

مَهْدِيَةُ الْمُسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الْمَسَائِلِ

لِاسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الشَّيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ قَدَّرَهُ

تَأَلَّفُ

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمُرَوِّجِيِّ الْقَرْوِينِيِّ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

Princeton University Library



32101 047143431

Princeton University Library

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

DUE JUN 15 1986

96 JUN 15 1986

تمهيد الوسائل في شرح الرسائل

لاستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الانصارى

« قدس سره »

تأليف

الحاج الشيخ على المروجى القزوينى

الجزء الاول

(RECAP) 2264
.1185
1804
'juz' 1

الكتاب : تمهيد الوسائل في شرح الرسائل (ج ١)
المؤلف : فضيلة الشيخ علي المروجي القزويني
الموضوع : اصول

الطبع : مطبعة مكتب النشر الاسلامي
الطبعة : الاولى

المطبوع : ٢٠٠٠ نسخة

التاريخ : ١٤١٠ هـ . ق



الاهداء

الناس عادةً يتقربون الى الأكارب بتقديم مجهوداتهم إليهم ، وأنا أتقرب الى سيدي ومولاي غوث الشريعة وغيث الأمة الامام المنتظر والحجة الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري أرواحنا وأرواح العالمين له الفداء ، بإهداء هذه البضاعة المزجاة .

فإليك يا حافظ الشريعة اقدم مجهودي المتواضع و رجائي منك القبول ، فإن الهدية بقدر مهديها .

يا أيها العزيز مسنا و أهلنا الضرب وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين .

الراجي

علي المروجي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين .

أما بعد ، فإن من الواجبات العلم بالأحكام الشرعية ، إطاعة الله سبحانه وتعالى بموافقتها ، وتجنباً عن عصيانه بترك مخالفتها . ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية أكثرها نظرية محتاجة الى الاثبات والاستنباط ، والعلم المتكفل لنيل هذا الغرض الثمين هو «علم الاصول» الذي عرفوه بأنه العلم بالقواعد التي تقع أوساطاً لاستنباط الأحكام ، ولذا قداهتم العلماء به اهتماماً كثيراً وألقوا فيه كتباً قيّمة .

وممن قام بهذه المهمة استاذ الفقهاء والاصوليين شيخنا الأعظم المحقق الشيخ مرتضى الأنصاري - قدس سره - فإنه شيداً وكان هذه المباحث وألف كتاباً باسمه بـ «فرائد الاصول» . وقد صار هذا السفر القيم مطرحاً لا نظار الفحول ، ولذا علقوا عليه تعاليق ثمينة .

وحيث إنه مشتمل على طلاسم ودقائق ومعضلات وغوامض فعزمت متوكلاً على الله عز اسمه أن أكتب شرحاً لهذا الكتاب كي ينتفع به المبتدئ والمنتهى ، ومن ثم جمعت فيه بين امور ثلاثة :

فمن ناحية شرح متن الرسائل ، ومن ناحية ثانية تعرضت لكلمات بجملة من أساطين الفن والأسانذة ، وأخص بالذكر منهم سيدنا الاستاذ آية الله العظمى الحاج السيد تقي الطباطبائي القمي - دام ظلّه - ، ومن ناحية ثالثة ذكرت ما خطر ببالي القاصر ، وسميته بـ «تمهيد الوسائل في شرح الرسائل» .

فأسأل الله المولى جل شأنه أن ينتفع بكتابي هذا أهل العلم والفضل ويجعله ذخراً ليوم فاقتي ، ويوفّقنا لكل خير ويدفع عنا كل ضرير ، إنه خير موفّق . ومعين . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

على المروجي

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم (١) أن المكلف (٢) .

(١) لعل الاتيان بكلمة الفاء في أوّل الكلام سهو من النساخ، ولذا أسقطوها في بعض النسخ، إلا أن يقال : إنها وقعت بعد الخطبة المحذوفة، كأنه قال - قدس سره - الحمد لله والصلاة . . . أما بعد فاعلم .

(٢) هنا جهتان :

الجهة الاولى : أن مراده - قدس سره - من المكلف هو المكلف الشأني الذي عبر عنه صاحب الكفاية - قدس سره - بالبالغ العاقل الذي وضع عليه القلم، لا المكلف الفعلي، وذلك بقريئة قوله « إذا التفت » حيث إنّه لو لم يكن المراد من المكلف هذا المعنى لكان القيد المذكور « إذا التفت » لغواً، كما سيبيح توضيحه .

الجهة الثانية : أن المراد من المكلف ليس خصوص المجتهد بل المراد منه ما يعم المقلد، كما هو ظاهر لفظ المكلف، فكما يجوز للمجتهد أن يرجع الى الاصول لتعيين وظيفة نفسه أو مقلديه كذلك يجوز للمقلد أيضاً أن يرجع إليها لتعيين وظيفة نفسه، وذلك بمقتضى اطلاقات أدلة حجبية الاصول .

إن قلت: إن المكلف وإن كان ظاهراً في الأعم من المجتهد والمقلد إلا أن في المقام قرينة تدل على تقييده بالمجتهد خاصة ، وذلك لما سيعلم من عبارة المصنف الآتية من أن المراد بالمكلف خصوص من تجري الاصول في حقه ، و هو لا ينطبق إلا على المجتهد إذ المقلد لا تجري الاصول في حقه .

قلت: ما ذكر مبني على عدم جريان الاصول في حق المقلد، وسنبين بطلانه إن شاء الله ، إذن فما ذكر لا يصلح للقرينة .

النظر فيما أفاده المحقق النائيني قدس سره

أفاد المحقق النائيني ^(١) أن المراد من المكلف خصوص المجتهد إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام ، و لا عبرة بظن المقلد وشكه ، و لا سبيل الى دعوى شمول أدلة حجبية الطرق و الاصول للمقلد ، غاية أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها و يكون المجتهد نائباً عنه في ذلك ، فإنه كيف يمكن القول بشمول مثل «لا تنقض اليقين بالشك» في الشبهات الحكمية للمقلد؟ مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين ، بل لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجبية الاستصحاب .

ويرد عليه (أولاً) أن كون المراد من المكلف خصوص المجتهد - بدليل أن المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد - غير تام لكونه مستلزماً للدور، إذ كون المجتهد بخصوصه مراداً من المكلف متوقف على أن يكون المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام؛

(١) فوائد الاصول : ص ٢ .

إذا التفت (١)

و كون المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي أيضاً متوقف على أن يكون المراد منه خصوص المجتهد ، وهذا دور .

(وثانياً) أن قوله «لا يكاد يحصل للمقلد الشك و اليقين» أيضاً غير تام ، إذ يمكن فرض حصول اليقين والشك للمقلد أيضاً في الشبهات الحكمية ، غاية الأمر أن المجتهد في موارد الرجوع الى الاصول يعتمد على أدلتها ، و المقلد يعتمد على فتوى مجتده .

(وثالثاً) أن قوله «فلا عبرة بهما» أي الشك و اليقين أيضاً غير تام ، لأن غاية ما يقال في وجهه إن «أدلة الاصول متوجهة الى المتمكن ، و المقلد لا يتمكن من تحصيل شرائط الاصول .

و الجواب عنه : أن المقلد وإن كان عاجزاً عن تحصيل شرائط الاصول ، إلا أنه مصداق للجاهل الذي يجب عليه الرجوع الى المجتهد ، وهو ينوب عنه ويفتي بنفس الأصل ، و يجوز للمقلد أن يعمل بالأصل اعتماداً على فتواه .

وإن شئت فقل : إن المخاطب بأدلة الاصول هو المتمكن ، وهو وإن كان مختصاً بالمجتهد ، إلا أن أدلة جواز التقليد توجب تنزيل المقلد منزلة المجتهد ، فمقتضى أدلة جواز الافتاء يجوز له أن يفتي بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد «لا تنقض...» كإفتائه بالحكم الفرعي .

و بعبارة واضحة : أنه كما يجوز للمجتهد أن ينوب عن المقلد في التكاليف الواقعية كذلك ينوب عنه في تشخيص موارد الاصول و تشخيص شرائط جريانها ، و المقلد يعمل بما أفتاه بأدلة جواز التقليد .

(١) أي اذا لم يكن غافلاً ، ربما يقال : إن قيد الالتفات زائد لأن غير الملتفت لا يكون مكلفاً لقبح تكليف الغافل ، وعليه فلا بد أن يلتزم بكون القيد

توضيحياً ، وهو خلاف الأصل في القيود ، لأن الأصل فيها كونها احترازية .
والجواب عنه أن لغوية قيد الالتفات مبنية على كون المراد من المكلف
هو المكلف الفعلي ، وقد عرفت أن المراد منه هو المكلف الشأني فيكون القيد
احترازياً وتوطئة للأقسام المذكورة بعده . واجيب عنه بوجهين آخرين :
(الأول) ما أجاب به المحقق النائيني ^(١) - قدس سره - ومحصله أن الالتفات
المعتبر في توجه التكليف هو الالتفات الاجمالي كي لا يكون الشخص غافلاً ، والمراد
من القيد المذكور هنا هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على
مدارك الأحكام ، إذن فلا يكون القيد المذكور زائداً .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن الجواب المذكور إنما يتم على القول بأن
المراد من المكلف هو خصوص المجتهد ، وأما على القول ، بأنه أعم منه ومن
المقلد كما أوضحناه فلا يتم ما ذكر .

(الثاني) ما أجاب به المحقق الهمداني ^(٢) وغيره من المحشين بأن الالتفات
كالمعلم شرطي تنجز التكليف .

فيكون المراد من المكلف الملتفت من تنجز عليه التكليف .
والجواب عنه : بأنه لو كان المراد من المكلف ما ذكره فلا يصح جعله
مقسماً للأقسام الآتية ، فإن بين الأقسام المذكورة من لم يكن له تكليف أصلاً
أو لم يتنجز عليه التكليف .

بالإضافة الى أن المكلف المنجز عليه التكليف كيف يكون شاكاً فيه ؟
أفاد سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - أن التكليف يتنجز بمجرد الاحتمال ، ولذا
قلنا بتنجز التكليف في الشبهات البدوية قبل الفحص ، فالتكليف منجز لولا البراءة .

(٢) حاشية الرسائل : ص ١ .

(١) فوائد الاصول : ص ٢ .

ويمكن أن يجاب عنه بأن "ما ذكره يرجع الى التنجيز التعليقي، وهو خلاف ظاهر كلام الهمداني - قدس سره - فإن ظاهر التنجيز في كلامه هو من تنجز عليه التكليف فعلاً كما اذا علم به ، فبعد أخذ التنجيز في الموضوع يكون معنى العبارة أن المكلف المنجز عليه التكليف وهو كيف يكون شاكاً بعد تنجز التكليف ؟ فالحق في الجواب ما ذكرناه ، وقد ظهر منه أنه لا وجه لعدول صاحب الكفاية - قدس سره - عما في الرسائل ، حيث إنه زعم أنه لا يصح جعل المكلف مقسماً للأقسام الثلاثة ثم اخراج غير الملتفت منه بقوله «إذا التفت» فإن الغافل ليس بمكلف، وجه الظهور هو ما عرفت أن المراد من المكلف هو الشأني منه لا الفعلي فلا يلزم المحذور في جعله مقسماً، والمراد من الالتفات هو التوجه في مقابل الغفلة، فيكون معنى العبارة أن المكلف الشأني المتوجه الى حكم شرعي إما قاطع به وإما ظان فيه وإما شك فيه .

تنبيه

لا يخفى أن اتصاف المكلف بالفعلية تارة وبالشأنية اخرى انما هو باعتبار اتصافه بمرتبة من مراتب الحكم، فإن الشخص باعتبار اتصافه بالحكم الفعلي يكون مكلفاً فعلياً، وباعتبار اتصافه بالحكم الشأني يكون مكلفاً شأنياً .
ولما انجر الكلام الى هنا ينبغي أن نذكر مراتب الحكم، وقد ذكرنا للحكم مراتب أربع :

(الاولى) مرتبة الاقتضاء ، وهي مرتبة الملاك، والمصلحة وربما يعتبر عنها بالحكم الشأني .

(الثانية) مرتبة الانشاء ، وهي مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا اعلام به، ومن خواص هذه المرتبة من الحكم عدم وجوب

الى حكم شرعى (١)

امثاله ، نعم أن امتثاله يوجب القرب الى المولى لو علم المكلف به وامثله .
(الثالثة) مرتبة الفعلية ، وهي مرتبة الاعلام والانفاذ ، وانما يصل الحكم الى هذه المرتبة بعد تحقق جميع شرائطه بحيث لو علم المكلف به لتنجز عليه ولم يبق له عذر في تركه أصلاً .

(الرابعة) مرتبة التنجيز ، وهي مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم اليه وقدرته عليه ، وهذه المراتب للحكم وإن لم تكن تامة إلا أن البحث عنها هو كقول الى محله ، وإنما الغرض هنا بيان المراد من المكلف الفعلي والشأنى اللذين ذكرا في كلام المصنف ، والمقصود يودى بهذا المقدار من التوضيح .

(١) هنا جهات: (الاولى) أن المراد من الحكم هل هو الحكم الشرعى الكلى فقط أم يشمل غيره أيضاً؟ (الثانية) أن المراد منه هل هو خصوص الحكم الفعلى أم ما يعم الانشائي؟ (الثالثة) أن المراد منه هل هو الحكم الواقعى فقط أم يشمل الظاهرى؟ أما الجهة الاولى فنقول: إن المراد منه هو الحكم الكلى الذى ثبت للعناوين الكلية و من شأنه أن يؤخذ من الشارع فلا يشمل الاصول الاعتقادية والأحكام الجزئية . أما عدم شموله للاصول الاعتقادية فلأن الحكم المذكور كما سيتضح يكون مجرى للاصول العملية عند الشك فيه ، فلا يشمل ما لا يجرى الاصول فيه كالاصول الاعتقادية ، لأن موضوع الاصول العملية هو الشك ، وهو ينافى الاعتقاد فلامجال لجرى الاصول فيه .

وأما عدم شموله للأحكام الجزئية فلأن الشك فيها إنما هو لأمر خارجى وفى الحقيقة يكون الشك فى الموضوع فيدخل فى الشبهة الموضوعية .

أضف الى ذلك كله أن الغرض الأصلى من وضع الكتاب بيان ما هو الوظيفة عند الشك فى الحكم الكلى ، وأما الحكم الجزئى فإنما وقع البحث عنه استطراداً .

يحصل له اما الشك فيه (١) أو القطع أو الظن

أما الجهة الثانية: فذهب صاحب الكفاية^(١) - قدس سره - الى أن المراد به هو خصوص الحكم الفعلي، بدعوى أن أحكام القطع من المنجزية والمعدنية وحكم العقل بوجوب المتابعة إنما تترتب على ما إذا تعلق القطع بالحكم الفعلي، وأما الحكم الانشائي فلا أثر لتعلق القطع به .

