس حقيقة ويكون اشبه بالحجة باصطلاح المنطقى فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم حيث ان نسبة الموضوعات الى الاحكام نسبة العلل الى معلولاتها. وان لم تكن من العلل 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 الواقعى وان لم يطلق عليه الحجة فى باب الادلة اعنى بها ما يكون مثبتاً للحكم متعلقه شرعاً بالحكم آخر والتقيد بباب الادلة لخراج الحجة فى باب المبادئ اعنى كل ما له دخل فى ثبوت الحكم وتحققه فالعلم الذى اخذ جزءاً للموضوع ليس مما يثبت احكامه الواقعى ليكون حجة فى باب الادلة لكنه يطلق عليه الحجة فى باب المبادئ مثلاً اذا استصحاب خمرية شئ يترتب بواسطة الاستصحاب على الخمر احكامه الواقعية من الحرمة والنجاسة و غيرهما فمح يطلق الحجة فى باب المبادئ على الاستصحاب لكونه ذا دخل فى 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 ان 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 بولاً من اى سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته لو عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى اعنى قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له الا ان افرض 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 والا لقطع 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 فتأمل

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 او لا فان كان له دخل فى الحكم فهو الموضوعى الصفتى والا فالموضوعى الطريقى فعلى هذا ليس الفرق بين الطريقى والمحض 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

المحض من دون مدخلية القطع فى الحكم ←

الفرق بين القطع
الطريقى و
الموضوعى

أشياء

(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 وقيح ما يقطع بكونه مبغوضاً فان مداخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض افراده و كما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعتين انما تعرضان موادهما 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 مداخلية للعلم في ترتبه 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 عنوان الموضوع امر واقعي يدور مدار واقعه واما على فرض ان الموضوع الذي تعلق به العلم لم يكن ذا حكم شرعي بل كان للعلم 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 اوقيده بحيث كان للواقع ايضاً دخل في ثبوت الحكم الشرعي والمراد من جزء الموضوع ليس الا هذا المعنى اى 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 سائر الصفات ويمكن ان يؤخذ على وجه الطريقة فتحصل ان اقسام القطع خمسة:

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

الموضوعات البتة 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 خمرأ 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 كمات 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 الكاشفيه

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

هذا كله اذا تعلق بموضوع خارجى واما اذا تعلق القطع بحكم شرعى فيمكن اخذ موضوع الحكم آخر غير ما تعلق العلم به كما لو رتب وجوب التصديق على العالم بوجوب الصلوة ويأتى فى هذا الفرض ايضا الاقسام التجارية فى تعلق العلم بموضوع خارجى من كونه تمام الموضوع او جزئى و كونه على نحو الصفتية او الطريقة .

(نهم) يظهر من بعض المحققين الاشكال فى امكان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الكاشفية والطريقة وذكر ووجه الاشكال بما هذا الفظه 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 طريقا يكون فى الحقيقة لحاظا لذى الطريق ولحظ 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 الاشكال بان طريقية القطع اما بالنظر الى الصور الذهنية والماهيمية لا بما فى الخارج كما افاده المخفق الحاج شيخ محمد حسين الاصفهاني او بالنظر الى القاطع حيث انه يرى قطعه بحسب اعتقاده طريقا الى الواقع فتامل

ثم ان القطع الطريقى لا يفرق فيه بين افراده ولا يمكن التصرف فيه اصلا لامن جهة الاشخاص و لامن جهة الازمنة و الاسباب لماعرفت من ان طريقيته ذاتية غير قابلة لتعلق الجعل بها اثباتاً ونفيّاً واما القطع الموضوعى فيتبع دلالة الدليل الدال على اخذه فى الموضوع نظير بقية الموضوعات المأخوذة فى ادلة الاحكام فربما يدل الدليل على اخذ خصوص قطع من جهة القاطع او السبب او غيرهما فى الموضوع وربما يدل على اخذه فى الموضوع مرسلا غير مقيد بخصوصية خاصة

واعلم ان الشيخ قدس سره قد تعرض من اقسام القطع الموضوعى للقسمين منها احدهما ما يكون مأخوذاً فى الموضوع على وجه الطريقية والثاني ما يكون على نحو الصفتية وما تعرض لكونه تمام الموضوع او جزءاً للموضوع وقسم صاحب الكفاية كلاماً من القسمين الى قسمين آخرين اى كونه تمام الموضوع وجزءاً للموضوع

تفصيله

فى بيان الثمرة بين القطع الموضوعى والطريقى واعلم انها يظهر فى 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 طريقيا هو النجاسة الواقعية مثلاً اذ اصى معتقداً طهارة بدنه او ثوبه او بانىا على اصاله الطهارة فيهما ثم ظهر بعد الفراغ من الصلوة نجاستهما .

فعلى الموضوعية يحكم بصحة صلوته ان المانع حينئذ علمى وهو العلم بالنجاسة وهو هنا مفقود ومن هذه الجهة يحكم بصحة الصلوة ايضا لو صلى الشخص فى مكان مغصوب معتقداً اباحته ثم علم غصبية ان المانع هو العلم بالغصبية لا الغصبية الواقعية .

واما على الطريقية فيحكم ببطلان الصلوة لوجود المانع الواقعى وهى النجاسة ←

«الواقعية ولا يخفى عليك ان هذه الثمرة تنتفى فيما لو كان الحكم مرتباً على الواقع المنكشف بحيث يكون لكل من الواقع وصفة الانكشاف مدخل في ثبوت الحكم بحيث لو انتفى احد القيدى لانتفى الحكم الواقعى وبعبارة اخرى يمكن ان يكون الموضوع هو الواقع وانكشافه للمكلف لا مطلق الانكشاف سواء طابق الواقع ام لا حتى يشمل الجهل المركب ايضا فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلوة في الشرايط العلمية التى يكون كذلك مع انكشاف خلافها ولعل اعتبار صفة القطع فى 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 البيئة مقامه بل من حيث كشفه عن متعلقه مع اعتبار مطابقته للواقع فالموضوع هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف فبانتهاء احد القيدى ينتفى الحكم ولذا جعله الشيخ قدس سره مثالا لما كان القطع فيه معتبراً من باب الصفة الخاصة على الفرض والتقدير لا على وجه الجزم فكيف كان لو صلى معتقداً بعد الركعات ثم ظهر الخلاف يحكم ببطلانها والحاصل ان الثمرة المذكورة انما تتم مع فرض العلم جزئياً من الموضوع على وجه مطلق الانكشاف لا الانكشاف على الوجه المذكور وغير ذلك من المواضع التى ذكرت فى بيان الثمرة بينهما وقيل ان الثمرة المذكورة فى مسألة الاجزاء انما تتم بالنسبة الى الشرايط دون الموانع فتأمل وجهه وهى ابحاث لا يسعها هذا المختصر قوله بشرط العلم لا فى نفس الامر كما هو قول بعض اقول ان المراد من بعض صاحب الحدائق حيث قال بان النجاسة انما تعرض لموضوعها بشرط العلم ووصف الانكشاف لا الى موضوعها الواقعى من حيث هو فالموضوع على ما افاده هو الواقع المنكشف لا الواقع المحض و فيه 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 سيجيء 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 الحسن لامن الحسد 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 او على وجه خاص في حق القاطع لافي حق غيره قوله ان 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 طريquia 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 فيما رخص فيه والمستفاد من الادلة في هذا الباب مثل قوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وقوله 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 طريقى 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 الطريقية للموضوع كالامثلة 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 الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة وصاله 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 الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من الخارج ان كلما 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 متيقناً بحيوة ولده فانه لا يجب التصديق عند الشك في الحيوة لاجل استحباب 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 ويترتب 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 ←

→ الطريقى المحض.

وانما الخلاف فى قيامها مقام القطع الموضوعى 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 فى الموضوع بنحو الكاشفية وعدم قيامها

مقام المأخوذ على نحو الصفتية سواء كان جزء الموضوع او تمامه وهذا هو مختار الشيخ

قدس سره و تبعه فى ذلك جماعة منهم المحقق النائيني وهو الاظهر دليلا .

ثم ان البحث يقع فى مقامين الاول فى جواز قيام الامارات الشرعية مقام

العلم . فاعلم انه لا شبهة فى جواز قيام الامارات الشرعية مقام القطع الطريقي المحض

والموضوعى على وجه الطريقي والكشفية لان المناط فى هذين القسمين من الاقسام

انما هو حصول الانكشاف والطريقية وهذا المناط بعينه موجود فى الامارة ايضا بعد ان جعلها

الشارع طريقا الى الواقع فكان الامارة بمقتضى الدليل الدال على اعتبارها قائمة

مقامهما .

الثانى فى جواز قيام بعض الاصول مقامهما والمراد من الاصول التى تقوم

مقامهما الاصول المحرزة وهى التى اخذ فى موضوعها الشك وكانت ناظرة الى الواقع

مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ بناء على عدم كونها من الامارات والظاهر

ان الاصول التى كانت من هذا القبيل بنفس دليل حجيتها تقوم مقامهما وتترتب عليهما

آثارهما من المنجزية والمعدورية لان حكم الشارع فى ظرف الشك بالبناء على وفق

الحالة السابقة على انها هى الواقع يكون بيانا ويرتفع به قبح العقاب بلا بيان فيكون

منجز او معدراً .

واما الاصول الغير المحرزة التى ليس لها نظر الى الواقع بل هى وظيفة فى ←

مقام العمل مجعولة للجاهل 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 الطريقى المحض والموضوعى على وجه الطريقية بنفس دليل حجيتها .

واما القطع الموضوعى على وجه الصفية فلا يمكن قيام الامارات او الاصول مقامه بالنظر الى دليل اعتبارها لانه انما يتكفل لاعطاء صفة الكاشفية والمحرزية فقط والمفروض 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 الصفية 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 وحكومتها على الاحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية واما قيامها مقام القطع المأخوذ على نحو الصفية فيحتاج الى دليل آخر وادلة 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 الطريقى 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 الصفية والامثلة التى ذكرها الشيخ قدس سره فى الكتاب للقطع المأخوذ الصفتي 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 الر كعتين الاوليين فبعضها وان كان مشتملا على لفظ اليقين الا ان الوجود فى بعضها هو لفظ الاثبات والاحراز

→ ومن الواضح ان ظاهرهما هو كونه مأخوذاً فيه بما انه كاشف لبا ما انصفة خاصة فايئما اخذ العلم في لسان الدليل هو العلم الطريقي و ارجاعه الى العلم الصفتي يحتاج الى قرينة وهى مفقودة في لسان الدليل وفيه ان هذا الاشكال مبنى على ان المراد من القطع الصفتي ما لوحظ فيه جهة نورية للقطع و اما على ما تقدم منا في تفسير كلام الشيخ من ان المراد من الصفتي هو ما كان الحكم مترتباً على نفس القطع قبال المأخوذ في 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 في اكثر كتب الاخبار و الفتاوى وهى من الروايات المشهورة رواها حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال له رجل اذا رايت شيئاً في يدى رجل أيجوز لى ان اشهدانه له قال نعم قال الرجل اشهدانه في يده ولا اشهدانه له فلعله لغيره فقال ابو عبد الله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم قال ابو عبد الله 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 قد يدعى دلالة بعض الروايات الاخر عليه ايضا بالجملة ان دلالة الرواية على جواز الاستناد الى اليد في الشهادة مما لا خفاء فيها بل دلالتها على جواز الاستناد في الشهادة الى كل ما يجوز الاستناد اليه في 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 وجواز الشهادة من غير اختصاص ذلك باليدوان وقعت مورداً للمسؤال

(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 قد يؤخذ طريقا
مجموعا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقة لحكم متعلقه او لحكم آخر
يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال حينئذ انه حجة وقد يؤخذ موضوعا لاعلى
وجه الطريقة لحكم متعلقه او لحكم 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 وما اخذ فى الموضوع على جهة الطريقة و اما
الصفى فكان مورد البحث والخلاف والظاهر من عبارة الشيخ قدس سره هو وقوعه
حيث قال ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الخ و اذا
عرفت ايضا فى اول الكتاب ان المكلف يتصف 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 سيبنى الاشارة الى هذا تفصيلا والثالثة ما يكون
فيه جهة كشف وطريقة و ان لم يكن من قبيل الكشف التام وهو الظن اما الاولى فليس
طريقية قابلة للجعل التأليفى اصلا للجهة التى ذكرت آنفا و اما الثانية فلم تعدل الطريقة
فيها على القول الاصح و اما الثالثة وهو الظن فهى قابلة للجعل والاعتبار حيث ان طريقته
ليست ذاتية بل لابد ان تكون بجعل جاعل فهو على قسمين ما يكون حجة مجعولة و
ما لا يكون كذلك وتوهم بعض وجود قسم ثالث فيه وهو ما يكون حجته منجعله كالظن
الانسدادى على الحكومة بمعنى ان الظن فى هذه الحال كالقطع فى كون الطريقة من
لوازم ذاته 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 الثانى فاما ان يؤخذ فى الموضوع على وجه الطريقة او على وجه الصفتية وفى كل منهما اما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزئه على اشكال فى امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة قد تقدم هذا الاشكال فى القطع فاقسامه ايضا اربعة وان كان الاقسام المتصورة فيه زائدة على الاربعة لكن التعرض له يوجب التطويل بلا طائل ولا يخفى عليك ان عبارة الشيخ قدس سره فى بيان اقسام الظن لا تخلو عن اضطراب واغلاق .

(قد توهم) بعض ان الشيخ قدس سره قد تعرض من الاقسام المذكورة للقطع للقسمين منها فى الظن احدهما اخذ الظن موضوعا على وجه الطريقة والثانى اخذه على نحو الصفتية ولم يتعرض لما اخذ طريقا صرفا استناداً الى بعض القرائن مثل قوله مأخوذاً اذ الظاهر منه ارادة القطع الذى اخذ جزء للموضوع فبناء على هذا ان الغرض تشبيه الظن الذى اخذ جزء الموضوع بالقطع فى كلا قسميه اى الموضوعى على وجه الطريقة والصفتية و لكن الفرق بين القسمين فى القطع و الظن امكان ان يكون الظن بالنظر الى نوع حكم متعلقه جزء للموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى احكام المتعلق ولو نوعا غير قابل للمجعل حتى يكون جعله من باب الموضوعية بل هو بالنسبة اليها طريق دائما فعلى هذا البيان يندفع ما تعرض له بعض الاعلام من المسامحة فى عبارة الشيخ قدس سره ونحن قد نقلنا عين عبارتهم المذكورة فى بيان المسامحة و هى 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 اعنى ما كان الظن جزءاً من موضوعه فيكون طريقا بالنسبة الى متعلقه والى الحكم المتعلق به وغير خفى انه لا يعقل كون الظن طريقا بالنسبة الى الحكم الذى 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 فى 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 مبني على ما اختاره من ان الطريقي 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 المعتبر في السفزو الافطار والظن في عدد الركعات 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 الى الاحكام الظاهرية موضوعي بلا اشكال و شبهة واما بالنسبة الى الاحكام الواقعية فيجوز ان يكون الظن طريقاً ومرآة صرفاً كما في الظن بافعال الصلوة وركعاتها ويجوز ان يكون موضوعاً كما لو قلنا بان مقتضى دليل الانسداد كون العقل كاشفاً عن جعل الشارع اياه حجة شرعية في زمان الانسداد ←

تبيين

←

ان الشيخ قدس سره قد تعرض لاقسام القطع والظن طريقيا كان او موضوعيا ولم يتعرض لجريان 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 بديهية 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 أمور الأول: انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الأدلة 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 اذ النزاع انما يجري فيما يكون له واقع ويكون القطع مخالفا له وهذا لا يتصور الا بالنسبة الى الطريقي والموضوعي الكشفي بخلاف القطع الموضوعي الصفتي اذ 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 الا 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 هنا 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 يحتاج به عليه ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وان كان جهلا امر كبا ام لا ؟ اذ عرفت هذا فنقول محصل الكلام في هذا المقام انه لا ريب ان الواقع من حيث هو واقع يترتب بالنسبة اليه الثواب والعقاب علي الفعل والترك وكذا الاشك في ان المكلف لو اعتقد وجوب شيء وفعله او حرمة شيء وتركه وطابق اعتقاده الواقع عدم مثالا ومطيعا كما يعد 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 وفعل 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 خجة و قاطعاً للعذر مع المصادفة بحيث يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة وانما الكلام فى كون القطع قاطعاً للعذر مطلقاً حتى فى فرض عدم المصادفة بمحض كونه تجريباً على المولى باتيان ما قطع بانه حرام ومبغوض مثلاً ولا 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 المتجرى به على ما هو عليه من الحكم قبل تعلق القطع به .

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

وفنها اقتضائه لاستحقاق العقوبة على نفس التجري اعنى الفعل المتجرى 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 مدعاه قدس سره ولا يخفى عليك ان الوجوه المتصورة فى مسئلة التجري ستة ونحن ذكرنا ما هو العمد منها .

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

→ يكون مصادفا للواقع أو مخالفا له اذ لا تفاوت بين الصورتين في صدق عنوان الظلم وهتك المولى والجريمة عليه على ذلك الفعل لان كل واحد من الظلم والهتك لا يدور مدار الجريمة الواقعية ولذا في صورة الجهل لا يكون الفعل قبيحا مع ثبوت الجريمة واقعا وانما يدور مدار هتك حرمة المولى والجريمة عليه الثابتين في الصورتين والذي يشهد بما ذكرناه تسالمهم على حسن الفعل المنقاد به عقلا و مدح 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 مسئلة 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 العدالة 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 و ذكر القطع في المقام لكونه اظهر افراد الحجة بالخصوصية فيه.

(م) ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اُخِر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكى عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل في التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو اُخِر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقر العدم سيدمشايخنا في المفاتيح وكذا لاخلاف بينهم ظاهراً في 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 التجري

(ش) اقول ان الظاهر من كلماتهم في 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 الواقعي 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 مسألة ظن ضيق الوقت يعنى ان ظان ضيق الوقت اذا اُخِر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصياً بالمخالفة وبالجمله ان كلماتهم في مسألة ظن ضيق الوقت ظاهرة بل صريحة في ان الظن بانقطاع القدرة موجب للعصيان بالتسامح والمخالفة ولو انكشف خلاف ظنه بل ادعى بعض المحققين الاجماع عليه كما عن الفاضل الجواد والفاضل القمي وغيرهما من الاجلة بل افرط القاضي ابوبكر الباقلاني 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 في هذه المسئلة انما هو في خصوص الظن لافى القطع والحال ان البحث فيه واصل 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 تفسيريا ولعل دليله انه لا بد من ان
يكون مستند بناء العقلاء على شىء جهة حكم عقلهم 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 اذ من المحال 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 للكشف 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 المصلحة و المفسدة
من عقاب وغيره .

(م) وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين خمر أو قطع الاخر بكون مايع معين آخر خمر أفسر باهما 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 الثانى والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ومناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول

(ش) تقرير دلالة العقل بالنحو الذى ذكره الشيخ قدس سره مما استفاده من بعض كلمات المحقق السبزوارى فى مسألة الجاهل بالعبادة اقول اما وجه بطلان الثانى من الشقوق المذكورة فلمخالفته لما قام عليه الضرورة من الدين والمذهب وهو عدم استحقاق من يشرب الخمر الواقعى للعقاب واما وجه بطلان الرابع وهو عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر الواقعى واستحقاقه لمن شرب المايع باعتقاد انه خمر ولم يصادف للواقع فلاستلزامه العقاب على العاصى وعدمه على غير العاصى 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 الاختيارى لا يمكن ان يكون سببا لاستحقاق العقاب فالمتعين من الشقوق هو الاول وينبغى 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 الكلى والعبارة المذكورة لاتفيده لا يقال ان لفظ احد نكرة وهى فى سياق النفى يفيد العموم لانا نقول ان لفظ احد مع اضافته الى ضمير لا يفيد العموم كما لا يخفى

(م) ويمكن الخدشة فى 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 فى 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 التجرى فانه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريثا و عازما على العصيان والتمرد لاعلى كون الفعل مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لاني ان هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ينبىء عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه جريثا فى مقام الطغيان والمعصية وعازما عليه فان هذا غير منكر فى هذا المقام كما سيبنىء لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلى باستحقاق الذم انما يلزم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل .

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

→ فلا مانع من استتباعه لخطاب مولوى شرعى إلا أن كون مخالفته معصية حكمية ليس يكون
 داخلًا في باب التجري يتوقف على كون حكمه بذلك طريقًا مغايرًا لحكمه بوجوب
 دفع الضرر المقطوع وهذا غير مسلم بل الظاهر أن 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 إلى التهلكة وعليه فلا يتصور هنا انكشاف
 خلاف في موضوع هذا الحكم إذ تمام الموضوع له هو نفس عدم الأمن من الضرر وإن ذلك
 من باب التجري وبالجمل فساد توهم قيام الإجماع على تلك الكبرى الكلية المنطبقة على
 موارد التجري الناشئ من حكمهم في هذين الفرعين من الواضوح بمكان ولا يحتاج
 إلى مزيد من ذلك من البيان. هذا الجواب بناءً على فرض وقوع الإجماع والحال أنه بكل
 قسميه بالنسبة إلى هذا المقام محل اشكال.

أما المحصل من الإجماع الذي هو اتفاق الكل أو جماعة من العلماء بحيث يكشف
 عن قول المعصوم عليه السلام فمردود من ثلاثة وجوه :

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

والثاني أن المسئلة من المسائل العقلية والإجماع مع فرض حصوله لا يجدى فيها
 لأن الإجماع كما عرفت هو الاتفاق بنحو المذكور علي أمر ديني بخلاف ما إذا كانت المسئلة
 عقلية كما فيما نحن فيه وهو لا يفيد فيها أن حكم المجمعين فيها إنما هو بحسب قضاء
 عقولهم وهو لا يكشف عن قول الإمام عليه السلام أيضاً بذلك فهو مثل دعوى الإجماع على أن
 الواحد نصف الاثنين وإن الكل أعظم من الجزء .

والثالث مخالفة غير واحد من الأصحاب كالعلامة (ره) في النهاية و كالشهيد
 قدس في القواعد وربما قيل أن الوجه الثالث هو سند المنع عن تحقق الإجماع
 المحصل وليس وجهاً مستقلاً و فرقة بين الوجه الاول والثالث أن 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 بحديث 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 سريره والحاصل ان محل الخلاف هو الحكم بحرمة هذا الفعل الذي اعتقد حرمة وليس محرما في الواقع ومبغوضا للمولى وامام 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 والجملة 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 صمى اختياراً دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والغدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالآخرة الى الاختيار فبيح الان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار فبحه 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 سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بامسنا الاخر فان مقتضي الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطي اجر أو اواحداً والاخبار 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 وربما يؤيد ذلك اننا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف الان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلانية من حيث ان زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل

(ش) اقول قد عرفت في بيان تقرير دلالة العقل ان حاصل كلام المستدل هــ و قبح الحكم باستحقاق احد الشخصين اى من صادف قطعه الواقع دون الآخر اى من لم يصادف قطعه الواقع للزوم ذلك اناطة استحقاق العقاب وعدمه على الامر الغير الاختياري وهو المصادفة وعدمها وينبغي ان يعلم ان محط نظر المستدل هــ وعدم استحقاق من لم يصادف والا فاستحقاق من صادف قطعه الواقع مسلم عنده ولذا تعرض الشيخ قدس سره له بقوله الان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار فبحه 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 قصدهما 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 سريره وصفة الشقاوة فيه وانما الكلام في استحقاق الفاعل للعقاب على الفعل المتجرى به فنقول لاشكال في استحقاق المصادف باعتراف الخصم لانه عصي اختياراً كعصيان سائر العصاة ممن دون فرق بينهما اصلوا ماعدم 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 المكلف في صورة المصادفة لما كان عازماً على ارتكاب ما كان منهياً 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 مصادفاً واما في صورة عدم المصادفة فالمكلف لما كان عازماً 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 مندرجات 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 الخ يعني ان الشاهد بما ذكره قدس سره من كون عدم المصادفة مانعاً من استحقاق العقاب الاخبار الواردة في ان من ←

ج- ١ في 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 خيلة في استحقاق كثرة الثواب والعقاب وقلتهما كمدخليتهما فيما نحن فيه في استحقاق العقاب وعدمه وبيان الاستشهاد ان المستفاد من الاخبار ان كثرة العامل بسنة احد الشخصين المفروضين وقلة العامل بسنة الاخر مؤثرتان في كون ثواب الاول او عقابه اعظم مع ان كثرة العامل وقلته خارجتان عن اختيارهما وربما اورد على الاستشهاد بالاخبار بان المسئلة عقلية لوجه الاستدلال فيها بالاخبار سيما اخبار الآحاد وفيه مع منع كون الاخبار في مرتبة الاحاد بل الاخبار في حد التواتر كما صرح به الشيخ (قده) في قوله والاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر ان الاستشهاد بالاخبار تأييد وليس الغرض منه الاحتجاج والاستدلال لان الكتاب والسنة لا يصلحان ان يكونا دليلين في العقليات قوله وقد اشتهر ان للمصيب

اجرين وللمخطيء اجر أو احدا اقول في نسبته الي الشهرة دون الخبر دلالة على عدم عشوره على رواية فيه كما اعترف به (قده) في بعض كلماته ووجه الاستشهاد بهذا ان نقصان ثواب المخطيء عن ثواب المصيب ليس الا لامر غير اختياري وهو مصادفة الواقع وعدمها وينبغي ان يعلم ان هذا استشهاد ثالث لمدعيه قوله وربما يؤيد ذلك اننا نجد

من انفسنا الفرق الخ استشهاد رابع وبيانه انا اذ اراجعنا وجدنا اننا نجد عدم تساوى من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف في استحقاق المذمة لان الذم بالنسبة الى المصادف من جهتين احديهما من جهة الشقاوة والاخرى من جهة الفعل بخلاف غير المصادف فان الذم في حقه من جهة الشقاوة وخبث الباطن فقط وزيادة الذم في حق المصادف دون غيره ليس الامن جهة امر غير اختياري 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 في 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 انا 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 كون ما ارتكبه
حراما فى الواقع لسره ذلك ورأى امره اهون مما لو كان حراما فى الواقع فتأمل

(م) وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل فى صورة القطع بتحريم شىء 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 فى بعض الموارد نظرا 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 وتجري فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع ان كان معذورا لو فعل واطهر من ذلك ما لو جزم بوجود قتل نبي او وصى فتجري فلم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجري 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 فى مباحث الاجتهاد والتقليد من كتابه فى بيان حكم الجاهل وبيان ذلك ان ما فى الفصول على ما يظهر من كلام الشيخ قدس سره وافاد المحقق النائيني ايضا 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 يطرأ عليه ما يخرج به عن القبح كما اذا علم بحرمة ما يكون فى الواقع واجبا وكانت مصلحة الوجوب غالبية على مفسدة التجري او مساوية وعلى هذا يختلف حسنا وقبحا شدة وضمفا باختلاف الفعل المتجري به .

الثانية وقوع هذا الامر الممكن وان الجهات الواقعية فى الفعل المتجري به يوجب اختلاف مرتبة قبح التجري او زواله فى بعض الموارد.

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

→ يرضى به وان كان معذوراً لو فعل وكذا 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 على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالْمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه

← الامر واجباً فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري فر بما يتساوى ان ور بما يكون ملاك الوجوب اقوى فيتم تقدم اويكون ملاك قبح التجري اقوى فيه كون قبحها فهذا محصل كلام صاحب الفصول (ره).

ولا يخفى عليك انه كيف يمكن فرض مصادفة التجري مع المعصية حتى يكون هناك ملاك لا يستحقاق العقاب فيلتزم بتداخل العقاب بل التجري مقابل للمعصية اذ التجري في الاصطلاح عبارة عن مخالفة ما اعتقده المكلف مثلاً يعتقد حرمة شئ ولا يكون في الواقع حراماً بخلاف المعصية فان قوامها 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 اذا قطع المتجرى بخمرية ما يع فشربه ثم ظهر كونه مغصوباً فيقال ان تحقق التجري بالنسبة الى شرب الخمر والمعصية بالنسبة الى شرب المغصوب هذا بناء على جواز العقاب على جنس الحرام المعلوم وان كان المكلف مخطئاً في فعله كما هو المختار عند بعض او على جواز العقاب على نفس الحرام الواقعى وهو الغصب في الفرض المذكور بعدم معلومية حرمة الفعل الخارجى ولو بعنوان آخر فحينئذ يتحقق المعصية بالاضافة الى جنس الحرام المعلوم او بالاضافة الى الحرام الواقعى 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 ←

«ولا على الفرد الواقع الموجود فى فرض القطع بفرد آخر فلا معنى محصل لاجتماع المعية والتجربى فتأمل جيداً قوله تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية ...

وجه التقييد بقصد القرية لاجرا الواجب التعبدى اذ قصد القرية معتبر فيها فلم يتمكن

المكلف من فعله مع اعتقاد حرمة اذ لا يتقرب بفعل الحرام قوله مطلقا اوفى بعض

الموارد والمراد من بعض الموارد ما اذا كان جهة مصلحة الواجب اقوى من جهة مفسدة

التجربى فانه يحكم بعدم قبحه ورفع العقاب عنه واما اذا كان جهة المفسدة فى

التجربى اقوى فانه حينئذ يحكم بقبحه قوله نظراً الى معارضة الجهة الواقعية للجهة

الظاهرية تعليل لعدم استحقاق العقاب عليه فى بعض الموارد عند بعض ويحتمل

كونه تعليلا لعدم الاستحقاق على نحو الاطلاق وهذا الاحتمال هو الاظهر قوله فان

قبح التجربى عندنا ليس ذاتيا الاقوال فى 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 فى بعضها وكونهما بالافتضاء فى بعضها وبالوجوه والاعتبار فى

بعضها والاخير قديطلق مقابل للذاتى وكونهما بالافتضاء وقديطلق مقابل للذاتى فيشمل

المقتضى ومراد صاحب الفصول قدس سره من قوله بل يختلف بالوجوه والاعتبار هو هذا

المعنى وغرضه كون التجربى مقتضيا للقبح لاعلة تامة فيمكن اختلافه بحسب اختلاف

الموارد وتخلفه عنه .

قوله وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجربى 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 تجربيه حسنا وان لم يكن المتعين ابنه فى الواقع بل يكون حسنا اذا كان ابنه

فلا ينبغي ان يتجربى بمجرد هذا الاحتمال بل يجب امتثال الامر والسلوك فى الطريق الذى نصبه

مما فيه من القطع بالسلامة بخلاف غيره من الطرق قوله ومن هنا يظهر ان التجربى

على الحرام الخ يعنى مما ذكر سابقا من ان ارتفاع قبح التجربى من جهة معارضة الجهة →

«الواقعية للجهة الظاهرية يعلم ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها لتاكدها التجري في الجملة بما في المكروه الواقعي وهو فيها اشد منه في مباحاتها لعدم تاكدها التجري بما في المباح الواقعي وهو فيها اشد منه في مندوباتها لضعف قبح التجري في الجملة بما في المندوب الواقعي من المصلحة واذا اعتقد وجوب ما هو غير محرم واقعا تنعكس سلسلة الاشدية فيكون التجري على ترك الواجب في المندوبات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو 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 قبج التجري ذاتياً لان التجري على المولى قبج ذاتاً سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريئاً فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الاتقياد 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 قبجه مالم يعرض له تلك الجهة وليس ممالاً يعرض له في نفسه حسن ولا قبج الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبج 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 قبجه على انضمام جهة يتدارك بها قبجه 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 قبج التجري بالوجوه والاعتبارات لئلا الفعل الصادر بعنوان التجري يكون بنفسه مصداقاً للظلم وحكم العقل بقبج الظلم ذاتاً 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 والقبج اصلاً ويحتاج في اتصافه بهما الى عروض عنوان خارجي عليه وهذا كالمباحات فانها لا تتصف بالحسن والقبج في حد ذاتها نعم اذا عرض لها عنوان محسن او مقبح فهي تتصف بالحسن او القبج (ومنها) ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبج لكن لا يمتنع ان يعرض له عنوان آخر يغيره عما هو عليه وهذا كالصدق والكذب فان الاول مقتض للحسن مالم يكن هناك جهة اخرى كالاضرار بمؤمن كما ان الثاني فيه اقتضاء القبج وما لم يعرض له جهة محسنة كانجاء مؤمن او دفع فتنة فالصدق مع بقاء عنوانه يمكن ان يتصف بالقبج لعروض عنوان آخر كما ان الكذب مع كونه كذباً يمكن ان يتصف بالحسن لامر خارجي

ومنها ما يكون علة تامة للحسن او القبج ولا يمكن فيه الانفكاك اصلاً وهذا كالعدل والظلم فانهما مع بقاءهما على عنوانهما يستحيل ان يتغيرا عما هما عليه نعم يمكن ان يكون بعض العناوين مخرجاً للشئ عن كونه عدلاً او ظلماً 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 اوقبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذالم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن اوقبح 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.

← اذ 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 ما لكيته وجعل ما يملكه هنيئا للمسلمين لا يكون الاخذ منه بالغلبة والقهر ظلما 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 ظلما 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 القليل فان الامور الغير الاختيارية كما لا يمكن ان تكون معروضة للحسن او القبح فكذلك لا يمكن ان تكون من العناوين المزية 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 استحقاق المتجري للعقاب بملاك استحقاق العاصي لهفليس في مورد العصيان الاملاك واحدا للعقاب فاين عقابان حتي ←

— يتداخلان واما البناء علي 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 استحقاق العقاب فيلتزم بتداخلهما كما مرت الاشارة الى هذا

والمذكور في عبارة الشيخ (قده) صريحاً في الجواب عما في الفصول بوجهين الاول منع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبار اذ العقل مستقل في الحكم بقبح التجري ذاتاً كالحكم بقبح الظلم والجرأة على المولى قبيح ذاتاً في مقابل التذلل والانقياد فانه حسن ذاتاً وبالجمله 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 الافعال اختيارياً لعدم اتصاف غيره بحسن ولا قبح وترك قتل المؤمن والنبي فيما ذكره من المثل ليس اختيارياً 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 واجباً واقعياً بحيث يكون قبح التجري في غاية الوهن ولا نظن ان يلتزم به لبداهة بطلانه.

(م) ودعوى ان الفعل الذى يتحقق به التجزى وان لم يتصف فى نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان يؤثر فى قبح ما يقتضى القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم دخلية الامور الخارجة عن القدرة فى استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلى السابق فى قبح التجزى مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلى كما لا يخفى على المتأمل بان العقل مستقل بقبح التجزى فى المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن فى 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 الى 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 التجزى حتى يرفع قبحه بل لا بد من تحصيل ما يعارضه من المصلحة الاختيارية

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

قلت ان هذه الدعوى مضافا الى الفرق بين المقامين مدفوعة بان قبح التجزى 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 فى رفع ما استقل به من القبح وهو ظاهر وبيان الفرق بين هذا المقام و الدليل العقلى السابق ان المستدل ←

← بالدليل السابق كان في مقام اثبات قبح التجري بمعنى أن 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 لاوجه للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية ان على الراضى اثمًا 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 المتجري به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية فلا 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 لاوجه للتداخل مع كون كل واحد منهما عنوانا مستقلا للقبح وعبارة اخرى انه بعدما 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 بازاء مخالفة 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 بلا مرجح والثالث غير معقول مضافا الى لزوم الغاء احدي العلتين واما ان يريد به عقابا زائداً على عقاب محض التجري بحسب السكم 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 للتجري عقابا في نفسه وللواقع في نفسه فاذا تصادفا ينقلب كلا العقابين الى مرتبة واحدة من العقاب فوقهما يكون شدته كشدة مجموع العقابين و يؤيده ماورد في الاخبار على ما عند القائل ان دركات 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 حكيمتان.

(م) والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارد و ان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريره 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 فالمرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله عليه السلام نية الكافر شر من عمله وقوله عليه السلام انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار و خلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال والله اعلم لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ما ←

(ث) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره انه لا فرق في قبح التجري في جميع موارد و ان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف 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 اخردالة على ترتب العقاب على القصد و انية السوء لا تكتب و الاخبار التي ذكرها الشيخ (قده) ظاهرة في العقاب على القصد واما الاخبار التي كانت ظاهرة في عدم العقاب فلم يذكرها لكثرتها واشتهارها و كيف كان تقع المعارضة بين الطائفتين فلا بد من رفع التعارض في الاخبار و المصنف (قده) جمع بينهما بحمل الاخبار الدالة على العقاب على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره و الاخبار الدالة على عدم العقاب على من ارتدع عن قصده بنفسه او يحتمل الاخبار الدالة على العقاب على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات و الاخبار الدالة على عدم العقاب على القصد المجرد عن ذلك . ←

← عن امير المؤمنين عليه السلام ان الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلي الداخر اثم اثم الرضا واثم الدخول ويؤيده قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم وقوله تعالى ان تبذروا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضي 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 فسادا ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الآخرة 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 لبالدالة 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 مسئولا انتهى .

وكلام 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 سؤالاً بانك قد قبلت قدورد عن ائمتنا عليهم السلام اخبار كثيرة تشعر بان العزم على المعصية ليس بمعصية واجاب عنه بانه لادالة في تلك الاخبار على ان العزم على المعصية ليس بمعصية وانما دلت على ان من عزم على معصية كشرب 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 فى الخلود بان يقال ليس خلود المؤمن لاجل مجرد القصد بل لاقتراحه بالايمان ويدعى ان الايمان سبب للخلود وكذلك ليس خلود الكفار لاجل نيتهم بل لاقتراحها بالكفر ويدعى ان اثر الكفر هو الخلود ومثل ماورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد الحرام كفارس الخمر وغيره بان يقال بانا نلتزم 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 الية الشريفة مع ما بعدها تأييدا لادليلا لعدم ظهورها فى المدعى اذ يمكن توجيه بعضها فيقال ان المراد بالذين يحبون فى الية الكفار اذ المؤمن لا ينبغي ان يحب شيوع الفاحشة فى الذين آمنوا وفى آية ان تبدوا ان الحساب غير العقاب وفى آية تلك الدار الآخرة ان المراد ليس الارادة المجردة بل اظهار آثار العلو والفساد وثمراتها فتأمل .

قوله حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لبالدالة اللفظية اقول ان القائل بالتعميم هو المحقق الشيخ جعفر النجفى كاشف الغطاء حيث قال بان المراد من الاعانة فى 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 فى موضوع الاعانة منه (ره) لتنقيح المناط اذ المناط فى حرمة الاعانة كونها وصلة الى فعل الحرام وهو موجود فى كلتا الاعانتين لبالدالة اللفظية لان الظاهر من الية الشريفة هو النهى 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 فى تحقق الاعانة قصد حصول الحرام اولافيه اقول: →

الاول ما استظهره الشيخ قدس سره فى المكاسب من الاكثر وهو انه يكفى فى تحقيقها مجرد ايجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وان لم يكن عن قصد .
والثانى ان الاعانة هى ايجاد بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لامطلقا ونسب الشيخ فى المكاسب هذا القول الى المحقق الثانى وصاحب الكفاية .
والثالث ما نسبته الى بعض معاصريه من انه يعتبر فى تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه فى الخارج .

الرابع ما قاله المحقق الاردبيلى من ان المراد منها الاعانة على المعصية مع القصد او الصدق العرفى بداهة ان الاعانة قد تصدق عرفا فى مواضع مع عدم القصد مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياها ونحو ذلك مما يعدمونة عرفا وفى المقام اقوال اخر ايضا لاجابة فى التعرض لها .

(م) ثم ان التجرى على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها احدها مجرد القصد الى المعصية والثانى 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 فى صدق التجرى فى الثلاثة الاخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً او شرعياً كما فى الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية والام يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعى كما فى موارد اصالة البرائة واستصحابها

(ش) اقول حاصل ما افاده المصنف (قده) ان للتجرى ستة اقسام والثلاثة الاول منها كانت متصاعدة بمعنى ان اللاحق آكد من سابقه ان الاول منها كان مجرد القصد الى المعصية والثانى القصد مع الاشتغال بمقدماته ولاشك ان الثانى من جهه التجرى آكد من الاول لان فيه اشتغالا بمقدمات المتجربى به بخلاف الاول وكذا الثالث اشد تجريباً من الثانى اذ فيه تلبس بالفعل بخلاف الثانى 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 موضوعاً وحكماً ثم ان المراد من الاعتقاد فى القسم الثالث اعم من الجزم والظن المعتبر وان كان المتبادر من عبارته فى بادى 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 التجربى بالنسبة الى الثانى منها وهو الخامس فى عبارة الشيخ (قده) لان المتجربى فى الرابع يرجو تحقق المعصية لخبائثته بخلاف الخامس فانه ليس فيه رجاء المعصية وكذا الخامس آكد واشد تجريباً من السادس اذ الفرض فى السادس هو التلبس بما يحتمل كونه معصية برجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية بخلاف الخامس فان الفرض فيه عدم الخوف من كونه معصية لعدم المبالاة (ثم) ان المراد من ←

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

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

واما على القول بان الجهل عذراً ما بحكم العقل والنقل والعلم الاجمالى ليس بكاف فى تنجز التكليف كما عليه البعض لم يكن فى المثالين احتمال المعصية حتى يتحقق فيهما التجرى 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 للنفى على ما يقتضيه المقام لا للمنفى

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

الحكم المنجز ومع عدم الطريق اليه يحكم العقل حكما قطعيًا في مرحلة الظاهر
 بقبح العقاب والتمثيل باستصحاب البرائة انما هو على رأى البعض ان على مذهبه قدس
 سره لايجرى الاستصحاب المذكور كما سيأتى فى مباحث اصل البرائة ولعل المصنف
 قدس سره اراد من استصحاب البرائة الاستصحابات النافية للتكليف المثبتة للإباحة و
 الاستصحاب والكراهة فى 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 المتمتع في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الاقسام قال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما مالم 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 المالم 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 الارتياح 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 ذما يعنى لانوجب فعلية العقاب والذم كما هو المستفاد من الاخبار الدالة على العفو ولو قصد المعصية واقدام 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 الخ يمكن ان يكون وجه الحرمة عندهم لاجل بعض الاخبار الدالة على ان من تشبه بقوم فهو منهم ومادل على النهي عن هتك حرمة الشرع وغير ذلك .

قوله ويتصور محل النظر في صور الخ 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 ولعله 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 ذبح شاة بظن انها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفساً بظن انها معصومة فبانته مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته علي عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرس على الغيب انتهى.

→ والقواعد الشرعية فمخالفتها مخالفة 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 المرأة 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 بالحیض شرعا فاستصحاب بقاء الطهر المثبت لجواز الوطئ جارمالم يعلم الخلاف ولكنها ليست من موارد التجري لفرض مطابقة العمل بالاصل نعم لو حصل الظن بقولها جرى هنا ايضا في غيرها هذا كله بناء على كون مخالفة الطرق الظاهرية معصية محضة كما هو المشهور هذا ملخص ما افاده (اق) بتوضيح منافات

قوله وكلاهما تحكم وتخرس على الغيب الخ يعني ان الحكم بفسق المتعاطي وعقابه عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة تحكم وتخرس على الغيب اما الحكم بفسق المتعاطي 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 وكونه مستحقا للعقاب المتوسط ليس الاتحكما وتخز صاعلى الغيب.

«بقي الكلام فى بيان الثمرة للبحث عن التجرى»

وقد تعرض لها بعض المحققين بما لا يخلو عن اشكال حيث ذكروها بما حاصله ان قبح التجرى ان كان ذاتية ومبعداً لو قامت اماره معتبرة على حرمة شىء فلا اشكال فى عدم صلاحية العمل المتجرى به حينئذ للمقربيه ولو مع اتيانه برجاء مطلوبيته واقعا من جهة انه مع قبحه فعلا ومبعديته يستحيل صلاحيته للمقربيه واما على مختار الشيخ قدس سره فيمكن التقرب بمثله باتيانه برجاء المطلوبيه الواقعيه اذ لا تنافى بين كشفه عن سوء سريره وبين صلاحيته للمقربيه وتوهم مانعية سوء سريره حينئذ عن مقربيه عمله كما فى عمل الكافر الماتى بقصد التقرب بناء على عدم مانعية الكفر ممنوع اذ يحتاج مثله الى قيام دليل عليه واما على مختار الكفاية فيمكن الالتزام ايضا بصحة عمله وصلاحيته للمقربيه اذ بعد عدم سرياه القبح الى نفس العمل ووقوفه على نفس العزم على المعصية فلا قصور فى 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 و لو امكن 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 و اغمض 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 الواقعى لم يعذر فى ذلك لتقصيره فى مقدمات التحصيل الا ان الشأن فى ثبوت كثرة الخطأ ازيد مما يقع فى فهم المطالب من الادلة الشرعية .

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

ثم قد عرفت فيما سبق ان القطع اذا كان طريقاً محضاً فلا يفرق فيه بين اسبابه و اشخاصه و ازمانه و انه متى تحقق يتبعه حكم العقل تنجيزاً بلزوم متابعته و الحركة على وفقه بنحو يستحيل الردع عنه من قبل الشارع الا انه ينسب الى جملة من الاخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية و ادعى بعض ان هذه النسبة لا اصل لها بل الاخباريون ينكرون الملازمة بين حكم العقل و الشرع و ذهب آخرون منهم الى عدم ←

«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 باجماعها 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 والقبيح ما قبحه والتزموا بعدم
 قبح الترجيح بالامر جح ولا ريب ان هذا القول مناف لضرورة العقل والوجدان ولهذا اعرض
 عنه المحققون من الاشاعرة والتزموا بشبوت 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 طبة، يحكم الشرع بوجوبه او حرمة 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 ظاهري 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 واصلا 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 تنجيزاً بلزوم متابعتها فان قلت كيف لا يعقل الردع عن العمل
 بالقطع حين حصوله وسيأتي في الامر الثالث انه يجوز ردع القطع عن العمل بقطعه
 قلت لفرق بينه وبين هذا المقام فان الكلام ثمة انما هو فيما اذا حصل القطع للعامي القطع
 و هو لعدم تفتنه 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 الخطأ في فهم المطالب من المقدمات العقلية ازيد مما يقع من
 الخطأ في فهم المطالب من المقدمات الشرعية امر مسلم لا شبهة فيه اصلا اذ العقل مستقل
 بتحصيل الواقع وجوبا مهما امكن ولا يجوز الاخذ بما يوجب تفويته في الجملة مع
 امكان سلوك ما لا يحصل معه فوات الواقع اصلا او يحصل اقل مما يحصل من سلوك الطريق ←

← الآخر الا ان الشأن في اثبات هذا المبنى وهو في حيز المنع لا نأمنع من كون وقوع الخطاء في فهم المطالب من الدليل العقلي ازيد من وقوع الخطاء في فهم المطالب من الدليل الشرعي اذالم يكن مبنيا على الاستبعاد في فهم المناط للحكم الشرعي والانتقال منه اليه بطريق اللزم بل مبنيا على التحسين والتقييح العقليين بحيث يحكم بهما العقول المتعارفة عند العرض عليها وان استشهد لذلك بكثرة وقوع الاختلاف بين علماء الاسلام فيما يكون مبنيا على حكم العقل فيرد بعد منع الكثرة بالنقض بالاختلافات الكثيرة بين الاخباريين.

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

(ش) ذكر المحدث الاستر ابادى في فوائده المدنية في الفصل الثانى الذى في 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 فيهما مبنى على الغالب من جهة ان اكثر الاحكام انما انتشر عنهما عليهما السلام لامن جهة خصوصية لهما من بين الائمة مع النبى عليه وعليهم آلاف الصلوة والسلام ويحتمل ان يكون بصيغة الجمع فيكون المراد جميع الائمة مع النبى عليه وعليهم السلام والمراد من السماع اعم مما كان بلا واسطة او معها فيشمل لكل من القول والفعل والتقريب واما التخصيص بالسنة وحصر الدليل فيها فلان من مذهبهم عدم اعتبار الكتاب مستقلا من دون تفسير من الائمة عليه 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 واراد من التعرض لها بيان الدليل التاسع من الادلة التى اقامها على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الائمة عليه السلام يحتاج الى تعريف بعض العلوم الذى كان دخيلا في المقام فنقول :

ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه في نفس الامر بقدر -

→ الطاقة البشرية والمراد من اعيان الموجودات الموجودات الخارجية وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا أولاً فالعلم 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 معينين بانفرادهم ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل يسمى علم الاخلاق واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالود 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 بالرياضي والتعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي لانه يبحث فيه عن احوال الجسم الطبيعي فصار اقسام العلوم النظرية ثلاثة (الالهيات) (والطبيعات) (والرياضيات) وان 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 الآخر مثلاً ان الثلاثة وسط بين الواحد والتسعة والحاصل من ضربه في نفسه هو التسعة وهو الحاصل من ضرب التسعة في الواحد -

Ethics
Economics
Politics
in classical
sense

Metaphysics
Mathematics
Physics

Geometry
Square root

"Continuous"
quantity
or "space"

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

"discrete" quantity is "number"

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

Arithmetic

Music

Astronomy

Arithmetic

Geometry

واكثر ابواب المنطق مثل ان الموجبة الكلية والجزئية انما تنعكسان الى
الموجبة الجزئية في باب عكس المستوى وكذا السالبة سواء كانت كلية او جزئية
لا تنعكس الا جزئية في باب عكس النقيض وحكم السوالب في هذا الباب حكم الموجبات في
عكس المستوى

وهذا القسم من العلوم النظرية لكون مواده قريبة من الاحساس لا يقع فيه
الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الافكار لان الخطأ في الفكر اما من جهة
صورة القياس او من مادته اما الخطأ 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 الخطأ
من جهة الصورة

ولا يخفى عليك ان المراد من المادة في باب الافيسة 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 و اقتراني
فكذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعني 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 المتعم واجب وربما تشتهى بالاوليات والفرق بينهما ان المشهورات قد تكون
حققة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الاحقة وثانيها المسلمات وهى قضايا
تؤخذ من الخصم مسلمة او برهن عليها فى علم واخذت فى آخر على سبيل التسليم وثالثها
المقبولات وهى قضايا تؤخذ من يعتقدها الامر سماوى من المعجزات والكرامات
كالانبياء والاولياء واما الزهد او علم او رياضة الى غير ذلك من الصفات المحموده
ورابعها المظنونات وهى قضايا يحكم العقل بسبب الظن الحاصل فيها والظن رجحان
الاعتقاد مع تجويز النقيض وخامسها المخيلات وهى قضايا اذا وردت على النفس
اثيرت فيها تأثيراً عجيباً كقول القائل فى الترغيب الخمر يا قوتية سيالة وفى التنفير
العسل مرة مهوعة وسادسها الوهميات وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانسانى
فى امور غير محسوسة كقولنا كل موجود فهو متحيز وسابعها المشبهات بغيرها
وهى قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة لاشتباهاها
بشيء منها اما بسبب اللفظ او بسبب المعنى والتفصيل فى المنطق فراجع . واما البرهان
فهو قياس مركب من مقدمات يقينية تركيباً صحيحاً سواء كانت ضرورية وهى اليقينية
ابتداءً او نظرية وهى اليقينية بواسطة اليقينية التى هى مبادئ اولى للبرهان
واليقينية الضرورية ستة الاوليات وهى قضايا يكون مجرد تصور طرفيها وان كانا
احدهما بالكسب كافياً فى جزم العقل بالنسبة بينهما بالايجاب او السلب كقولنا الكل اعظم
من الجزء ويسمى بديهيات والمحسوسات - وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى
الحواس ويسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة كقولنا النار حارة والشمس مشرقة
ووجدانيات ان كانت باطنة كعلم كل احد بجوعه وعطشه والمتواترات وهى قضايا
يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادة الموقعة لليقين كالعلم بوجود مكة والمجربات
وهى 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 يتناولوه 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 طرفيه

ثم ان القياس البرهانى على قسمين لمتى واننى 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 ماخوذ من لم الذى يستدل عن علة الشئ واصله لما حذف الالف لما هو المقرر من ان الجار اذا دخل على ما الاستفهامية حذف الفها فرقا بينها وبين ما الموصولة ثم شددت الميم للنقل او ثلا يكون بنائه اقل من ابنية الاسم كما شددت الواو من لوفى قول الشاعر الام على لوالخ لذلك ثم الحقث آخره الياء المشددة للنسبة كما فى الاننى وان لم يكن علة لوجود الاكبر للاصغر فى الخارج يسمى البرهان الاننى لانه يفيدانية الحكم و تحققة فى الخارج دون لميته والاوسط فى البرهان الاننى اذا كان معلولا لوجود الاكبر للاصغرسمى دليلا ف هو 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 كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة من العروق .

(م) وقسم ينتهى 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 على وجه كلى الى اقسام وليست فى المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصصة داخلية فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك .

(ش) قد تقدم ان اقسام العلوم النظرية ثلاثة الالهيات والطبيعات 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 نتائج 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 الاشراقيون وبالثانى هو المشائيون على ما نسب اليهم والطبيعية وهو علم يبحث عن احوال وعوارض الجسم الطبيعى وموضوعه هو الجسم كاختلافهم فى ان الزمان هل هو موجود خارجى من مقولة الكم او نسبة عقلية انتزاعية

والجسم على قسمين طبيعى وهو الامتداد الجوهرى فى الافطار الثلاث وتعليمى وهو تعيين الجسمية الطبيعية 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 وهى بعيدة عن الاحساس باعتبار ملاحظة معنى المادية والصورية فيهما كالقواعد المتعلقة بالاشكال الاربعة ←

time: either
entity existing
in external world,
or abstract mental
relation

«حيث ان القوم ذكروا انه يشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى وفعليتها وخالفهم الشيخ الرئيس والفخر الرازي ومن تابعهما حيث قالوا ان الصغرى الممكنة تنتج مع الضرورية ضرورية ومع اللا ضرورية ممكنة خاصة ومع غيرهما ممكنة عامة وانهم ذكروا في شرائط انتاج الشكل الثاني كون الممكنة مع الضرورية الذاتية او الوصفية وخالفهم الرازي حيث زعم ان الصغرى الممكنة تنتج مع الكبريات الست المنعكسة السوالب ممكنة وغير ذلك مما لا يخفى علي من لاحظها و تتبع تتبعها اجمالا وبين علماء الاسلام في اصول الفقه كالاختلاف الواقع بينهم في مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا وفي الامر بالشئ هل يقتضى النهى 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 اليقينييات واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والفطريات واما جدلي يتالف من المشهورات والمسلمات واما خطابي يتالف من المقبولات والمظنونيات واما شعري يتالف من المخيلات واما سفسطي يتالف من الوهميات والمشبّهات واشتباه 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 والخطاء 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 لامن جهة المادة وفي هذا السبب نظر ووجهه ما 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 جزء 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 العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما شاهد 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 او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوزالى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة التيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ~~التي~~ فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه.

(ش) اقول انه قد عرفت من المقدمة التي ذكرها الاستر آبادي ان المقدمة العقلية التي ليس مواذاها 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 بجائر 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 العقليات والشرعيات والمؤيد لهذا كثرة الاختلافات بين علماء الاسلام في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت ان الاختلاف بين علماء الاسلام في المسائل الشرعية اصولا وفروعا انما هو من جهة انضمام المقدمة العقلية الباطلة بالمقدمة النقلية او القطعية وفي هذا الجواب نظر قد تعرض له بعض المحققين حيث قال ان هذا الجواب من المحدث الاستر آبادي تحكم واضح لان الاختلاف بين علماء الاسلام في الاصول 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 كثيرأ من الاخبار بين في فهم المطالب من الادلة الشرعية مع ان بناءهم على الاقتصار عليها وعدم جواز التعدي الى غيرها فكيف يمكن مع ذلك دعوى ←

← كون الاختلاف من جهة ضم المقدمة العقلية الباطلة الى المقدمة الشرعية وبالجمله ما ذكره من الجواب لاشبهه في فساد .

ومن الموضحات لما ذكره المحدث فيما سبق من انه ليس في المنطق قاعدة مسلمة تعصم من الخطأ في مادة الفكر اختلاف المشائين والاشراقيين في ان تفرق ماء كوز الي كوزين هل هو اعدام لشخصه واحداث 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 ^{Aristotle} ورئيس الطائفة الثانية من قدماء الحكماء ^{Plato(n)} افلاطون ومن 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 معنى بل لابد 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 وتصفية الباطن حتى يصير محلا للفيض وذكروا في وجه تسمية الطائفة الاولى بالمشائين انهم كانوا كثيرى المشي والتردد الى منزل استادهم المعلم الاول لاختذ العلوم وتعلمها او كان بناء المعلم على التدريس حين مشيه ذهابا الى خدمة الاسكندر وايا بآمنها .

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

الهیولی ← واما الاولی فهو لغة لفظ یونانی بمعنى الانسل والمادة وفي الاصطلاح جوهر فی الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال وسایر الاعراض محل للصورتين الجسمیة والنوعیة علی ما ذهب الیه جماعة من المحققین وکل جسم فهو مرکب من جزئین ای جوهرین یحل احدهما فی الآخر و یسمى المحل الهیولی الاولی والمادة ووجه التقييد بالاولی لانها قد یطلق علی الجسم الذی یتربک منه الجسم الآخر کقطع الخشب التي تترکب منها السریر و یسمى الهیولی الثانية و بعبارة أخرى:

الهیولی الاولی عبارة عن المادة التي تقبل کل صورة و فعلیة و لافعلیة لها فی نفسها لانها قوة کل فعلیة

والثانية عبارة عن الشیء الذی هو بالقوة بالنسبة الی شیء آخر وان کان بالفعل فی حد نفسه مرکباً من الهیولی والصورة و یسمى الحال الصورة الجسمیة ولا یخفی ان الهیولی اذا اطلقت یتبادر عنه الهیولی الاولی فلا حاجة الی التقييد بالاولی بل التقييد للتوضیح

واعلم انه قد اختلف اهل الفن فی التلازم بین الهیولی والصورة قیل انها لا تتجرد عن الصورة وقیل لا تلازم بینهما و لکل من القولین حجج كثيرة مذکورة فی محلها و ایرادها فی المقام تطویل بلا طائل

واما الجسم فهو علی قسمین طبعی وهو الامتداد الجوهری فی الاقطار الثلاث فهو من احد اقسام الجوهر اعنی العقل والنفس والجسم والمادة والصورة وتعلیمی وهو تعین الجسمیة الطبعیة بشکل من الاشکال کالکرویة والمکعبیة والمقصود بالكلام هو الجسم الطبعی واما التعلیمی فلم یتوهم احد تربکة من الهیولی و غیرها كما افاده صاحب بحر الفوائد ونعم ما افاد وانما هو امر يعرض للجسم الطبعی عند جماعة من الحكماء

ولا یخفی علیک ان الحكماء والمتکلمین اختلفوا فی حقيقة الجسم الطبعی فالمتکلمون یقولون بانهم مرکب من اجزاء لا تجزى متناهیة وذهب صاحب الملل والنحل الی انه متصل واحد قابل للانقسام الی اجزاء متناهیة واما الحكماء من المشائیین فاتفقوا علی ←

← 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 الجالين بذاته وذهب المشائيون الى ان هذا الجوهر متصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهىولى والمادة

واعلم ان المتكلمين هم الذين يبحثون عن المبدء والمعاد على نحو يطابق الشرع والحكماء هم الذين يبحثون عن المبدء والمعاد بالتحديد البحث بمطابقة الشرع ٩ 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 الان المراد بها فى المقام غير هذا الاطلاق كيف وقد عرفت ان تلك من اقسام الجواهر وهذه من مقولة العرض وهذا امر معلوم لاختفاء فيه عند من له ادنى خبرة .