و يمكن الجواب عنه بأن الحكم المذكور وإن لم يكن له أثر بالنسبة الى مقام العمل، إلا أن له أثراً بالنسبة الى مقام الفتوى، فإن المجتهد يفتي بوجوب تقصير صلاة المسافر مثلاً وإن لم يكن مقلده مسافراً بالفعل .

أما الجهة الثالثة فنقول: إن الحكم الواقعي عبارة عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل من دون دخالة العلم أو الجهل فيه كقوله: الخمر حرام. والحكم الظاهري عبارة عن الحكم المجمعول للواقعة المشكوك حكمها الواقعي، فالشك مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري كقوله: الشيء المشكوك نجاسته طاهر .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد بالحكم في كلام المصنّف - قدس سره - هو الحكم الواقعي، إذ هو الذي يصلح أن يقع مقسماً للأقسام الآتي ذكرها. وأما الحكم الظاهري فإن المكلف قاطع به دائماً فلا يكون مقسماً للظن والشك، لأن حجية الامارات والاصول ثابتة قطعاً، وجهل المكلف بالحكم الواقعي لا ينافي علمه بوظيفته الفعلية .

(١) أي يحصل للمكلف، إما الشك في الحكم الشرعي، وهو تساوي الاحتمالين ككفتي الميزان، أو الظن وهو الاعتقاد الراجح غير المانع من نقيضه، أو القطع وهو الاعتقاد الراجح الجازم سواء طابق الواقع أم لا، وإنما ترك الوهم لعدم كونه طريقاً الى حكم ولا مأخوذاً في موضوع حكم آخر .

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٥ .

هل الصحيح جعل التقسيم ثلاثياً أو ثنائياً ؟

ولا يخفى عليك أن التقسيم الثلاثي المذكور في المتن إنما هو باعتبار حالات المكلف ، فإنه تارة يكون قاطعاً بالحكم فيكشف الواقع عنده بكشف ذاتي . واخرى يكون ظاناً به بأن يقوم عنده طريق معتبر فيكشف الواقع لديه بكشف جملي ، وثالثة يكون شاكاً لا ينكشف لديه الواقع بكشف ذاتي ولا جملي . اذا اتضح ذلك فالصحيح ما ذهب اليه شيخنا الأعظم -قدس سره- من جعل التقسيم ثلاثياً ، لماعرفت من أن التقسيم المذكور باعتبار حالات المكلف . وهي لا تخلو من أحد امور ثلاثة .

وأما صاحب الكفاية فقد جعل التقسيم ثنائياً ، وحاصل ما أفاده في وجه عدوله أمران :

(الأول) أن الحكم الشرعي كما يكون مقطوعاً به بالوجدان ، كذلك يكون مقطوعاً به بالتعبد اذا قام عليه طريق أو أصل عملي ، غاية الأمر أن المقطوع في الأول حكم واقعي ، وفي الثاني حكم ظاهري .

(الثاني) أن المراد من الحكم أعم من الواقعي والظاهري ، وعلى هذا تكون الامارات والاصول الشرعية والظن الانسدادى على الكشف كلها مندرجة تحت القطع ، لأن الحكم الشرعي في جميعها قطعي ، وهذا بخلاف الاصول العقلية ، والظن الانسدادى على الحكومة ، فإن الحكم الشرعي في موارد هما مجهول فيكون التقسيم ثنائياً ، لأن المكلف إما قاطع أو لا ، وعلى الأول يعمل بقطعه ، وعلى الثاني يرجع الى ما استقل به العقل من العمل بالظن لو حصل وتمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة وإلا رجع الى الاصول العقلية .

والجواب عنه : (أولاً) أن ما ذكره مبني على أن يكون التقسيم المذكور

باعتبار الحكم وهو غير تام ، لما عرفت أنه وقع باعتبار حالات المكلف ، ومن الواضح أن له ثلاث حالات ، فلا بد من أن يكون التقسيم المذكور باعتبار تلك الحالات ثلاثياً . هذا أولاً .

(وثانياً) أنه لو أغمضنا عن ذلك وقلنا : إن مرجع التقسيم المذكور بالنهاية الى تقسيم الحكم، فنقول: إن ما أفاده من عدم الفرق بين القطع الوجداني والقطع التعبدي وإن كان متيناً إلا أنه لا يضر بصحة التقسيم الثلاثي، إذ لا يمكن أن يكون القطع التعبدي مندرجاً تحت القطع الوجداني، لأنه متأخر عنه رتبة كما أن الاصول الشرعية لا يمكن أن تكون مندرجة تحت القطع التعبدي ، لأنها أيضاً متأخرة عن القطع التعبدي رتبة .

إن قلت: إن تثلث الأقسام مستلزم لتداخل الأقسام ، لأن الظن الحاصل من طريق غير معتبر ملحق بالشك ، بل الشك اذا كان معه طريق معتبر حكمه حكم الظن .

قلت : إن مراده من الظن هو الظن المعتبر النوعي ، فالطريق المعتبر داخل في الظن ، وإن لم يفد الظن في مورده فلا يدخل الشك في الظن ، والظن الحاصل من طريق غير معتبر حكمه حكم الشك . أضف الى ذلك ما ذكرناه آنفاً من أن الظن المعتبر لا يمكن دخوله تحت القطع ، لأنه متأخر عنه رتبة .

وللمحقق العراقي^(١) هنا تقريب آخر ، وهو أن الاشكالات الواردة على العلامة الأنصاري مبنية على أن يكون التقسيم المذكور بلحاظ مرحلة الحجية الفعلية ، وليس كذلك فإنه إنما يكون بلحاظ خصوصيات الأقسام من حيث الاقتضاء لوجوب الحجية ، أو امكانها ، أو امتناعها ، وعليه فلا يتوجه عليه أي محذور .

(١) نهاية الافكار : ص ٤ .

فان حصل له (١) الشك فالمرجع فيه (٢) هي القواعد الشرعية (٣)
الباينة للشك في مقام العمل ، وتسمى بالاصول العملية (٤)

توضيحه : ان القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع مما وجب
حجيته عقلاً، والظن من جهة نقصه في الكاشفية مما أمكن حجيته شرعاً، وأما الشك
فحيث إنه لا كشف فيه أصلاً كان مما امتنع حجيته شرعاً ، لأن اعتبار الحجية
والطريقة إنما يكون فيما من شأنه الكشف عن الواقع ولو ناقصاً، والشك ليس
كذلك .

(١) أي للمكلف .

(٢) أي في مورد الشك .

(٣) كان على المصنف أن يضيف الى القواعد الشرعية، القواعد العقلية أيضاً،
لأن المرجع في مورد الشك قد يكون القواعد العقلية، كالتخير العقلي والبراءة
العقلية والاحتياط العقلي .

ربما يقال: إن القواعد العقلية أيضاً ترجع الى القواعد الشرعية ، لكونها
ممضاة عند الشارع .

والجواب عنه: أن اطلاق القواعد الشرعية على العقلية خلاف الاصطلاح
فإنها في مقابل القواعد العقلية .

(٤) أي تسمى القواعد الثابتة للشك في مقام العمل بالاصول العملية، وهي
عبارة عن القواعد التي تعين وظيفة الشاك ظاهراً في مقام العمل عند جهله بالحكم
الواقعي ، فيكون مفادها تعيين وظيفة ظاهرية ، وإنما سميت بالعملية لأنها
متكفلة لبيان أحكام العمل الذي لم يقم دليل لفظي عليه .

تنبيه

إن المراد من الاصول العملية هي الاصول الجارية في الأحكام الكلية وإنما

وهي منحصرة في أربعة (١) ،

يقع البحث عن جريانها في الموضوعات استطراداً .

(١) لا يخفى أن حصر الاصول في الأربع ليس حصرأ عقلياً ، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الاصول الأربعة . نعم إن حصر مجاريها يكون عقلياً .

الاشكال في تحديد الاصول والجواب عنه

و هنا إشكال وارد على الحصر المذكور ، خلاصته : أن هنا اصولاً مسلمة غير الاصول الأربعة ، كأصالة الطهارة وأصالة الحل وأصالة الحظر والاباحة في الأشياء قبل الشرع ، وغير ذلك من الاصول ، وإن شئت تفصيلها فراجع حاشية الآشتياني^(١) ، وقد تصدى كثير من الأعاظم لدفعه .

منهم : المحقق الآشتياني ، قال ما ملخصة : إن البعض المذكور من الاصول يختص بالشبهة الموضوعية ، فهو خارج عن المبحث ، لأن المقسم هو المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي ، و البعض الآخر الذي يجري في الشبهة الحكمية إما داخل في الامارات ، وإما يرجع الى أحد الاصول الأربعة .

ومنهم : المحقق النائيني^(٢) - قدس سره - ، قال : إننا وقع البحث في خصوص هذه الأربعة لجريانها في جميع أبواب الفقه ، بخلاف الاصول الاخر فانها تختص ببعض الأبواب ، مع أن بعضها لا كلام في اعتبارها كأصالة الطهارة .

ومنهم : الاستاذ الأعظم^(٣) وسيدنا الاستاذ - دام ظلهما - قال :

إن عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الاصول لأجل عدم وقوع الخلاف فيها كما وقع في غيرها .

وأنت اذا تأملت ترى أن هذه الأجوبة لا تكفي لدفع الاشكال ، والالتزام به أولى .

(٣) دراسات : ص ١٣٨ .

(٢) فوائد الاصول : ص ٣ .

(١) ص ٣ .

لان الشك اما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا (١) . وعلى
الثاني (٢) ، فاما أن يمكن الاحتياط أم لا . وعلى الاول (٣)
فاما أن يكون الشك في التكليف (٤) أو في المكلف به (٥) فالاول (٦)

(١) هذا في الحقيقة بيان لحصر مجارى الاصول ، و إن كان ظاهر العبارة
أنه بيان لحصر الاصول في الأربعة .

(٢) وهو ما لا يلاحظ فيه الحالة السابقة .

(٣) وهو ما أمكن الاحتياط فيه .

(٤) الشك في التكليف عبارة عما لا يعلم النوع الخاص من التكليف سواء
علم جنسه أم لا ، والاول : أي ما علم جنسه ، و شك في نوعه ، مثاله ما إذا كان
التكليف مردداً بين الوجوب و الحرمة بأن علم توجه تكليف الزامي الى الجمعة
مثلاً ولكن يشك في أنه هو الوجوب أو الحرمة .

والثاني : وهو ما لا يعلم بجنسه ولا نوعه، مثاله ما إذا دار الأمر بين الوجوب
وغير الحرمة بأن لا يعلم توجه تكليف الزامي أصلاً كما إذا شك في أن الدعاء
عند رؤية الهلال واجب أم لا .

(٥) الشك في المكلف به عبارة عما علم أصل توجه التكليف إليه ، ولكن
حصل الشك في متعلقه كما إذا علم بتوجه وجوب اليه إلا أنه شك في أنه تعلق
بالظهر أو الجمعة .

(٦) وهو ما لوحظ فيه الحالة السابقة ، فإنه مجرى الاستصحاب كما إذا
شك في وجوب صلاة الجمعة بعد كونها واجبة سابقاً .

ولا يخفى عليك أن الشيخ - قدس سره - قيد مجرى الاستصحاب بلحاظ
الحالة السابقة ، ولم يكتف بمجرد وجود الحالة السابقة ، فيه وتحقيق ذلك مو كول

مجري الاستصحاب ، والثاني (١) مجرى التخيير ، والثالث (٢) مجرى أصالة البراءة ، والرابع (٣) مجرى قاعدة الاحتياط .
وبعبارة أخرى (٤) الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا .

الى الاستصحاب ، فانظر .

(١) وهو ما لا يكون الاحتياط فيه ممكناً كما اذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة ، فالمرجع فيه هو التخيير .

(٢) وهو ما كان الشك في التكليف ، كما اذا شك في أن شرب التتن حرام أم لا .

(٣) وهو ما كان الشك في المكلف به ، وكان الاحتياط أمراً ممكناً ، كما

اذا شك في أن الواجب هو صلاة الجمعة أو الظهر .

(٤) لما كان التقسيم المذكور قابلاً للمناقشة ، عدل المصنف - قدس سره -

عن التقسيم المذكور الى تقسيم آخر ذكره في المتن ، ونحن نذكر هنا إيراداً

واحداً على التقسيم السابق ، ومن أراد التفصيل فليرجع الى حاشية المحقق

الآشتياني ، وهو أنه لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة والاباحة ، فإنه بناءً

على التقسيم المذكور يكون مجرى للتخيير ، لأنه مما لا يمكن الاحتياط فيه

وهو - قدس سره - ذكر في التقسيم المذكور أن ما لا يمكن الاحتياط فيه

يرجع فيه الى التخيير ، مع أن المقام مجرى البراءة لا التخيير . ولهذا ولغيره

من الاشكالات عدل المصنف عن هذا التقسيم الى تقسيم آخر .

أضف الى ذلك أن التقسيم الآتي ذكره أوضح من التقسيم المذكور ، لأن

أمره دائر بين النفي والاثبات ، وهو خالٍ عن الاشكال الذي ذكرناه هنا ، وإن كان

التقسيم الآتي أيضاً مخدوشاً من جهة أخرى ، وهي أنه لو دار الأمر بين وجوب

شيء وحرمة شيء آخر فإنه على ما ذكره شك في التكليف لكونه شاكاً في نوع

فالاول (١) مجرى الاستصحاب، والثاني (٢) اما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا . فالاول (٣) مجرى أصالة البراعة ، والثاني (٤) اما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا . فالاول (٥) مجرى قاعدة الاحتياط ، والثاني (٦) مجرى قاعدة التخيير . وما ذكرنا هو المختار في مجارى الاصول الاربعة ، وقد

التكليف ، فلا بد من اجرائه البراعة فيه ، والحال أنه مجرى للاحتياط أيضاً لامكانه فيه ، ولحصول العلم بتوجه التكليف إليه ، فينتقض مجرى كل واحد منهما بالآخر .

والأحسن أن يقال: إن المشكوك إن كان له حالة سابقة فهو مجرى للاستصحاب، وإن لم يكن له حالة سابقة فإما أن يكون الشك في التكليف فهو مجرى للبراعة، وإما أن يكون الشك في المكلف به، وفي هذه الصورة إما يمكن الاحتياط فهو مجرى لقاعدة الاحتياط ، وإلا فهو مجرى للتخيير ، ولا يرد عليه أي اشكال إلا لزوم التداخل وهو لا يضر، لأن بعض هذه الاصول حاكم على بعضها الآخر، ومع وجود الدليل الحاكم لا يصل المجال الى الدليل الملحكوم وانما هو مرجع عند فقدان الدليل الحاكم ، والتداخل في أمثال المقام لا ضير فيه .