ثم ان لكل من القول بتركيب الجسم عن الهىولى 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 الذيمقراطية ولا ريب ان هذا الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلامفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهر ان متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقياً فى الحالتين والالكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلمية وايجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضى بطلانه هذا ملخص ما افاده (بد)

قوله وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهىولى حيث قالوا لو لم يكن هناك جوهر واحد عند طرو الاتصال والانفصال قابل اهماً جميعاً كان طرو الانفصال على ماء كوز مثلاً اعداما لذلك الماء من اصله وايجاداً لما بين آخرين من كتم العدم والضرورة قاضية بخلافه

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

← ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الامتداد الجوهري ونحن لانسلم في الجسم الاتصال الذي هو من فصول الكم وما سواه ممنوع و ما قيل انك اذا شكلت الشمعة باشكل مختلفه تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد غير مسلم لان الشمعة المتبدله الاشكال لاتخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة تجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات و تقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا مع ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لاشك في عرضيته لان الجسم عند توارد الاتصال والانفصال عليه باق بماهيته و نوعيته لايتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض لا محالة فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض هذا محصل ما قاله اهل التحقيق فقد تحصل من المقدمة التي تفتن بها 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 فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريية من الاحساس وقد استحسن ما ذكره اذالم يتوافق عليه العقول غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائرى قدس سره فى اوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله : وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الأصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسألة من المسائل قلت اما البديهييات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات ←

(ش) اقول ان ما استفيد من كلام الاستر ابادى عدم حجية ادراكات العقل فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريية من الاحساس بل وفيما يقطع به على سبيل البدهة اذالم يكن محسوسا او قريبا اذالم يكن مما توافق علىه العقول وتسالمت فيه الانظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه ومن نص عليه الفاضل الجزائرى قدس سره فى اوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه حيث قال بعد ذكر كلام المحدث الاستر ابادى بطوله : ان تحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه ولكن خلاف السيد المحدث مع المحدث السابق بعد اعتباره ما اعتبره فى 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 واثانيهما تقديمه الحكم العقلى 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 الأصول والفروع فهل يبقى حكم العقل فى مسألة من المسائل قلت : اما البديهييات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكمه بحكمه قدم على النقل واما لو تعارضا هو والنقلى فلا شك فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل

والمستفاد من كلام السيد الجزائرى حجية العقل فى البديهييات وفى النظريات اذ وافقه النقل وحكمه النقل بحكم العقل وان اعارضه نقل آخر قدم عليه لاعتضاده بالعقل واما ان لم يوافقه نقل فلا حجية فيه وان اعارضه نقل قدم النقل عليه لحجية النقل وعدم حجية ←

← (م) فان وافقه النقل وحكمه بحكمه قدم حكمه على النقل واما لو تعارضا 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 لاحظ ما فرغ على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع.

← (ش) العقل في النظريات

قوله اذا لم يتوافق عليه العقول يعنى اذا لم يكن من الضروريات قوله
ولاشك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل اقول لا يخفى عليك
انه ان اراد بذلك اى بترجيح النقل كون مفاد الدليل النقلي قطعيا مع زوال القطع عن
الدليل العقلي النظري فلا ريب 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 النظري على قطعه وعدم زوال القطع عن العقلي النظري
ح فلا شك في فساد لعدم جواز اجتماع قطعين في شيء واحد على طرفي النقيض وان اراد
بذلك كون مفاد الدليل النقلي ظنيا مع بقاء العقلي النظري على قطعه فهو ايضا فاسد
كالسابق لعدم امكان اجتماع القطع والظن في محل واحد ومثل ذلك في الفساد لو كان
مفادهما معا ظنيا لعدم جواز اجتماع الظنين في محل واحد وان اراد بذلك صورة وجود
العقلي النظري مع زوال القطع او الظن عن الدليل النقلي فلا شك في تقديم العقلي النظري
على النقلي المسلوب الوصف فلا يصح تقديم النقلي على العقلي حينئذ بل لم يقل به احد فضلا
عن نفى الشك في تقديم النقلي عليه قوله لا يحضرني شرح التهذيب حتى لاحظ ما فرغ على
ذلك اقول ان السيد الجزائري قال على ما تعرض له المحققون في مقام بيان الفروع
المتفرعة على الاصل الذى تخيله من تقديم النقل ولو لم يكن قطعيا على العقل النظري
القطعي على ما يقتضيه اطلاق كلامه ما هذا الفظه :

← منها - مسألة الاحباط فان اكثر علما نارضوا 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 . .

وهنا 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 الكليني 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 وكل صفة توجد مع نقيضها فهي من صفات الفعل كالارادة

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

الفعل وكل صفة ليس كذلك فهي من صفات الذات .

وهذه هي المسائل المتفرعة على الأصل 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 علما ولا عملا كمال قال السيد مرتضى قدس سره في

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

بالادلة القطعية العقلية على خلافها فلا بد من طرحها او تأويلها .

واما مسألة الاحباط فتفصيل القول فيها ان الاحباط قد اطلق على معان احدى

ما نسب الى بعض من احباط الايمان الزلات مطلقا 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 مطلقا جميع الطاعات مستدلين بقوله تعالى ومن

يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وثالثها ما نسب الى الجبائيين ←

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

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 فضلا عن القطع بعدمه و
بعبارة اخرى ان القطع العقلى ينافيه الاحتمال فى ظرف العقل لان الاحتمال العقلى يعادم
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 الحقائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم 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 البدهية مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان 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 الحقائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا ان المحدث البحراني صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بالملازمة بين حكم العقل الفطري وحكم الشرع بعني 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 والمقبحة 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 الا حاطة بالواقعات على ما هي عليها بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثاله جهة مفسدة فيقبحه والاحسان له جهة مصلحة فيحسنه ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المصلحة والمفسدة مناطا للحكم الشرعي لمقارنتها بالمانع والمزاحم في نظر الشارع فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي كما يظهر من قوله والشرع لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله والله ان الله سكت عن اشياء ولم يسكت عنها نسيانا الخبر فان الظاهر ←

— فكذلك وان عارضه دليل عقلي آخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلى والافاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تأيد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثير 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 في الانام ففي ترجيح النقلى عليه اشكال انتهى.

— منه هو انه تعالى سكت مع ثبوت المصلحة والمقتضى في تلك الاشياء والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم فمن المحتمل ان يكون المورد الذى ادرك العقل جهة حسنه او قبحه كان من الموارد التي سكت الله عنها وربما يكون حكمه بلامصلحة في المتعلق كما في الاوامر الامتحانية والاوامر الصادرة تقية وغير ذلك من الوجوه التي 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 في نظر العقل بل لابد من البناء على الملازمة الى ان يتبين المانع والمزاحم فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصيا وهو المراد من الملازمة الظاهرية هذا حاصل ما افاده صاحب الفصول في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ما في مدعاه من الاشكال فليطلب من المطولات قوله حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام الخ اقول ان

المحدث البحرانى قد نقل في مقدمات الحقائق عن السيد المحدث الجزائرى كلاما في كتابه الانوار النعمانية مشتملا على جملة من الفروع المتفرعة على هذه المسئلة فانه بعد نقل كلام للمحقق في الاعتماد على الادلة العقلية في الاصول والفروع وترجيحها على الادلة النقلية قال وبالجمله فكلامهم تصريحافى مواضع وتلويحا في اخرى متفق الدلالة على ما نقلنا ولم ارمز رد ذلك وطعن فيه سوى المحدث المدقق السيد نعمة الله الجزائرى طيب الله مرقدته في مواضع من مصنفاته منها كتاب الانوار النعمانية وهو كتاب جليل يشهد بسعة دائرته وكثرة اطلاعه على الاخبار وجودة تبصرته في العلوم —

«الآثار» بيان رد السيد كلامهم وطعنه فيه يحتاج الى تأمل كلام السيد حتى يتبين وجههما وحيث قد نقل كلام السيد (ق) فلا حاجة الى نقلنا فراجع ولما قد نقل المحدث البحراني في مقدمات الحقائق 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 الايات 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 ايضا 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 افقالتها الى غير ذلك من الآيات الدالة على مدح العمل بمقتضى العقل وذم عكسه وفي الحديث عن ابي الحسن عليه السلام حين سئل فما الحجة على الخلق اليوم قال عليه السلام العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه 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 وذم 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 ما لم تغيره غلبة الاوهام الفاسدة وتصرف فيه العصبية اوجب الجاهل او نحوهما من الاغراض الكاسدة وهو قد يدرك الاشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيداً لها وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيناً وغاية ما تبدل ←

← عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح الخالي عن شوائب الاوهام العارى عن كدورات العصبية وانه بهذا المعنى حجة الهيبة لا ادراكه بصفاء نورانيته واصل فطرته بعض الامور التكليفية وقبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها وهو اعم من ان يكون بادراكه ذلك اولاً او قبوله لها ثانياً كما عرفت .

ولاريب ان الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها توقيفية تحتاج الى السماع من حافظ الشريعة ولهذا قد استفاضت الاخبار بالنهي عن القول في الاحكام الشرعية بغير سماع منهم عليهم السلام وعلم صادر عنهم صلوات الله عليهم ووجوب التوقف والاحتياط مع عدم تيسر طريق العلم ووجوب الرد اليهم في جملة منها وما ذاك الا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على اغوارها واحكامه عن التلجج في 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 ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال ان الله لم يكلم امره الى خلقه الا الى 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 في باب (٦) من ابواب صفات القاضي وما يجوز ان يقضى به من كتاب القضاء

ومنها رواية ابي بصير قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها فقال لا اما انك ان اصبحت لم توجروا وانا اخطأت كذبت على الله.

ومنها حديث عن امير المؤمنين عليه السلام ان المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن اتاه من ربه فاخذ به وفي آخر لما قال السائل له عليه السلام ما رأيك في كذا قال عليه السلام واى محل للرأى هنا انا اذا قلنا حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرائيل عن الله الى غير ذلك من الاخبار المتواترة معنى الدالة على كون الشريعة توقيفية لا مدخل للعقل في استنباط شئ من احكامها بوجه انتهى والبحث بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف يأتى عن قريب قوله قدس سره الا انه صرح بحجية العقل الفطري الخ اقول ان ←

← المراد من العقل الفطرى هو اول البديهيات وابدؤها بحيث يكون مر كوزا فى النفوس والجملة 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 والاخبار 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 اولوا الالباب وذم قوم ما لم 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 هاشم 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 والاعخبار 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 وما حاصل 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 البدهية مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب فى صحة العمل به والاى وان لم يكن بديهيا ظاهرا البدهية فان لم يعارضه دليل عقلى ولا نقلى فكذلك اى فلا ريب فى صحة العمل به ايضا وان عارضه دليل عقلى آخر ←

— ففي هذا الفرض فان تأييد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي والاى و
 ان لم يؤيد احدهما بالدليل النقلي ففي تقديم احدهما من الاخر اشكال بل يحكم
 بتساقطهما وعدم الحجية فيهما وان عارض الدليل العقلي دليل نقلي فان تأييد ذلك الدليل
 العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا الفرض فى الحقيقة يرجع الى التعارض
 فى النقليات وان لم يؤيد الدليل العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للنقلي كما عليه
 السيد المحدث الجزائرى بخلاف الاكثر ولا يخفى ان هذا الذى ذكره بالنسبة الى العقلي
 بقول مطلق اى العقلي النظرى اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطرى الخالى عن
 شوائب الاوهام الذى كان حجة من حجج المملك العلام وان شذ وجوده فى الانام ففي ترجيح
 النقلي عليه لا يخلو عن اشكال انتهى - كلام المحدث البحرانى.

(م) (ولادرى كيف جعل الدليل النقلى فى الاحكام النظرية مقدما على ما هو فى البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين مع ان ضروريات الدين و المذهب لم تزد فى البداهة على ذلك والعجب مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح فى القطعي و اى دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال فى تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا اشكال فى تساوقهما وفى تقديم النقلى على العقلى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام مع ان العلم بوجود الصانع جلد ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطرى او مادونه من العقليات البديهية بل النظريات المنتهية الى البداهة والذى يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل -

(ش) قوله والعجب مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل والنقل ووجهه ان تعارض القطعيين غير معقول لعدم امكان اجتماع القطعيين فى محل واحد على طرفى النقيض وعلى فرض امكان التعارض بيتهما لا يمكن الترجيح بين القطعين لعدم الدليل على الترجيح المذكور لان بنائهم فى باب التعارض الترجيح بما ورد به 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 فى تعارض العقليين من دون ترجيح الخ ووجه الاعجبية بعد اشتراكه مع الفرض السابق الذى هو تعارض العقل والنقل فى استحالة تعارض القطعيين انه فى الفرض السابق كان لترجيح النقلى على العقلى شبهة ترجيح وان لم يكن وجيها بخلاف العقليين فان هنا ليس لترجيح احدهما وجه اصلا فلا اشكال فى تساوقهما

اذا تبين ما فيما اختاره المحدث البحرانى من الاشكال والاشتباه فنقول ان الذى يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلى لما ذكر من ان تعارض القطعيين غير معقول ولا يخفى ان المراد من عدم الجواز عدم الامكان كما ان المراد من الظهور فى قوله ما ظاهره المعارضة الظهور النوعى بحسب اقتضاء وضع اللفظ مع قطع النظر عن ملاحظة الدليل العقلى القطعى الموجود فى 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 وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافة من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في موارد ما من التزام عدم حصول النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري.

«خلاف اصاله الحقيقة ولو نوعاً وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه كما في القطعي الصدور مثلاً اذا اقتضى البرهان العقلي القطعي عصمة الانبياء والاولياء والملائكة عليهم السلام فحينئذ يعلم ان المراد من قوله تعالى وعصى آدم ربه وغيره مما يقتضي من الايات بحسب وضعه عدم العصمة خلاف ظاهره وان لم يتعين في حكم العقل معنى مخصوص وكذا اذا اقتضى مثلاً تنزيه الله جل جلاله عن الجسمية فلا محالة يعلم ان المراد من قوله تعالى الله نور السموات وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى خلاف ظاهرهما وكذا الكلام في ما ورد في شأن سيدنا ومولانا امير المؤمنين عليه السلام من كونه عين الله وقدره الله وبيد الله وهكذا سائر الآيات والاخبار 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 تعيين الطرح فيما يمكن الطرح اذ الاستفادة من مفهوم هذا الكلام عدم تعيين التأويل. عندا مكان الطرح لاتعين الطرح فيجوز ترجيح التأويل عندا الامكان من حيث تحكيم ادلة الصدور على الدلالة فى مفروض البحث كما هو الحق عند الشيخ قدس سره فيما استقف عليه فى مسئلة التعارض

وبالجملة ان النقلى لا اعتبار له فى قبال العقلى القطعى فأما يطرح او يأول وكما 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 كون وجوده مسبوقا بالعدم الغير المجامع له ويقابله الحدوث الذاتى وهو كون وجود الشئ 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 كاجماع جميع اهل الشرايع الكاشف قطعاً عن قول الانبياء عليهم السلام او غيره على حدوث العالم زمانا لم يلتفت الى البرهان المغالطى بان العالم معلول لوجود البارى تعالى جل شاناه فاذا كان قديما فلا بد ان يكون العالم قديما ايضا والالزم انفكاك المعلول عن العلة والاثر عن المؤثر غاية ما هناك 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 لايتأتى فى العقل البديهى ولا فى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام بل لابد فى موارد ما من التزام عدم حصول النقلى على خلافه لان الادلة القطعية النظرية فى النقليات مضبوطة محصورة لانها منحصرة فى الاخبار المتواترة و الاحاد المحفوفة 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 الفقهية و بالجملة ليس فى الادلة النقلية القطعية شئ يصادم العقل البديهى والفطرى .

(م) فان قلت لعل نظر هؤلاء فى ذلك الى ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عليه السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا وقولهم عليه السلام لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ما له ولم يعرف ولا يهوى الله فيكون اعماله بدلالته فيو اليه ما كان له على الله ثواب وقولهم عليه السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التى بلغها حجبهم عليه السلام فكل حكم لم يكن الحجة واسطة فى تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فان معنى سكوتهم عدم امر اوليائه بتبليغه وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى فى نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام عليه السلام 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 بما مرين :

الاول هو احتمال مدخلية وساطتهم عليه السلام فى فعالية الاحكام والعقل بعد احتمال ذلك يستحيل ان يستقل على وجه الجزم بشيء حتى يحكم بما لزمه 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 اىصال العباد الى المصالح و تبيدهم عن المفاسد كيف يعقل ان يتوقف فى استكشاف الحكم الشرعى بوجوده 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 لم 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 ←

«وجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية 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 الباطني الذي هو شرع من داخل كما ان الشرع عقل من خارج ومما يشير اليه ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد صدر (ره) في شرح الوافية في جملة كلامه في حكم ما يستقل به العقل مالفظة: ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا 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 انتهى موضع الحاجة .

«الدالة علي عدم قبول الاعمال بل على عدم صحتها من لا يعتقد باماتهم صلوات الله عليهم كقولهم عليه السلام لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره الخ الثانية الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاحكام منهم عليه السلام وعدم الاعتناء علي الادراكات العقلية وبالجملة ان الاخباريين يقولون بان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التي بلغه حجه عليه السلام فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع والشاهد عليه تصريح الامام عليه السلام بنفي الثواب عن التصديق بجميع الجمال مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله قوله ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم اقول ان وجه الاستشكال ما ورد من الايات والاخبار على حجية 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 في هذا المعنى ولذا قد التجأ المحدث البحراني الى تسليم حجية العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام والعجب مما قال به صاحب الفصول على ما حكى عنه حيث جعل اخبار حجية العقل دالة على شرطية العقل للتكليف فقط و صرح بعدم دلالتها على حجيته مع انها صريح الاخبار المذكورة مع انه ناقض نفسه في مقام آخر حيث قال -

ـ لكنه مع عدم المنع يحكم بالحجية ظاهراً عملاً بعمومات الآيات والاخبار نعم يمكن المناقشة في بعض الاخبار مثل خطابه تعالى للعقل بك ائيب وبك اعاقب وما يجري مجراه بقصور دلالة عن الحجية بل غاية لالتها على الشرطية لكن هذه المناقشة لا تتأتى في جميعها كما لا يخفى ويؤيد ما ذكر من قبل هو لا ما ذكره السيد صدر في شرح الوافية في جملة كلامه في حكم المستقلات العقلية ما لفظه: ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه 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 منع 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 بالافيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله تعالى بل في مقابلتهم 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 ما ورد 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 العاكم بوجوب الاطاعة هو العقل لا الشرع لاستلزامه التسلسل الظاهر وما يظهر من ظاهر الاخبار من ايجاب الشارع له انما هو ارشادى محض ورد لتأكيد 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 الاطاعة بل موضوعه اعم من العلم و الظن المعبر 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 بآرائهم الفاسدة المبنية على العمل بالافيسة والاستحسانات 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 لانعرف 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 العلامة فلا بد من حمله على التصديقات 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 حبط 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 قبيح جدا بل لا يصح للإمام عليه السلام الاهتمام الشديد والسعى الاكيد بعدم حجية العقل فى تلك الاخبار مع وجود الفرد الشايع 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 العلامة مع انهم لا يقولون بدوما هو جواب لهم عن ذلك فهو الجواب عن العقل الغير الفطرى وعلى ما ذكر يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول قوله واما نفى الثواب على التصديق الخ لما كان هذا الخبر غير قابل للحمل على ما استظهره من الاخبار الكثيرة من العمل بالعقول الناقصة الظنية لكون موره مما يستقل به العقل من حسن التصديق افردة من تلك الاخبار واجاب 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 العلامة مع انهم لا يقولون به فلا بد من حمله على التصديقات 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 وسائر اولاده الطاهرين ومحبتهم للمشايخ الضالين المضلين كما ان تصديقنا لفقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين وسائر اولاده الطاهرين صلوات ←

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

(م) وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الطاعة لكننا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدرت يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله عليه السلام 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 الحجة صلوات الله عليه فيكون الطاعة بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم اجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانها في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بواسطة فهو غير واجب الطاعة وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسئلة ان بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقيا فكل ما دل على خلاف ذلك فمأول او مطروح .

(ث) اقول حاصل الجواب الثاني عن استدلال الاخباريين على توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله تعالى على فرض تسليمه ان ما استكشفناه من الاحكام الشرعية بعقولنا صادر عن الحجة عليه السلام فيكون الطاعة بواسطة الحجة وبيان ذلك انا اذا علمنا اجمالا ان الاحكام الشرعية قد صدرت يقينا من الحجة لعموم الابتلاء بها او غيره مضافا الى قوله عليه السلام في حجة الوداع الدال على صدور الاحكام الشرعية عن الحجة فلا بد لنا ان نستكشفها اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية فيكون الطاعة بواسطة الحجة الا ان يقال ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة عليهم السلام تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانها في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بواسطة فهو غير واجب الطاعة وحينئذ فلا يفيد مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو —

← ايضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى والمراد بالنقلى الظنى هو الاخبار المتقدمة الدالة على لزوم توسط تبليغ الحجة فى وجوب اطاعة حكم الله عز وجل والمراد بالعقل القطعى هو العقل الدال على عدم توسط تبليغ الحجة فى ذلك وقد عرفت فيما سبق انه بعد حكم العقل القطعى مع بقاء وصف القطع لا يبقى للنقلى ظن اذ لا يجتمع القطع بشئ والظن بخلافه فى محل واحد فلا بد من طرحه او تأويله فان لم يبق الوصف للنقلى فهو اولى بذلك مضافا الى ان المقام من قبيل تعارض النقلى الظنى والعقلى القطعى المعتمد بالظن اذ العقل فى المقام معتمد بما ورد من الاخبار الكثيرة البالغة الى حد الاستفاضة بل قيل انها متواترة معنى حسب ما عرفت من المصنف (ره) فى الرسالة الدالة على حجبية العقل وانه حجة باطنة وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحو ذلك وقد عرفت من المحدث البحرانى ان العقل المعتمد بالنقل مقدم على النقلى الظنى فلا دلالة للاخبار المتقدمة على نفى حكم العقل وحجيته لها فى المقام على مذاقة ايضا فلا بد لها من التأويل بما ذكره المصنف من ان المقصود منها عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالافيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله تعالى ونحن نقول بذلك ايضا .

قوله ولذلك لافائدة مهمة فى هذه المسئلة الخ يعنى ولاجل ان غاية ما يفيد دليلا الخصم هو الظن فحينئذ لافائدة مهمة فى النزاع فى هذه المسئلة اذ بعد ما قطع العقل بحكم الوجوب والحرمة مثلا وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقيا 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 وحكمه مقامات: احدها ادراكه حسن الاشياء وقبحها والاخر ادراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به من الوجوب والحرمة او غيرهما على اختلاف ما دركه من الحسن والقبح والثالث حكمه باعتبار هذا الادراك اعنى ادراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به والاول هو محل النزاع بين الاشاعرة والعديلية حيث ذهب الاشاعرة الى ان الحسن ما امر الله به والقبيح ما نهى عنه والثانى هو محل النزاع المعروف فى ثبوت الملازمة بين حكم العقل ←

← والشرع بعد تسليم ادراك العقل حسن الاشياء وقيحها واختلاف القائلون بالملازمة 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 مناهات الاحكام لينتقل منها الي ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيراً في نفس الامرو ان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون 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 المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت اصبعين قال عليه السلام عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا 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 المرأة تعاقب الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيسست محقق الدين •

(ش) اقول حاصل ما افاده قدس سره ان الاعتماد على العقل في قبال الشرع فيما يتعلق بادراكات مناهات الاحكام بالترديد والدوران وغيرهما يوجب الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً بان يقال ان الاعتماد على العقل حرام في تحصيل مناهات 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 الى 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 عرفت غير مرة و يظهر اثر هذا النهي في عدم معذورية القاطع لو تخلف قطعه عن الواقع كما اشار اليه المصنف في اول التنبيه والاخبار الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لاشيء ابعد عن دين الله من عقول الناس محمولة على ذلك اي على عدم جواز الخوض في المطالب العقلية في تحصيل مناهات الحكم على طريق اللبس لينتقل من مناهات الحكم الى ادراك نفس الحكم لا العقل المستقل.

«واوضح من ذلك كله رواية ابان لما قال الامام عليه السلام فى 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 الذى 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 وسلم ان المرءه تعاقل الرجل الى تلك الدية اى تساويه فذمه الامام عليه السلام فقال يا ابان انك اخذتنى بالقياس و السنة اذا قيست مع حق 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 منطاط الاصل فيه بحسب عقله واستشهاد الرواية للمنع من الاقتحام فى الدخول فى المقدمات العقلية لتحصيل القطع بمنطاط الاحكام لابدفيه من ارجاع التوبيخ على احد الامرين الى التوبيخ على الدخول فى المقدمات بناء على استفادة كون ابان قاطعا بمنطاط 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 حيوة ابي عبد الله عليه السلام فقال الصادق عليه السلام لما اتاه نعيه اما والله لقد اوجع قلبى موت ابان انتهى قوله ان المرءه 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 اخذتنى بالقياس لعل معناه انك اردت ان تأخذنى متلبسا بالقياس اى اردت ان افتنى بمقتضى القياس او انك اخذتنى حال كونك متلبسا به ويحتمل ان يكون من المؤاخذة والمعنى اخذتنى وعاقبتنى باستعجابك وحكمك بان الذى ذكرته هو ما تعتقد 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 الا ان 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 بها فى 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 منشأ طرح ←

(ش) اقول انه قد علم فيما تقدم ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام - وجب للوقوع فى الخطاء كثيراً 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 الا ان 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 والاستعانة بها فى 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 سبباً لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم والحاصل ان المستفاد من الرواية وقوله عليه السلام اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين كونه دالة على ان مراد الامام عليه السلام التوبيخ والذم على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام على طريق الاقيسة والآراء ولذا احتمل احتمالاً قوياً ان يكون مراد الامام عليه السلام من قوله والسنة اذا قيست محق 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 لهنها بالحكم ووجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسألة القضاء والقدر و عند نهى بعض اصحابهم عليهم السلام عن المجادلة فى المسائل الكلامية ولكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه فى النهى عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهى فى المجادلة فيصير مفهما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحق فى نظر اهل الخلاف.

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

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

(ش) اقول ان القطاع صيغة مبالغة كضراب ولكن ليس المراد منه من كثر قطعه كما تقتضيه صيغة الفاعل بل المراد منه من كان سريع القطع بمعنى ان يحصل له القطع بشيء من الاسباب التي لاتليق 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 في 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 التي ليس من شأنها افادة القطع لمتعارف الناس ولعل الوجه في عدم اعتبار قطع الوسواس لزوم كثرة الخطاء في تحصيل الواقع وكذا تعرضوا لبعض مسائل السهو والشك لمناسبته لهذه المسئلة مثل ما ذكروا في حكم كثير الشك وفي مسئلة شرايط قبول الرواية من اشتراط كون الراوى ضابطاً فلا يقبل خبر غير الضابط لكثرة السهو والنسيان المستلزمة للوقوع في الخطاء ويستفاد من امثالها حكم هذه المسئلة ايضاً كما استفاده كاشف الغطاء (ره)

الحاصل انه هل يفرق في 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 اذا لم 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 بشكه 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 بالر كعتين 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 والالزام لقطعه لامحالة ولكن المحكى عن الشيخ الكبير هو عدم اعتبار قطع القطاع في القطع الطريقى المحض .

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

(ش) اقول ان الاحتمالات التى افادها الشيخ قدس سره فى بيان كلام كاشف الغطاء فى حكم قطع القطاع انما هى لمجرد بيان شقوق المسئلة والا فالذى ينبغى حمل كلامه عليه هو ارادة القطع الطريقي لا الموضوعى كما اشار الى هذا بقوله لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم .

وبيان ذلك اى بيان استظهار ارادة القطع الطريقي من ذكره فى 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 فى ترتيب آثار الواقع فحينئذ يكون المراد من عدم اعتبار قطع القطاع بقريضة السياق عدم ترتيب آثار الواقع على مقطوعه والحاق قطعه بالشك مثلا لو شك كثير الشك بين الثلث والاربع لا يحكم بلزوم الاتيان بر كعة منفصله الذى هو حكم هذا الشك بل يعامل منزلة القطع بالاربع فى 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 الذى لم يؤخذ فى موضوع الدليل وهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره لعدم اختلاف الاشخاص والاسباب والموارد فى نظر العقل فى طريقة القطع و كونه منجز للواقع عند المصادفة وعذراً عند المخالفة فقد ذكر الشيخ قدس سره فى بيان ما يرد على كلام كاشف الغطاء على هذا التقدير وجوها ثلاثة اقر بها الى الارادة هو الاول حيث اشار اليها بقوله: وان اريد عدم اعتباره فى -

«تعالى وسبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتننه لقطعه بان الله يريد الواقع منه و
من كل احد فهو حق لكنه يدخل فى باب الإرشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع
بما يقطع بخطئه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ
النفوس والاعراض بل الاموال فى الجملة واما فيما عد ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه
فالادليل على وجوب الردع فى القطاع كما لا دليل عليه فى غيره ولو بنى على وجوب ذلك
فى حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهى 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 فى معاملته مع نفسه والثانية فى معاملة الغير معه والثالثة فيما اذا انكشف الواقع
وظهر له خلاف قطعه .

واما الاولى فلا شك فى انه يعمل بمقتضى قطعه لانه لو اريد منه ترك المقطوع
والعمل بمقتضى الاصول والقواعد والظنون وجعله كالعدم فلا معنى له لان القاطع
حين هو قاطع لا يلتفت الى فساد قطعه ويكون غافلا عن خلافه ويمتنع تكليف الغافل ببداهة
حكم العقل بل امتناع تكليف هذا القسم من الغافل اظهر من امتناع تكليف الغافل المحض
اذ لا يرد فيه الشبهات التى اوردوها هناك مثل ان الغافل يكون سبب امتناع توجيه التكليف
اليه جهله والجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما 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 المثلين
وعلى غيره لان المأمور قبل ان يعرف الشيء استحاله منه ان يعرف الشيء فقد كلف من
يستحيل منه العلم بالعلم مع ان العلم بوجوب الطلب ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو ح
لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان به لوجب
عليه فى وقت لا يمكنه العلم فيه وهو تكليف الغافل وان حصل بعده وعند الاتيان بالنظر
حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه حينئذ تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل ←

← او الجمع بين المثليين ومثل ان المجنون والنائم والغافل يوجب افعالهم الضمان ومثل ان الله تعالى خاطب السكران بقوله: لا تقرىوا الصلوة وانتم سكارى ولا شك انه غافل الى غير ذلك من الشبهات التى يمكن دفعها بادنى تأمل مضافا الى ان الامر بترك المقطوع يؤدى الى التناقض كما عرفت ولو اريد منه العمل بمقتضى القطع ومقتضى الامارات او الاصول جميعا فذلك لو تم فانما يتم في صورة التوافق لا صورة التخالف سيما اذا كان من قبيل التباين او التناقض كدائهما الى الوجوب والحرمة مع استلزامه التناقض ايضا لان عمله بمقتضى القطع انما هو من جهة كونه طريقا الى الواقع وبغيره يكشف عن عدم طريقيته .

واما الثانية فقد يكون قطع القطاع بالنسبة الى الاحكام التكليفية اعنى ما يتعلق بحقوق الله سبحانه كمن قطع بكون ما يع مائه فاراد شربه وهو خمر فى الواقع او بالنسبة الى الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال فى الجملة قوله فى الجملة فيدلل الاموال والمقصود منه الاحتراز عن المحقرات اى عن ما لا يعتد به ويحتمل كونه قيد الوجوب الردع فى الاموال والمقصود منه حينئذ الاحتراز عن وجوبه لغير الحاكم الشرعي والخلاف واقع فى 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 مرتدا ان هذا ليس بمرتد او من جهة الكبرى بان يقال له ان المرتد ليس بواجب القتل ان فرض عدم تفطنه به لكنه يدخل حينئذ فى عنوان الارشاد ولا يختص بالقطاع بل يجرى فى حق الجاهل والغافل ايضا .

واما الثالثة اعنى الكلام بعد كشف الخلاف فهذا ايضا على قسمين لان الكلام فى هذا القسم ايضا اما بالنسبة الى الاحكام الوضعية والتكليفية اما الاول ففي زمان كشف الخلاف وان كان يجب الاعادة لكنه غير مختص بالقطاع بل يجرى فى حق غيره ايضا اما الثانى فليُنظر 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 جزء 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 واذا ثبت عدم الاولوية فيجب على القطاع الاعادة وان لم يجب علي غيره هذا محصل ما افيد في هذا المقام.

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

(م) وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لايجزى ما اتى 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 لافطع 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 ما اتى 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 المصلي اذا صلى الى جهة معتقداً بكونها قبله ثم تبين خلاف ما اعتقده لم يعد ما وقع من صلاته بين المشرق والمغرب فغير القطاع وان لم يجب عليه الاعادة حينئذ الا ان القطاع يجب عليه الاعادة .

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

فقد تبين ان الكلام في حكم القطاع في مقامات ثلاث: احدها حكمه من حيث عمله بقطعه وثانيها معاملة الغير معه من حيث ردعه عن قطعه او تنبيهه على خطائه في قطعه من باب الارشاد سواء تعلق قطعه بحقوق الله سبحانه وتعالى ام بحقوق الناس وعلى الثاني 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 عدمهما 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 حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط فى حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قديق قطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وانت خبير بانه يكفى فى فساد ذلك عدم تصور القطع بشيىء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيىء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد فى 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 فى هذا المقام يحتاج الى نقل كلامه ثم نعبه بما فيه كما نقله بعض المحشين لتوضيح ما افاده حيث ذكر ذلك فى باب الملازمة بين حكم العقل والشرع فى 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 او لا من تحرير محل النزاع فى الملازمة بين حكم العقل والشرع وهو فى المقام يرجع الى مقامين:

الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه 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 شيىء وبعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمة مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثانى 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 عندها القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس

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

بذلك الحكم في حقنا ولو قال 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 الوقطع بالتكليف الفعلي بان ادر كنه 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 القطاع ان المراد بالقطع المبحوث عنه هو الطريقي لا القطع الموضوعي كما استظهره المصنف قدس سره من ذكر كاشف الغطاء حكم القطاع 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 الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا ونقيا وقد اشار الشيخ قدس سره الى ما ذكرنا بقوله يكفى في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه الخ فاذا تبين لك ما فيما اختاره صاحب الفصول

فالعجب منه ان استشهاده بالمثال المذكور غير مربوط بالمقام اما اولافيان 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 بالمثال من قبيل الثاني لا الاول و ثانيا ان كلامنا في القطع المزبور انما هو فيما اذا كان حاصله للشخص وظاهر المثال 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 بالمثال المذكور بقوله و فساد يظهر مما سبق من اول المسئلة الى هنا .

(م) الرابع ان المعلوم اجمالاً 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 التجز على المكلف ام هو كالمجهول رأساً 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 التمكن 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 فال مقصود 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 تفصيلاً 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 اصول 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 تدريجاً وعدم جريان اصول في مجموع الاطراف وهذه الجهة هي التي يناسب البحث عنها في مبحث القطع كما صنع الشيخ قدس سره ويأتي البحث عنها تفصيلاً 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 ومتعلقه و بالواسطة والعرض لان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل او حصول تلك الصورة والحال ان كلا منهما غير قابلة للاجمال والتفصيل ثم الفرق بينهما بان التفصيلى ما كان قابلاً لان يشار اليه بالاشارة الحسية على التعيين بخلاف الاول فانه يشار اليه على سبيل الترديد كما ان انقسامه الى التصور والتصديق كذلك.

ثم ان المراد من اثبات التكليف بالعلم ليس جعله واسطة فى الاثبات على ما يتوهم فى بادى الرأى حتى ينافى ما ذكره قدس سره من ان العلم لا يكون وسطاً فى العلم الطريقي بل المراد من اثبات التكليف به ترتيب الآثار على المعلوم عند العلم والالتزام به ولزوم اطاعته عقلاً او شرعاً 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 الاجمالى تارة يقع فى اعتبار من حيث اثبات التكليف به بمعنى انه هل يوجب اشتغال ذمته كالعلم التفصيلى مع قطع النظر عن كيفية امثاله ام هو كالمجهول رأساً و اخرى يقع فى كيفية امثاله بعد ثبوت التكليف مع امكان امثاله تفصيلاً ام لا يكتفى به الامع تعذر العلم التفصيلى والمقام الاول له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية بان يكتفى فى امثاله بالموافقة الاحتمالية التى هى ادنى مرتبة الامتثال الثانية وجوب الموافقة القطعية التى هى مقتضى ثبوت تعلق غرض الشارع بنفس الواقع واحال الشيخ قدس سره البحث عن المرتبة الثانية الى مسألة البرائة والاشتغال عند الشك فى المكلف به ونعم ما احال ان المناسب البحث عنها فى البرائة والاشتغال و ان المقصود هنا هو التكلم فى المرتبة الاولى من المقام الاول وفعال توهم ان عنوان البحث عن العلم الاجمالى هناك يغنى عن عنوان البحث عنه هنا ومقصوده ان الغرض الاصلى هناك وهنا هو ما ذكره ان كان قدس سره قد عنون البحث فى المرتبة الاولى ثمة ايضا الا ان ذلك منه هناك استطرادى وليس مقصوداً بالاصالة وكيف كان قدم الكلام فى المقام الثانى لاختصاره وقلة ما يتعلق به .

←(م) فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار فى الامتثال بالعلم الاجمالى 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 اذ 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 التفصيلى باداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلى لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذ توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكى عن الحل فى مسألة الصلوة فى التوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلى 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 وضوءين يقطع بوقوع ←

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

اما ان يكون واجبا توصليا والمراد منه هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوباً فى ذاته ولذلك 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 الاجمالى هو سقوطه بالامتثال الاجمالى 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 اذ لخصوصية للمسئلة الاخيرة واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب 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 فلا شبهة ايضا في حسن الاحتياط وسقوط التكليف بذلك سواء استلزم التكرار اولم يستلزم كانت الشبهة موضوعية او حكمية قبل الفحص او بعده كان التردد بين الوجوب والندب او مع احتمال الاباحة ايضا 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 ايضا كذلك مثلاً ان احتاط المكلف بالجمع بين انشاءات متعددة يعلم اجمالاً بصحة بعضها كما لو اوقع صيغة النكاح بجميع محتملاتها 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 التردد 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 فى حسن الامثال
الاجمالى بين الاعلام واعلم ان المكلف اذا لم يتمكن من الامثال التفصيلى فلا شبهة فى
حسن الاحتياط وان استلزم ذلك التكرار ولا فرق فى هذا الفرض بين كون الواجب توصليا
او تعبديا لانه غاية ما يمكنه العبد المطيع فى الانقياد لمولاه وفى صورة عدم التمكن
من الامثال التفصيلى اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر من الوجوب والاستحباب غير
معتبر قطعاً والانسداد باب الاحتياط فى العبادات

وانما الكلام فى صورة التمكن من الامثال الجزمى التفصيلى او الظنى المعتبر
خصوصاً فى فرض استلزامه التكرار فنقول ان الامثال الاجمالى فى صورة التمكن من
التفصيلى قديكون مستلزماً للتكرار فى العبادات وقد لا يكون مستلزماً له اما فيما
لا يحتاج فيه الى التكرار فانه لا مانع منه الا توهم اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الامر
من الوجوب والاستحباب وفى اعتبارهما ما لا يخفى من ان اثبات اعتبارهما اما ان يكون
بدليل عقلى او نقلى وكلاهما مفقودان اما العقل فهو لا يحكم الا بلزوم الطاعة والانبياء عن
بعث المولى خارجا ولا يحكم بلزوم شيء ازيد من ذلك فى مقام الطاعة جزماً واما الدليل النقلى
فهو بعد عدم وجدانه مع كثرة الابتلاء بالعبادات من الصدر الاول الى هذا الزمان مقطوع
بالعدم لان عدم الوجدان مع كون الواقعة فى محل الابتلاء خصوصاً بهذه الشدة من الابتلاء وعدم
وجود داع الى الاخفاء بل مع وجود الداعى الى الاظهار كما فى المقام دليل قطعى على عدم وجود
الدليل النقلى فحيث انه ليس من اعتبار قصد الوجه ومعرفة فى الاخبار والآثار عين ولا
اثر فيحصل لنا القطع بعدم اعتبارهما شرعاً وعقلاً لا يكون هناك مانع آخر عن جواز
الامثال الاجمالى .

لا يقال اعتبارهما فى صحة العبادة وان لم يدل عليهما من الكتاب والسنة شيء
لان ادعى عليه الاجماع فى كلمات جملة من الاكابر ولا ريب ان دعواهم الاجماع فى
مسئلة يكون دليلاً عليها .

لانه يقال ان الاجماع المحكى فى المقام مالا اعتبار به لانه من الممكن ان

→ يكون مدعى الاجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الاجماع على مذاقهم في المسئلة الكلامية لافى 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 الى ذلك الخ يعني لا يبعد زهاب المشهور الى عدم جواز الاحتياط فيما اذا لم يتوقف على التكرار كما اذا كان الشك في جزئية شيء او شرطيته فيأتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل كونه جزءاً او شرطاً مع التمكن من تجصيل الامتثال التفصيلي والاجماع المحكى عن صاحب الحقائق على عدم جواز الاحتياط والامتثال بالعلم الاجمالي لا يتمشى في المقام لانه مخصوص بما اذا توقف الاحتياط على التكرار نعم يستظهر من كلام السيد رضی (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 الشرعي 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 و ان 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 الى 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 الاتيان بما ليس بأمور به في الواقع وان كان لعبا وعبثا واما الاتيان بما هو مصداق الواجب فليس لعبا ولا عبثا

ومنها ان الطاعة بالمعنى الاخص المعتبر في العبادات وهو الانبعاث عن بعث المولى والتحريك عن تحريكه خارجا لا يتحقق مع الامتثال الاجمالي بدهاء 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 التمكن من التحريك عن نفس الارادة يستقل العقل بعدم حسن التحريك عن احتمالها لان مرتبة الاثر متأخرة عن مرتبة العين فكما امكن التحريك عن نفس الارادة في مقام الطاعة فلا حسن في التحريك عن احتمالها وبالجملة ان الطاعة بالمعنى الاعم المشترك بين العبادات والتوصليات . هو ايجاد المأمور به خارجا وان علم بتحققها بعد الاتيان بالصلاطين الا ان الطاعة بالمعنى الاخص المعتبر في العبادات لا تتحقق مع التمكن من التحريك عن نفس الارادة بالتحريك عن احتمالها فالعقل يستقل بعدم حسن الاحتياط والتحريك عن الاحتمال مع التمكن عن الانبعاث عن نفس الارادة ولونزلنا 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 الخ بل ظاهر المحكى عن الحلبي في مسألة الصلوة في الثوبين عدم جواز التكرار حيث ذكر الخلاف في المسئلة المذكورة ثم اختار انه يصلى عريانا وظاهره عدم جواز الاكتفاء بالتكرار بان يصلى في كل من الثوبين صلوة واحدة ويتيقن 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 المستفاد من هذين الوجهين المذكورين هو عدم مشروعية الاحتياط حتى مع عدم التمكن من 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 واعلم ان المستفاد من ظاهر كلام الحلبي (ره) هو عدم جواز التكرار حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وفساده ايين 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 وضوئين بقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلى 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 لامتددة 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 النخو اجاب (ره) عن ما يدعى ان العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه: بانه 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 ممالما 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 لو توقف 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 دار الامر بين العلم التفصيلي والاجمالي بقي 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 ممالما يثبت اعتباره الابدليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار لان الظن الانسدادي متأخر عن الامثال الاجمالي وذلك لان ما يفهم من مقدمات دليل الانسداد على ما يأتي في مجله 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 وتأتي الاشارة ايضا عن قريب لا بطلانه في كلام الشيخ (قده) وظاهر كلام الشيخ عدم الفرق في الظن بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الامثال به عن الامثال العلمي حتى انه تعجب ممن يعمل بالطرق و الامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى تقديم الامثال الظني على الاجمالي و الذهاب الي ذلك المحقق القمي (ره) ومنشأ التعجب ان من كان يجوز العمل بمطلق الظن انما جوزه بعد ابطال وجوب الاحتياط في صورة الانسداد اما بمنع المقتضي نظر الي منع ثبوت التكليف بالواقع علي ما يظهر من المحقق القمي واما بابداء المانع من اجماع او لزوم حرج في كون الاحتياط واجبا كما هو طريقة المنصف (ره) ومن تبعه وكيف كان -

← الاجواز وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه اما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل و من ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطاً فى الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعى ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيزة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعى فيكفى فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلى فى الامتثال والحاصل ان الامر دائرين تحصيل الاعتقاد التفصيلى ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقيق الطاعة ولو اجمالاً فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدماً على الاول فى مقام الطاعة بحكم العقل والعقلاء .

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

قوله من جهة دليل الانسداد الخ حصر الشيخ (فده) دليل حجية الظن المطلق فى دليل الانسداد مع ان لهم دلائل اخر على ذلك مثل قبح ترجيح المرجوح على الراجح و وجوب 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 الاخر مأخوذ فى ساير الادلة واعلم ان المراد بالظن الخاص ما ثبت اعتباره من دليل خاص مثبت لحجيته ويتفرع على ذلك ان حجية الظن المطلق انما هى فى صورة انسداد باب العلم قوله و لا بطلان هذه الشبهة الخ يعنى لا بطلان اعتبار قصد الوجه فى العبادات محل آخر ولكن قد تقدم مناوجه بطلانه فيما سبق تفصيلاً وللمحقق (ره) فى ابطال هذه الشبهة اى شبهة قصد الوجه كلام جيد حيث قال: فى بعض تحقیقاته على ما حكاها فى المدارك الذى ظهر لى ان نية الوجوب والندب ليست شرطاً فى صحة الطهارة و انما يفتقر الوضوء الى نية القربة وهو اختيار الشيخ ابى جعفر الطوسى (ره) فى النهاية و ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً فى بطلانه ولا اضافتها مضره و لو كانت غير مطابقة بحال الوضوء فى وجوبه و ندبه و ما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر فى حسن الفعل و قبحه فان نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد سد ايقاع الفعل على غير ←

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

أما لو توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الأخذ بالاحتياط وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان منشأ الوجه الأول أن العمل بالظن المطلق لم يثبت لأجوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه للزوم العسر والحرَج كما مرّت الإشارة إلى هذا أما تقديم الظن المطلق على الاحتياط فلم يدل عليه دليل الاشبّهة قصد الوجه وقد تبين بطلانه فيقدم الامتثال الاجمالي على الظن المطلق و منشأ الوجه الثاني أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان الطريق هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع أن جواز العمل بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال والحاصل أن الأمر داي ريين 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 وشبهة اعتبار قصد الوجه يكون الثاني أي الامتثال الاجمالي مقدماً على الأول أي الامتثال التفصيلي في مقام الطاعة بحكم العقل والعقلاء وذلك لأن العلم من حيث هو هو مقدم على الظن بحكم العقل والعقلاء . ولكن الشيخ قدس سره قد رجح الوجه الأول 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 الشبهة الحكمية انما قيد الشيخ (ره) بذلك تنبيهها على عدم جريان دليل الانسداد في الشبهات الموضوعية لأن 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 أنه 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 اذ القطع لا يجامع الشك.

(م) لكن بعد العلم بجواز الاول والشك فى جواز الثانى فى الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك و اطلاقهم اعتبار نية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان لم يكن واجبا لان نية الوجه لو قلنا باعتبارها فلا نسلمه الامع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه الابدوم وجوب الاحتياط لابعدم 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 الاجمالى مقدم على الامثال بالظن التفصيلى مع قطع النظر عن الدليل الخارجى وبيان ذلك ان المانع عن تقديم الامثال الاجمالى على الامثال بالظن التفصيلى 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 الامثال الاجمالى بل لابد من العمل بالامثال التفصيلى 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 باعتبارها الخ حاصله لوسلما اعتبار نية الوجه فلا نسلمه الامع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه الابدوم وجوب الاحتياط لابعدم جوازه فلا يعقل تقديم الظن المطلق على الاحتياط .

ولا يخفى ان عدم وجوب الاحتياط من جملة مقدمات حجبة الظن المطلق فما لم يبطل وجوبه لا يمكن استنتاج حجية الظن بخلاف الظنون الخاصة لعدم كونه من مقدمات حجبتها وان استلزم حجبتها عدم وجوب الاحتياط يقينا وهذا المقدار يكفى فى اهوية امر الظن المطلق من الظنون الخاصة ولذا لم يقل احد بوجوب الاحتياط تعيينا فى صورة التمكن من الظن الخاص لكن قيل بوجوبه فيما لم يقم دليل على بطلانه فى صورة التمكن 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 اذا لم يتوقف على التكرار مبني 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 الظني به ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لاتعيين العمل بها في مقام الامتثال الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين 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 علي فرض ان لا يتوقف الاحتياط على التكرار مبني 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 مبني على عدم اعتبار قصد الوجه ويتفرع علي 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 الظني به اي بالواقع ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة من الاجماع والآيات والسنة لاتدل على وجوب العمل بها وكونها متعينة في مقام العمل في قبيل 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 الامتثال ←

«فمقتضى ذلك جواز ترك الأخذ 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 والامتثال الاجمالى و
ترك تحصيل الظن التفصيلى 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 لاحصوله 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 باطلاقه كما لا يخفى وح فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع او لابطنه المعتمد من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واثبات الواجب مع نية الوجه ثم الاتيان 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 بنية الوجه وكونه مخالفاً للسيرة المستمرة مع انه يمكن ان يقال اذا شك المكلف بعد القطع بان داعى الامر هو التعبد بالمأمور به لاحصوله باى وجه اتفق سواء علم ذلك من نفس الامر او من دليل خارج كاجماع او 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 المكلف 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 باتيانها على وجه الاحتياط فالمانع من جواز العمل بالاحتياط وتقديمه على

الظن هو ذلك قوله وهذا ليس تقييداً فى دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه يعنى لزوم اتيان 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 بالاثبات بالمأمور به بخصوصه متميز عن غيره من الامور المتأخرة عن الامر فلا يمكن اخذه فى مفهومه حتى يدعى كونه قيداً ولا يلزم الدور وتوضيح هذا الكلام يحتاج الى البحث عن شروط العبادات وقيودها فنقول حاصل ما تعرض الاعاظم بالنسبة اليهما ان بعضا منهما كان قيداً للمادة مع قطع النظر عن تعلق ←

← جهة احتمال كون الواجب مآتي به بقصد القربة فيكون قد داخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه ان لو اتى بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهر أعلى المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر 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 في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً ولا ظناً احداً يلتزم بذلك عند السيد ابي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال علي كون الامر للوجوب بانه احوط وسيأتى ذكره عند الكلام على الاحتياط في طى مقدمات دليل الانسداد .

→ الامر بها واتصافها بعنوان المطلوبية ومن هذا القبيل السترو الطهارة والاستقبال ونحوها في الصلوة ومنها ما هو قيد لها بملاحظة كونها مأموراً بها ومطلوبة للشارع 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 في اعتبار شيء منها في المأمور به لا يمكن التمسك في نفي احتمالها باطلاق المادة لما عرفت من كون ذلك فرع قابليتها للاطلاق قوله وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط الخ يعنى اذا شككنا في سقوط الغرض الداعي للامر عند الامتثال الاجمالي فالاصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني اى التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره فعلى هذا لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع اولا بالامتثال التفصيلي 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 قديخالف الاحتياط اذ يمكن ان يكون مآتي به بقصد القربة واجبا فيكون قد داخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة في موارد الاحتياط مما لا بد منه ان لو اتى بنية الوجوب كان فاسداً لعدم وجوب مآتي به بقصد القربة علي المكلف ظاهر أبعد ←

«فرض الاتيان بالمأمور به في ظنه المعبر اعنى بالامتنال التفصيلي ويمكن ان تقول ان قصد الوجه ساقط فيما يؤتى به من باب الاحتياط حتي من القائلين باعتبار نية الوجه لانه يلزم على قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغوا ولا ظن احدا يلتزم بذلك اى بعدم مشروعية الاحتياط و كونه لغوا عدا السيداي المكارم في ظاهر كلامه وبيان ذلك ان بعضهم قال بان الامر اذا احتمل الايجاب و النذب وجب حمله على الايجاب لانه اعم فائدة واحوط في الدين فاستدلوا علي كون الامر للموجب بان حمله على الوجوب احوط انتهى

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

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

(ش) اقول انه قد تقدم ان البحث عن العلم الاجمالى فى مقامين: احدهما فى تنجز العلم المشوب بالجهل والاجمال وانه كالعلم التفصيلي فى ذلك ام لا ثانيهما فى كفاية الامتثال الاجمالى بعد ثبوت التكليف وامكان امتثاله تفصيلاً والبحث عن المقام الثانى قد تقدم تفصيلاً 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 تدريجاً وعدم جريان الاصول فى مجموع الاطراف وهذه الجهة هي التى يناسب البحث عنها فى مبحث القطع .

فنقول ان الاقسام المتصورة للعلم الاجمالى كثيرة لان الاجمال الطارى امان جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم بمعنى ان الاشتباه والاجمال انما يكون فى موضوع الحكم ومتعلقه مع تبين نفس الحكم والالزام النوعى كما اذا شككنا 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 وامان ←

«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 الظاهر او الجمعية واما من جهة اشتباه مضاديق 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 المعلوم المرددة بين كونها واجبة الوطى ومحرمة الوطى لاجل الشك في كونها مندورة الوطى او كونها مندورة ترك الوطى ومثل شرب التتن المردد بين كونه واجب الشرب او محرمه فان الاجمال في هذين المثالين في نفس الحكم لافى 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 بالظاهر او الجمعية 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 «

«الكلى الصادر من الشارع والمراد من الشبهة الموضوعية هو الاجمال الطارى من جهة ما يصدق عليه متعلق الحكم او الحكم الجزئى مع تبين نفس الحكم الكلى الصادر من الشارع والمثال الاول كما اذا شككنا ان حكم صلوة الجمعة فى يوم الجمعة فهل هو الوجوب او الحرمة فهذا الاجمال والاشتباه لاجل اشتباه كون الصادر من الشارع فى بيان حكم صلوة الجمعة فى زمن الغيبة هو الامر حتى يكون حكمها هو الوجوب او النهى حتى يكون حكمها الحرمة وغير ذلك من الامثلة التى كان الاجمال من جهة الحكم الكلى الصادر من الشارع والمثال الثانى كما اذا علم من الخطاب وجوب الاجتناب عن الخمر ولكن الاشتباه فى ان الخمر فى هذا الاناء او ذلك وغير ذلك من الامثلة قوله والاشتباه فى هذا

القسم يعنى ان الاشتباه والاجمال فى الشبهة الموضوعية اما فى المكلف به كما فى الشبهة المحصورة مثلاً ان لا يعلم ان متعلق النذر اى المرءة من هاتين المرئتين سواء كان المنذور هو الوطى او تر كنه لانه لاشبهة حينئذ فى خطاب الشارع من وجوب الوفاء بالنذر لا بحسب موضوعه ولا بحسب محموله والشبهة انما هى بحسب مصداق متعلق الخطاب من حيث الموضوع والمحمول واما فى المكلف ولا يخفى ان الشبهة فى المكلف لا تكون الا مصداقية نعم قد يرجع الشك فيه الى الشك فى التكليف كما اذا كان طرفاً الشبهة فى المكلف احتمالين فى مخاطبين كما فى واجدى المني فى الثوب المشترك لان كلا منهما شاك فى توجه الامر بالاغتسال اليه وقد يرجع الى الشك فى المكلف به كما اذا كان طرفاً الشبهة فيه احتمالين فى مخاطب واحد كالخنثى بناء على عدم كونه طبيعة ثالثة فان توجه التكليف اليه حينئذ معلوم الا انه مردد فى الاندراج تحت احد العناوين •

ولا يخفى عليك ان عبارة الشيخ قدس سره فى بيان تصوير هذه الصور المذكورة للعلم الاجمالى لاتخلو عن اضطراب اما اولاً فلعدم تكفلها لبيان قسمى الشبهة اعنى الحكمية والموضوعية بحيث يمتاز كل منها عن الآخر واما ثانياً فلتدأخل اقسامهما فى الذكر واما ثالثاً فمن جهة الامثلة واما رابعاً فلعدم استيفائه الاقسام وكلامه قدس سره فى التقسيم فى المقصد الثالث احسن واوفى كما لا يخفى ←

→ والاحسن فى بيان تصوير الصور للعلم الاجمالى ما افاده صاحب بحر الفوائد ما
هذا الفظه:

ان الاولى فى تصوير الصور للعلم الاجمالى 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 يتعلق به الوجوب او الحرمة او من جهة
ما يتعلق به الخطاب من الامر الكلى مع تبين نفس الخطاب كما لو لم يعلم ان الخطاب
الوجوبى فى يوم الجمعة يتعلق بالظهر او الجمعة اوفى موارد الدوران بين القصر والاتمام
من جهة الشبهة الحكمية يتعلق بالقصر او التمام الى غير ذلك من الامثلة او من جهة الخطاب
والمتمتع جميعا كما لو علم ان احد الخطابين يتعلق 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 بالحصص العقلية الا بفرض تقسيم لبعض هذه الاقسام حسبما ستقف عليه لكنه لا ينافى
الحصر الذى ذكرنا بالاعتبار 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 يشبه
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 و
الخاصة .