(١) وهو ما لوحظ فيه الحالة السابقة .

(٢) وهو ما لا يلاحظ فيه الحالة السابقة .

(٣) وهو ما يكون الشك في التكليف .

(٤) وهو ما لا يكون الشك في التكليف ، بل يكون في المكلف به .

(٥) وهو ما يمكن الاحتياط فيه .

(٦) وهو ما لا يمكن الاحتياط فيه .

وقع الخلاف فيها (١) .

وتمام الكلام في كل واحد (٢) مو كول الى محله، فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الاول في القطع، والثاني في الظن، والثالث في الاصول العملية المذكورة التي هي المرجع عند الشك .
أما الكلام في المقصد الاول (٣) فنقول :

(١) أي في مجاري الاصول الأربعة ، وما ذكر من الحصر لمجاري الاصول الأربعة ليس أمراً متفقاً عليه فإن الأخباريين أنكروا إجراء البراءة في الشك في التكليف التحريمي ، و بعض الاصوليين ناقشوا في بعض أقسام الاستصحاب كما يجيء تفصيله .

وناقش سيدنا الاستاذ - دام ظله - في قاعدة الاشتغال ، بتقريب أن قاعدة الاشتغال قاعدة محكمة بالنسبة الى دليل الاستصحاب ، ولا يوجد مورد لقاعدة الاشتغال ليس مورداً للاستصحاب و معه لا يصل المجال إليها .
(٢) أي كل واحد من مجاري الاصول الأربعة .
(٣) وهو القطع .

التحقيق في القطع

يقع الكلام فيه من جهات ثلاث :
الجهة الاولى : في طريقته بأنها ذاتية أو جعلية .
الجهة الثانية: في حجته بأنها من لوازمه الذاتية، أو مجعولة ببناء العقلاء،
أو بحكم العقل .

الجهة الثالثة : في أنه هل يمكن للشارع أن يمنع من العمل به أم لا ؟
أشار المصنف الى الجهة الثانية بقوله «لا اشكال في وجوب متابعة القطع» ،

لا اشكال في وجوب (١)

وظاهر كلامه أن حجيته ذاتية له ووافقه صاحب الكفاية فإنه قال: إن حجية القطع من لوازم ذاته تكوينياً .

ويظهر من المحقق الاصبهاني^(١) أنها مجعولة بيناء العقلاء حيث قال: إنها من القضايا المشهورة التي بنى عليها العقلاء حفظاً للنظام، وله كلام طويل في بيان أن حكم العقل بحجية القطع من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة، كالحسن والقبح، وعدم كونها من القضايا البرهانية، فلاحظ .

ويمكن أن يناقش في هذا المسلك بأن حجية القطع لو كانت ثابتة بيناء العقلاء للزم أن لا يكون حجة لو فرض لم يكن في العالم إلا انسان واحد، إذ لو ترك متابعة القطع لم يلزم منه اختلال أبداً، والتالي واضح البطلان، إذ لاشبهة في أن القطع حجة حتى في الفرض المذكور، والمقدم مثله، هذا أولاً .

وثانياً: أن الملاك في لزوم المتابعة والحجية لو كان حفظ النظام فيجوز مخالفته فيما إذا لم يلزم اختلال النظام، فالدليل أخص من المدعى .

وهنا قول ثالث: وهو أن حجية القطع مجعولة من ناحية العقل، بمعنى أن العقل هو الحاكم بوجوب اتباعه، والباعث على متابعته .

وفيه: أن الحكم والبعث ليس من شؤون العقل، بل إنما هو من وظائف المولى .

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية^(٢)، من أن حجية القطع من لوازمه الذاتية التي تترتب عليه قهراً بحيث يلزم من تصور حقيقة القطع حجيته، كتصور الزوجية من تصور الأربع، فكما أن لها واقعية يدر كها العقل كذلك الحجية . (١) والمراد من الوجوب هو الوجوب العقلي بمعنى ادراك العقل حسن

(٢) كفاية الاصول : ص ٨ .

(١) نهاية الدراية : ص ٨ .

متابعة القطع (١)

الاطاعة ، وانما وجب متابعة القطع لأنه بنفسه طريق الى الواقع .
وإن شئت فقل: إنه بحقيقته وذاته عين انكشاف الواقع بالكشف التام بحيث يرى القاطع نفسه واصلاً الى الواقع .

(١) هنا مقامان : (الأول) أنه ما المراد من وجوب متابعة القطع ؟ (الثاني) أن الآثار المترتبة على القطع من نحو وجوب الطاعة عقلاً هل هي من آثار نفس القطع ، بحيث كان القطع بما هو طريق الى الواقع تمام الموضوع للآثار المزبورة أو أنها من آثار المقطوع بوجوده الواقعي ؟

أما المقام الاول : فأفاد صاحب الكفاية ^(١) أن معنى وجوب متابعة القطع انقذاح الملزم العقلي والمحرك العقلاني في نفس القاطع ، نحو فعل ما قطع بوجوده ، وترك ما قطع بحرمة بحيث يرى نفسه مذموماً على ترك الأول ، وفعل الثاني . ويمكن الجواب عنه بأن ما ذكره إنما يتم بناءً على أن يكون للعقل بعث وتحريك ، وليس كذلك ، هذا أولاً .

وثانياً : أن حصول الحالة الانقذاحية في النفس عند انكشاف الواقع قهري الحصول بمقتضى الجبلة والفترة ، ولذا ترى حصولها في الحيوان أيضاً .

وأفاد المحقق العراقي ^(٢) أن معنى وجوب المتابعة صرف الارادة نحو امتثال أمر المولى .

وقال المحقق الاصبهاني ^(٣) : إن معناه إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق القطع به . إذن فالمعنى الذي ذهب اليه المحقق العراقي يكون من لوازم هذا المعنى .
أما المقام الثاني : فأفاد المحقق النائيني ^(٤) أن المراد من وجوب متابعة

القطع وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئي بالقطع .

(١) الحاشية : ص ٤ .

(٢) نهاية الافكار : ص ٧ .

(٣) نهاية الدراية : ص ١ .

(٤) فوائد الاصول : ص ٤ .

و العمل عليه (١) مادام موجوداً ، لأنه (٢) بنفسه طريق
الى الواقع .

والحق ما أفاده المحقق العراقي بأنه من آثار نفس القطع، والشاهد على ذلك
لحاظ موارد الجهل المركب ، فإن القاطع بالتكليف بمجرد قطعه يرتب عليه
وجوب الامتنال ولو كان مخالفاً للواقع ، ولذا لا يشك في حكم العقل بحسن
فرار الجبان القاطع بكون الشبح أسداً مع أنه لا واقع لمقطوعه في الخارج ،
فإنه يكشف ذلك كله عن أن الوجوب من آثار وجوده الزعمي ومن لوازم نفس
العلم لا من آثار وجوده الواقعي .

(١) أي لا إشكال في وجوب العمل على القطع ، وهو عطف تفسير لقوله :
«يجب متابعة القطع» أي يجب العمل على القطع ما دام القطع موجوداً ، ولا يخفى
أنه لا حاجة الى اضافة هذا القيد، لأن تبعية الحكم للموضوع، وجوداً وعدمًا،
أمر واضح .

(٢) أي لأن القطع بذاته طريق من دون جعل جاعل .

أقول: إن العبارة بظاهاها مخدوشة، إذ هي بظاهاها دليل لوجوب العمل
بالقطع الذي هو وجوب عقلي وليس كذلك، لأن وجوب العمل بالقطع ثابت على
أي حال سواء كانت طريقية القطع ذاتية، أو عملية عقلائية، بل هي علة للسلب
المستفاد من الكلام، وهو عدم كون الوجوب شرعياً، أي ليس وجوب المتابعة
وجوباً شرعياً، لأن طريقته ذاتية، ولا يتعلق الجعل الشرعي بها، إذ لا معنى
لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فإن الجعل التشريعي لا يتعلق بما
هو متكون بنفسه لكونه تحصيلاً للحاصل .

هل الطريقية عين الحجية أو غيرها ؟

المستفاد من كلام الشيخ أن الطريقية والحجية شيء واحد، ولكنك عرفت

وليس طريقتيه قابلة لجعل الشارع اثباتاً (١)

أنّ القطع عين الانكشاف وطريقتيه عين ذاته، وأما الحجية فهي من لوازم ذاته. نعم لو قلنا: إن الطريقة أيضاً من لوازم ذات القطع فالفرق المذکور لا يكون تاماً، هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

أما الجهة الاولى: فهي طريقة القطع ذاتية أو جعلية.

(١) أي ليست طريقة القطع قابلة للجعل، بمعنى: أنه لا يمكن للشارع أن يقول: جعلت القطع طريقاً، لأنّ طريقتيه ذاتية، كزوجة الأربعة، فلاتناها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته وجعل ما هو منجمل بنفسه، فإنه تحصيل للحاصل.

ويمكن أن تفسر ذاتية الطريق بنحو آخر، وهو أنّ القطع عين الطريقة والكاشفة، ولا معنى للطريقة إلا وصول الشيء بعين حضوره للنفس، والطريقة بكلام معنيها غير قابلة للجعل، لا تكويناً ولا تشريعاً.

أما عدم قابليته للجعل تكويناً فلأنّ الجعل التكويني على قسمين: (جعل بسيط) وهو خلقه وإيجاده، وإنما سمّي بسيطاً لأن المطلوب به وجود الشيء، والوجود المطلق بسيط. و (جعل تركيبي) وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً والجسم أيضاً، وإنما سمّي مركباً لأنّ المطلوب به الوجود المقيد بالكتابة مثلاً، والوجود المقيد مركب من الوجود والتقيد، فإن هذا الجعل إنما يكون بين الشيء ولوازمه المفارقة - كالمثالين المذکورين - ولا يكون بين الشيء ونفسه لأنّ وجدان الشيء لذاته ضروري، فلا يمكن تعلق الجعل به بعد تعلق الجعل البسيط به. وكذا لا يكون الجعل بين الشيء وبين عوارضه اللازمة، فلا يكون الزوجية مجعولة بالجعل التركيبي، لأنّ وجدان الشيء لذاتيته ضروري أيضاً فلا معنى لتأثير الفاعل فيه لرجوعه الى تحصيل الحاصل.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ الجعل البسيط لا يمكن تعلقه بالقطع في مرحلة ذاته وماهيته بناءً على كون الوجود أصيلاً، نعم يتعلق به الجعل في مرحلة وجوده، فإنَّ إيجاد القطع بمعنى إيجاد الطريق أمر معقول، نظير قول أبي علي سينا: ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجدها، إلا أنه خارج عن محل كلامنا، إذ محل البحث جعل ما ليس بطريقة ذاتاً طريقاً لا إيجاده كذلك، فإنه أمر مسلّم، لأنه كثيره من الممكنات لا بد أن يستند إلى جاعل، هذا تمام الكلام في الجعل البسيط .

وكذا الجعل التأليفي، فإنه لا يتعلق بين الشيء وعوارضه اللازمة، لما عرفت آنفاً أنه يرجع إلى تحصيل الحاصل .

وفي المقام كلام للمحقق الاصبهاني^(١) ما حاصله: أن الجعل المذكور لا يكون بين الشيء ولوازمه في المتلازمين واقعاً. وأما الطريقة بمعنى المنجزية فإنها من اللوازم الجعلية، فيصح جعل المنجزية للقطع، وبنى عليه دفع لزوم التسلسل من كونه جعلياً، وصحة اطلاق الحجة على القطع .

ولكن ما ذكره مبني على كون الطريقة بمعنى المنجزية أمراً مجعولاً، وأما بناءً على أن المنجزية والمعذرية من لوازم الطريقة وليستا قابلتين للجعل، والطريقة بمعنى الكشف، وهو حضور المعلوم عند النفس، فلا يتم ما ذكره، هذا كله في الجعل التكويني .

وأما الجعل التشريعي فإنَّ الجعل المعقول من الشارع إما عبارة عن التصرف في الحكم، فحينئذٍ جعل الطريق مرجعه إلى جعل حكم مماثل لما يتعلّق به القطع، فيكون المجعول ثانياً هو الحكم المماثل للحكم الأول، فيلزم منه اجتماع المثليين. إن قلت: إنَّ الحكم المجعول ثانياً يؤكّد الحكم الأول فلا يلزم محذور

(١) نهاية الدراية: ص ٥ .

اجتماع المثليين .

قلت : إن هذا خلاف الفرض ، لأنه انشاء بداعي التأكيد ، ولامانع منه فإن مفروض الكلام كون الانشاء الثاني كالأول داعياً مستقلاً للمكلف ، وهو غير ممكن ، لأن المنبعث بالبعث الأول لا ينبعث ثانياً .

وأما جعل الطريقية والكاشفية فقد عرفت أنه تحصيل للحاصل بالنسبة إلى القطع . أضف إلى ذلك أن الالتزام بكون حجية القطع مجعولة مستلزم للتسلسل لأن هذا يجعل يحتاج إلى قطع آخر يكشف عنه ، وهو أيضاً يحتاج جعل اعتباره إلى قطع آخر يكشف عنه ، وهكذا .

الجهة الثالثة من البحث : في القطع في أنه هل يمكن نفي الحجية عن

القطع ؟

(١) أي لا يمكن للشارع أن يقول : نفيت الطريقية عن القطع ، لأن نفيها عنه إما أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً ، وإما أن يرجع إلى المنع عن متابعتها شرعاً .

و الأول واضح البطلان ، إذ لا يعقل سلب ذات الشيء أو ذاتياته عن نفسه . وكذا الثاني ، لأن نفي طريقية القطع شرعاً يرجع إلى ترخيص فعل ما يقطع بحرمة أو منع فعل ما يقطع بوجوبه ، وحيث إن النفي المعقول من الشارع من حيث إنه شارع هو التصرف في الحكم ، فالحكم المجعول ثانياً حيث إنه مخالف لما تعلق به القطع يستلزم اجتماع الضدين ، و لو في نظر القاطع ، وهو يكفي أن يكون مانعاً لأن المكلف لا يتمكن من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده ،

قوله : ومن هنا (١)

فكيف يمكن أن يدعن به مع الاذعان بوضه أو نقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة ، فلا يعقل حينئذٍ من المولى البعث والزرر لأنهما لجعل الداعي ، والمفروض استحالته في نظر المكلف ، فإنه بمجرد قطعه بخميرية مائع يقطع بحرمة فيما اذا علم أن الخمر حرام في الشريعة ، فيكون منع الشارع عن متابعة القطع ، وترخيصه في شرب المائع المذكور مضاداً لحكمه بحرمة عند القاطع ، إذ المفروض أن القاطع يعتقد بأنه خمر وحرام .

ملخص الكلام: أن نفي الطريقية من القطع يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين بنظر القاطع ، دائماً وبحسب الواقع عند الاصابة .