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 الا ان سبب الاشتباه في جميعها امر واحد وهو اشتباه الامور الخارجية وما يعرض المكلف من النسيان والسهو .

نعم لا اشكال في جريان الاسامى المذكورة اخيراً فيها ايضاً حيث ان الشك في التكليف او المكلف به او هما معاً ليست مختصة بالشبهة الحكمية بل يجرى في الشبهة الموضوعية ايضاً بلا اشكال وتامل فالاقسام للشبهة الموضوعية ثلاثة انتهى كلامه و رفع مقامه .

(م) ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول مسألة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعاً فان دل على كون العلم التفصيلي داخل في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الاعمال علم تفصيلاً 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 فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مرده بين الحدث والاستدبار او بين تركه كن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد 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 علي قسمين احدهما ان اعتباره قد يكون 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 موضوعاً وان كان مفاد الدليل الدال على اعتبار العلم موضوعاً 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 وبالجمل المتبع في ذلك هو الدليل من حيث خصوصية السبب او الشخص او الزمان او غيرها مما مرت اليه الاشارة .

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

مورد وجب اتباعه و حرمة مخالفته لما تقدم من ان البحث في هذا المقام عن القطع الطريقى فعلى هذا المعتبر هو التفصيلى من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطالان صلواته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام فى علم المأموم الى غير ذلك .

(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 مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطئها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة .

(ش) اقول اذا تبين من الامر ان المذكورين فيهما من 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 اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما 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 ما يذكره مبني على فتوى بعض الاصحاب المخالف للمشهور بل المراد هو الوقوع ولو باعتقاد الغير .

منها حكم بعض فيما اذا 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

← في الصلوة فان لهم قولين قول بالوجوب وقول بالحرمة وفي هذه المسئلة ان قلنا بالرجوع الى الاصل مع العلم بان احد القولين للامام عليه السلام يوجب الطرح لقوله عليه السلام قطعاً و ان 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 الواقعي فيما اختلفت الامة على قولين فيلزم ايضا مخالفته للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين كما هو ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير علي ما فهموا من كلامه التخيير الواقعي حيث قال الشيخ في مسئلة اختلاف الامة على قولين: انه لا يجوز اتفاقهم بعداختلافهم لانهم مخيرون فلو كان التخيير ظاهرياً لم يكن هناك مانع من الاتفاق بعدالاختلاف ولذا اورد عليه المحقق (ره) بان في التخيير الواقعي طرحاً لقول الامام عليه السلام لان كلام الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع العمل بالقول الآخر فلوخيرنا لاستبحنا ما حظه المعصوم ولكن يأتي في محله انشاء الله تعالى قوة احتمال ارادته التخيير الظاهر لعدم معقولية ارادة التخيير الواقعي مع كون الحق في احدهما وكون الامام عليه السلام مع احدي الطائفتين قطعاً كما هو مفروض كلامه في العدة واذ افرض كون احدهما معينا رأى الامام عليه السلام فكيف يكون التخيير الواقعي رأيه عليه السلام ويشير اليه قوله وذلك يجري مجرى الخبرين اذا تعارضا ولا شك ان التخيير في الخبرين تخيير ظاهري كما سيحقق في بابه .

واعلم ان المزاد من التخيير الواقعي هو تساوى الفعل والترك واقعا في نظر الشرع بخلاف التخيير الظاهري فانه عبارة عن تساوى الفعل والترك في نظر الشرع بالنظر الى الظاهر بمعنى معذورية المكلف في اتيان الفعل او الترك من دون تفسير مصلحة الفعل او مفسدته بلحاظ جهل المكلف بخلاف التخيير الواقعي فان الفعل والترك فيه سيان من جهة عدم تعلق حب المولى لاحدهما معينا .

ولا يخفى عليك ان مخالفة العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي بالرجوع الى الاصل فيما اختلفت الامة على قولين انما يفرض في صورة دور ان الامر بين الوجوب والحرمة كما سبقت الاشارة الى هذا والا فاختلاف الامة على قولين يفرض في 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 اصحاب 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 ان اقتضى القطع بحصول الامتثال وبرائة الذمة عن الاشتغال وقد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب شيء وبعض آخر بحكم غير الحرام من الاحكام الاربعة .

ومنها اى من جملة موارد مخالفة العلم التفصيلي المتولد حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين فى الشبهة المحصورة دفعة وتدريجا فان ارتكبا بهما دفعة او تدريجا قد يؤدى الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا 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 وتدريجا اقول ارتكاب كلا طرفى الشبهة دفعة اما بفعل واحد كما اذا جمعهما فى لقمة واحدة او جعلهما ثمنا فى بيع واحد فهو على هذا التقدير بنفسه مخالفة للعلم التفصيلي او بفعلين فى زمان واحد كما اذا شرب احد الانائين وارق الآخر فى المسجد مثلافانه يعلم اجمالا بان احد الفعلين محرم عليه فلو سجد فى ذلك المكان يتولد من علمه الاجمالي علم تفصيلي ببطلان صلوته اما لنجاسة مسجده او بدنه والقائل بجواز ارتكابهما دفعة بحسب الظاهر لا يقول الا فى الاخير واما الاول فمما لا نظن باحد الالتزام به لكونه بديهي 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 بتنصيب العين التى تداعيا 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 واما 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 احدا الامامين وهكذا يجوز له ان يأتى بهما فى صلتين 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 وكل واحد منهما محكوم بكونه طاهر افيجوز 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 النفلية والمبسوط والمعتبر ولا بأس بذلك لعموم الأدلة 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 بتنصيب العين التى تداعيا رجلان بحيث يعلم صدق احدهما ←

و كذب الآخر ومقتضى الحكم بتنصيب 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 اختلافهم في احتياج الحكم بالتنصيب الى اليمين من كل منهما كما ذهب اليه الاكثر وسيأتى الكلام في هذه المسئلة وسائر المسائل التي تليها في مباحث البرائة .

(م) ومنها حكمهم فيما لو كان لاحد درهم وللآخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعى بان اصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً فانه قديتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعى ومنها مالوا قاربين لشخص ثم اقربها للآخر فانه يغرم للثانى قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قديؤدى ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بشمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مئمنه مال المقر فى الواقع .

(ش) اقول من الفروع التى 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 وفى هذا الفرض لو انتقل النصفان الى شخص ثالث بهبة او نحوه واشترى بمجموعهما جارية يعلم تفصيلاً بعدم دخولها فى ملكه لان بعض ثمنها ملك الغير قطعاً فلا يجوز له وطئها ولا النظر اليها ولم يلتزموا به .

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

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

والاظهر فى الجواب عن هذا الفرع ان الحكم بتنصيب الدرهم الواحد بينهما اما ان يكون من باب الصلح القهرى بمعنى ان المورد حيث يكون بحسب نوعه مورداً للترافع ←

« فالشارع لرفع النزاع امر بتنصيب الدرهم تعبدا فبالتعبد الشرعى يدخل كل من النصفين فى ملك واحد منهما ولا ية وعلى هذا فلا اشكال لان كلا منهما يملك النصف من الدرهم الواحد واقعا بحكم الشارع واما ان يكون من باب قاعدة العدل والانصاف وهى من القواعد العقلائية 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 يتمكنا من اقامة البيينة وحلفا او نكلا ففى هذه الموارد يحكم بتنصيب المال بينهما قاتل .

ومنهما ما لو اقر شخص بعين لشخص ثم اقر بها 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 فحينئذ اعطاه زيد شخصا ثالثا 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 مبنى على مذهب المشهور من اعتبار الاقرار بعد الاقرار فيلزم المقر بالمثل او القيمة جمعا 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 ثانيا واما بناء على مذهب الشيخ رحمه الله تعالى من لغوية الاقرار ثانيا من حيث ان مقتضاه تملك نفس المقر به للمقر له ثانيا 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 اصلا.

(م) ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او ثمنه على وجه يقضي فيه بالتخالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التخالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً 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 بعتك الجارية بمائة وقال الآخر وهبتني اياها بانهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع اننا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع

(ش) ومنها الحكم بانفساح العقد فيما لو اختلف المتبايعان في الثمن او في الثمن بعد اتفاقهما على وقوع اصل البيع كما لو 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 ثمناً 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 الاصل 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 والافلتزم بعدم جواز تصرف الشخص الثالث فيهما بعد مالهم يرد فيه آية ولا رواية انتهى ومنها الحكم فيما لو قال احدهما بعتك 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 بولا فالاشتبهان طاهران في الواقع وكذا المانع للصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الاخر بان يقال ان من كانت صلواته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر ان يترتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام بهو كذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بيئة او قرار 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 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 فالاشتبهان طاهران في الواقع فاذا استعملهما المكلف يعلم بانه استعمل الطاهرين الواقعيين وان علم بعد استعمالهما انه استعمل البول وهكذا الكلام في مسألة الميتة ومسألة 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 بنفوذ الحكم الظاهري في حق كل احد واقعا في حق الاخر بمعنى ان من كانت صلواته 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 اذا لم يعلم كذبه في الدعوى باستناده الى البيعة 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 مسئلتى التحالف .

(م) الثالث ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذالم يفيض الى العلم التفصيلى بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع فى مسئلتى 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 وعليك بالتأمل فى دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلى بالحكم الواقعى وحرمة مخالفتهم 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 التفصيلى بالمخالفة والدليل على هذا التقييد انما هو استقلال العقل بقبح اسقاط الشارع العلم التفصيلى عن الاعتبار ولما كان هذا الوجه غير جار بالنسبة الى جملة من الموارد لانعقاد الاجماع على حكمها فى صورة الانضاء الى العلم التفصيلى كمسئلة الاختلاف فى الثمن او المثلث ومسئلة الاختلاف فى الوديعة فاراد ان يجيب منها بوجه آخر فمن الاول بانه من باب التقاص او انفساخ العقد بالتحالف وعن الثانى 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 التفصيلى الذى اعتبره فى المقام من باب الطريقية غير معقول فالمقصود من ذكره هذه الامور ابداء احتمال فى الموارد المذكورة لدفع ما يترأى من لزوم مخالفة العلم التفصيلى من فتوى بعضهم او جماعة فيها بناء على تسليم صحة ما افتوا به لاجل قيام دليل معتبر عليه لا يمكن الاعراض عنه وبالجمله انه بعد عدم معقولية جواز مخالفة العلم التفصيلى فلا بد من توجيهها باحد الامور المذكورة او غيرهما مما يناسبها بحساب المقام وقد بين بعض الاعلام تطبيق المناسبة بين الفروع المذكورة والالتزام فى الجواب باحد الامور الثلاثة ما هذا لفظه - وصحته وعدمها عليه -
(ففقول) ان ما يناسب الفرع الاول من الفروع المذكورة هو الجواب الثالث كما نبه عليه المصنف (ره) فيحمل اطلاق كلام من حكم بتعيين الرجوع الى مقتضى الاصل فى مسئلة اختلاف الامة على قولين على ارادة الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما -

« والتوقف والاحتياط فيما لم 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 الثانى هو الجواب الاول كما نبه عليه المصنف رحمه الله تعالى ولكن القائل بجواز الارتكاب فى كلا المشتبهين كالمحقق القمى وغيره لم يظهر من كلامهم ما ذكره قدس سره على ما قيل بل مقتضى كلامهم كالمحقق القمى فى القوانين كون العلم الاجمالى غير منجز للتكليف وان المنجز للتكليف هو العلم التفصيلى ليس الا لان التكليف الواقعى 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: بعدم اللقطع 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 واذا كان الحال ذلك فى العلم التفصيلى فما ظنك بموارد العلم الاجمالى واما الولم نقل بذلك واعتبرنا احراز المأموم صحة صلوة الامام فلا مناص حينئذ من الحكم ببطلان صلوة المأموم فى جميع هذه الفروض ولا خير 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 والا فلو احتمل كذبهما بان احتمل كون المال لشخص ثالث او كونه مشتركابينهما بالاشاعة لايبقى اشكال فى حكم الحاكم ولا فى شراء الثالث لعدم العلم بمخالفتهم 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 اذا لمصرح بالتعميم و حينئذ يمكن تخصيص كلاهم بغير الصورة المذكورة كما هو مقتضى الوجه الثالث ومع التسليم فقد اجاب المصنف فى الشبهة المحصورة عن الاشكال الاول هنا وفى الموارد الآتية بان وظيفة الحاكم اخذ ما يستحق المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبيينة 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 الحنطة لشخص مع منين منها لشخص آخر بحيث لم يمكن التمييز عرفا ففى 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 يكون الاقرار سببا لانتقال العين الى المقر له الاول واشتغال ذمة المقر بالقيمة للمقر له -

← الثانى فى الظاهر ويكون الحكم الظاهرى مستتبعا لترتيب الاثار الواقعية من الغير
 واما بمنع جواز بيع الثالث للعين والقيمة بشمن 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 المرئى المرددة بين من حرم وطىها بالحلف ومن وجب وطىها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة كالالتزام باباحة موضوع كلى مردد امره بين الوجوب والتحريم 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 .

(ش) 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 او لم يتدين اصلا كالالتزام باباحة ما تردد امره بين الوجوب والحرمة كالالتزام باباحة وطى المرئى المرددة بين من حرم وطىها بالحلف ومن وجب وطىها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة كالالتزام 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

وقد مثل 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 القربة 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 وفعله واجبا توصليا فاذا اتى به من دون قصد القربة فى الاول او تركه كذلك فى الثانى يحصل العلم بمخالفة العمل للواقع واما اذا كان كلا الاحتمالين تعبديين فالولى بالمخالفة نعم لو كان احدهما غير المعين تعبديا فهو فى حكم كون كليهما توصليين فى 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 اذا حصل 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 فى خروجهما عن محل البحث ودخولهما فى المخالفة العملية كيف ومع الرجوع الى اصالة الاباحة كيف يراعى قصد القربة فى كلا الطرفين فى القسم الاول وفى الطرف المعين المعتبر فيه قصد القربة فى القسم الثالث وان كانا من القسم الثانى وكان الزمان واحداً فلا اشكال فى دخوله فى محل البحث لامتناع خلو المكلف عن الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والترك الموافق لاحتمال الحرمة فعلى كل من التقديرين قد اتى 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 فى المقام اوفى ببيان تمام الاقسام بخلاف ما ذكره فى باب اصالة البرائة فانه قد اهل فيه ذكر القسم الرابع فراجع .

ولا يخفى عليك انه قد ظهر من كلام الشيخ (قده) تصور المخالفة الالتزامية فى الشبهة الحكمية والموضوعية بخلاف بعض المحققين كالمحقق الحائرى صاحب درر الاصول فانه ذهب الى عدم تصور المخالفة الالتزامية فى الشبهة الحكمية حيث قال فى البحث عن المخالفة الالتزامية انه ينبغى ان نفرض مورداً لا يكون فيه المخالفة —

← العملية اصلا ولو على نحو التدريج وتكلم 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 كالمرئة المرددة بين المنذور وطيبها في ساعة كذا او ترك وطيبها كذلك ومجمل 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 كشرب احدا لاناثنين 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 باباحتها 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 المشالين 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 في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توشأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطنى هذه وعذم تعلق الحلف بترك وطئها فتخرج المرئة بذلك عن موضوع حكمى التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد .

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

وبالجملة موضوع الحكم الاول البدن وموضوع الحكم الثانى النفس فحينئذ اذا رجعنا الي استصحاب الطهارة واستصحاب بقاء الحدث حصلت المخالفة الالتزامية لا العملية وبيان ذلك ان العمل لقاعدة الطهارة او استصحابها واستصحاب الحدث تفكيك بين لازمين في 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 المرء فيه ماء 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 للاتزامية فى الشبهة الموضوعية فملخص 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 حاكما على دليل الحكم مبنيا له ففى المثال المذكور فى المتن بعد اجراء الاصلين يثبت عدم تعلق الحلف باحد الامرين لا بوطي المرأة ولا بتركه فلا يلزم طرح ما دل على وجوب الوفاء بالحلف لان جريان الاصلين يخرج المرأة 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 لا فى 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 كاصالة 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 و ليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا او نقلا 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 الا ان 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 نقلا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله الآية علي 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 فمع دوران الامر بين وجوب فعل وحرمة يحصل الشك في ان ←

«موضوع وجوب الالتزام هو وجوب هذا الفعل او حرمة نظير الشك في وجوب وطى المرأة المعينة وحرمة لاجل الشك في الحلف على وطئها وترك وطئها وقد تقدم كون الاصل في الشبهات الموضوعية مخرجا للمجرأه من عنوان الحكم المعلوم وموضوعه نعم الفرق بين مانحن فيه وما تقدم ان الشك هنا انما هو في اندراج الموضوع الكلى 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 الجزئى تحت احد العنوانين المعلوم اجمالا تعلق الوجوب باحدهما والحرمة بالاخر اذ الشك في وجوب وطى المرأة وحرمة انما هو في اندراج هذه المرأة تحت عنوان كونها محلوقة الوطى حتى يجب وطئها بهذا العنوان او تحت عنوان كونها محلوقة على ترك وطئها حتى يحرم وطئها بهذا العنوان ولاجل ما ذكرنا من الفرق يكون العمل بالاصل فيما نحن فيه مستلزم للمخالفة العملية بخلاف ثمة والوجه فيه واضح .

«تبيينان»

قد تعرض لهما بعض الاعاظم في المقام لمناسبتهماله

الاول ان الاحكام الالهية على ثلاثة اقسام احدها ما يكون الاعتقاد فيه مطلوبا بالذات كالاصول الاعتقادية المتحققة بالاعتقادات القلبية التى 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 بالتزام خلافه ايضا كالواجبات التوصلية التى يكون المطلوب فيها وقوع الفعل كيفما اتفق حتى اذا اتى المكلف بها لا بعنوان 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 التى اخذ فيها اعتبار قصد التقرب الذى لا يتحقق الا بالالتزام والتدين بها ومحل الكلام ههنا هو الثانى 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 بموجب 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 اعم 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 اولانه لادليل على وجوب هذا النحو من الالتزام وثانيا ثبوت الدليل على عدمه وهو الاجماع المستفاد من فتويهم بالاباحة فيما دار الامر بين الاستحباب والوجوب والكراهة والحرمة مع ان الحكم فى الواقع غير ها وثالثا 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 اعني وجوب الاخذ بحكم الله تعالى والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع 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 لالداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القرية فالانتيان 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 وفرضنا اجراء الاصل في نفى الحكمين الذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفتهم في العمل فلا معصية ولا قبح 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 وعدمه .

(ش) حاصل ما افاده الشيخ قدس سره تحقيقا انه لو فرض ثبوت الدليل على وجوب الالتزام حتى مع العلم الاجمالي لم تجر الاصول لكونها مستلزمة للمخالفة القطعية العملية بالنسبة الى ذلك الدليل هنا وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء 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 فالانتيان به لا للوجوب مخالفة عملية لان صحة العبادة التوقيفية انما هو باتيانها لداعي الامر وقصد الامتثال لذلك الطلب ولا ريب ان حصول الامتثال لا يتحقق ←

١- الاعلى وجه التقرب واذ افعلها لاعلى هذا الوجه تكون باطلة فيتحقق بذلك مخالفة عملية
 فان اكان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرض اجراء
 الاصل في نفى 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 واقعا فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احدوان كان باحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعى المجمل فلا بد له من خطاب آخر وهو مع انه لا دليل عليه غير معقول لان الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصليا حصول مضمونه اعنى القيام بالفعل او الترك تخييراً وهو حاصل من دون الخطاب التخييرى فيكون الخطاب طلبا للحاصل وهو محال الان يقال ان المدعى بالخطاب التخييرى 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 سابقا اذ الدليل السابق كان مبنيا على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزامية وترك التخيير 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 معلوما بالاجمال فان كان باحدهما المعين فى الواقع المجهول عندنا وهو مع انه لا دليل عليه ظاهراً تكليف بمجهول بل بغير الممكن ذاتا ولذا لم يلتزمه احدوان كان باحدهما المخير فيه اى بكل منهما بالوجوب التخييرى فهذا لا يمكن اذ استفادة هذا الخطاب التخييرى من الخطاب الواحد الواقعى المراد عندنا بين خطابين غير ممكنة لان مقتضى الخطاب الواقعى هو التعيين دون التخيير فلو كان التخيير ايضا مراداً من الخطاب الواقعى للزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد مضافاً الى لزوم اجتماع التعيين والتخيير فى الشئ الواحد وهو غير معقول

فانبات التخيير 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 تخييراً ومن الواضح ان هذا المعنى حاصل من الخطاب الاجمالى المفروض فى المقام من دون حاجة الى الخطاب التخييرى فيكون الخطاب التخييرى لغواً وتحصيلاً 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 خطابا بما هو حاصل في الخارج
 ان 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 حكمين 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 ممالا 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 بيان 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 اذ 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 اى في مسألة الاجماع المركب فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما حيث قال بعد جملة كلام له في نقل الاقوال في المسئلة ما هذا اللفظ: والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غير على المنع من التفصيل مطلقا ←

← 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 تحریم المرئاة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها وكذا الحكم بعدم وجه بوطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها .

← ولو بحسب الظاهر اقام 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 الادلة 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 الملقى ان كان نجساً بطل الوضوء والصلاة

معاً وان كان طاهراً صحاماً الخ انتهى كلامه رفع مقامه قوله وقاسه بعضهم

على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات وهذا البعض هو صاحب القصول (ره) حيث انه بعدما 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 سابقاً فلا حاجة إلى الإعادة كما يتضح ذلك في مثال الحلف بالوطىء أو بتركه .

فائدة استظرادية في الإجماع البسيط والمركب

إن الإجماع البسيط هو الإجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الأحكام وانعقد الإجماع على كل واحد منها فإجماعات بسيطة ويقابلها الإجماع المركب وهو الإجماع المنعقد على حكمين أو أحكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمة حيث افترق الأصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوده خرق للإجماع المركب أو في موضوعين فما زاد كتبديل الر كعتين من جلوس بر كعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع فإن من قال بجواز تبديلهما بهما قال به في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في أحدهما دون الآخر خرق للإجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل أيضاً وهو أهم من الإجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعداً مثلاً من غير أن يستقر الآراء على التعيين مطلقاً على مذهب العامة أو في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم ^{عليه السلام} مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناءً على مذهبنا أو لعدم علمنا مما استقرت عليه الآراء عند الفريقين والظاهر أن يختص الإجماع المركب بما يتحد فيه مورد الأقوال ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان أقوال المسئلتين وذكر أحكامهما هذا محصل ما تعرض له بعض الأعظم في الإجماع 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 الواقعى حتى مع العلم التفصيلى ومعارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعى 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 المتنافية فى الواقع ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء فى عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام فى مسألة الاجماع ←

(ش) اقول ان الوجه الذى ذكر فى الشبهة الموضوعية لا يجرى فى الشبهة الحكمية اذ الاصل الجارى فى 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 فى الباب هو الفرق بينهما بان الاصل فى الشبهة الموضوعية مخرج للمشكوك عن كونه موضوعا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها منافع لنفس الحكم ومعارض لها وهذا المقدار من الفرق لا يوجب الاختلاف بينهما فى جواز العمل بالاصل وعدمه بل المدار فى الجواز وعدمه هو حصول المخالفة العملية وقد عرفت ان اللازم من منافاة الاصل لنفس الحكم الواقعى حتى مع العلم التفصيلى هو كون العمل بالاصل موجبا لطرح الحكم الواقعى من حيث التدبين والالتزام فاذا فرض جواز ذلك كما عليه المصنف (قده) فى المقام بدعوى ان العقل والنقل لم يدلا الاعلى حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المنافى للحكم الواقعى .

ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء فى مسألة الاجماع المركب فى 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 فى مسألة اختلاف الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ (ره) الحكم بالتخيير الواقعى 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 ضمير 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 قليلا .

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 ولكن 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 لاتلزم 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 مبغوض للشارع يقينا 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 الوقائع 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 وهو موجود فيهما وحينئذ يجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك اذ فى عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا 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 الآخر بحيث يستلزم القطع فى بعض الموارد بمخالفة العمل للواقع فى الوقائع المتعددة كما اذا كان رأى احدهما وجوب فعل ورأى الآخر حرمة هذا الفعل فقلد الاول فارتكبه ثم قلد الآخر 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 الآخر واما مع عدم الاذن فالعقل لا يفرق بين تعدد الواقعة وعدمه فى قبح المخالفة العملية .

← فالقدام على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض اما لو التزم باحد الاحتمالين فبج عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت ويمكن استفادة 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 التغبد 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 وكون الوقائع المتعددة من جزئيات التكليف الواحد المعلوم اجمالا و محتملاته تكون تلك الوقائع 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 الوقائع حينئذ تخرج عندهم من اطراف العلم الاجمالى فلا يلاحظ ح مخالفة العمل له عند ملاحظة مجموع تلك الوقائع .

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 اذا لم يجوز الشارع المخالفة للحكم الظاهرى فالمخالفة للحكم الواقعى اولى بعدم التجويز 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 واعتراض 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 الى 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 وقدامر بالتأمل فيه في مسئلة دوران الامر بين المحذورين في مبحث البرائة كما سبقت الاشارة الى 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 قصرأ او اتماما وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين فان ترك اكرامهما معصية فان قلت اذا اجرينا صالة الطهارة فى كل من الانائين واخر جناهما 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 الاجمالى وكلا القسمين قد يكونان من نوع واحد وقد يكونان من نوعين والاول نحو تحريميين 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 بعد اتمام التسوية ولعل قوله و كترك القصر والاتمام فى موضع المعادل لقوله سواء كانت وكأنه قال سواء كانت الشبهة موضوعية ام حكمية وقوله وكذا لو قال الخ مثال للشبهة الوجوبية الموضوعية **الحاصل** ان ما اختاره الشيخ (قدس سره) 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 المايع او بحرمة هذه المرأة 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 معقولا 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 يجنب احدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله هذامع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لامعنى له الارتفاع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصاله الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فتامل.

← سبق ان الكلام في المقام انما هو فيما اذا علم اجمالاً بثبوت حكم لم يكن العلم ماخوذاً في موضوعه وحينئذ نقول ان ثبوت الاحكام الشرعية في الواقع يقتض لوجوب امتثالها وما يصلح للمانعية عن تنجزها بمعنى كون المكلف معذوراً في ترك امتثالها ليس الاجهل المكلف وهو مع وجود العلم الاجمالي لا يصلح للمانعية لاعقلا ولا نقلاً اما عقلاً فلعدم استقلال العقل بقبح عقاب الجاهل مع علمه الاجمالي بالتكليف وتمكنه من الامتثال بل العقل مستقل بعدمه ان لافرق في نظر العقل في قبح مخالفة المولى بين ان يعرف حكمه بالاجمال او التفصيل واما نقلاً فلعدم الدليل عليه على تقدير جوازه وعدم مخالفته للعقل المستقل ويأتى بيانه في الشبهة المحصورة انشاء الله تعالى ولو منعنا كون العلم الاجمالي كالتفصيلي موجباً لتنجز الاحكام الواقعية وقلنا ان الجهل التفصيلي بالحكم الواقعي عذر عقلي او شرعي فالمتجه جواز المخالفة القطعية مطلقاً في جميع الصور فيكون القول بالتفصيل بين مخالفة الخطابات التفصيلية والاجمالية في غاية الضعف خصوصاً في ما اذا كان الحكم المشتبه في موضوعين متحداً بالنوع 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 موضوعاً للحكم بوجوب الاجتناب في الخطابات الشرعية محل كلام قوله فان قلت اذا اجرينا اصاله الطهارة منشأ هذا السؤال مما التزم به سابقاً ←

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 اذ 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 تحصيل العلم 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
الى 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 المايع 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 المردد بين 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 منهما هو المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين وقد مثل الشيخ قدس سره مثالين لهذا القسم الاول منهما وهو قوله كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايع 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 كصاحب المدارك والحدائق والفاضل القمي وبعض من تأخر عنه ممن يقولون بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ولازم 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 **وما يخص ما** 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 والتحريك 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 منافياً لنفس الدليل الواقعي الا انه حاكم عليه لامعارض له فافهم .

«تقرير آخر وقد افاده صاحب القلائد وهو ان مجرد العلم بشبوت 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 خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه و في الثاني ان الخمر موجود في احد الاناثين وكل خمر يجب الاجتناب عنه او يقال ان انا زيد الموجود فيه الخمر المشتبه باناء عمر والموجود فيه الخمر كل خمر يجب الاجتناب عنه وهذا بخلاف ما اذا كان المشتبه مردداً بين عنوانين فانه فاقد للصغرى المرفومة كيف ولا يمكن ان يقال في مقام بيانها ان هذا خمر 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 علي تنجز التكليف كما لا يخفى

الثاني عدم الجواز مطلقاً اي بلا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وقد ذهب الى هذا الوجه الثاني معظم الاصحاب وهو المشهور بينهم وملخص ما استدل 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 وفتح 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 و خرق 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 شبه شيء بالمصادرة على المطلوب ولعل وجه الفرق بينهما كما اشار المصنف قدس سره بقوله و كأن 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 يعنى قد عرفت ضعف ذلك الفرق المذكور بالنسبة الى 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 الجعل التكويني بل المراد الجعل التشريعي فلا بد ان يكون المراد جعل الحكم في مرحلة الظاهر اذ هو القابل لتعلق الجعل التشريعي به ليس الا قوله الا انه حاكم عليه 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 اخذ الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشئىء وحرمة آخر والوجه فى ذلك ان الخطابات فى الواجبات الشرعية باسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفاً كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فانه بمنزلة افعلهما جميعاً فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منهما معينا او واحد غير معين عنده نعم فى وجوب الموافقة القطعية بالانتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على ان مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البرائة اليقينية عنه اويكتفى 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 الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشئىء وحرمة شئىء آخر .
والظاهر ان هذا المفصل لم 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 خمراً او اما مغصوباً 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 علم بذلك الوجه الاول و لكن نمنع انحصار الاطاعة و المعصية في موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها لانه كما يصدقان على موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها كذلك يصدقان على موافقة الخطاب المعلوم بالاجمال ومخالفتها نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاثيان 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 الامتثال 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 واقعى مردد بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى وقد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهة ترده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى واما الكلام فى الاول فمحصله ان مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على احدهما شيئاً ذا 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 كلامهما شك فى توجه هذا الخطاب اليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه اليه نعم لو اتفق لاحدهما اول الثالث 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 بلا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وبين المعلوم بالاجمال او التفصيل وادلة الاصول على فرض اشتمالها لموارد العلم الاجمالى لا بد من ان يتصرف فيها بما بتخصيصها بالشبهات البدوية او بافادة الترخيص فى احدهما بناء على كون الآخر بدلاً 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 فلمعدم 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 الانتزاعى مناطا للتكليف ومداراً لاستحقاق الثواب والعقاب كما هو ظاهر يجرى مثله فى صورة اختلاف نوع الحكم ايضا غاية الامر ان الامر الانتزاعى فيها يكون اعم وابعد من الامر الانتزاعى فى الصورة الاولى قوله ثم الاول ثم الثالث والوجه فى التريجىح من الترتيب المذكور هو انه لو اغمض النظر عن التحقيق ودار الامر بين الوجوه الثلاثة فالاول اولى بالتعيين والافبالنسبة الى الوجه الثانى 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 متضمنا لرجوع الخطابات الى خطاب واحد هو مما لم يعلم له معنى محصل .

هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث المكلف به والمراد من الحكم اعم من الحكم الكلى والجزئى وقد تقدم الاقسام المتصورة من هذه الجهة واما الكلام فى اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مرددين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المرددين واجدى المني وقد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنى المردد بين الذكر والانثى وبعبارة اخرى: ان الاشتباه قد يقع فى نوع المكلف كالمثال الاول وقد يقع فى شخصه كمسئلة الخنى.

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

«ذلك اذ ظاهره كون المسئلتين من واد واحد في الاندراج تحت القاعدة ومن هنا ايضا قد جعل صاحب المدارك حكم واجدى المنى دليلاً على عدم وجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المحصورة والبحث عن هذه المسئلة تفصيلاً 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 المولى الحكيم نعم لو اتفق لاحدهما اول ثالث علم بتوجه خطاب اليه سواء كان العلم علماً تفصيلاً بالخطاب المتوجه اليه او كان علماً اجمالياً 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 المكان ومخالفة العلم الاجمالي على التقدير اما لخطاب تفصيلي او لخطاب مجمل مرددين خطابين فصاعداً وقد تقدم حكم الجميع في كلام الشيخ ماعدا الشك في المكلف و سيأتي البحث عنه تفصيلاً وبالجملة اذا حصل الشك لاحد المكلفين الذين فرض اشتباه الحكم بينهما اول ثالث دخل في باقى اقسام اشتباه الحكم .

(م) ولا بأس بالإشارة الى بعض فروع المسئلة ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف فمنها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف او لغيره 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 والادخال وان جعلناهما 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 كالجنبات المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك فان اصل عدم الجنبات تجري في حق كل من الشخصين بالامعارض نعم قديتولد من العلم بجنبات احذ الشخصين ما يقتضى تعارض الاصلين وذلك يتصور في موارد:

منها حمل احد واجدى المنى للاخر وادخاله في المسجد للطواف او لغيره 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 و يحصل 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 والادخال ففي هذا الفرض ان قلنا بتغايرهما كون كل منهما موجودا في الخارج بوجود متغاير لوجود الاخر كما انهما متغايران في ←

← الذهن فان الاول عبارة عن دخول شئىء فى شئىء بنفسه والثانى عبارة عن دخول شئىء فى شئىء بواسطة غير هـ والادخال 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 ان الخطاب فى المقام وان كان تفصيليا 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 بخرمة الادخال الذى هو قدر مشترك بينهما او التسبب او غيرهما فيكون العبرة به وان كان الخطاب بحسب الظاهر مجمولا ومردأين امرين فيكون من قبيل اجتناب عن النجس.

وان جعلنا كلاهما 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 ينبغي ان يرتاب فى ان الدخول والادخال متبايران 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 ←

← يبين الإدخال والدخول إذ قد 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 وإن فرضنا عدم حصولهما بحركة واحدة بالمعنى الذي سبق فلا يخلو الأمر من أنه إما نقول بأن المحرم هو القدر المشترك بينهما وهو التسبب لدخول الجنب في المسجد أو لا نقول بذلك بل نقول بأن كلامهما حرام مستقل لا دخل له بالآخر فإن جعلنا المحرم هو القدر المشترك بينهما فيدخل الفرض في المخالفة القطعية العملية للخطاب التفصيلي كشرب ماء أنائين يعلم بنجاسة أحدهما وإن جعلنا المحرم كلامهما بعنوانه الذي لا دخل له بالآخر فيدخل في المخالفة القطعية العملية للخطاب المزدوج الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

(م) وكذا من جهة دخول المحمول واستيجارته الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال عليه أو فرض عدمها فإنه علم اجمالا صدور احد المحرمين اما دخول المسجد جنبا او استيجار جنب للدخول في المسجد الا ان يقال بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن هو في تكليفه محكوما بالجنبابة وايح له الدخول في المسجد صح استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير بهما في صلوة او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنبابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطالان الصلوة والاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الاناثين والاقتداء باحدهما ←

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

التشبيه في مخالفة الخطاب الاجمالي المردد لافى اصل مسألة الحمل قوله مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال الخ اى على الحامل يعنى ان الكلام انما هو في تكليف المحمول من حيث علمه اجمالا بانه او اجيره جنب مع قطع النظر عن ان فعل الحامل محرم فيكون استيجارته اعانة على الاثم او نفرض غفلته عن الواقع و جهله بالجنبابة المرددة فلا يكون استيجارته اعانة على الاثم ولكن قد يقال بان غاية ما يجرى في الفرض هو الوجه الاخير واما الوجهين الاولين فلا اذا 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 وهنا بحث شريف لا يسعه هذا المختصر. ومنها اقتداء احدهما بالآخر او شخص ثالث بكل منهما في صلوتين او صلوة واحدة فانه في الفرض يعلم بفساد احدى الصلوتين اما صلوة نفسه او صلوة امامه وفي الفرض الثاني يعلم بفساد صلوة احدا لا مامين الا اذا قلنا انه يكفي في صحة صلوة الجماعة احراز كل من الامام والمأموم صحة صلوة نفسه ولو بالاصل ولا يعتبر في الصحة احراز المأموم صحة صلوة الامام فانه على هذا تصح صلوة الجميع و تجرى صالة عدم الجنبابة في حق كل منهما بلامعارض و تفصيل ذلك مو كول الى محله ←

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

← ومنها ما اذا استأجر كل منهما لما يكون مشروطا بالطهارة كالصلوة والصوم فان المستأجر يعلم بفساد صلوة احدا لا جيرين فلا تفرغ ذمة المئوب عنه الا اذا قلنا ايضا بانه يكفى فى صحة الاجارة وتفرغ ذمة المئوب عنه كون الاجير محرزاً 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 جيرين ولكن الاظهر فى هذا الفرض صحة الاجارة لانه لا يعتبر فى صحتها سوى كون العمل مملوكا لا جير وممكن الحصول للمستأجر وكل من الشرطين حاصل فى الفرض لان كلا من الاجيرين مالك لعمل نفسه فانه يباح لكل منهما الدخول فى المسجد وكنسه ولو بمقتضى الاصل فيجوز لهما ذلك واذا جاز لهما ذلك جاز استيجارهما عليه وغير ذلك من جميع ما يرد عليك مميزاً بين الاحكام المتعلقة بالجنب من جهة الحدث الواقعى وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث ان الحدث مانع ظاهرى للشخص المتصف به .

(م) واما الكلام فى الخنثى فيقع تارة فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما 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 الاجمالى بجرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالى 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 او مجهولهما وتارة فى معاملة الغير معها .

وحكم كل من الصور المذكورة فى الخنثى اعنى معاملتها مع غيرها من 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 داخلية 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 اوشى آخر .

وقد يتوهم ان الخنثى من باب الاشتباه فى الخطاب الاجمالى 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 اجمالى 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 هـا مطلقا للعلم الاجمالى بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وما ذكر من القاعدة انما هو فى نظرها الى غير هـا وهذه القاعدة احدا الاقوال فى المسئلة الراجع الى وجوب الاحتياط مطلقا كما هو ظاهر كلام بعض الاصحاب .

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

ولا يخفى عليك ان الكلام فى هذا المقام اصالة انما هو فى 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 فى مسئلة البرائة والاحتياط .

قوله والخنثى شاك فى دخوله فى احدى الطائفتين هذا احدا الاقوال فى المسئلة الراجع الى القول بعدم لزوم الاحتياط مطلقا نظراً الى عدم ثبوت التكليف بالخطاب الاجمالى نعم لو ادى ترك الاحتياط الى العلم ببطلان الصلوة كما اذا لبس الحرير فى 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 اى مع الخنثى الاخرى فلم يتعرض لبيانها صريحا 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 بانه يجوز لكل من الرجل والانثى النظر ←

اليه لان علمه اجمالا بانه بنفسه امارجل او انشى 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 فليتأمل .

(م) والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع 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 عدا من يحرم نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا 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 لا في 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 لا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين العلم بالخطاب الاجمالي والتفصيلي ووجه 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 اذكى لهم ان الله خير بما يصنعون) (وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن 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 والا فيكون مخالفة لخطاب اجمالي لولم تقل برجوع النهي عن العنوانين الى النهي عن القدر المشترك بينهما فافهم نحن فيه ايضا كذلك فان تحقق نظره الى الطائفتين بفعل واحد اندرج في المخالفة القطعية التفصيلية فلا عبرة حينئذ باجمال الخطاب والا فمن المخالفة الاجمالية للخطاب المردد 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 اعني -

← كلمتا الطائفتين لآعن 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 لاتكون الا للخطاب المردد بين الخطابين لالهذا الخطاب التفصيلى المتولد من الخطابين نعم لو نظر الى كلمتا الطائفتين يحصل مخالفة هذا الخطاب ولا يخفى ما فى هذا القول من ان هذا القول انما يجدى بناء على ان لا يكون الخطاب المردد مؤثراً فى تنجيز التكليف وهو خلاف التحقيق .

قوله فافهم ولعل وجه الفهم هو ما ذكرنا من ان هذا القول انما يجدى الخ قيل يمكن ان يقال ان وجه الفهم اشارة الى ان مثل هذا الخطاب التفصيلى الاتزاعى لم يعلم اعتباره فانه لا يكون عنوانا مستقلا متصلا فى 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 التى لم يعلم دخولها فى شىء منهما بالخصوص لا يثبت اعتباره فى حقها ولو سلم اعتباره فليس اعتباره على حد الخطابات التفصيلية الصرفة حتى يوجب الموافقة القطعية فغاية ما يثبت به حرمة المخالفة القطعية وقيل انه اشارة الى ضعف ما ذكره ان التفكيك بين مقامى حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين مما لا وجه له بعدما فرض امكان ارجاع الخطابين الى خطاب واحد فكون الخطاب واحدا ومتعددا باعتبارين لا يحصل له والوجه ما ذكرنا فى وجه الفهم .

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

(ش) يعنى ان حكم لباس الخنثى مثل حكم النظر الى ما عدا المحارم فكما يجب الاحتياط بالاجتناب عن الرجال والنساء فى مسألة النظر كذلك يجب الاحتياط بالاجتناب عن مختصات الرجال والنساء فى 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 فى الاجزاء والشرايط لا ينافى القول بالاحتياط هنا كما هو واضح .

واما حكم الجهر والاختفات الذين دار الامر فيهما بين المحذورين فى العبادة فان قلنا بكون الاختفات فى مواضع الجهر كالعشائين والصبح رخصة على المرءة 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 فى هذه المسئلة وان قلنا بكونه عزيمة فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة كما يترأى من العبارة لا يقال هذا ينافى 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 فى المقام تشريعية وهى لا تنافى الاحتياط كما لا يخفى وبالجملة ان مقتضى القاعدة هنا هو الاحتياط وان قلنا بالبرائة عند الشك فى الاجزاء والشرايط .

وربما يظهر من صاحب الفصول القول بالتخيير مطلقا سواء قلنا بكون الاختفات على المرءة رخصة او عزيمة وهو المراد من القائل فى قول الشيخ وقد يقال الخ.

(م) وقد يقال بالتخيير مطلقاً من جهة ماورد من ان الجاهل في الجهر والاخفات معذوره فيه مضافاً 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 اي سواء قلنا بكون الاخفات رخصة للمرأة او عزيمة لها هو صاحب الفصول ومستنده عدة اخبار دلت على معذورية الجاهل في الجهر والاخفات 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 اعترض 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 والاخفات 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 اي من الاحتياط في الاحكام المذكورة كل حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير بينهما عند عدم سماع الاجانب صوته لجهره 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 والاخفات فلا تدافع 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 والاخفات كما ذكرناه تفصيلاً بوجهين: احدهما ان معذورية الجاهل انما هي ←

← فيما لو حصل له الشك بعد العمل لا اذا حصل قبل العمل لبطلان صلواته حينئذ لعدم
تمكنه من قصد القربة 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 أنثى.

(م) واما تخيير قاضى الفريضة المنسية من الخمس فى ثلاثية و رباعية وثنائية فانما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاختفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة فى الموضوع و الاصل الاباحة وفيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنات الاعلى نساءهن او الرجال المذكورين فى الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولذا حكم فى (مع صد) بتحريم نظر الطائفتين اليها كتحریم نظرهما بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتأمل جيدا .

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

واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة الى الخنثى لكونها شبهة فى الموضوع فلا يجب فيها الاحتياط و الاصل فى الشبهة الموضوعية الاباحة نظير ما لو اشتبه المرئى من البعيدين بكونه رجلا او امرأة 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 وبيان ذلك ان قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم الاية مفاده العموم من باب حذف المتعلق فانه يفيد العموم ←

« كما أن كره علماء المعانى ومقتضى هذا العموم عدم جواز النظر للرجال اليها إذ الآية إنما تدل على وجوب الغض لهم عن كل أحد خرج ما خرج بقى الباقي تحت العام ومفاد قوله تعالى قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها إلى أن قال ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن الآية أنه لا يجوز معاملة النساء مع الخنثى فلا يجوز الرجوع إلى أصالة الحل ولدفع هذا الإيراد مجالاً ما الآية الأولى فيمنع العموم فيها لأن كون حذف المتعلق من أسباب العموم أول الكلام وأما الآية الثانية فالعموم فيها وإن لم يكن قابلاً للمنع لاحتوائها على الاستثناء إلا أن الاشتباه في مصداق المخصص فلا مسرح فيه للتمسك بالعموم وقوله فتأمل إشارة إلى ما ذكرنا من قدس سره في الحاشية في مقام بيان وجهه ما هذا اللفظ : أن الشك في مصداق المخصص فلا يجوز التمسك بالعموم ويمكن أن يقال إن 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 الأجنبية مع الأجنبية ولا يرد النقض بترخيص الشارع في الشبهة الابتدائية فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كل منهما إحدى المرأتين اللتين يعلم إجمالاً أنهما اختان لأحد 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 ذهاب المحقق الثاني إلى تحريم نظر كل من الرجال والنساء إليها كتحریم نظرها اليهما .

قوله بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك أقول إن السبط واحد الأسباط وهم ولد الولد والمراد منه هو الفاضل المحقق في المعقول والمنقول السيد الداماد لأنه ابن بنت المحقق الكركسى وبالجمله أنه ادعى الاتفاق على تحريم نظر الطائفتين إلى 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 المردد 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 انثى 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 اولاً بان كانت مجهولة الحال حين العقد ←

← اما على الاول فلا يصح النكاح واما على الثانى فتكون حينئذ من قبيل الموطوءة بالشبهة
التي لا ترث 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 اولاً وآخراً وظاهراً و باطناً و الصلوة على نبيه وآله
الطيبين الطاهرين الى يوم المعاد.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الظن

(م) والكلام فيه يقع في مقامين: أحدهما في إمكان التعبد به عقلا والثاني في وقوعه عقلا أو شرعا أما الأول فاعلم أن المعروف هو إمكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبه في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن .

(ش) أقول المقصد الثاني في إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية والكلام فيه يقع في مقامين: الأول في إمكان التعبد بالظن عقلا والثاني في وقوعه خارجا بعد الفراغ عن أصل إمكانه والبحث عن المقام الثاني سيأتي في محله انشاء الله تعالى .
أما الكلام في المقام الأول فالمعروف المشهور بينهم هو إمكان التعبد بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ما حكى عن ابن قبه و بعض آخر من دعوى استحالة و امتناعه لشبهة نقض الغرض وتحريم الحلال وعكسه وتقويت المصلحة واللقاء في المفسدة .

وتنقيح المقام . على وجه يتضح به المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام يحتاج إلى التعرض لبعض أقسام الإمكان الذي كان دخيلا في المقام فمنها الإمكان الذاتي وهو ما لا يمتنع وجوده بحسب الذات و يقابله الامتناع الذاتي وهو ضرورة العدم بحسب الذات كاجتماع النقيضين والضدين ومنها الإمكان الوقوعي وهو أن لا يلزم من فرض وجود الشيء محال كإمكان صيرورة النقطة إنسانا مثلا و يقابله الامتناع الوقوعي وهو أن يلزم من فرض وجوده محذور عقلي .

وقد يستعمل الإمكان بمعنى الاحتمال العقلي بمعنى عدم القطع بأحد طرفي الإيجاب والسلب وهذا في الحقيقة ليس من أقسام الإمكان وذكر بعض الأعلام هذا القسم من أقسام الإمكان ليس بجيد .

وإذا تبين لك هذه الأقسام من الإمكان فاعلم أن الإمكان المبحوث عنه في —

← المقام ليس المراد منه الامكان الذاتى الذى فى مقابل الامتناع الذاتى لوضوح ان التعبد بالظن ليس من الامور التى يحكم العقل بمجرد تصوره ولحاطة باستحالته كاجتماع النقيضين والضدين وهكذا ليس المراد منه الامكان الاحتمالى الذى هو المراد من قول الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مالم يندك عنه ساطع البرهان لوضوح ان الامكان الاحتمالى امر تكوينى غير قابل للنزاع .

وانما المراد ايها الطالب حقيقة المرام من الامكان المبحوث عنه فى المقام بين المشهور وابن قبه هو الامكان الوقوعى والامتناع الوقوعى فالمشهور ومنهم الشيخ قدس سره ادعوا الامكان الوقوعى بخلاف محمد بن عبد الرحمن بن قبه (متكلم عظيم القدر والمنزلة كان من اعظم المعتزلة ثم تبصر بعون الله الملك العلام) فانه ادعى الامتناع الوقوعى للمحذورات التى يأتى ذكرها عن قريب وقد عبر بعض عن الامكان الذاتى بالامكان التكويني وعن الامكان الوقوعى بالامكان التشريعى حيث قال ان المراد من الامكان المبحوث عنه فى المقام هو الامكان التشريعى بمعنى ان التعبد بالامارة هل يلزم منه محذور فى عالم التشريع ام لا وليس المراد منه الامكان التكويني المختص بالامور الخارجية حتى يبحث فى ان الاصل العقلائي هل هو الحكم بالامكان حتى يثبت الامتناع ام لا كما هو واضح .

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

(ث) اقول حاصل ما استدل به ابن قبه علي عدم امكان التعبد بالامارات الغير العلمية من جهتين : الاول انه لوجاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي اى الاخبار عن الله تعالى باطل اجماعاً فالمقدم اى الاخبار عن النبي ﷺ مثله بيان الملازمة ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز سواء ولايختلف الاخبار بواسطة اختلاف المخبر عنه وكونه هو الله سبحانه او النبي ﷺ الثاني ان العمل بالخبر الواحد موجب لتجليل الحرام و تحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراماً في الواقع وبالعكس توضيح الكلام انه لا اشكال في تضاد الاحكام الخمسة باسرها فلا يجوز اجتماع حكمين منها في مورد واحد ومن يدعى التعبد بالخبر الواحد يقول بوجوب العمل به وان ادى الى مخالفة الواقع وحينئذ لو فرضنا ان الامارة قامت علي وجوب صلوة الجمعة وتكون محرمة في الواقع ونفس الامر فقد اجتمع في موضوع واحد اعنى صلوة الجمعة حكمان الوجوب والحرمة وايضا يلزم اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد من دون وقوع الكسر والانكسار بل يلزم المحال ايضا على تقدير المطابقة للواقع من جهة لزوم اجتماع المثلين و كون الموضوع الواحد مورداً لوجوبين مستقلين وايضا يلزم الالتقاء في المفسدة فيما اذا ادت الامارة الى اباحة ما هو محرم في 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 والمفاسد 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 الحرمان 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 والخلاصة انها بكسر القاف وفتح الباء الموحدة المخففة و فى منتهى المقال ان المعروف و المتداول فى اللسان فى ترجمته قبه بضم القاف وتشديد الباء .

واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بان لا يلزم من التعبد به محال فتقريب —

← الاستدلال المشهور ان ما لا يكون من حيث هو محالاً كاجتماع الضدين ولا مستلزم ما لا امر محال فهو ممكن الوجود والتعبد بالظن ليس محالاً بذاته ولا مستلزم ما لا امر محال فيجب ان يكون ممكناً وفيه ان اثبات الامكان بهذا البيان منوط على احاطة العقول جميع المقبحات التي تكون مؤثرة في قبضه ككونه مؤدياً الى مخالفة الواقع ومستلزم لاجتماع الضدين في محل واحد على تقدير المخالفة واجتماع المحبوبة والمبغوضة 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 فذر في بقعة الامكان ما لم يذره 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 بانتقائهما 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 العدم في الواقع وامام اذ كره 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 الذاتى او الوقوعى من دون ←

« دليل بل المراد الامكان الاحتمالي المذكور فيما سبق بمعنى تجويز العقل صدق المسموع فالمقصود بذلك انه لا يجوز 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 اذ مقصود الشيخ قدس سره بالاستدلال المذكور دعوى استقرار طريقة العقلاء على ترتيب اثر الممكن في مقام العمل كما هو الشأن في سائر الاصول العملية المعول عليها لدى العقلاء لا البناء على امكانه بمعنى اعتقاده انه ممكن ضرورة امتناع حصول الاعتقاد مع الشك ومعنى ترتيب اثر الممكن عليه انهم لا يطرَحون الدليل الدال على وجود شيء بمجرد احتمال استحالة 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 على 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 على الحكم بامكان الشيء ما لم يجدوا ما يوجب استحالة .

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 حججته بالتعبد فكيف يثبت به الامكان وثالثها : انه لو سلمنا ذلك ذلك ايضا فاي فائدة تترتب على هذا البحث ومن الواضح ان بحثنا ليس بحثا فلسفيا لنبحث عن امكان الاشياء واستحالتها وانما هو بحث اصولي لا بدوان يترتب على مسأله ثمر فرعى والبحث عن امكان التعبد بالظن مع قطع النظر عما دل على وقوعه لا يترتب عليه —

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

واما ما اورده النائيـنى فهو ان بناء العقلاء على الامكان على تقدير ثبوته انما هو فى ما يرجع الى عالم المتكوين لا فيما يرجع الى عالم التشريع اى فى الامكان التكوينى دون التشريعى هذا حاصل ما اورده على الشيخ (قدہ)
والجواب عن الوجوه الثلاثة التى اوردها صاحب الكفاية على الشيخ (قدہ) 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 ظنى معتبر عليه فاذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن وشككنا فى امكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة فى رفع اليد عن العمل بالظهور فمالـم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه هذا .

واما الجواب عما اورده المحقق النائينى فـقيل ان الامكان او الاستحالة من الامور الواقعية التى يدركها العقل وليس للامكان قسمان امكان تكوينى وامكان تشريعى بل الامكان دائما تكوينى غاية الامر ان معروضه تارة يكون من الامر التكوينى و اخرى من الامر التشريعى فيقال الحكم الكذائى او التعبد الكذائى 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 التالي عقلا لجواز ايجاب الشارع التعبد باخبار سلمان وامثاله عن الله تعالى غاية الامر ان الاجماع قام على عدم الوقوع للاستحالة وليس هذا محل البحث في المقام وثانيا منع عدم جواز الاخبار عن النبي ﷺ قياسا على الاخبار عن الله تعالى لانه قياس مع الفارق اذ واعي الكذب في الاخبار عن الله تعالى كثيرة لما فيه من اثبات منصب الرياسة والرسالة فيبعد قبول قوله ولذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف الاخبار عن النبي ﷺ في الاحكام الفرعية فمع تسلم الملازمة بين الاخبار عن الله تعالى والاخبار عن النبي ﷺ انما هو فيما بنى تأسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد لا في 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 والثاني هو صاحب الفصول (ره) وما ذكره الشيخ (قده) في الجواب عنهما حاصل كلامه فلا بأس من الاكتفاء في 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 ومقام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البرائة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاختبار وعلى تقديره يجرى فيها ما ذكره في 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 الظاهرى او عكسه فلا نسلم لزومه و ان اريد تحريم الحلال الواقعى ظاهراً فلا نسلم امتناعه والاولى ان يقال انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر فى المسئلة التى انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه اذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم فى 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 التى منها الخبر الواحد وعلي الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى وترك الواجب الواقعى وقد قرر المستدل منهما

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

← يكون فى مرحلة الانشاء وطريق ايصاله نظير ما لو فرضنا ان المولى اراد ان يامر عبده فقال له اكرم زيدا فلم يصل اليه ذلك فقال اكرم اخا عمر 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 يلزم اجتماع المثليين بذ 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 العاميين من وجه فكما لا يلزم من اجتماع الحكميين المتوافقين فى غير المقام من سائر موارد اجتماع العاميين 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 فعالية الاحكام الواقعية حتى يلزم محذور الضدين والنقيضين

واما صاحب الكفاية فقد اجاب فى الكفاية وحاشية الرسائل بما حاصله ان المجمعول فى باب الطرق والامارات ان كان نفس الحجية من دون ان تستتبع حكماً تكليفياً فلا يلزم اجتماع الحكميين اصلاً واما بناء على ان تكون مستتبعة لذلك او يكون المجمعول فيها حقيقة هو الحكم التكليفى والحجبة منتزعة عنه فاجتماع الحكميين حينئذ وان كان لازماً الا انه لا يلزم منه اجتماع المثليين ولا الضدين 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 احدا الحكمين فعليا كذلك فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين في صورة الموافقة ولا الضدين في صورة المخالفة انتهى

واما الجواب عن المحذو والناسي 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 مبني الشريعة في جميع الاحكام اذ القول بوجوب الاحتياط في جميع الاحكام مستلزم لاختلال النظام او العسر والخرج 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

نعم 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 اولى بالمرعاة 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 للشكال عليه بالنقض بمثل الفتوى اذ يبعد ان تقرر ان زمان المستدل زمان الانفتاح ولا يريد هو ايضا منع العمل بخبر الواحد في زمان الانسداد وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن 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 بدلاجل 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 حتي

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 اي وجوب العمل به لاجل ان يحدث فيه

بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية فلا قبح فيه حينئذ اصلا

توضيح 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 ←

«و على هذا يرتفع الاشكال على نحو السالبة بانتفاء الموضوع اذ على هذا الوجه من اقسام السببية ليس في الواقع حكم حتى يلزم تفويته على المكلف وهذا هو التصويب الاشعري الذي قامت الضرورة على خلافه ومخالف للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة اولم يقم على انا نقول ان هذا الوجه الاول من السببية كان مستلزماً للدور اذ قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته في الواقع فكيف يتوقف الحكم على قيامها على ثبوته .

الثاني السببية على زعم المعتزلي بان يكون قيام الحجة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى بحيث تكون اقوى من الواقع فحينئذ يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الامارة هو المؤدى وان كان في الواقع احكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الامرية الا ان قيام الامارة على الخلاف من قبيل طر والعناوين الثانوية كالخرج والضرر ولا بد وان يكون تلك المصلحة الطارئة بقيام الامارة اقوى من مصلحة الواقع اذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى والواقع مع فرض الحكم الفعلي هو المؤدى وهذا هو التصويب المعتزلي فعلى هذا الوجه ايضا لا يلزم تحليل الحرام ولا تفويت مصلحة او القاء في المفسدة الا ان السببية بهذا المعنى وان كان امراً معقولاً وليست كالسببية بالمعنى الاول لكنها ايضا باطلة لورود الروايات والاجماع على ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الحجة على خلافه .