ولا يخفى أن ما ذكرناه - من لزوم اجتماع المثليين ، فيما اذا قال الشارع: جعلت القطع حجة ، و لزوم اجتماع الضدين ، أو النقيضين فيما اذا قال : نفيت الطريقية عن القطع - مبني على جريانها في الامور الاعتبارية أيضاً .
و أما على القول بعدم جريانها فيها كما هو الحق عندنا لأنها من صفات الأحوال الخارجية فينحصر المحذور بالمبدأ و المنتهى كما في كلمات المحقق الاصبهائي (١) .

نعم نسب الى صاحب الفصول أن طريقية القطع أيضاً مجعولة كالظن ، وللمحقق الآشتياني بحث حول الطريقية الذاتية للقطع ، وتعرض لبعض الشبهات ودفعها ، فلاحظ كلامه .

اطلاق الحجة على القطع حقيقة أو مجاز ؟

(١) أي ومما ذكرناه من أنه لا يعقل أن يكون حجية القطع مجعولة ،

(١) نهاية الدراية : ص ٢ .

يعلم أن اطلاق الحججة عليه (١) ليس كاطلاق الحججة على
الامارات المعتمدة شرعاً، لان (٢) الحججة عبارة عن الوسط الذي به
يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر (٣).

يعلم أن اطلاق الحججة على القطع يغير اطلاقها على الامارات الشرعية، كالبينة
وقنوى المفتي ونحوهما. وجه المغايرة: أن اطلاقها على الامارات حقيقة، وعلى
القطع مجاز.

(١) أي على القطع.

(٢) توضيح ما ذكره في مقام التعليل، أن الحججة في اصطلاح المنطق ما
يقع حداً وسطاً في القياس، وحيث إن القطع لا يصلح أن يكون حداً وسطاً في
القياس فلا يكون حججة بخلاف الامارات فإنها تقع أوساطاً لاثبات أحكام متعلقاتها
فتكون حججة.

(٣) هذا تعريف للحججة المصطلحة عند أهل الميزان، والمراد من الأكبر هو
المحمول في الكبرى، كالحديث في قوله «كل متغير حادث» والمراد من الأصغر
هو الموضوع في الصغرى، كالعالم في قوله «العالم متغير» والمراد من الحد الوسط
هو اللفظ المكرر الذي يقع محمولاً في الصغرى، وموضوعاً في الكبرى في الشكل
الأول كالتغير في قوله «العالم متغير وكل متغير حادث» فإن التغير هو الحد الوسط
الذي يقع واسطة لثبوت الأكبر، أي الحدوث للأصغر، أي العالم.

والحججة بهذا المعنى لا تطلق على نفس القطع، لأن الحججة باصطلاح المنطقي
كما عرفت عبارة عن الوسط الذي يكون واسطة لاثبات الأكبر للأصغر، ولا بد
من أن يكون بين الوسط والأكبر علاقة، وربط ثبوتي، إما علاقة التلازم، بمعنى
عدم الانفكاك بينهما في الوجود الخارجي، من دون أن يكون أحدهما علّة والآخر
معلولاً، وإما علاقة العلية والمعلولية.

فقولنا (١): الظن حجة، أو فتوى المفتى حجة، يراد به (٢)
كون هذه الامور أوساطاً لاثبات أحكام متعلقاتها (٣).

ومن المعلوم أن القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطاً
في القياس، فلا يقال: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حرام، لأن
الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً ويمكن أن لا يكون،
والحرمة لم تترتب شرعاً على معلوم الخمرية، بل على الخمر الواقعية، فلا يكون
علقة ثبوتية بين القطع وبين الأكبر، لعدم ثبوت التلازم بينهما، ولا يكون أحدهما
علّة للآخر، وقد عرفت أن الوسط لا بد أن يكون علقته بينه وبين الأكبر، ومالم
يكن علقته لا يصح جعله وسطاً، فلا يكون حجة.

(١) الغاء لتفصيل ما ذكره من أن الحجة تطلق على الأمارات والاصول.
(٢) أي يراد بقولنا «إن الظن حجة...» أن الامور المذكورة - وهي الظن
والبيينة والفتوى - صالحة لأن تقع أوساطاً لاثبات أحكام متعلقاتها، للاثبات حكم
آخر لم تتعلق به.

(٣) والمراد من المتعلق هو الخمر فيما اذا ظن بكون المائع خمراً، أو
قامت البيينة بأنه خمر، والمراد من أحكام المتعلق هي حرمة الخمر في المثال.
والمراد منه هي الحرمة فيما اذا أفتى المفتى بتحريمه، فيكون معنى العبارة أن هذه
الامور أوساط لاثبات الحكم الظاهري على متعلقاتها، كقوله: هذا مظنون الخمرية
وكل مظنون الخمرية حرام ظاهراً فهذا حرام ظاهراً.

إن قلت: إن تعريف الحجة بكونها وسطاً لاثبات أحكام متعلقها إنما ينطبق
فيما كان متعلق الحجة من الموضوعات، لاما كان من الأحكام كما هو كذلك في
المثال الثاني، فإن متعلق الفتوى هي الحرمة، فهي وسط لاثبات نفس متعلقها،
لا لاثبات أحكام متعلقها.

فيقال: (١) هذا مظنون الخمرية ، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه . وكذلك قولنا : هذا الفعل ما أفتى المفتي

قلت : إن معنى كون الفتوى وسطاً لاثبات أحكام متعلقها ثبوتها في مرحلة الظاهر بواسطة الفتوى ، ضرورة أن الحكم الواقعي تابع لتحقيق موضوعه النفس الأمري من غير مدخلية للفتوى فيه أصلاً . وإن شئت فقل : إن المجعول في مورد الفتوى حكم شرعي مترتب على الفتوى من حيث كشفها عن الحكم الواقعي ، فمتعلق الفتوى هو الحكم الواقعي ، والحكم المترتب عليه هو الحكم الظاهري . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه العبارة ، إلا أن الأنسب حذف كلمة «الأحكام» بأن يعرف الحجة بكونها وسطاً لاثبات متعلقها كما هو كذلك في كلام المحقق النائيني .

إن قلت : إن الوسط في المثال ليس الظن فقط بل هو عبارة عن مجموع مظنون الخمرية .

قلت : إن هذا خلط بين الاصطلاحين ، فإن الحجة في اصطلاح الأصوليين هي الأدلة الشرعية التي تقع أوساطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي . ولكن مع ذلك كله أن إطلاق الحجة على الظنون أيضاً لا يخلو من اشكال إذ الالتزام بالأحكام الظاهرية في مقابل الأحكام الواقعية مستلزم للتصويب ، وفي المقام اشكالات وأجوبة ، فلاحظ كلمات المحقق العراقي وغيره .

(١) لما بيّن أن كلاً من الظن والبيّنة والفتوى يقع وسطاً في القياس أراد أن يبيّن كيفية تشكيل القياس منه ، وما ذكره هنا مثال لما كان الظن وسطاً لاثبات حكم متعلقه أي الحرمة للخمر ، فإن قوله : هذا مظنون الخمرية صغرى القياس وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه كبراه ، فينتج وجوب الاجتناب عن المظنون خمرية .

بتحريمه (١)، أو قامت البينة على كونه محرماً (٢) و كلما
كان كذلك (٣) فهو حرام . وهذا (٤) بخلاف القطع ، لانه (٥)
اذا قطع بوجوب شيء فيقال : هذا واجب ، وكل واجب يحرم
ضده أو يجب مقدمته .

و كذلك (٦) العلم بالموضوعات . فاذا قطع بخميرية شيء
فيقال : هذا خمر ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه . ولا يقال :
ان هذا معلوم الخميرية ، وكل معلوم الخميرية حرام ، لان (٧)

(١) هذا مثال لما وقعت الفتوى وسطاً لاثبات حكم متعلقها، أي هذا الفعل
كشرب الخمر مما أفتى المفتي بتحريمه، و كلما أفتى المفتي بتحريمه فهو حرام،
فهذا الفعل حرام .

(٢) هذا مثال لما وقعت البينة وسطاً لاثبات حكم متعلقها، أي هذا الفعل مما
قامت البينة بكونه محرماً، و كلما قامت البينة على كونه محرماً فهو حرام، فهذا
الفعل حرام .

(٣) أي كلما أفتى المفتي بتحريمه فهو حرام، و كلما قامت البينة بكونه
محرماً فهو حرام، فهما كبيران للصغيرين المذكورين .

(٤) أي هذا الذي ذكرناه في الامارات من كونها أوساطاً لاثبات أحكام
متعلقاتها لايجري في القطع ، فإنه لا يقع وسطاً لاثبات حكم متعلقه .

(٥) أي القاطع، وقوله «لأنه» تعليل لعدم كون القطع وسطاً .

(٦) أي كما أن العلم بالأحكام لا يقع وسطاً ، كذلك العلم بالموضوعات
لا يقع وسطاً .

(٧) تعليل لقوله « ولا يقال ... » ملخصه أن القطع لا يكون حداً وسطاً فلا

أحكام الخمر انما تثبت للخمر ، لالما علم أنه خمر .

والحاصل (١) أن كون القطع حجة غير معقول لان (٢)

الحجة ما يوجب القطع بالمطاب ، فلا يطلق على نفس القطع .

يمكن تشكيل الصغرى والكبرى منه ، ولا يصح " أن يقال : إن هذا معلوم الخمرية ، وكل معلوم الخمرية حرام ، لأن الكبرى كاذبة ، فإن كل معلوم الخمرية ليس بحرام . وبعبارة اخرى : أن الحرمة تثبت للخمر الواقعي وكل معلوم الخمرية ليس خمراً واقعية ، لأنه يمكن أن لا يكون خمراً في الواقع ، فلا يكون علاقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر الذي يراد اثباته للأصغر ، لا علاقة التلازم ، ولا علاقة العلية ، والمعلولية ، ومالم يكن بينه وبين الأكبر علاقة فلا يمكن جعله حداً وسطاً في القياس ، فلا يصدق عليه الحجة .

(١) هذا دليل آخر على عدم صحة اطلاق الحجة على القطع ، ملخصه : أن

الحجة في اصطلاح أهل الميزان ما هو سبب للعلم بالنتيجة ، فإن التغير في قولنا : العالم متغير سبب لحدوث العلم بحدوث العالم ، ولذا يطلق عليه الحجة عند المنطقيين ولا يصح اطلاقه على نفس العلم الذي هو مسبب لإمجازاً بعلاقة السببية والمسببية .

(٢) تعليل لعدم معقولية كون القطع حجة ، إذ لو صح اطلاق الحجة على

القطع حقيقة للزم اتحاد الموجب بالكسر والموجب بالفتح ، أي اتحاد السبب والمسبب ، وهو غير معقول ، فاطلاق الحجة على القطع غير معقول .

التحقيق في معنى الحجة

أقول : تطلق الحجة على معانٍ ثلاثة :

(الأول) أنها عبارة عن الحدالوسط الذي يقع محمولاً في الصغرى ، وموضوعاً

في الكبرى في الشكل الأول من الأقيسة ، ويكون علاقة بينه وبين الأكبر الذي

يراد اثباته للأصغر ، إمّا علقه التلازم ، وإمّا علقه العلية والمعلولية ، سواء كان الوسط علة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللهي ، أو كان معلولاً له الذي يكون برهاناً إنيائياً ، والحجة بهذا المعنى ما استقر عليه اصطلاح بعض أهل الميزان. وفي اصطلاح اكثرهم هو قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر .

(الثاني) ما استقر عليه اصطلاح الاصوليين، وهو أنها عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري، كما نسب ذلك الى المحقق البهائي. والفرق بين الاصطلاحين أن الاصوليين لا يطلقون الحجة على القضايا بل على المفردات فقط، ولذا نسب الى البهائي أنه قال: إن العالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع ، وعند غيرهم - العالم حادث و كل حادث له صانع - دليل له.

وقال المحقق النائيني: ^(١) إن الحجة باصطلاح الاصوليين عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقه ثبوتية بوجه من الوجوه . وقال صاحب الكفاية ^(٢) في حاشيته : إن الظاهر عدم اصطلاح جديد لها في الاصول ، بل المراد بها هو المعنى الذي يستعمل في العرف العام ، وهو عبارة عما يقطع به عذر المكلف لو خالفه ، وقد صادف ، و يصير عذره لو وافقه فيما أخطأ وخالف .

(الثالث) أنها عبارة عما يحتج به العبد على مولاه ، وما يحتج المولى على عبده . اذا عرفت ذلك فنقول : إن الحجة باصطلاح المنطقي لا يصح اطلاقها على القطع ، لما عرفت أنه لا يقع وسطاً في القياس . فلا يقال : هذا معلوم الخميرية ، وكل معلوم الخميرية يجب الاجتناب عنه ، لأن الكبرى كاذبة كما عرفت . إذ

(٢) كفاية الاصول : ص ٤٠ .

(١) فوائد الاصول : ص ٥٠ .

ليس كل معلوم الخمرية خمراً كي يجب الاجتناب عنه، حيث إن معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً، ويمكن أن لا يكون خمراً .

أضف الى ذلك أن العلم من شؤون النسبة بين المنتسبين ومن طوارئها، فيكون في رتبة متأخرة عنهما . فاذا قال الشارع : الخمر حرام ، فالحرمة ثابتة قبل علم المكلف، والعلم طارئ عليه . إذن فيمتنع أخذ عنوانه في أحد طرفيهما من الموضوع والمحمول ، نظير استحالة أخذ قصد القرابة في متعلق الأمر ، وكذا لا يطلق عليه الحجة باصطلاح الاصوليين، لأن الحجة في باب الأدلة عبارة عن الطرق والامارات الواقعة لاثبات أحكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي، ومثله لا يصدق على القطع، لأنه لا يثبت أحكام متعلقه بحسب الجعل الشرعي ، بل يشته بذاته .

أفاد المحقق الاصبهاني^(١) أن الحجة عبارة عن المنجزية . والحجة بهذا المعنى تقع وسطاً لاثبات حكم متعلقه ، فيصح اطلاق الحجة عليه بالمعنى المتعارف عند أهل الميزان ، لكونه واسطة في التنجز في القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع .

ويمكن الجواب عنه بأن ما ذكره مبني على أن يكون الحجة بالمعنى الذي ذكره، وأما بناء على أن المنجزية من لوازم الحجة، لأنها بمعنى المنجزية فلا يتم ما ذكره .

إن قلت : إن ما ذكر في وجه استحالة كون القطع وسطاً لاثبات حكم متعلقه بعينه جارٍ في الظن أيضاً ، فإنه أيضاً من شؤون النسبة ، فلا يمكن أخذه جزءاً للمنتسبين .

قلت : نعم إن ما ذكرناه في القطع ، وإن كان يجري في الظن أيضاً ، فإنه

(١) نهاية الدراية: ص ٥.