الثالث السببية التي ذهب اليها بعض العدلية وهي الالتزام بالمصلحة السلوكية بمعنى ان يكون قيام الحجة سبباً لحدوث مصلحة في نفس السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة بل المصلحة في سلوك الامارة وتطبيق العمل على مؤداها فما يفوت على المكلف من المصلحة الواقعية يكمن متداركاً بمصلحة السلوك مثلاً لو قامت الامارة عند المكلف على عدم وجوب صلوة الظهر في يوم الجمعة فتركها فان لم ينكشف له الخلاف اصلاً كان المتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الصلوة وان انكشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فيتدارك بها ما فات من فضل الوقت وان انكشف بعد تمام الوقت يتدارك بمصلحة الوقت هذا فيما اذا كان التارك مستنداً الى —

← قيام الحجة واما اذا لم يكن التترك مستنداً اليه كالترك بعد ان كشف الخلاف فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع فليس هنا سلوك ليتدارك به مافات من مصلحة الواقع وبالجمل السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في نفسها ولا يخالفها شيء من الاجماع والروايات ويندفع بها الاشكال الا انه لا دليل عليها ولكنه مع ذلك يكفى 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 وبعد الاخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجب له لان الشرط في ايجاب المفسدة لخلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعى ح بمعنى انه حرام لولا الاخبار لانه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالوجود 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 الاشعري

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 بان ظنية الطريق لانتافى 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 اذا غلب 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 لاتنافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا 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 لاتنافي 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 في ما قامت عليه مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية فيكون ما قام عليه الامارة حكما واقعيان غير ان يكون حكم آخر على 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 حقى وقد تقدم فيما سبق ان الظن بالنسبة الى الحكم الظاهري موضوعي دائما فراجع.

ولا يخفى عليك ان كلام العلامة (ره) ليس ناظراً 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 لاتنافى قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض اصحاب انتهى ومراده من بعض اصحاب 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 الذى قام الاجماع علي بطلانه اذ القائل بالتصويب يعترف بانه لاحكم فى 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 يكفى فى رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبه حيث ادعى محاليته الان 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 الاتصال الى 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 الى 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 فلا مصلحة 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 يأتى عن قريب ولبس 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 الا فعل صلوة الجمعة مثلا 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 الى 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 امر 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 امر 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 التمكن 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 تصوير باطل عند اهل الصواب من المخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والآثار الثانى ان يكون الحكم الفعلى تابع 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 لمدخلة سلوك الامارة فى مصلحة العمل بها انه يتصور فيه وجوه ثلاثة احدها أن 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 مستتبعة لثبوت الحكم على طبقها وعلى هذا ير تفع الاشكال عن ابن قبه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع اذ 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 تصوير باطل عند اهل الصواب من المخطئة وهذا التصوير يعبر عنه بالتصويب الاشعري على ما قيل وهذا التصوير 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 حادثا عند قيام ←

← الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا من فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبية علمي مصلحة الواقع فالحكم الواقعى فعلي فى حق غير الظان بخلافه وشأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن علمي خلافه وهذا ايضا كالأول فى عدم ثبوت الحكم الواقعي 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 الواقعي 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 الواقعي بالعالمين وكون حكم الجاهلين تابعا لمؤدى الامارة سواء طابقت الواقع ام خالفته ولازم ذلك عدم وجود الحكم الواقعي فى حق الجاهل اصلا قبل قيام الامارة .

الثانى من الوجوه المتصورة فى المقام ان يكون الحكم الفعلي 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 الواقعي فحينئذ ولا بد وان تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الامارة غالبية على مصلحة الواقع فتحصل ان الحكم الواقعي فعلي 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 الواقعي 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 وقد 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 في 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 فتأمل

وهذا الوجه الثانى هو التصويب المعتزلى فعلى هذا ايضا يلزم المحذور
الذى ادعاه ابن قبه اعنى لزوم تحليل الجرام واللقاء في المفسدة الا ان هذا التصويب
المعتزلى وان كان امراً معقولاً ولكنه ايضا يتلو الوجه السابق اعنى التصويب الاشعري
في الفساد والبطالان 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 اذ لم يحدث في حقه بسبب ظنه
حكم اذ 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 الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فواجبه الشارح ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييراً 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 يتدارك 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 والمؤدي 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 يتدارك ما فات على 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 المتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الصلوة وان انكشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فيتدارك بها ما فات من فضل الوقت وان انكشف بعد تمام الوقت يتدارك بها مصلحة الوقت هذا فيما اذا كان التارك مستنداً الى قيام الحجة واما اذا لم يكن التارك مستنداً اليه كالترك بعد انكشف الخلاف فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع فليس هناك سلوك ليتدارك 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 والروايات ويندفع بها الاشكال الا انه لا دليل عليها عند البعض ولكنه 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 اتما هي في نصب الطريق وتنزيل شيء منزلة العلم كالتهييل 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 الحكم الواقعي الاولى في حق الجاهل سواء طبق الواقع 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 لا على وجه يؤثر 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 راجحا محبوا عند الله لكن على تقدير كونه صادقا في الواقع ففي موارد الكذب لا مصلحة فيه ولكن لعدم امتيازها عن موارد الصدق يدور الامر بين تصديقه مطلقا وعدمه فلو كانت مصلحته فائقة على المفسدة المترتبة عليه في موارد التخلف يكون الامر به حسنا حيث ان فيه خيرا كثيرا وشرافا قليلا 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 احيانا لكن لو لوحظ مصاديقه ففي كل مورد ليس على وجه تكافؤ مفسدة مخالفة الواقع فشرب التتن لو كان حراما وقد اخبر العادل بحليته فاخباره وان كان من الجهات الموجبة لحسنه لكن لا تعارض مفسدة الواقع فجواز الامر بسلو كه على —

← الاطلاق مع عدم صلاحيته لتغيير الواقع على تقدير المخالفة انما هو بلحاظ ساير الموارد السليمة عن المفسدة الفاهرة كالصورة السابقة لكن مقتضى هذا الوجه الفرق بين مالو 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 تبدل 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 الذى مرجعه الى المصلحة فى 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 فى الواقع هى الظهر فان كان فى فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر فى حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلاصفة تقتضى وجوبها الواقعى فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن فى فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحاً لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان فى اختصاص الحكم الواقعى بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثانى وهو كون الامارة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعى لا غير وانحصار الحكم فى المثال بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل .

(ش) اقول قد عرفت ان مرجع الوجه الثالث من اقسام السببية الى المصلحة فى 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 فى الفعل مصلحة اصلاً وان مرجع الوجه الثانى الى كون مؤدى الامارة الحكم الواقعى فى حق الظان بخلافه والمصلحة الطارئة فيه كانت فى نفس العمل فاذا تبين مرجع كل منهما فاعلم ان محصل الاشكال ان هذين الوجهين الاخيرين لا فرق بينهما فى كونهما مستلزمين للتصويب اذ الفرض ان المصلحة انما نشأت من الامارة فى كليهما منتهى الامر عدم جعل مؤداها على المكلف فى ثانيهما وجعله فى اولهما وهذا المقدار من الفرق لا يجدى بينهما باخراج احدهما عن عنوان التصويب مع اشتراكهما فيما هو المنطوق فى بطلانها اذ لو فرض قيام الامارة على ما هو مخالف للمواقع واشتمل سلوكها على المصلحة ففي هذا الفرض ان كان الحكم الواقعى ثابتاً لزم اجتماع الضدين —

← وان لم يكن كذلك حينئذ لزم التصويب وجعل الواقع ذا مصلحة دون الامارة خلاف المفروض فلموكان 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 اورد في المقام .

(م) قلت امار جوع الوجه الثالث الى الثانى فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة فى حقه الذى هو مرجع الوجه الثانى الى ان صلوة الجمعة هى واجبة عليه واقعا كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعى فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد قلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلوة القصر حاضراً اذا قلنا بكفاية السفر فى اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل على 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 الثانى ان مرجع الوجه الثانى الى سببية الامارة لحدوث مصلحة فى المؤدى غالبية على مصلحة الواقع ليتدارك ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلف الامارة بالواقع وادائها الى غير ما هو الواجب واقعا او غالبية على ما فى 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 فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الامارة لا فى 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 التى كانت موافقة لاصول المخطئة بل ينبغى عد هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب بخلاف الوجه الثانى فانه من احد وجوه التصويب .

وبعبارة اخصر: ان الفرق بين الوجه الثانى والثالث ان مقتضى الاول هو جعل مؤدى الامارة بسبب ما يحدث فى الفعل من المصلحة فى حق من قامت عنده الامارة بحيث لو انكشف خلافها بالعلم او بامارة اخرى انقلب حكمه الواقعى بسبب انقلاب موضوعه الواقعى كصيرورة الحاضر مسافراً او الصحيح مريضاً فاذا قامت الامارة على وجوب الجمعة وفرضنا كون الواجب فى الواقع هو الظاهر كان حكمه الواقعى وجوب الجمعة واذا انكشف خلافها انقلب حكمه الواقعى الى وجوب الظاهر لاجل تبدل الموضوع بانكشاف الخلاف واما مقتضى الوجه الثالث فهى الرخصة فى العمل بمؤدى الامارة لاجل المصلحة —

« من دون ان يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب جاز تأخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروضة كونها في الواقع هي الظاهر لعدم وجوب الظاهر عليه فعلا ورخصة في تركها وان كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها .

« التي هي في سلوكها من دون ان تحدث بسبب قيامها مصلحة في نفس الفعل توجب جعل مؤداها في حق من قامت عنده الامارة فالواقع باق على ما هو عليه في الوجه الثالث مع قيام الامارة المخالفة للواقع فان رخصة الشارع في مخالفته لاجل المصلحة السلوكية لان الواقع يتبدل بتبدل الامارة و انكشاف الخلاف كما هو مقتضي الوجه الثاني على ما عرفت .

قوله كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين الخ حيث قال في النهاية في هذا المقام تبعاً للشيخ قدس سره في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان تكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة و كوننا طانين بصدق الراوى صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة .

تبيينه

قد تعرض له بعض الاعلام في المقام ناقلاً عن شيخه الاستاذ ان العبارة التي صدرت من قلم الشيخ قدس سره في الوجه الثالث كانت هكذا: الثالث من الوجوه المتصورة في القسم الثاني ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تاثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا بالعمل على طبق الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة الخ ولم يكن في 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 المفعول في باب الامارات نفس الحجية والطريقة وهى من الاحكام الوضعية التى لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً فليس فى البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة بل لا بد 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 بانه ان قلنا بان الاحكام الوضعية منتزعة عن الاحكام التكليفية كما عليه الشيخ قدس سره فالحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الحجية والطريقة لا بد 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 المفعول لا فى نفس الجعل بديهة ان النجاسة او الطهارة المفعولة 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 بلا سبب بل لعله مخجل بما هو المقصود من كون المصلحة فى السلوك و تطبيق العمل على المؤدى انتهى كلامه .

تنبيه فى بطلان التصويب

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

ثانيها التصويب المعتزلي وهو ان تكون الامارة سببا لحدوث مصلحة فى المؤدى ايضا بشرط ان تكون اقوى من مصلحة الواقع بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الامارة هو مؤداها وان كان فى الواقع احكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس 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 فى 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 الدوروي بيان ذلك ان قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته ولو توقف ثبوته على قيامها لدار وهذا المحذور فى القسم الاول فقط من اقسام التصويب اعني التصويب الاشعري **الثانى** الاجماع ظاهر على التخطئة ومعذورية المخطئ **الثالث** تواتر الاخبار بالتواتر الاجمالى او المعنوى على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة اولم تقم وكل من هذين الدليلين الاخيرين يجرى فى القسم الاول والثانى منها واما الثالث فلو كان مرجعه هو الوجه الثانى كان مثله فى 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 المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك بها مافات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف 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 ترتيب ما 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 واتى 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 ما يفوت 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 اشتغال صلوة الجمعة التي اتى بها في وقتها على مصلحة يتدارك بها مصلحة اداء الظهر وما يتعلق به لا كلفة 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 الان مصلحة متداركة 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 الان 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 الان 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 متداركة بمصلحة اخرى ومصلحة التسهيل ليست مصلحة يتدارك بها ما فات 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 شيء فالتدارك لم يحصل حقيقة.

(م) ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واضح واما على القول باقتضائه 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) يعني ان ما ذكرناه من القول بوجوب القضاء وهل هو فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة او انه متفرع على مجرد ترك الواجب مبني 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 الا ادراك المصلحة وقد ادر كها فيكون الامر باتيان الواقع مقيداً و متعلقاً بمن ليس له امر ظاهري واما بالنسبة اليه فيكون تخييراً لادراك المصلحة بكل منهما .

و اما على القول بان الامر الظاهري يقتضي الاجزاء فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب ووجه الاشكال انه يكون العمل بالامارة في هذا الفرض في قبال الواقع و عرضه ان كما ان الاتيان بالواقع مع العلم به مجز فكذلك العمل بالامارة مع الجهل بالواقع مجز مطلقا سواظهر كشف المخالفة ام لا ولازم ذلك الالتزام بوجود المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع مطلقا فحينئذ لا يكون الفرق بين هذا القول والقول بالتصويب بحسب النتيجة وظاهر الشهيد الثاني 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 بالا جزاء 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 العارضة 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 يمتثل 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 الظهر 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 والا كان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيا لظاهر او اما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع ايضا ان قديرتب على وجوبه واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه ان اعلم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا وبالجمله فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمر وفكما ان الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم مادامت الامارة قائمة عليه فان افقدت 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 مال الامر بالعمل بالامارة القائمة على الاحكام الشرعية ايضا على مذهب المخطئة الى وجوب الالتزام بها وبآثارها في الظاهر بحيث لا يوجب قيام الامارة تأثيرا في الاحكام الواقعية اصلا فلا اشكال ان اقيما 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 واقيا كان او ظاهريا لان 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 واقعاً عند قيام الامارة و بين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة و اما توهم ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظراً الى خلو الحكم الواقعي ح عن المصلحة الملزمة التي تكون في قوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويبا كيف المصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه والتعبد به بترتيب آثاره في المطلوب بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة .

(ش) حاصله لما كان الحكم الظاهري ايضاً له واقعية في حياله لان ثبوت كل محمول لما هو الموضوع له على تقدير الشبوت والتحقيق لا يمكن ان يكون ظاهرياً بالظاهرية اصل ثبوته والافقوال الشارع يجب تطبيق العمل على مقتضى قول العادل كقوله عَلَيْكُمْ يجب الاجتناب عن الخمر له واقعية لا يمكن الفرق بينهما من هذه الجهة الا انه قد اخذ في احدهما الجهل بحكم آخر فسمى ظاهرياً في الاصطلاح ولم يؤخذ في الاخر ذلك فسمى واقعياً في الاصطلاح بقول مطلق ومن هنا ذكر الشيخ قدس سره في حاصل الفرق بين جعل الامارة على الوجهين الاولين والوجه الاخير ان مرجع الوجهين الاولين الى جعل مدلول الامارة حكماً واقعياً بحيث ما كان في حق الجاهل غير مؤدى الامارة حكم اصلاً و مرجع الوجه الاخير الى جعل وجوب تطبيق العمل بمقتضى الامارة وترتيب آثار الحكم عليه في الواقع مادامت الامارة قائمة قوله و اما توهم 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 التي قد عرفت ما من كونها للتسهيل على العباد لا ينافي وجود المصلحة الملزمة بل يلزم وجودها على ما عرفت تفصيل القول فيه هذا ملخص ما افيد في المقام .

(م) وإماما ذكر من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متدركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فلو بقى في الواقع كان حكما بلا صفة والاثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة 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 امارة على خلافه الا انه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده امارة 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 امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي .

(ش) حاصله اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة 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 احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي وبالجمل 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 بطلق 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 بطلق 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 بطلق 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 فلا حاجة الى الاعادة .

ثم انه ربما ينتسب الى القفال وابن شريح وابى الحسين البصرى من العامة على ما حكى ايجاب التعبد بخبر الواحد او بطلق 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 لو لم يجب العمل بخبر الواحد لزم خلوا كثر الوقائع 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 فبانه 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 فبانه ان لم يكن فى الشرع دليل على حكم الوقائع وجب 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 يدركه العقل
اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم
الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايجابه بنصب اماره هي اقرب من
غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع والا فيكفي
امضائه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم
وعدم القبح فيه ولا في تركه

← الى خبر الواحد قوله الا ان 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 الترديد بين الوجهين مبني على الوجهين في حجية
الامارة انها من باب الطريقة وملاحظة الواقع او من باب السببية والموضوعية وعلى
الاول يلزم على الشارع نصب اماره هي اقرب من غيرها الى الواقع ان وجدت وعلى الثاني
يلزم نصب اماره هي اصح من غيرها في مقام البدلية عن الواقع ان وجدت ايضا وان لم توجد
الامارة الكذائية اصلها لا يجب على الشارع شيء بل يكفي امضائه لمطلق الظن كما في
صورة الانسداد هذا محصل ما افيد في هذا المقام .

(م) فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الاحكام الشرعية مطلقا
او فى الجملة وقبل الخوض فى ذلك لابد من تأسيس الاصل الذى يكون عليه المعول عند عدم
الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا وفى 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
او فى الجملة اى بعضها والبحث فى هذا المقام عن جهات :

الاولى فيما يقتضيه الاصل مطلقا عند الشك فى حجية شىء

الثانية فى صحة رد الشارع عن العمل بما لم يعلم حجيته **الثالثة** فى صحة التمسك
بالعمومات فى ذلك **الرابعة** فى امكان التمسك باستصحاب عدم الحجية **الخامسة** فى
ما وقع التعبد بحجيته .

اما الجهة الاولى فقد افاد الشيخ (ره) ان مقتضى الاصل هو حرمة التعبد بما لم يحرز

حجيته من قبل الشارع لانه من التشريع بالادلة الاربعة التى يأتى تفصيلها واورده عليه
صاحب الكفاية بما حاصله ان التعبد بحجية شىء غير ملازم للتشريع لان اسناد مؤدى
الحجة الى المولى ليس من الاثار المترتبة على حجيته اذ يمكن ان يكون شىء حجة
ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع كالظن على الحكومة وهكذا العكس الا انه مجرد فرض
لا واقع له وفيه ان اطلاق الحجة على الظن على الحكومة مسامحة اذ الحجة ما يقع وسطا
فى مقام الاثبات ومعنى حجية الظن على الحكومة ليست الاحكام العقل بالتبعية فى
الاحتياط بعد تمامية تلك المقدمات بالاخذ بالمظنونيات دون الموهومات فتبين ان
حجية الشىء ملازمة لصحة الاستناد واسناد المؤدى الى المولى بل هى من آثارها كما فى
العلم الوجداني فافهم .

الجهة الثانية بعد حكم العقل بعدم حجية مالم يحرز التعبد بحجيته انه يصح

للشارع المنع عن العمل به ولا يلزم منه اللغوية وبيان ذلك ان موضوع حكم العقل انما
هو الشك فى حجية الشىء و بالتعبد بالمنع يقطع بعدم الحجية فيخرج عن —

« موضوع حكم العقل ولذا ورد الردع عن العمل بالقياس فالحكم العقلي لا يمنع من التعبد المولوي .

الجهة الثالثة في بيان صحة التمسك بعمومات الأدلة المانعة من العمل بغير العلم لاثبات جرمة العمل بمشكوك الحجية وتقريره على ما يظهر من كلام الشيخ (ره) وان نسبة أدلة الحجية الى الأدلة المانعة نسبة المخصص الى العام فالشك في حجية شيء يكون شكا في التخصيص والمحكم فيه عموم العام .

الجهة الرابعة في امكان التمسك بالاصل العملي وهو استصحاب عدم الحجية وهذا البحث مبني على الفراغ عن جريان الاستصحاب في عدم التكليف في نفسه كما هو المختار عند البعض واما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الانشائية مطلقا فلا معنى للبحث عنه في خصوص المقام فان الأمر في جميع موارد الشك في 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 واذا تبين لك هذه الامور فاعلم ان العمدة في المقام هو تأسيس الاصل عند الشك في التعبد بالامارة الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة .

(م) فنقول التعبد بالظن الذى لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالادلة الاربعة ويكفى من الكتاب قوله تعالى:

(قل آله اذن لكم ام على الله تفترون) ذل على ان ما ليس باذن من الله تعالى من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله ﷺ فى عداد القضاة من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيًا عند العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولا بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيىء 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 الثانى .

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

(قل آله اذن لكم ام على الله تفترون) ان الاية الشريفة وردت فى ذم اليهود و توبيخهم وتقريب الاستدلال من الاية بناء على شمول الافتراء لمطلق اسناد الشيىء 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 وخمسائة من الاخبار تدل على حرمة العمل بالظن باحدى الدلالات الثلاث و نقل عن بعضهم ما تا 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 فى النار وواحد فى الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم به فهو فى النار ورجل قضى بجور و هو لا يعلم انه قضى بجور فهو فى النار ورجل قضى بالحق —

هو ولا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة فتقريب الاستدلال من الرواية انها تذلل 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 لالاجل التصدى للقضاء مع عدم كونه اهلاله من جهة كونه غير واجد لمملكة الاجتهاد . ومن الاجماع ما ادعاه الوحيد البهبهاني (قده) حيث قال الاصل عدم حجية الظن و هو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول وفى موضع من فوائده العمل بالظن حرام اجماعا للدلالة الكثيرة الواضحة وفى 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 وسيجيء منه الحكم بعدم حجيته بل مقصوده ادعاء اجماع المحصل وانه قد بلغ المسئلة فى الوضوح الى ان ادعى الفريد البهبهاني اجماع 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 ربما يقرر دليل العقل على ما قيل بوجه آخر وهو ان العقل مستقل فى ايجاب دفع الضرر عن النفس خصوصا الضرر الاخرى ولكونه اهم لابد 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 شيء اوتركه لرجاء ان يكون فى الواقع واجبا او حراما كذلك وبالجمله ان موضوع التشريع يرتفع بالاحتياط نعم اذا احتمل الحرمة الذاتية لاسماغ 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 الاتيان 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 واذ تبين هذه الامور الثلاثة فنقول اما العمل بالظن على الوجه الاول فهو حرام مطلقاً لما ذكر من قيام الادلة الاربعة على الحرمة واما 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 والا فلا احتياط 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 او لولذا جعل —

← بالوجوب على خلاف استحباب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما ترددين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جاز لكن في تسمية هذا عملاً 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 واذا 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 سيأتى امكان معارضة الاحتياط في العمل بالظن في المسئلة اصولية بالاحتياط في المسئلة الفرعية في باب دليل الانسداد فتأمل قوله وفي تسمية هذا عملاً

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 واذا 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 يكفى 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 اصل عدم الحادث انما يحتاج اليها فى الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث و اما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك و لا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الأصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج فى اجرائها الى اجراء اصل عدم فراغ الذمة بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ فافهم.

(ش) اقول ان الاصول المقررة المذكورة فى الكتاب بعضها موافق بحسب النتيجة لما اسسه المصنف (ره) من الأصل وبعضها مخالف له ثم انه قد عرفت ان الأصل عند الشك فى حجية كل امارة يقتضى حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداها بمقتضى الادلة المتقدمة و قد يقرر الأصل فى حرمة التعبد بالظن بوجوده آخر منها استحباب عدم الحجية لان حجية الامارة من الحوادث و كل حادث مسبوق بالعدم وقد منع الشيخ قدس سره عن جريان استحباب عدم الحجية وافاد فى وجهه بما حاصله ان الأصل و ان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضى هذا الأصل اثر عملي فانه يكفى فى حرمة العمل والتعبد نفس الشك فى الحجية ولا يحتاج الى احراز عدم ورود التعبد بالامارة حتى يجرى استحباب عدم فان الاستحباب انما يجرى فيما اذا كان مترتباً على الواقع المشكوك فيه لا على نفس الشك هذا محصل ما افاده الشيخ (قده) فى وجه المنع من جريان استحباب عدم الحجية قوله وهذا نظير قاعدة الاشتغال الخ بيان ذلك انه لاحاجة فى 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 فى زمان وهو بعينه موجود فى 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 اولاً ان اباحة التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتر كماله الى 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 وثانياً ان اصاله 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 اصاله الاباحة في الاشياء و من جملتها العمل بالظن المشكوك حجتيه وقد نسب ذلك الى السيد المحقق الكاظمي قدس سره على تقدير صدق النسبة .

(واورد) عليه الشيخ (ره) اولاً بان معنى الاباحة هي الرخصة في الفعل وتر كماله الى بدل ولا معنى لها في التعبد بالظن غاية الامر هو التخيير بين التعبد بالظن وبين الاخذ بالاصل او الدليل الموجود في المسئلة فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانياً ان اصاله الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت كون العقل مستقلاً بقبح التعبد بالظن من دون علم بوروده من الشارع فعلي كل تقدير يدور امر العمل بالظن بين كونه واجباً او غير جائز فلا معنى لدعوى جواز العمل بالظن و اباحته كما انه لا معنى لدعوى التخيير بين العمل بالظن وبين العمل

بالاصل او الدليل الموجود في المسئلة قوله غاية الامر التخيير بين التعبد بالخ لا يخفى ان ما ذكره قدس سره على سبيل التنزل والمماثلة 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 ايضاً اذا كان شرعياً غاية الامر كونه مقدماً حاكماً عليه بملاحظة دليل اعتباره كما سيأتي تحقيقه في باب التعادل والتراجيح وغيره .

(م) ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاء 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 الاربعة 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 (فده) بمنع الدوران نظراً الى كفاية مجرد عدم العلم بالحجية في ثبوت التحريم الثابت بالادلة الاربعة وهو كما افاده (فده) 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 إن لازم الدوران المزبور هو التخيير عقلا وجواز العمل بالظن لالسى بدل وهو يناق في ما بنى عليه (فده) 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 برجوع الشك في اعتبار الظن الى الشك في تخصيص ادلة اعتبار تلك الاصول لان الحكومة نحوم من التخصيص فبإصالة 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 وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبرائة خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام وفيه اولاً ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب 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 مهمة 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 لليقين 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 بوجوبه هو العقل فلا يعقل ترديده في حكمه الفعلي بل العقل امام مستقل بوجوب 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 مهمة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل ولازم ذلك ان لا يزعم كون نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة لما ذكر.

(م) واما ثانيا فلان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول والقواعد الذى هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها. فإلحاجة فى 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 فى تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شىء بالا كل عن القفاء فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا فى بيان الاصل هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه .

(ش) 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 تحريمه بلحاظ ان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول الموجودة فى المسئلة مخالفة قطعية لعملية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول والعمل بها حتى يعلم خلافها هذا مثلا اذا فرض ان الاستصحاب يقتضى الوجوب والظن حاصل بالحرمة ففى الفرض يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فالتمسك فى اثبات حرمة العمل بالظن المخالف للاصل بقاعدة الاشتغال المبينة على حرمة المخالفة الاحتمالية للتكليف الثابت يقينا وترك التمسك بكون العمل بالظن مخالفة قطعية للاصل الجارى فى مورد اشبه شىء بالا كل من القفاء .

فتبين ان الاصل الجارى فى حرمة العمل بالظن الذى ينبغى ان يعتمد عليه هو ما ذكره الشيخ قدس سره حيث قال فى اول المبحث: ان التعبد بالظن الذى 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 فى عنوان المسئلة ولا فى دليله بل ملاحظة كلام ←

← القوم وكلام المصنف سابقا ولاحقا يوجب القطع بان النزاع هو اعم انتهى ويمكن الدفع بان مقصود المصنف انه قد يكون في العمل بالظن طرح اصل وقاعدة ففيه مخالفة قطعية في الفرض المزبور فيكون ما ذكر من قبيل الاكل من القفاء وهذا المقدار يكفي في رد هذا القائل .

وقد اورد المحقق الخراساني على جعل دوران الامر بين تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص الاعتقاد القطعي من صغريات مسألة التعيين والتخير بان تلك المسئلة انما هي في صورة تعلق الشك باخذ الامرين في مقام اثبات التكليف لافي مرحلة اسقاط التكليف الثابت بمقتضى العلم الاجمالي وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التردد 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 والتخير الذي هو معرفة الآراء بين الاعلام .

ولكن نقول ان ما افيد من الاشكال انما يتم اذا كان العلم الواجب تحصيله تعيينا او تخييرا معينا للتكليف المعلوم بالاجمال واما اذا لم يكن متكفلا لتعيينه بل كان مثبتا 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 الرافع فالعمل بالظن قد يجتمع 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 قد يستحق 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 عملا 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 للمأمور 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 الرافع .

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول بل قد يجتمع فيه جهات ثلاث كما اذا كان العمل بالظن فى الفرض المذكور موجبا لتفويت الواقع ايضا بل اذا كان التجزى موجبا للعقاب بناء على جريانه فى المقام يجتمع 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 للمأمور بالعمل به حتى يعلم خلافه .

(م) وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى قل آذن لكم ام علي الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله ﷺ رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومما اشير الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله ﷺ 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 لفظة كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن علي خلافها فلنقائل 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 وافي 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 آذن 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 ﷺ رجل قضى بالحق وهو لا يعلم بالتقريب المتقدم ايضا وهو ان يكون التوبيخ في قوله ﷺ لاجل القضاء بما لا يعلم لا لاجل التصدي للقضاء مع عدم كونه اهلاله .

ومما اشير الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله ﷺ 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 الثانوى في غالب الموارد ووجه الاشارة في قوله ﷺ هو كون العمل بالظن غالبا موجبا لتفويت الواقع الاولى او الثانوى و فلما يتفق كونه موافقا للواقع والاصول ولذا حكم ﷺ بان ما يفسده اكثر مما يصلحه قوله ونفس ادلة الاصول مثل قوله ﷺ كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فان فيه دلالة على ثبوت الحلية الظاهرية الى حين العلم بالحرمة ففي صورة عدم ←

« عدم تيسر العلم فى المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود فى تلك المسئلة على خلاف الظن و كما لادليل على التعبد بالظن كذلك لادليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم فى 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 ﷺ : الناس فى سعة مالم يعلموا و قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون وغير ذلك و كذلك ماورد فى باب الاستصحاب حيث قال ﷺ لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قد ذكر المصنف قدس سره شواهد على ذلك فى 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 فى اعتبار الاصول وجوه احدها اعتبارها من باب التعبدية المحضة ثانيها انها معتبرة من باب السببية المقيدة يعنى انها حجة مالم يحصل الظن على خلافها ثالثها من باب الظن النوعى رابعها من باب الوصفية الخاصة يعنى انها حجة اذا فادت الظن واما اذا اشترطنا عدم كون الظن على خلافها فلنائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لاعلى وجه الالتزام و لا على غيره اما مع عدم التمكن من العلم فى المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود فى تلك المسئلة على خلاف الظن و كما لادليل على التعبد بالظن كك لادليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض واما مع التمكن من العلم فى 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 الى الواقع الخ بيان ذلك على ما

إفاده 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 لامعنى للتخيير المذكور لان التخيير اما عقلي كالتخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير كونهما حجتين من باب السببية او شرعى ولا مساغ للاول لفرض عدم الدليل على حجية الاصل والظن المذكورين فضلا عن كونهما حجتين كذلك وكذلك لا مساغ 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 للتقسيم 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 و بالظن 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 والتعبد 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 فتامل .

(م) ثم انه ربما يستدل على اصاله حرمة العمل بالظن بالايات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في النقض والابرار في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما 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 في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمة اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفى فيه 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 بالايات الناهية عن العمل بالظن نحو قوله تعالى (قل آله اذن لكم ام 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) الذي غير ذلك من الايات .

وقد اطالوا الكلام في النقض والابرار في هذا المبحث بما لا فائدة مهمة في ذكره واكثرهم اطالة للكلام هو المحقق القمي (ره) في قوانينه وفي سائر مصنفاته الاصولية والايزادات التي اوردوها على الاستدلال بتلك الايات بعضها مشترك الورود وبعضها مختص ببعض دون بعض ونحن نتعرض لنبذة من الاشكال المشترك الورود فمنها ان تلك الايات معظمها واردة في اصول الدين وحرمة العمل بالظن فيها مما لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب ومنها ان مفاد الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فلا اشكال في العمل بالظن .

وبالجملة اطالة الكلام في هذا المقام بالنقض والابرار لا ثمرة مهمة فيها لانه ان اريد الاستدلال بالايات الناهية على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه وان اريد دلالة الايات على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه ففي 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 في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمة
ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم
فلامهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها انما المهم الموضوع لهذه الرسالة بيان
ما خرج اوقيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على
اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الي الظن
مطلقا وفي الجملة وهي امور :

← اريد حرمة اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في 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 وقبذ كر نظير هذا المطلب فيما سبق وان اريد
حرمة العمل بالظن اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي في الحرمة ايضا
ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجازي الاصول صور عدم العلم الشامل للظن
وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد وتدين به وعدم مخالفة العمل
للوواقع مع التمكن منه ولا مقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها
على حرمة ذلك ولا وجه لحرمة ايضا قوله والظاهر ان مضمون الايات الخ

لعل في ذكر الايات على صيغة الجمع المحلى مسامحة لان مضمون بعض الايات كما
اعترف به قدس سره سابقا حيث قال وقد اشير في الكتاب والسنة الي الجهتين هو حرمة
العمل بالظن لاجل استلزامه فوت الواقع لا تعبد او من هذا ظهر عدم التهاافت بين كلماته
قدس سره فتأمل فلامهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها انما المهم الموضوع لهذه
الرسالة بيان ما خرج مثل ما كان خروجه اجماعيا او كان خلافا ولكن الحق عند المصنف
حجيته وخروجه من الاصل اوقيل بخروجه من الاصل مثل ما كان خلافا وكأن الحق عند
المصنف عدم حجيته .

(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 ازالة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكيل 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 يعتمد عليها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب، توهم الحظر ونحو ذلك وبالجمله الامور المعتمدة 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 حجية الامارات الغير العلمية يقتضى حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداهها بمقتضى الادلة 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 ما لم 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 لرؤسهما الى اصالة الحقيقة اما لاختصاصهما بمزيدا بحث لا تجرى في مطلق الحقيقة والمجاز واما لعدم القطع بكونهما داخلين في السابق اذ مذهب جمع من المحققين ومنهم المصنف على ما حكى عنه عدم كون التقييد مجازا او مذهب كثير منهم في العام المخصص بكلمة 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 لو لا 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 الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الي بعض افراده وبالجمله فالملطوب 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) الى 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 وتعيين 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 والافعال العبرة به وان خالف الاوضاع اللغوية ثم ان استكشاف الاوضاع اللغوية ان كان بالعلم فلا اشكال وان كان بالظن ففي حجيته خلاف بين الاعلام والمشهور على ما حكى هو عدم الحجية وهو الاظهر لان المتيقن من السيرة انما هو حجية الظاهر بعد الفراغ عن ظهوره واما حجية الظن بان هذا ظاهر في كذا وان ذاك حقيقة في كذا فلا دليل عليها نعم نسب الى جماعة حجية قول اللغويين في —

← تعيين الاوضاع وياً تي البحث عنه انشاء الله تعالى

وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم الثاني 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 الثاني والتعبير عنه بالاول باعتبار ذكره اولاً في كلامه المتصل بهذا الكلام اعني قوله وبالجملة فالمطلوب الى آخره والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه ولعله اراد الاعم من الوضع الحقيقي والوضع النوعي التأويلي الحاصل في المجازات والافالشك في ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وغير ذلك من الامثلة التي ذكرها المصنف ليس مسبباً عن احدهما كما لا يخفى.

واعلم ان البحث في باب الظهورات تارة يكون صفرياً كالبحث عن الاوضاع اللغوية والفرائن العامة من وقوع الامر عقيب الحظر والاستثناء عقيب الجمل المتعددة ونحو ذلك مما يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام. اول للجملة التركيبية اي 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 لا من المبادئ علي 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 طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال واقع في موضعين احدهما جواز العمل بظاهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقاً 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 مستقلاً 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 اعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ماهو المتعارف عندها لالسان في الاستفادة فمما لاخلاف فيه ولاشكال.

(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 علي 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. ولذا لم 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 واصلالة 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 الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتمادا غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفیده 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 اشك كان

(م) اما الكلام فى 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 واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك مثل النبوى ﷺ : من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وفى رواية اخرى من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء وفى نبوى ثالث من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابى عبد الله عليه السلام من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجروا ن اخطأ ابعد من السماء وفى النبوى العامى من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مولينا الرضاء عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ ان الله عز وجل قال فى الحديث القدسى ما آمن بى من فسر كلامى برأيه وما عرفنى من شبهنى بخلقى وما على دينى من استعمل القياس فى دينى وعن تفسير العياشى عن ابى عبد الله 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 النبى ﷺ وعن الائمة عليه السلام القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله ليس شىء ←

(ش) محصل الكلام فى الخلاف الاول اعني به عدم حجىة ظواهر الكتاب انه قد ذهب اليه جماعة من الاخباريين من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج عليه السلام واستدلوا على ذلك بوجوه :

الاول العلم الاجمالى بوجود تقييد وتخصيص من المطلقات والعمومات الكتابية فان العلم الاجمالى كما يمنع من جريان الاصول العملية يمنع من جريان الاصول اللفظية من اصاله العموم والاطلاق وعدم القرينة التى عليها مبنى الظهورات.

الثانى الاخبار الكثيرة المذكورة الدالة على عدم جواز الاخذ بظواهر الكتاب معللا فى بعضها بان الاية يكون اولها فى شىء وآخرها فى شىء وانه كلام متصل ينصرف الى وجوه وقد عدها فى الوسائل الي مائتين وخمسين حديثا على ما حكى عنه .

الثالث دعوى العلم الاجمالى بوقوع التحريف فى القرآن الموجب لطرو ←

« ابعدهم عن عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية تكون اولها فى شىء، وآخرها فى شىء، وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفى رسالة 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 وآله قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال نعم قال عليه السلام يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما وملك ما جعل الله لك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم وملك ما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حر فاوفى 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 وآله والاولياء 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 الآية 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 احتماله 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
صيرورتها 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 النهي المتعلق بعنوان المتشابه لان القدر المتيقن من مورده هو المجملات فلا يصير
دليلا على المنع في الظواهر فتلخص مما ذكرنا عدم وجود دليل يقتضي 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 لاتدل 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 عربيا او فارسيا او غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسير الكن 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 مسئلة الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر في بادى الرأي 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 قدس 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 ماورد 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 قناع في الظواهر الواضحة الدلالة لانها ما يعرّفها 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 بالرأي اذا عبرة بالرأي 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 وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارد ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهل فضل وواضحة واو بالجملة فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر 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 الكلام يكون له وجهان و كلام عام و كلام خاص مثل القران 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 و ارادة خلاف ظاهرها وهذا مما لا ينفيه تلك الاخبار لما عرفت من انها في مقام النهي عن الاستقلال بالرأي 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 افهامه من الكلام وبين من لم يقصد وحجية 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 بطناً وله ظهر وللظهر ظهر وليس شئ ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن... الخبر فكلامه المذكور في الاول وتعليله المذكور في الاخر يدل على ان المراد من التفسير ليس العمل بالظواهر اذ 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 الفرق 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 بقريته 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 الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ واما حمل اللفظ على ظاهره من دون الرجوع الى ما يوجب صرفه سيما الاخبار الصادرة عن الأئمة 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 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اودعه عندهم فآظهموه في وقته والا فلا يجوز نسخ الكتاب والسنة النبوية باخبار الأئمة عليهم السلام وسيشير الى هذا المصنف (ره) في التعادل والترجيح .

وبالجملة ان الانصاف على ما افاده يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والمتبوع في سائر الأدلة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولودلت على المنع من العمل بظاهر الكتاب ←

← على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام إذ في الأخبار مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام و محكم ومتشابه ويؤيد ذلك ما رواه سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام أن امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وفي رواية سلم بن مسلم أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

تتميمه

في بيان محل النزاع بين الأصوليين و الأخباريين بالنسبة إلى ظواهر الكتاب وهو أنه لا يدعي أحدهم الفريقين جواز الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بل النزاع بينهم : هل يجوز العمل بظواهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات أم لا فالطائفة الأولى على الجواز بخلاف الأخباريين .

(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 قولاً وفعلًا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقوله عليه السلام لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فازا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في بيت الخلاه لاستماع الغناء اعتذاراً بانه لم يكن شيئاً اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله عليه السلام 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 يابق القياس بالاستحسانات ومنها اى من الاخبار التي ظاهرها جواز التمسك بظاهر القرآن خبر الثقلين في حديث النبي صلى الله عليه وآله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى وهذا الخبر كما صرح به المصنف (ره) مشهور بين الفريقين بل المتواتر في كل من الفريقين 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 أين علمت أن المسح ببعض الرأس قال عليه السلام لمكان الباء حيث عرفته مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب

ومنها قوله عليه السلام في جواز كون العبد مملوكاً انه زوج قال الله تعالى حتى تنكح زوجاً 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 اتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عشر فوق ظفره فجعل على اصبعه مودة 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 يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر الا للتمائل المدقق نظر الى ان الآية الشريفة انما تدل على نفى وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر في بادى النظر بين سقوط المسح رأسا 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 دليلا 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 الآية 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 ولا تنكحوا المشركات وانه نسخ لقوله تعالى والمحصنات من الذين.. الآية 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 ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الآية والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم قلت فقوله ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الآية فتبسم ثم سكت هذا.

ومنها قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عشر فانقطع ظفره فجعل

← التفسير بذلك من اهل البيت عليهم السلام ومن ذلك ما ورد من ان المصلى اربعاً في السفر ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقى الروايات ان المراد بقوله تعالى لاجناح عليكم ان تقصروا ببيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه مبني على التخفيف فلا ينافي 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 لاجناح ولم يقل افعلو افاجاب عليه السلام بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا ايضا يدل على تقرير الامام لهما 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 احواله 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 الرأي هو كونه نهي القلي على نفى وجوب الحرج اعنى المسح على نفس الاصبع في دور الامر ابتداء بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح 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 حال الإمام 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 ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قالوا قلنا لا يبي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كم هي وكيف هي فقال ان الله عز وجل يقول: «اذ اضر بتم 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 قد قال 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 شييء صنعها النبي وذكره الله في كتابه قالوا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيد اياها لان ان كان قد قرئت عليه آية التقصير وفسرت له وصلى اربعا اعداوان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه .

(م) الثانى من وجهى المنع انا 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 هذا لا 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 تورء 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 بظاهر الكتاب وجهان : الاول الاخبار الناهية عن العمل بظاهر الكتاب وقد تقدم بيانه تفصيلا والثانى وجود العلم الاجمالى بالتقييد والتخصيص فى كثير من المطلقات والعمومات الكتابية الموجب لسقوط ظواهرها عن الحجىة واورد عليه الشيخ (قده) اولا بالنقص بظواهر السنة لان المحذورات اءعى 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 مشترك بين المعنيين فصاعدا او عرضيا حاصلا 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 ظاهريهما فقد حمل السائل الاجمال العرضى الحاصل من جهة العلم الاجمال فى نوع المسائل على الاجمال الذاتى الحاصل فى المشترك اللفظى وعلى الاجمال العرضى الحاصل فى شخص المسائل قوله قلت هذه شبهة الخ هذه شبهة اورءت 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 والا فلا 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 فرقابين 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 والا فلا مقتضى للفحص قوله ويندفع هذه الشبهة توضيح دفع الشبهة ان المعلوم بالاجمال ينحل بعد الفحص عما بايدينا من الكتب اذ 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 الاناثين المشتبهين فاذا قطعنا بعدم وجود الدم المعلوم بالاجمال في احد الاناثين واحتملنا وجود نجاسة اخرى فيه فلا مانع في الرجوع الى اصل الطهارة او استحبابه بالنسبة اليه وهذا واضح ومناط 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 مما خلاصته ان التوضيح يظهر بعدمقدمتين: الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاء 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 (رم) 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 وادالة 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 اخذ احتمالاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تأملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المبينة للعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة انتهى

ثم ان حاصل المقدمة الاولى التي تعرض لها السيد الصدر ان بقاء التكليف مما لا ريب فيه ولزوم العمل موقوف على افهام الشارع وهذا الافهام كثير اما يكون بالقول ودلالته على مدلوله غالباً ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وان كان —

« يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدا ان استعمال العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا 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 قول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك أو 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 الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ماهي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبى ﷺ نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الاما اخرجه الدليل .

« احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا .

انما افحم في هذه المقدمة لضرورتها في الاستنتاج اذ من 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 حجية الظن فهو لا يكاد ينتج ذلك ما لم يضم اليه سائر مقدمات دليل الانسداد وان كان المراد منه استنتاج ثبوت المقتضى لحجيته فلا دخل للملم الا جمالى ببقاء التكليف فيه اصلا بل يكون ذكره في مقدمات البرهان من قبيل ضم الحجر بجانب الانسان انتهى

وحاصل المقدمة الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كالمشترك المستعمل بلا قرينة كذلك يكون بحسب الاصطلاح ايضا مثل ان يقول احدا ان استعمال العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص 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 الذى قد جعل القرآن من قبيله ان الظواهر من العمومات والمطلقات وغيرهما كلها اوجها قد اريد منها غير ظاهرها فيكون من —

« تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة فان تأخير البيان عن وقت الحاجة كذلك جائز عنده كما صرح به فى ذيل المقدمة الاولى وعند بعض المحققين ومنهم المصنف كما صرح به فى باب التعادل والترجيح ويمكن ان يكون مراده بالمتشابه هو ان العلم الاجمالى بالمخصصات والمقيدات وسائر خلاف الظواهر قد اوجب الاجمال فى 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 **ونالها** نهى النبى ﷺ عن التفسير بالآراء .

ورابعها اصالة حرمة العمل بالظن وانت خبير بان كون الكتاب على وضع جديد وكيفية خاصة لاجل استعمال العمومات احيانا فى 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 الثانى للمانعين مطلقا واما اشتماله على مجازات لا يعرفها العرب ففيه ان ثبوت ذلك فى بعض الفاظ القرآن لا يوجب الخروج من مقتضى الوضع اللغوى فيما لم يثبت فيه ذلك بعد الاعتراف بكون القرآن عربيا وكذلك اشتمال او ايل بعض السور على المقطعات بل مقتضى القاعدة فى مثله كما قرر فى مبحث الحقيقة الشرعية هو الافتصار على موضع الثبوت واما الآية فقد اجاب عنها المصنف (ره) بما اجاب به واما النهى عن التفسير بالرأى فقد تقدم الجواب عنه عند الجواب عن الاخبار المستدل بها للمقام واما اصالة حرمة العمل بالظن فهى 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 وهى 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 ما مع القول بالاختراع كما يظهر من البعض الآخر وبعضها موضوع للمعاني المخترعة وبعضها مجاز فيها أو لبعضها معانٍ مخترعة حقيقة كان أم مجازاً أو لبعضها معانٍ مجازية على غير وجه الاختراع بأن تكون مجازيتها لأجل إرادة خصوص الفرد من اللفظ الموضوع للكلى وهذا النحو من المجازية مطردة في كثير من الألفاظ كالإسلام والكفر والإيمان وغيرها الواردة في الكتاب والمراد منها نوع خاص أو صنف كذلك وفرد كذلك من معانيها اللغوية لا ترى أن الولد في العرف واللغة يطلق على الولد الحاصل من الزنا حقيقة مع أن الولد المترتب عليه الحكم من الإرث وغيره؛ لا يطلق الأعلى ما هو متولد من نكاح وهو غير قاتل ورق و كافر وغير ذلك مما فصلوه في محله وعلى جميع التقادير المذكورة والمحتملات المسطورة المعاني المرادة من الألفاظ المذكورة وغيرها في القرآن مما لم يعرفها العرب ومع عدم معرفتهم بها يكون القرآن مجعلاً بالنسبة إليهم هذا حاصل ما أفيد في المقام فتأمل .

(م) اذا تمهد المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ماصار متشابهها لا يحصل الظن بالمراد منه و مابقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ماخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعى لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول اننا لو خيلنا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب

(ش) يعنى اذا تمهد المقدمتان فنقول وما تقتضى المقدمة الاولى هو العمل بظواهر الكتاب حيث قال فيها ان بقاء التكليف مما لاشك فيه الخ وما تقتضى المقدمة الثانية هو عدم العمل بظواهر الكتاب لان ماصار متشابهها لا يحصل الظن بالمراد منه ومابقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور فنطلب دليل جواز العمل اذ الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ماخرجه الدليل لا يقال ان ظواهر القرآن من قبيل المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعى لانا نمنع الصغرى اى كون الظاهر من المحكم اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال : المحكم على ما نقله فى القوانين عن العلامة قدس سره وغيره هو ما تضح دلالة على معناه سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه ما لم يكن كذلك فيشمل المجمل والمأول فلا يكون لفظ المحكم متشابهها وينطبق على ما ذكرناه فى مجمع البيان حيث قال فيه قيل فى المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولادلالة 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 بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا

← القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن ولاريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول ﷺ واوصيائه عليه السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قالوا اما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام 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 انا 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 ولاريب في ان غير النص محتاج الى التفسير واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام 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 دعا به بعض من تقدمه كالمحقق 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 كوزاً 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 علي 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 الاذهان المستقيمة قوله على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم الخ يعني كما ان الاصل ذلك في خطابات القرآن فيثبت كون القرآن مبني على الافادة والاستفادة ويدل على هذا بعض آياته كقوله تعالى : افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها، كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا 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: اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلاي فلا يعلم هذا الكنه 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 ينفع في الخروج عن الاصل الذى 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 وبالجمله فالحق ما اعترف به من انا لو خطينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين فى ظواهر الكتاب ليس فى الوجه الذى ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية فى الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها وانما يكون خلافهم فى 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 النفى فى قوله فلا راجع الى الشمول لا العلم لانه بعد العلم بتساوى المحكم للنص وترادفهما فشمول المحكم للظاهر معلوم عدمه لا غير معلوم فمعنى قوله واما شموله للظاهر فلا أى فلا يشمل معنى معلوم عدم شموله له هذا لكن قد اجاب الشيخ (قده) بعد الايراد المذكور عليه بما ملخصه ان الظاهر من قوله المعلوم عندنا من جهة ان السبب في معرف باللام فيفيد الحصر هو حصر المعلوم فى مساواة المحكم للنص واما غيره اعنى شمول المحكم للظاهر فغير معلوم بقرينة حصر المعلوم فى التساوى المذكور وايضا ظاهر عبارة السيد الشارح صدرأً وذيلاً ادعائه عدم العلم لا العلم بعدم كما لا يخفى قوله ثم انك قد عرفت الخ حاصله ان النزاع بيننا وبين الاخباريين صغرى لا كبرى 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 يعنى بعد احتمال كون خطابات القرآن التى عنده تكون من الظواهر ومن المحكم عندنا «

«من المتشابه كما عرفت من كلام السيد الصدر في عبارة الشيخ على ما قيل أدنى مسامحة لان السيد المتقدم لم يدع كون المحكم من المتشابه بل ذكر احتمال كون الظواهر داخله في المتشابه وخارجة عن المحكم بان يكون المحكم منحصراً في النص ويرد على الشيخ ايضاً ان السيد الشارح قد ذكر في قوله لان ما صار متشابهها الخ ان الظواهر على قسمين قسم صار متشابهاً بالعرض لا يحصل الظن بالمراد منه وقسم بقي على ظهوره وهو مندرج تحت الاصل المذكور وهذا القسم هو الذي يحتمل كونه داخل في المتشابه عنده بخلاف القسم الاول لان دخوله في المتشابه بالعرض لا شك 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 اذ 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 تتعلق بالحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى. اقول ولعله قصر نظره الى الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره و الاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً مثل افوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض، فرها 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 لاحتياج الى بيانه منا ولكن يرد على ما توهمه مضافاً الى ما افاده الشيخ (ره) في رده ان الانتفاع بالقرآن في باب التراخي 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 الاطلاقات والعمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع في المعاملات وفي بعض العبادات مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ. فلاحظ وتتبع فبالجملة ان القول بان البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الفائدة رأى سخيف اذ البحث عن حجية ظواهر الكتاب و عدمها ←

← لا تؤثروا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جائكم فاسق نبأ فتبينوا ولو لانفر من كل فرقة، فاسئلوا اهل الذكر، و عبداً مملوكا لا يقدر على شيء 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 و الوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالاية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع .

← لا ينحصر في التمسك بها في الاحكام بل لذلك البحث فوائداخري منها استعمال حال الاخبار المتعارضة وغيرها في الحجية وعدمها بموافقة الكتاب و مخالفته كما في الاخبار العلاجية قوله مثل قوله تعالى انما المشركون نجس ذكره هذا الاية الشريفة في عداد آيات العبادة ليس على ما ينبغي والجواب بان العبادة هنا بالمعنى المقابل للمعاملة بالمعنى الاخص غير جيد لان كثير آمن الايات 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 مثلا 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 نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بدمن الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التسكافؤ لا بدمن الحكم بالتوقف والرجوع ←

(ش) اقول ان هنا مقامات الاول ان القراءات السبع التي مشايعها عاصم ونافع وابوعمر والكسائي وحمزة وابن كثير وابن عامر هل هي متواترة عنهم ام لا والثاني هل ثبت من الاثمة 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 محلا 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 الموجز والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض والشيخ الحر في الوسائل وفي الصافي انه المشهور بين الفقهاء وعن شرح المفاتيح دعوى مشهورية 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 الهيئة كالمد والامالة وتخفيف الهمزة وغيرها فهي غير متواترة ذهب اليه المحقق البهائي والحاجبي والعضدي على ما حكي عنهم والقول الثالث عدم تواترها ذهب اليه البعض حيث قال ان المستفاد من الاخبار والروايات ان القرآن نزل على حرف واحد على نبي واحد فان تبين لك هذه المقامات . ←

« الى غيرهما وعلى الثانى فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان كما تقدم و الا فلا بد من التوقف فى محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى «فأتوا حرثكم اني شئتم» من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين فى كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني .

« فاعلم انه اذا اختلفت القراءة فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى كما فى قوله سبحانه حتى يطهرن بالتخفيف من الطهارة الظاهرة فى النقاء من الحيض و بالتشديد من التطهر الظاهر فى الاغتسال فاجمال الكلام فى ذلك انه اما ان نقول بتواتر القراءات واما لا وعلى الثانى اما ان نقول بالتلازم بين جواز القراءة بكل قراءة و جواز الاستدلال بها واما لا .

فعلى الاول ان امكن الجمع بينهما بحمل الظاهر منهما على النص او الاظهر فلا اشكال فى حمل الظاهر عليهما وان لا يمكن الجمع يتوقف ويرجع الى الاصل او الدليل الموجود فى المسئلة لان حالهما حينئذ كآيتين متعارضتين ولا يخفى عليك ان مانحن فيه اعنى الآية المذكورة من قبيل حمل الظاهر على الاظهر وذلك لان دلالتها على عدم جواز المقاربة فى ايام النقاء بناء على القراءة الثانية اعنى حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر فى الاغتسال انما هو بحسب المنطوق وعلى القراءة الاولى يكون بحسب مفهوم الغاية ولا ريب ان المنطوق اظهر من المفهوم **وعلى الثانى** فالامر كذلك فمع امكان التوفيق العرفى يجمع بينهما والا يتوقف واما على الثالث فبعد عدم تواتر القرائتين وعدم ثبوت التلازم بين جواز القراءة وجواز الاستدلال لا بد من التوقف والرجوع اما الى عموم جواز الايتان بالزوجة فى اى زمان بناء على استفادة العموم الزماني من قوله سبحانه فاتوا حرثكم اني شئتم او الى استصحاب حكم المخصص على الخلاف المذكور فى محله هذا مجمل الكلام فى 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 شيء على كلام الله تعالى في القرآن او نقص شيء 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 علي عدمها واما التحريف من حيث النقيصة فقد اختلفوا فيه فالمشهور بين الاصوليين عدمه مطلقا وهو الذي ذهب اليه جمع من المحدثين كالصديق في اعتقاداته وغيره وذهب الى التحريف جمع من قدماء المحدثين كالكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي صاحب التفسير والنعماني وسعد بن عبد الله الاشعري وذهب اليه اكثر 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 احرار المقتضى للعمل اما اولا فلعدم وجود العلم الاجمالي بان التحريف صار منشئا لاختلاف ظواهر الكتاب واما ثانيا 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 لتجزئ التكليف وطرح الاصول في الشبهة المحصورة هو ما كان جميع اطرافه محال 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 حتي ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية فى حرمة العمل بالظواهر مع ان ظواهر الايات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال انها لا تشتمل 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 النقص 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 ولا دليل على حجيتها ما سوى كونها ظن المجتهد وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما 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 تشتمل 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 حتي ظواهر الايات الناهية فلا بد ان يكون ظهور الايات الناهية بالنسبة الى باقى افراد الظنون لان حصول القطع بالمتناقضين محالو بالجملة فبعد حصول القطع بحجية الظواهر اما ان يخرج تلك الظواهر الناهية عن مورد الاجماع بحيث يحصل القطع بحجية 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 حجية انفسها الا ان يقال انها لا تشتمل انفسها.

قوله فتأمل لعله اشارة الى انه يمكن ان يقال بشمولها لانفسها ايضا بناء على ان مناط النهي هو الظن و حينئذ 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 أن 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 و غيرها في جهة واحدة مضافا الى ان قطعية الاعتبار لا يخرج الظن عن كونه ظنا هذا تمام الكلام في الخلاف الاول من القسم الاول اعني 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 الحججة على القطع
٢٠	فى معنى الحججة
٢٤	فى الفرق بين القطع الموضوعى والطريقى
٢٥	فى اقسام القطع
٢٧	فى بيان الثمرة بين القطع الموضوعى والطريقى
٢٩	فىما ذهب اليه بعض الاخباريين
٣٠	فى قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقى
٣٣	فى تفسير رواية حفص
٣٤	فى تقسيم الظن الى الموضوعى والطريقى
٣٨	فى البحث عن التجربى
٤٤	فى الخدشة فيما استدل به على التجربى
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 عقابها
- 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
- ١١٢ فى الاعتماد على العقل فى قبيل 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 الخشنى
 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 حجبة مطلق الظواهر
 ٢٧٦ فى البحث عن حجبة ظواهر الكتاب
 ٢٧٩ فى الجواب عما استدل به الاخباريون
 ٢٨٥ فى البحث عن حجبة 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 فى البحث عن تواتر القرائات السبع وحجيتها
 ٣٠٣ عدم وقوع التحريف فى القرآن
 ٣٠٤ وجوب العمل بظواهر الكتاب