هذا كله (١) بالنسبة الى متعلق القطع، وهو الامر المقطوع به.

أيضاً من شؤون النسبة، إلا أن القول بأن هذا مظنون الخمرية، و كل مظنون الخمرية حرام، قياس صوري إذ الذي هو حرام، هو الخمر الواقعي، لا المظنون الخمرية. وإنما الظن من قبيل المعرف والواسطة في الاثبات، لعدم علقه بين الظن والخمرية.

فيصح تشكيل قياس صوري فيه، لأن الظن من حيث كاشفته الناقصة لم يحكم العقل بوجوب اطاعته، بل يحتاج ذلك بعناية من الشارع، بأن يجعله من مصاديق العلم، وبهذا الاعتبار يقع الظن وسطاً لاثبات حكم متعلقه، بأن يقال: هذا مظنون الخمرية، و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه بحكم الشارع، فهذا يجب الاجتناب عنه. وهذا بخلاف القطع، فلا يصح تشكيل القياس فيه حتى صورياً.

أقول: إن هذا الجواب مع أنه مذكور في كلام بعض الأكابر إلا أنه غير تام، فإن ما ذكر من المانع عن اطلاق الحججة على القطع يجري بعينه في الظن أيضاً، نعم إن الظن والشك يقعان وسطين لاثبات الحكم الظاهري إلا أنه خارج عن محل كلامنا.

فتحصل أن الحججة باصطلاح أهل الميزان لا تطلق على القطع والظن. نعم إن الحججة بالمعنى الذي ذكره صاحب الكفاية، وكذا بمعناها الذي ذكره المحقق الاصبهاني، وكذا بمعناها اللغوي، صح اطلاقها على القطع، فلاحظ.

في بيان القطع الموضوعي وصحة اطلاق الوسط عليه

(١) أي هذا الذي ذكرناه من عدم وقوع القطع وسطاً، لاثبات أحكام متعلقه، إنما هو بالنسبة الى متعلق القطع، أي القطع لا يقع وسطاً لاثبات الحكم المقطوع به، فاذا حصل القطع بحرمة الخمر مثلاً فحرمة الخمر هو الامر المقطوع به، فالقطع

وأما بالنسبة الى حكم آخر (١) فيجوز (٢) أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: ان الشيء المعلوم (٣) بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا.

لا يصلح أن يكون واسطة لاثبات حرمة الخمر كما عرفت .

وإن شئت فقل: إن القطع لا يكون وسطاً في القطع الطريقي وإنما سمي طريقياً، لأن الحرمة تعلق بالخمير الواقعي، ولادخل للقطع فيه أصلاً، وإنما هو مجرد طريق اليه .

(١) أي بالنسبة الى حكم آخر لم يتعلق به القطع، بل كان القطع مأخوذاً في لسان الدليل جزء لموضوع حكمه، وهو ما نسميه بالقطع الموضوعي، كما اذا قال: إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم، فيكون القطع حينئذٍ بالنسبة الى وجوب الصدقة الذي هو عبارة عن حكم آخر موضوعياً .

(٢) الجواز هنا بمعنى الامكان مقابل الامتناع، أي يمكن أن يؤخذ القطع في موضوع حكم آخر، وهو وجوب الصدقة مثلاً فيقال: إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم، والمحذور المتقدم ذكره آنفاً وهو أن القطع من عوارض النسبة، ولا يمكن أخذه جزء للموضوع، فإن الحرمة ثابتة قبل علم المكلف به، والعلم طارئ عليها، فكيف يمكن أن يؤخذ جزء لموضوعها غير جاري هنا، وهذا المحذور إنما يجري بالنسبة الى متعاق القطع. وأما بالنسبة الى حكم آخر، فلا محذور في أخذ العلم جزء لموضوعه .

(٣) كصلاة الجمعة، المعلومة وجوبها فإنها بوصف كونها معلومة الوجوب موضوعة لوجوب التصديق بدرهم، في مثل قوله: اذا علمت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم .

وحينئذ (١) فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه (٢) الحججة ، اذ المراد (٣) بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً ، لا الحكم آخر (٤) .

(١) أي حينما أخذنا القطع في موضوع حكم آخر .

فيقال: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حرام فهذا حرام. فيكون هذا أشبه بالحجة المنطقية، لأن موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة، من جهة عدم إمكان تخلف الحكم عن الموضوع، كما أن المعلول لا يتخلف عن العلة، فكذلك الحكم لا يتخلف عن الموضوع .

(٢) أي على القطع المأخوذ في الموضوع، لأن مجرد وقوع الشيء وسطاً

لا يصحح إطلاق الحججة عليه، بل له شرط آخر ذكره في المتن .

(٣) تعليل لعدم إطلاق الحججة على القطع وإن وقع وسطاً، وملخصه: أن

الحجة في اصطلاح الأصوليين ما كان وسطاً لثبوت حكم متعلقه والقطع المأخوذ في الموضوع وإن كان وسطاً، إلا أنه ليس وسطاً لثبوت حكم متعلقه كي يكون حجة، بل هو وسط لثبوت حكم آخر لم يتعلق به. وبعبارة واضحة أن القطع بوجوب صلاة الجمعة وسط لثبوت حكم وجوب الصدقة الذي لم يتعلق القطع به، ولا يكون وسطاً بالنسبة إلى الحكم الذي تعلق به، وهو وجوب صلاة الجمعة .

تنبيه

ولا يخفى عليك، أن ظاهر كلام المصنف هنا أن المراد من الحججة ما استقر

عليه اصطلاح الأصوليين، لما عرفت آنفاً أن الحججة عندهم الأدلة الشرعية التي تقع وسطاً لثبوت حكم متعلقها شرعاً. وظاهر كلامه فيما تقدم، أن المراد بالحجة ما استقر عليه اصطلاح أهل الميزان، حيث مثل له بالتغير، فلاحظ .

(٤) أي لا يكون المراد بالحجة ما كان وسطاً لثبوت حكم آخر، لم يتعلق

كما اذا رتب (١) الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها
خمرأً، لا على نفس (٢) الخمر ، و كترتب (٣) وجوب الاطاعة
على معلوم الوجوب ، لا الواجب الواقعي (٤) .
وبالجملة (٥) فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ، وقد يكون

به القطع كما هو كذلك في القطع الموضوعي ، فإنه وإن كان وسطاً إلا أنه وسط
لثبوت حكم غير متعلقه ، فإن العلم بوجود صلاة الجمعة واسطة في ثبوت
وجوب الصدقة ، في قوله « اذا قطعت بوجود صلاة الجمعة فتصدق بدهم » إلا أن
وجوب الصدقة لا يكون متعلق العلم بل العلم موضوع له ولذا لا يطلق الحججة على
القطع الموضوعي .

(١) مثال لما كان القطع وسطاً لثبوت حكم آخر غير متعلقه . فيقال : إن
هذا معلوم الخمرية ، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فإن العلم في
المثال المذكور وسط لثبوت وجوب الاجتناب الذي لم يتعلق به العلم ، لأنه
تعلق بالخمر ، ولا يكون وسطاً بالنسبة اليه .

(٢) إذ لو رتب الحرمة على نفس الخمر يكون القطع به طريقاً .

(٣) هذا مثال لما كان القطع جزء لموضوع الحكم العقلي ، والمثال الأول

كان مثالا لما كان القطع جزء لموضوع الحكم الشرعي .

(٤) أي لا يكون وجوب الاطاعة مترتباً على الواجب الواقعي فإنه مالم يصل

الى المكلف لا يحكم العقل بوجوب اطاعته . فتلخص الى هنا أن القطع الطريقي
لا يقع حداً وسطاً ، والقطع الموضوعي يقع حداً وسطاً إلا أنه لا يطلق الحججة عليه .

الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي

(٥) أي ملخص ما سبق أن القطع تارة لا يؤخذ موضوعاً لحكم في لسان

مأخوذاً في موضوع الحكم . ثم ما كان منه (١) طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع (٢) والمقطوع (٣) به وأسباب القطع (٤) و أزمانه (٥) ، اذ المفروض (٦)

الدليل، فيكون طريقاً محضاً الى متعلقه كما في القطع بالنسبة الى أغلب التكاليف الشرعية التي لا تدخل للقاطع في ثبوتها أصلاً، وهذا ما نسميه بالقطع الطريقي.

و اخرى يؤخذ في لسان الدليل موضوعاً لحكم آخر ، كما إذا قال : إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم ، فإن القطع مأخوذ جزء الموضوع وجوب الصدقة، وهذا ما نسميه بالقطع الموضوعي.

(١) أي ما كان من القطع طريقاً محضاً لما بيّن - أن القطع على قسمين ، طريقي ، وموضوعي ، وبيّن أن القطع الطريقي لا يقع وسطاً ، وأما الموضوعي فيقع وسطاً - أراد أن يبيّن فرقين آخرين بينهما. ملحظه: أن القطع الطريقي لا يفرق فيه بين خصوصياته ، كما سيتضح ، بخلاف الموضوعي فإنه يمكن أن يفرق فيه بين خصوصياته .

(٢) أي سواء كان القاطع مجتهداً ، أو مقلداً متعارفاً ، أو قطاعاً ، فلا خصوصية للمقاطع أصلاً .

(٣) أي سواء كان المقطوع به حكماً من الأحكام الاصلية أو الفرعية .

(٤) سواء حصل القطع من الأدلة الأربعة ، أو من الرمل ، أو من الجفر ، أو من النوم ، أو من الاستخارة وغيرها .

(٥) أي سواء حصل القطع في زمن انسداد باب العلم أو انفتاحه ، وسواء حصل قبل الفحص عن المخصص أو بعده ، وسواء حصل في أول الشهر أو في وسطه أو في آخره .

(٦) تعليل لعدم الفرق في القطع الطريقي بين خصوصياته، أي السر في عدم

كونه (١) طريقاً الى متعلقه ، فيترتب عليه (٢) أحكام متعلقه .
ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به (٣) ، لأنه (٤) مستلزم
للتناقض .

فاذا (٥) قطع كون مائع بولا ، من أى سبب (٦) كان ،

الفرق بين خصوصيات القطع الطريقي ، ما عرفت أن القطع طريق الى متعلقه
ذاتاً ، فإنه يترتب عليه أحكام متعلقه بمجرد حصول القطع به بحيث لا يمكن للشارع
أن ينهى عن العمل به ، كما سبق أن نهي عن العمل به مستلزم للتناقض أو التضاد ، وهذا
الدليل بعينه جارٍ في جميع الأقسام المذكورة للقطع ، إذ حجيته بجميع أقسامه
ذاتية ، فيكون النهي عن العمل به مستلزماً للتناقض بجميع أقسامه ، إذن فيكون
القطع حجة بلا فرق بين خصوصياته .

(١) أي كون القطع .

(٢) أي يترتب على القطع أحكام متعلقه ، فإذا تعلق القطع على الخمر
مثلاً فيترتب عليه حكم الخمر فيكون مخالفته حراماً ، وهذه الحرمة إنما جاءت
من ناحية متعلقه .

(٣) أي بالقطع .

(٤) أي النهي عن العمل بالقطع .

(٥) الفاء للتفصيل ، فتكون تفصيلاً ، لما ذكره من أن النهي عن العمل

بالقطع مستلزم للتناقض .

(٦) سواء حصل القطع المذكور ، من إخبار عادل ، أو بينة ، أو من جفر ،

أو من غيرها ، كما عرفت .

فلا يجوز (١) للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لان (٢) المفروض أنه (٣) بمجرد القلع يحصل له صغرى وكبرى، أعنى قوله: هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فحكم الشرع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض (٤) له، الا (٥) اذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل (٦) من أحكام ما علم

(١) أي فلا يمكن للشارع أن يحكم بعدم نجاسة المائع الذي اعتقد القاطع بكونه بولاً، وكذلك لا يمكن له أن يحكم بعدم وجوب الاجتناب عن المائع الذي قطع بكونه بولاً.

(٢) وهو تعليل لعدم امكان منع الشارع عن العمل بالقطع.

(٣) أي أن القاطع بمجرد قطعه على وجود البول في الخارج وحرمة.

(٤) خبر لقوله «فحكم الشارع» أي بعد حصول القطع بأن كل بول يجب

الاجتناب عنه. فحكم الشارع بعدم وجوب الاجتناب عن البول مناقض لحكمه بوجوب الاجتناب عنه عند القاطع.

(٥) استثناء من قوله «فاذا قطع كون مائع بولاً من أي سبب كان فلا يجوز

للشارع، أن يحكم بعدم نجاسته» ملخصه: أن ما ذكرنا من أنه لا يجوز للشارع أن يحكم... إنما هو فيما اذا كان النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، وأما اذا فرض كونهما من أحكام معلوم البولية، بأن كان القطع موضوعياً فيجوز أن يحكم الشارع بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه.

(٦) أي بل يكون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام معلوم البولية

فإن حكم الشارع بعدم وجوب الاجتناب لا يكون مناقضاً له، لما سترف أنه يمكن

بوليته على وجه خاص من حيث السبب (١)، أو الشخص (٢) أو غيرهما (٣)، فيكون (٤) مأخوذاً في الموضوع . وحكمه (٥) أنه يتبع في اعتباره مطلقاً ، أو على وجه خاص دليل ذلك

للشارع أن يتصرف في القطع الموضوعي ، ويفرق بين خصوصياته بأن يقول : لا يجب الاجتناب عن البول اذا حصل العلم به من خبر الفاسق .

(١) بأن أخذ في موضوع وجوب الاجتناب العلم الحاصل من السبب الخاص كالخبر مثلاً .

(٢) بأن يكون المأخوذ في موضوع الحكم هو القطع الحاصل لشخص خاص بأن كان القاطع شخصاً متعارفاً مثلاً لاقطاعاً .

(٣) بأن يؤخذ في موضوع الحكم القطع الحاصل في زمن انسداد باب العلم .

(٤) جواب «اذا» أي اذا فرض كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام

معلوم البولية فيكون العلم مأخوذاً في موضوع الحكم بالنجاسة، فيصير الموضوع مركباً من العلم والبول . وملخص الكلام: أنه اذا كان وجوب الاجتناب من أحكام معلوم البولية يجوز للشارع أن يتصرف فيه، ويحكم بعدم وجوب الاجتناب عن بعض أقسام ما علم بوليته مثلاً، بأن يقول: إن العلم المذكور لا بد أن يحصل لشخص متعارف، وإلا لا يكون حجة .

(٥) الضمير يرجع الى العلم المأخوذ في الموضوع ، وقوله «يتبع» فعل مضارع

مجهول وقوله «دليل ذلك الحكم» نائب فاعله، أي العلم المأخوذ في موضوع الحكم تابع للدليل الذي أخذه في الموضوع، فإن دل الدليل على أن العلم مأخوذ جزء لموضوع الحكم مطلقاً من أي سبب حصل ومن أي شخص كان وفي أي زمن حصل، فيكون العلم حجة مطلقاً وإن دل الدليل على أن العلم مأخوذ في موضوع الحكم على وجه خاص كالعلم الحاصل من السنة مثلاً يكون هذا العلم الخاص حجة لا مطلق العلم .

الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه. فقد يدل (١) على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى (٢) انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف .

كما في حكم العقل (٣) بحسن اتيان ما يقطع العبد بكونه مطلوباً للمولاه ، وقبح (٤) ما يقطع بكونه مبغوضاً ، فان مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص (٥) ببعض أفراده .

والسر فيه أن اعتبار العلم الموضوعي تابع لجعل الجاعل من حيث السعة والضيق ، فيتبع جعله .

(١) أي قد يدل الدليل الذي أخذ العلم في موضوع الحكم على ثبوت الحرمة للخمر بشرط العلم به .

(٢) أي معنى ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به انكشاف الحكم كالحرمة للخمر مثلاً بلا خصوصية للانكشاف من حيث الشخص ، والسبب و غيرهما .

(٣) هذا مثال لما أخذ القطع في موضوع حكم العقل ، فإن المأخوذ فيه هو مطلق القطع ، من دون خصوصية لبعض أفراده ، أي يحكم العقل بأن كل ما علم كونه مطلوباً للمولى يحسن اتيان به ، ولا خصوصية للعلم .

(٤) عطف على قوله «بحسن اتيان ...» أي يحكم العقل بقبح كل شيء يقطع بكونه مبغوضاً للمولى ، من دون خصوصية للقطع .

(٥) خبر لقوله «فإن مدخلية ...» توضيحه: أن القطع بكون الشيء مطلوباً للمولى دخيل في صيرورة الفعل حسناً عند العقل ، وكذا القطع بالمبغوضية دخيل في كون الفعل قبيحاً عند العقل ، فإن العقل يحكم بحسن ما علم محبوبيته ،

وكما في حكم الشرع (١) بحرمة ما عام أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق (٢) ، بناء (٣) على أن الحرمة و النجاسة الواقعتين انما تعرضان مواردتهما بشرط العلم ، لا في نفس الامر ، كما هو قول بعض (٤) .

وقد يدل (٥) دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط

وكذا بقبح ما علم مبغوضيته ، لاما كان مبغوضاً في الواقع ومجبوباً فيه ، وحكمه هذا لا يختص لبعض أفراد القطع ، بل يجري في جميع أقسامه من أي سبب حصل ، ولاي شخص حصل .

(١) مثال لما كان القطع مأخوذاً في موضوع حكم الشرع .

(٢) متعلق بقوله «ما علم» أي كما في حكم الشارع بحرمة معلوم الخمرية

أو معلوم النجاسة بقول مطلق ، أي من غير اختصاص ببعض أفراد العلم .

(٣) أي كون حكم الشرع بحرمة معلوم الخمرية ونجاسته مثالا لما نحن

فيه مبني على أن عرض الحرمة و النجاسة على الخمر المعلوم لا على الخمر الواقعي ،

وأما بناء على أنهما يعرضان على الخمر الواقعي فلا يكون ما ذكر مثالا للقطع

المأخوذ في موضوع حكم الشرع .

(٤) وهو صاحب الحدائق ، فإنه حكى عنه أنه ذهب إلى أن النجاسة من

أحكام ما علم خمريته لا الخمر الواقعي ، وأما المشهور فإنهم قائلون بأن الحرمة

و النجاسة يعرضان على الخمر الواقعي ، ولادخل للعلم والجهل فيهما ، وإنما قيدتهما

بالواقعتين ، لأن الحرمة و النجاسة الظاهرتين يعرضان مواردتهما بشرط العلم عند

جميع العلماء وليس هو قول البعض .

(٥) عطف على قوله «فقديدل . . .» أي قديدل دليل ذلك الحكم الذي أخذ

حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص ، مثل ما ذهب إليه بعض الإخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم غير الحاصل من الكتاب (١) والسنة ، كما سيجيء ، وما (٢) ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى .

وأمثلة ذلك (٣) بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة ،

القطع في موضوعه على ثبوت الحكم، كالحرمة مثلاً، لشيء كالخمر، بشرط حصول القطع بأنه خمر من سبب خاص .

(١) مثال ، لما إذا حصل القطع من سبب خاص ، فإن بعض الأخباريين لا يعتمد إلا بالقطع الحاصل من الكتاب والسنة .

(٢) عطف على قوله : «مثل ما ذهب إليه . . .» وهو مثال لحصول القطع من شخص خاص ، فإن القاضي لا يجوز له أن يعمل بعلم نفسه ، لأن الدليل الدال على أخذ العلم في موضوع جواز حكم الحاكم إنما يدل على أخذ العلم الخاص في موضوعه ، وهو العلم الحاصل للشهود ، لا علم نفسه ، وإنما أتى بمثالين لأن المثال الأول وهو «ما ذهب إليه بعض الأخباريين . . .» مثال للقطع الحاصل من سبب خاص ، والمثال الثاني وهو «ما ذهب إليه بعض . . .» مثال للقطع الحاصل لشخص خاص .

(٣) أي أمثلة أخذ القطع الحاصل من سبب خاص أو شخص خاص في موضوع الحكم بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة في الشرع ، وأما بالنسبة إلى القاطع فلم نجد له مثلاً ، وأما المثالان المذكوران في المتن فإنهما مثالان فرضيان على مبنى الغير .

كحكم الشارع (١) على المقلد ، بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة ، لامن مثل الرمل (٢) والجفر (٣) ، فان القطع الحاصل من هذه (٤) وان وجب على القاطع الاخذ به (٥) في عمل نفسه ، الا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك (٦) .

(١) مثال لما أخذ القطع الحاصل من سبب خاص موضوعاً لحكم غير القاطع ، أعني به المقلد في المثال ، فإن حكم الشارع هو الوجوب ، والموضوع هو الرجوع الى المجتهد اذا حصل علمه من سبب خاص ، أي من الطرق الاجتهادية المعهودة ، لا من مثل الرمل والجفر ، فإنه لا يجوز له الرجوع الى المجتهد اذا حصل علمه من الطرق غير الاجتهادية .

(٢) قيل : إنّه عبارة عن الأشكال المخصوصة المنعقدة من النقاط الأربع ، تكشف بها الوقائع الخفية من الخير والشر .
(٣) قيل : إنّه عبارة عن القواعد المنعقدة من الحروف ، تكشف بها المطالب الخفية .

(٤) أي من مثل الرمل والجفر من الأسباب غير المتعارفة .
(٥) أي بالقطع الحاصل من مثل الرمل و الجفر ، لأن القطع المذكور بالنسبة اليه طريقي ، فإنه حجة من أي سبب حصل .
(٦) أي لا يجوز لغير القاطع أن يقلد القاطع وهو المجتهد في علمه الحاصل من الأسباب غير المتعارفة ، لأن المأخوذ في موضوع جواز التقليد هو العلم الحاصل للمجتهد من الأسباب المتعارفة ، كالطرق الاجتهادية .
وإن شئت فقل : إن القطع بالنسبة الى غير القاطع موضوعي ، فالمأخوذ في

وكذا العلم (١) الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة ، و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن (٢) ، لامن الحدس (٣) الى غير ذلك . ثم من خواص (٤) القطع الذي

موضوع حكم غير القاطع هو العلم الحاصل من سبب متعارف ، ولذا لا يجوز له الرجوع الى المجتهد الذي حصل علمه من سبب غير متعارف ، وأما بالنسبة الى القاطع فقطعه طريقي.

(١) هذا مثال لما أخذ القطع الحاصل لشخص خاص في موضوع حكم غير القاطع ، أي لا يجوز للعوام أن يقلدوا العالم الذي هو امامي فاسق ، أو غير امامي ، فالفاسق وغير الامامي لم يؤخذ علمهما في موضوع وجوب التقليد بالنسبة الى الغير وإن حصل علمهما من السبب المتعارف .

(٢) هذا أيضاً مثال لما أخذ العلم الحاصل من سبب خاص ، وهو الحسن في موضوع حكم غير القاطع ، إلا أن متعلقه من الموضوعات .

فإن العلم المأخوذ في موضوع وجوب قبول خبر العادل هو العلم الحاصل من الحسن .

(٣) أي لا يكون الخبر المعلوم للعادل من الحدس موضوعاً لوجوب قبول الحاكم ، فلا يجب عليه أن يقبل خبره ، لما عرفت أن المأخوذ في موضوع الحكم - وهو وجوب خبر العدل - هو الخبر المعلوم من الحسن . وأما الخبر المعلوم من الحدس فلا يشمل الدليل .

(٤) هذا فرق ثالث بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي ، ماخصه : أن من خواص الطريقي صحة قيام الامارات الشرعية كالخبر الواحد ، و الاصول العملية

هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية و الاصول العملية
مقامه (١) فى العمل ، بخلاف (٢) المأخوذ فى الحكم على
وجه الموضوعية ، فانه (٣) تابع لدليل الحكم .

فان ظهر منه (٤) أو من دليل (٥) خارج اعتباره (٦) على وجه

كالاستصحاب مقامه ، و ترتب آثاره عليهما من المنجزية ، والمعذرية وغيرهما
بنفس أدلة حجيتهما ، لأنهما بعد اعطاء صفة الطريقية والكاشفة للامارات والاصول
كما هو مقتضى أدلة حجيتهما تقومان مقام القطع فيما له من الآثار ، فاذا قال
الشارع : الخمر حرام ، ورتب الحرمة على الخمر الواقعي من دون دخالة القطع
فيه و إنما كان القطع طريقاً محضاً إليه فإن قطع المكلف بكون المائع الخارجي
خمرأ ترتب عليه آثاره الواقعي ، وهو وجوب الاجتناب ، و إن لم يقطع المكلف
بكونه خمرأ ولكن قامت البينة عنده على كونه خمرأ أو كان مقتضى الاستصحاب
خمريته ترتب عليها آثاره الواقعي أيضاً ، وهو وجوب الاجتناب .

(١) مفعول لقوله « قيام الامارات » أي تقوم الامارات مقام القطع .

(٢) أي هذا الذي ذكرناه فى القطع الطريقي لايجري فى القطع الموضوعي

بل لا بد أن ينظر فيه الى الدليل الذي أخذ فيه القطع فى الموضوع هل هو مأخوذ
فيه على نحو الطريقية أو الوصفية ، فعلى الأول تقوم الاصول والامارات مقامه أيضاً
بخلاف الثاني .

(٣) أي القطع الموضوعي تابع للدليل الذي أخذ القطع فى موضوع الحكم .

(٤) أي من الدليل الذي أخذ القطع فى الموضوع .

(٥) أي إن ظهر من دليل خارج غير دليل الحكم الذي أخذ القطع فى الموضوع .

(٦) فاعل لقوله « ظهر » أي إن ظهر اعتبار القطع على وجه الطريقية .

الطريقة للموضوع قامت (١) الامارات والاصول مقامه .

وان ظهر منه (٢) اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه (٣) غيره . كما

(١) جواب للشرط ، أي فإن ظهر اعتبار القطع على وجه الطريقة قامت الامارات والاصول مقامه بمجرد قيام الدليل على حجيتها ، أي تكفي أدلة حجية الامارات والاصول تنزيلهما منزلة القطع وقيامهما موقعه فيما يترتب عليه من الحكم المخصوص ، من دون حاجة الى دليل آخر ، لأن معنى أخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقة هو أخذ الموضوع مركباً من الواقع وصفة الملحزبة ، من دون أن يكون لخصوصية الاحراز بالقطع دخل فيه . ومن الظاهر أنه بعد تنزيل الطرق والامارات منزلة القطع على ما هو مقتضى أدلة حجيتها يكون الواقع محرزاً عند قيامهما عليه ، فيتحقق كلا جزئي الموضوع . وعليه فادلة الحجية بنفسها كافية لتصحيح قيام الطرق والامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة ، من دون حاجة الى دليل آخر يفيد تنزيلهما منزلة القطع من حيث دخله في الموضوع ، ضرورة أن دخل القطع في الموضوع إنما هو من حيث الكاشفية ، وهذه الصفة حاصلة للامارات والاصول بعد تنزيلهما منزلة القطع .

(٢) أي من الدليل الذي أخذ القطع في الموضوع ، أو من دليل خارجي .

(٣) جواب للشرط ، أي إن ظهر من الدليل أن القطع موضوعي وصفي لم

يقم غيره من الامارات والاصول مقامه .

توضيحه: أن القطع تارة يؤخذ في الموضوع بما هو طريق الى الواقع وسمي هذا بالقطع الموضوعي الطريقي ، واخرى بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع ، وسمي هذا بالموضوعي الوصفي ، والفرق بينهما أن الأول مأخوذ في الموضوع بما

إذا (١) فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه (٢) في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية فإن غيره (٣).

هو كاشف من الكواشف و طريق من الطرق الى الواقع ، فجهة الكشف في كلام القسمين ملحوظة إلا أن الملحوظ في الأول مطلق الكاشفية، ولذا يقوم غيره مقامه. وفي الثاني الكاشفية الخاصة ، و هي ما بلغت كاشفيته أشد المراتب بحيث لا يبقى معها احتمال الخلاف ، ولذا لا يقوم غيره من الامارات والاصول مقامه .

(١) مثال لما أخذ القطع في الموضوع بما أنه وصف نفساني من أوصاف القاطع.
(٢) أي اعتبر الشارع صفة القطع بما هي صفة نفسانية قائمة بنفس القاطع في حفظ عدد الركعات الثنائية كصلاة الصبح والر كعات الثلاثية كصلاة المغرب والأوليين من الرباعية كالظهرين والعشاء .

(٣) أي أن غير القطع كالظن بأحد الطرفين في ركعات الصلاة لا يقوم مقام القطع، فإذا شك في صلاة الصبح أو المغرب أو في الأوليين من الرباعية فتروى فحصل الظن بأحد الطرفين فإن الظن المذكور وإن كان حجة في الصلاة إلا أن مجرد قيام دليل على حججه لا يكفي في تنزيله مقام القطع بل يحتاج الى دليل آخر من الخارج ، إذ المفروض أن القطع لم يؤخذ في حفظ الر كعات بما هو كاشف من الكواشف كي يقال: إن " دخل القطع في الموضوع إنما هو من حيث الكاشفية ولا خصوصية للاحراز بالقطع، وهذه الصفة أي الكاشفية حاصلة للامارات والاصول أيضاً بعد كونهما منزلتين منزلة القطع بل إنّه مأخوذ فيه بما أنه كاشف خاص و حالة مخصوصة بحيث لا يبقى معها احتمال الخلاف ، فيعلم من أخذ هذه الحالة في الموضوع أن لها دخل فيه ، فإن مجرد قيام الدليل على حجية الطرق و الامارات

كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد (١) لا يقوم (٢) مقامه الا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة، وأصالة (٣) عدم الاكثر.

لا يدل على قيامها مقام العلم بل لا بد له من دليل آخر .

(١) اذا شك في ركعات صلاة الصبح أو المغرب أو الاولين من الرباعية فإن أصالة عدم الزائد بناءً على أنها حجة في باب الصلاة لا تقوم مقام القطع ، بأن يقال اذا شك في صلاة الصبح مثلاً ، إن الأصل عدم الزيادة ويبنى على الأقل لأن مجرد قيام الدليل على حجية الأصل المذكور لا يكون وافياً لتصحيح قيام الأصل مقام القطع المأخوذ بنحو الصفتية لما عرفت أن لخصوصية الاحراز بالقطع دخلاً في موضوع الحكم، فالدليل الدال على حجية غير العلم لا يدل على تنزيله منزلته بعد كونه مأخوذاً في الموضوع بما هو كاشف خاص .

(٢) خبر لقوله «فإن غيره» أي اذا أخذ القطع في حفظ عددالركعات بما أنه صفة من صفات النفس فإن غيره كالظن بأحد الطرفين لا يقوم مقامه لما عرفته آنفاً .
(٣) عطف على قوله «حجية مطلق الظن» أي غير أدلة حجية أصالة عدم الأكثر لما عرفت أن دليل حجيتها لا يكفي في تنزيل الأصل مقام القطع بل يحتاج الى دليل آخر .

والحاصل: أن تنزيل الامارات والاصول منزلة القطع من حيث كونه صفة نفسانية أمر ممكن إلا أن أدلة الحجية غير متكفلة لذلك .

هل تقوم الامارات والاصول مقام القطع ؟

والمستفاد من كلام الشيخ: هو التفصيل بين أخذه على وجه الطريقة، وأخذه على وجه الصفتية بأنه يصح قيام الامارات والاصول مقام القطع فيما أخذ القطع في موضوع

الحكم على وجه الطريقة، دون ما أخذ على وجه الصفتية. والمستفاد من كلام صاحب الكفاية في تعليقه على الرسائل^(١) أن الامارات تقوم مقام القطع بنفس أدلة الحجية مطلقاً، وذهب في الكفاية^(٢) الى أنها لا تقوم مقامه مطلقاً .

وقبل الخوض في أصل المطلب لابد من بيان مقدمات :

(الاولى) أن محل الكلام ومورد النقص والابرام قيام الامارات والاصول مقام القطع بنفس أدلة حجيتها، وأما قيامهما مقامه بدليل خارج غير أدلة حجيتها فلا إشكال فيه ، ضرورة صحة تنزيل كل شيء منزلة كل شيء، بحسب ما ترتب عليه من الآثار .

(الثانية) أن القطع له جهات ثلاث :

الجهة الاولى: أنه من الصفات الحقيقية القائمة بنفس القاطع ، فإن الصور العلمية قائمة بنفس العالم بها .

الجهة الثانية : أنه طريق إلى الواقع .

الجهة الثالثة : أنه منشأ للمعقد القلبي ، والجري العملي على طبقه .

(الثالثة) أن المجمعول في الامارات والاصول المحرزة هو جعل الطريقة والوسطية لاثبات الحكم الشرعي ، كما سيأتي تحقيقه ، وليس المجمعول هو جعل المؤدى والمماثل، وكذا ليس المجمعول هو المنجزية والمعذرية .

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أنه بعد شمول أدلة الحجية للامارات وجعلها طريقاً الى الواقع يكون المجمعول فيها هو الجهة الثانية من المقدمة الثانية من العلم- أعني بها كونه طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه- فإن الامارات بعد اعطاء الطريقة والكاشفية لها كما هو مقتضى أدلة حجيتها تكون كالقطع في كونه طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه ، فتقوم مقام القطع فيما له من الآثار ، سواء

(٢) كفاية الاصول: ص ٢٠ .

(١) الحاشية : ص ٩ .

كان القطع طريقاً محضاً أو موضوعاً ، بما هو طريق الى الواقع وكشف عنه .
وأما الجهة الاولى من القطع - أعني بها كونها صفة نفسانية - فلا تكون
أدلة الحجية ناظرة إليها ولا تكون متكفلة لتنزيل الامارات مقامه من هذه الجهة.
وأما الاصول ، فانتها على قسمين ، قسم منها يكون محرزاً للمواقع كالاستصحاب ،
وقسم منها لا يكون محرزاً له كالبراءة والاحتياط والتخيير .

أما القسم الأول منها ، فإن مفاد أدلة حجيتها إنما هو لزوم البناء القلبي على
طبق المؤدى في مقام العمل ، فيكون منزلاً لمقام القطع من الجهة الثالثة من المقدمة
الثانية ، وهي كونه منشأ للعقد القلبي على طبق المقطوع به .

والحاصل : أن "المستفاد من أدلة حجية الاصول المحرزة تنزيلها منزلة القطع
من الجهة الثالثة لامن الجهة الاولى - أعني بها كون القطع صفة نفسانية - ولا من
الجهة الثانية - أعني بها كون القطع طريقاً الى الواقع - لما حقق في محله من أن"
مفاد أدلة الحجية ليس جعل الاصول طريقاً الى الواقع ولا جعلها منزلة من جهة
أنه صفة نفسانية للمقاطع .

و أما القسم الثاني منها ، فلا يقوم مقام القطع أصلاً إذ ليس فيه شيء من
جهات القطع ليقوم مقامه ، بل هي - أي الاصول غير المحرزة - إنما هي لتعيين وظائف
الظاهرة الثابتة في ظرف تحير المكلف ، وعدم تعيين وظيفته لا بالطرق والامارات ،
ولا بالاصول المحرزة .

أقسام القطع

قد اوضح مما ذكرنا أن القطع إما طريقى محض ، وهو ما لا يكون دخيلاً
في ترتيب الحكم على موضوعه أصلاً ، وإما موضوعى ، وهو على قسمين : موضوعى
طريقى ، وموضوعى وصفى .

و المراد من القسم الأول ما يؤخذ في موضوع الحكم بما هو أنه طريق
الى الواقع .

و المراد من الثاني ما يؤخذ في موضوع الحكم بما أنه صفة من صفات النفس .
وعلى كلا التقديرين، قد يفرض أخذه في الموضوع على وجه يكون تمام الموضوع،
وقد يفرض أخذه فيه على وجه يكون جزء الموضوع .

إذن فأقسام القطع الموضوعي بحسب التصور أربعة، لكن قسم منها غير ممكن،
وهو أخذه في الموضوع من جهة كونه طريقاً الى الواقع على وجه يكون تمام
الموضوع، لأن أخذ القطع من جهة طريقته على وجه يكون تمام الموضوع
مستلزم لأن يلاحظ القطع استقلالياً وآلياً في أن واحد، وهو جمع بين المتناقضين
بتقريب أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع ذي الصورة، وأخذه
نحو الكاشفية والطريقة يستدعي لحاظ الواقع ذي الطريق الملازم لعدم الالتفات
في لحاظه الى نفس العلم والكشف، وبذلك يكون لحاظه طريقاً منافياً مع لحاظه
تمام الموضوع .

إذن فاليمكن بحسب الثبوت من أقسام القطع الموضوعي ثلاثة، ويضاف اليها
القطع الطريقي المحض، فتكون أقسام القطع أربعة، هذا بحسب الكبرى، لكن
تحقق بعض صغرياتهما محل نظر، ونحن أعرضنا عن ذكرها تبعاً للشيخ - قدس سره -
ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع الى ما أفاده الأكابر كصاحب الكفاية والمحقق
النائيني وغيرهما .

و في المقام كلام للمحقق العراقي^(١) ماخصه: منع عدم امكان أخذ القطع
الطريقي في الموضوع على وجه يكون تمام الموضوع، فلاحظ كلامه .

(١) نهاية الافكار : ص ١٥ .

ومن هذا (١) الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً الى
البينة أو اليد على قول (٢) ، وان (٣) جاز تعويل الشاهد في

تنبيه

لم أجد في الفقه مورداً يكون القطع دخيلاً في موضوع الحكم على وجه
الصفية ، وما ذكره شيخنا الأعظم من الأمثلة للقطع الموضوعي كموارد الشك
في عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعيات وفي الشهادة فإنه
من باب الفرض والتقدير ، وإلا فليس القطع معتبراً فيها على وجه الصفية ، بل
إنما هو مأخوذ فيها على وجه الطريقة ، كما حقق ذلك في الفقه .

(١) أي من باب أخذ القطع في موضوع الحكم ، بما هو صفة من صفات النفس
فإن الشاهد لو علم بأن الدار الفلانية ملك لزيد يجوز له الشهادة عند القاضي ،
ولكن اذا لم يعلم بذلك ، بل قامت عنده بينة على أنها ملك لزيد ، فلا يجوز له
الشهادة استناداً الى البينة ، وكذا لا يجوز له الشهادة استناداً الى أن الدار في يد
زيد ، وهي امانة ظنية ، على أن ذي اليد مالك .

والوجه في عدم جواز الشهادة في الموردين هو ما ذكرناه من أن القطع مأخوذ
في موضوع جواز الشهادة ، بما هو صفة للمقاطع . وقد عرفت أن دليل حجية البينة
واليد لا يصلح أن ينزلهما مقام القطع الموضوعي الوصفي .

(٢) وأما المشهور فيلتزمون بجوازه .

(٣) كلمة «إن» وصلية ، أي أن الشاهد لا يجوز شهادته استناداً الى البينة
أو اليد ، ولكن يجوز اعتماده عليهما في عمل نفسه ، بمعنى أنه يجوز له أن يشتري
الدار مثلاً ممن قامت البينة على أنه مالك لها ، أو كانت الدار في يده .

عمل نفسه بهما اجماعاً ، لان (١) العلم بالمشهود به في مقام العمل على وجه الطريقة ، بخلاف مقام أداء الشهادة ، الا أن يثبت من الخارج أن كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة ، كما يظهر (٢) من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد .

(١) هذا تعليل لبيان الفرق بين جواز اعتماد الشاهد في عمل نفسه بالبينة واليد وعدم جواز أداء الشهادة استناداً إليهما .

ملخص الفرق : أن العلم بالنسبة الى جواز الاعتماد في عمل نفسه طريقي ولذا يقوم غيره مقامه ، بخلاف جواز أداء الشهادة ، فإن القطع فيه موضوعي وصفي فلا يقوم غيره مقامه إلا أن يثبت من الخارج ثبوت الملازمة بين جواز العمل وجواز أداء الشهادة ، فيجوز له أداء الشهادة أيضاً استناداً الى البينة أو اليد .

(٢) أي يظهر ثبوت الملازمة بين جواز العمل بشيء من الطرق الشرعية وجواز الاستناد اليه ، في أداء الشهادة من رواية حفص ، وهو ما رواه حفص بن غياث ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال له رجل : اذا رأيت شيئاً في يدي رجل ، يجوز لي أن أشهد أنه له ؟ قال عليه السلام : نعم ، قال الرجل : أشهد أنه في يده ، ولا أشهد أنه له فلعله لغيره ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : أفيحلّ الشراء منه ؟ قال : نعم ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : فلعله لغيره ، فمن أين جاز لك أن تشتريه ، وبصير ملكاً لك ، ثم تقول بعد الملك : هولي وتحلف عليه ؟ ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله إليك ، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق ^(١) .

فإن الاستفادة من هذه الرواية ثبوت الملازمة بين جواز الشراء استناداً الى

(١) الوسائل ج ١٨ باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم حديث ٢ .

ومما ذكرنا (١) يظهر أنه لو نذر (٢) أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده ، فإنه لا يجب التصدق (٣) عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة ، بخلاف ما لو علق (٤) النذر بنفس الحياة ، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب .

ثم ان هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارة

اليد وجواز أداء الشهادة .

إلا أنه يمكن أن يناقش في سند الرواية ، ولكن الذي يسهل الخطب ما عرفت سابقاً أن القطع لم يؤخذ في موضوع جواز أداء الشهادة على نحو الصفتية بل هو مأخوذ بما هو طريق الى الواقع .

(١) أي من أن القطع لو اخذ في موضوع الحكم بما هو صفة لا يقوم غيره

مقامه .

(٢) بأن يقول : لله علي أن أتصدق كل يوم بدرهم مادمت متيقناً بحياة ولدي ، فإنه على هذا التقدير لو شك في حياة ولده لا يقوم استصحاب حياة ولده مقام قطعه ، فلا يجب عليه التصدق ، لأن القطع الموضوعي الوصفي لا يقوم غيره مقامه .

(٣) أي لا يجب عليه التصدق بعد الشك في حياة زيد لأجل استصحاب

الحياة ، لما عرفت من أن القطع المأخوذ في وجوب الوفاء بالنذر قطع موضوعي وصفي فلا يقوم الاستصحاب مقامه .

(٤) بأن يقول الناذر : لله علي أن أتصدق كل يوم بدرهم مادام ولدي

حيّاً ، فإذا زال قطعه بحياة ولده وشك فيها يقوم استصحاب الحياة مقام القطع بها ، فيجب عليه التصدق لأن القطع المذكور طرريقي ، وقد عرفت أنه يقوم غيره مقامه .

على وجه الطريقة ، واخرى على جهة الموضوعية ، جار (١) في الظن أيضاً ، وان (٢) فارق العلم في كيفية الطريقة ، حيث ان العلم طريق بنفسه (٣). والظن المعتبر طريق بجعل الشارع ، بمعنى كونه (٤) وسطاً في ترتيب أحكام متعلقه (٥) كما أشرنا اليه سابقاً .

لكن الظن أيضاً (٦) قد يؤخذ طريقاً مجعولاً الى متعلقه (٧) سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة (٨) لحكم متعلقه أو

(١) خبر لقوله «ثم إن هذا الذي» أي أن الظن أيضاً كالقطع ، قد يكون طريقاً وقد يكون موضوعياً ، والموضوعي منه أيضاً قد يكون طريقاً وقد يكون وصفاً .
(٢) كلمة «إن» وصلية ، أي إن فارق الظن العلم في كيفية الطريقة ، حيث إن العلم طريق بذاته ، ولم يقع وسطاً بخلاف الظن ، فإنه طريق بجعل الشارع ، فيصح أن يقال : هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية حرام .
(٣) أي بذاته بلا جعل من جاعل .

(٤) أي كون الظن طريقاً بجعل الشارع .

(٥) وهو الخمر في المثال ، فإن الظن في قولنا : هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية حرام وسط في ترتيب الحرمة على الخمر .

(٦) كما أن القطع يؤخذ طريقاً الى متعلقه كذلك الظن أيضاً يؤخذ طريقاً اليه .

(٧) كقوله : صل الى مظنون القبلة و علم من الدليل الخارجي أن الشارع

جعل الظن طريقاً الى متعلقه وهو القبلة .

(٨) أي أن الظن المأخوذ في الموضوع قد يؤخذ فيه من جهة كونه طريقاً

لحكم آخر (١) يقوم (٢) مقامه سائر الطرق الشرعية ، فيقال حينئذ (٣) انه حجة . وقد يؤخذ موضوعاً لاعلى وجه (٤) الطريقة

الى الواقع وذلك كما في المثال المذكور فإنه قد علم من الخارج أن مظنون القبلة شرط الصلاة ، وأن الظن اعتبر في الموضوع بنحو الطريقة لاثبات حكم متعلقه ، أي لاثبات الوجوب الى القبلة حيث يقال : هذه الجهة مظنون القبلة و كل مظنون القبلة يجب الصلاة إليه ، فينتج وجوب الصلاة الى مظنون القبلة .

(١) أي كان الظن موضوعاً لحكم آخر لم يتعلق به كما اذا قال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق ، فإن الظن قد أخذ في موضوع وجوب التصديق الذي هو ليس متعلق الظن ، إذ المفروض أنه تعلق بوجوب صلاة الجمعة .
(٢) أي اذا كان الظن مأخوذاً في الموضوع بنحو الطريقة يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية من الامارات والاصول .

(٣) أي حينما أخذ الظن في الموضوع بعنوان أنه طريق يطلق عليه الحجة ، لوقوعه وسطاً لاثبات حكم متعلقه .

أقول : قد سبق من المصنف أن الحجة ما يقع وسطاً لاثبات حكم متعلقه ، وأما ما يقع وسطاً لاثبات حكم غير متعلقه لا يطلق عليه الحجة . والظاهر من العبارة هنا أن الظن اذا وقع طريقاً لاثبات حكم متعلقه أو لحكم آخر يطلق عليه الحجة وهو بظاهره لا يخلو عن تهافت .

(٤) أي قد يؤخذ في موضوع الحكم لا على وجه الطريقة ، بل على وجه الصفتية ، وهذا على وجهين :

تارة يؤخذ في موضوع حكم متعلقه على نحو الصفتية كما اذا قال : يجب الصلاة الى مظنون القبلة وعلم من الدليل الخارجى أن الظن المأخوذ في موضوع

لحكم متعلقة أو لحكم آخر لا يقوم (١) مقامه سائر الطرق الشرعية ، و لا يطلق عليه (٢) الحجّة حينئذ ، فلا بد من ملاحظة (٣) دليل ذلك الحكم ، ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه ، لكن الغالب فيه الاول (٤) .

وجوب الصلاة هو الظن من حيث كونه من الأوصاف .

واخرى يؤخذ في موضوع حكم آخر غير متعلقه كما اذا قال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم وعلم من الخارج أن الظن من حيث إنه صفة نفسانية اخذ في موضوع وجوب التصديق الذي هو حكم غير متعلق الظن ، إذ المفروض أنه تعلق بوجوب صلاة الجمعة .

(١) أي اذا اخذ الظن في الموضوع من حيث إنه صفة نفسانية لا يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية من الاصول والأمارات .

(٢) أي لا يطلق الحجّة على الظن حينما اخذ في الموضوع بعنوان أنه صفة نفسانية ، لأن الحجّة كما عرفت ما يقع وسطاً لاثبات حكم متعلقه ، والظن المأخوذ في الموضوع بعنوان أنه صفة لا يقع وسطاً لاثبات حكم متعلقه ، بل يقع وسطاً لاثبات حكم آخر غير متعلقه كما عرفت .

(٣) أي اذا أمكن أن يؤخذ الظن في الموضوع على وجه الطريقة ، وعلى وجه الصفتية ، فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الحكم الذي أخذ الظن جزء لموضوع حكمه ، فإن دل على أخذ الظن في موضوع الحكم ، بما هو طريق مجعول من قبل الشارع الى الواقع ، فيقوم غيره من الطرق المعتبرة مقامه وإن دل على أخذه في الموضوع بما هو صفة للظان ، فلا يقوم غيره مقامه .

(٤) أي أخذ الظن في الموضوع على نحو الطريقة .

الكلام فى التجرى

وينبغى التنبيه على امور :

(الاول): أنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه

الى أزيد من الأدلة المثبتة لاحكام مقطوعه (١)،

(١) أي اذا قطع المكلف بأن المائع الخارجى خمر وجب الاجتناب عنه ،

بعد قيام الدليل على وجوب الاجتناب عن الخمر ، فان مجرد وجود الدليل على

حرمة الخمر الذي هو متعلق القطع فى المثال يكفي فى حكم العقل بوجوب العمل

على القطع ووجوب الاجتناب عن الخمر ، بحيث لا يحتاج القاطع فى العمل بقطعه

الى أزيد من قول الشارع : الخمر حرام ، الذي هو مثبت لحكم مقطوعه .

هذا بخلاف الظان ، فإنه يحتاج فى العمل بظنه الى أزيد من الدليل المثبت

لاحكام مظنونه ، فاذا ظن المكلف بأن المائع الخارجى خمر مثلاً فلا يجب الاجتناب

عنه بمجرد حصول الظن على حرمة الخمر ، بل هو يحتاج فى العمل بظنه - مضافاً

الى الدليل الدال على حرمة الخمر - الى دليل يدل على حجية هذا الظن .

و بعبارة اخرى : أن الظان يحتاج فى العمل بظنه الى أمرين : (أحدهما)

قيام الدليل الشرعى على حرمة متعلق الظن* مثلاً . (وثانيهما) قيام الدليل على اعتبار

فيجعل (١) ذلك كبرى لصغرى قطع بها ، فيقطع بالنتيجة ، فاذا قطع بكون شيء خمرأً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها (٢) هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء (٣) .

لكن الكلام (٤) في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه (٥) من الشارع وان (٦) كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب (٧) على مخالفته ؟ أو أنه (٨) حجة عليه (٩) اذا صار في الواقع ؟

الظن ، بخلاف القاطع ، فإنه يحتاج في العمل بقطعه الى أمر واحد فقط ، وهو الدليل المثبت لأحكام مقطوعه ، فإنه يكفي في حكم العقل بوجود العمل بقطعه .

(١) أي يجعل القاطع الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه كبرى للصغرى التي قطع بها ، وهو الخمر الخارجي مثلاً فيقول : هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه ، فيقطع بالنتيجة ، وهو وجوب الاجتناب عن الخمر .

(٢) أي في الواقع سواء كان معلوماً أم لا .

(٣) الذي قطع بكونه خمرأً .

(٤) أي لا كلام في أن القاطع يجب عليه العمل على قطعه ، وأنه حجة ذاتاً ، ولكن الكلام في أن قطعه هذا حجة مطلقاً حتى في فرض عدم المصادفة للواقع أو حجة في فرض المصادفة فقط ؟

(٥) أي على القاطع .

(٦) كلمة «إن» وصلية ، أي وإن كان قطعه مخالفاً للواقع .

(٧) أي يعاقب القاطع على مخالفة قطعه وإن كان مخالفاً للواقع .

(٨) أي قطعه .

(٩) أي على القاطع .

بمعنى (١) أنه لو شرب الخمر الواقعى عالمأ عوقب عليه فى
مقابل من شربها (٢) جاهلاً ، لأنه (٣) يعاقب على شرب ما
قطع بكونه خمراً ، وإن لم يكن خمراً فى الواقع .

(١) أى معنى أن القطع حجة اذا صادف الواقع ، أنه إن شرب الخمر عالمأ
به يعاقب على شربه هذا .

(٢) أى من شرب الخمر .

(٣) أى لا يكون معنى حجية القطع أن القاطع يعاقب على شرب المائع
الذي قطع بكونه خمراً ، وإن لم يكن خمراً فى الواقع .

إن قلت : إن قوله «هو حجة عليه من الشارع» يناقض لما سبق منه أن
حجية القطع ليست قابلة لجعل الشارع .

قلت : ليس المراد من الحجية معناها الاصطلاحى كى يلزم التناقض ، بل المراد
منها المؤاخذة والاحتجاج ، أى هل يؤاخذ الشارع المكلف على مخالفة قطعه
ويحتج عليه وإن كان قطعه مخالفاً للواقع أم لا ؟

تحقيق

أقول : إن تحقيق الكلام فى التجري يقع فى ضمن مطالب :

المطلب الاول : أن التجري فى اللغة مأخوذ من الجراءة ، وفى الاصطلاح
عبارة عما اذا قطع المكلف بحرمة شيء وأتى به تجريباً ، أو قطع بوجود شيء
ولم يأت به تجريباً ، ثم انكشف الخلاف بأن ما أتى به لم يكن حراماً ، أو ما
تركه لم يكن واجباً .

ويقاله الانقياد ، وهو فى اللغة بمعنى التسليم ، وفى الاصطلاح عبارة عما اذا
قطع بحرمة شيء ولم يأت به ، أو قطع بوجود شيء وأتى به ، ثم انكشف الخلاف

بأنه لم يكن حراماً أو واجباً .

المطلب الثاني: أن" الاستفادة من ظاهر كلام الشيخ أن" بحث التجري من فروع القطع الطريقي المحض ، وأما القطع الموضوعي فلا يجري الكلام فيه، لأنه بعد حصوله يتحقق الحكم الواقعي لا محالة سواء كان القطع موافقاً للواقع أم مخالفاً له .

المطلب الثالث: أن" بحث التجري هل بحث اصولي، أو فقهي، أو كلامي؟ أقول: إن" البحث فيه تارة" يقع من حيث إن" الخطابات الأولية مختصة بالعناوين الأولية فقط ، أو تعم المقطوع أيضاً فيكون ما قطع بحرمته حراماً ، وإن لم يكن خمراً واقعاً؟ فهو من هذه الجهة بحث اصولي ، يترتب عليه استنباط حرمة الفعل المتجري به .

واخرى يقع البحث فيه من حيث إن" تعلق القطع بحرمة شيء هل يوجب قبح ارتكابه عقلاً وإن لم يكن حراماً واقعاً؟ فهو من هذه الجهة بحث كلامي .
وثالثة: يقع البحث فيه من حيث إن" تعلق القطع بحرمة شيء على تقدير ايجابه القبح هل يوجب حرمته شرعاً بقانون الملازمة؟ فهو من هذه الجهة أيضاً بحث اصولي .

ورابعة: يبحث فيه من حيث إن" هل قام دليل على حرمة الفعل المتجري به شرعاً؟ والبحث من هذه الجهة بحث فقهي .

إذن فالبحث عن التجري بحث عن الجميع .

أما البحث الأول: - أعني به البحث عن أعمية الخطابات الأولية، للعناوين الواقعية، وما قطع بكونه منها، وعدمها- فالحق هو اختصاص الخطابات بالعناوين الواقعية ، فان" المتجري لا يندرج في عموم الخطابات الشرعية لأن" اثبات الأعمية

يتوقف على تمامية مقدمات ثلاث وهي لا تتم، لاحظ كإمام المحقق النائيني وغيره.
وأما البحث الثاني : وهو أن يكون القطع بوجوب شيء، أو حرمة سبباً
لتغييره عما هو عليه من المصلحة والمفسدة، والحسن والقبح، بأن يكون القطع
بحرمة شرب الماء سبباً لحدوث المفسدة فيه، وقبح ارتكابه عقلاً، أو القطع بوجوب
شيء سبباً لحدوث المصاحبة فيه، وحسن ارتكابه عقلاً .

فالحق أن يقال : إن تعلق القطع بشيء لا يكون سبباً لحدوث المصلحة
والمفسدة، لأن المصلحة والمفسدة من قبيل الآثار، والخواص التكوينية التي لا
تتغير عما هي عليه بسبب القطع بخلافه، وعلى تقدير كونه سبباً لحدوثهما فلا
نسلم دلالة على الوجوب، والحرمة، لعدم ثبوت استكشاف الحكم الشرعي من
المدرك العقلي، لأن استكشاف الحكم الشرعي من المدرك العقلي يتوقف على
احراز أن المدرك العقلي لا يكون له مزاحم، وهو يتوقف على احاطة العقل
بجميع الواقعيات، وأنتى له ذلك .

نعم يمكن أن يقال : إن وجوب انجاء النفس المحترمة من هذا القبيل ولكنه
مورد واحد لا يتعدى عنه، فتحصل إلى هنا أن القطع ليس من الأسباب الموجبة
لحدوث المصلحة أو المفسدة في المقطوع .

وأما أنه هل يوجب الحسن أو القبح. بأن يكون تعلق القطع بشيء من العناوين
الطارئة، الموجبة لحسنه أو قبحه عقلاً؟ ففيه كلام .

ذهب صاحب الكفاية^(١) و المحقق النائيني^(٢) - قدس سرهما - إلى أن
تعلق صفة القطع بشيء لا يكون سبباً لحسنه أو قبحه عقلاً .

(١) كفاية الاصول ج ٢ ص ١٣ .

(٢) فوائد الاصول : ص ١٦ .

•••••

وذهب المحقق العراقي^(١) والاسنان الأعظم^(٢) وسيدنا الاستاذ - دام ظلّهما - إلى الثاني ، وهو الحق ، لا من جهة أن مجرد القطع بشيء يوجب تغييره عما هو عليه، إذ هو خلاف الوجدان، كما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق الآشتياني، بل هو من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه ، فإن ارتكاب ما اعتقد أنه مبعوض للمولى مصداق لعنوان الطغيان ، فينطبق عليه عنوان القبح عقلاً ، وإن لم يكن ذا مفسدة واقعاً ، فإن القبح الفعالي لا يدور مدار الحرام الواقعي ، بل يدور مدار صدق الظلم والطغيان ، وهو حاصل في المقام .

وأما البحث الثالث : وهو أن تعلق القطع بحرمة شيء على تقدير ايجابه القبح هل يوجب حرمة شرعاً ؟ أو تعلقه بوجود شيء على تقدير ايجابه الحسن هل يوجب وجوبه ؟

فنقول : إن هذا مبني على تمامية قانون الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ، وهو لا يتم في المقام ، لأن ما ثبت من الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي إنما هو إذا وقع المدرك العقلي في سلسلة علل الأحكام ، دون ما وقع في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية ، كما هو كذلك في المقام ، لأن العقل إنما يحكم بقبح التجري من جهة كونه تجاوزاً عن حدّ العبودية من القيام في مقام اطاعة حكم المولى ، فالحكم الشرعي قد فرض في المقام في رتبة سابقة على الحكم العقلي .

وأما البحث الرابع : وهو أن المتجري هل يستحق العقاب ؟

فنقول : إن الفعل المتجري به ، وإن لم يكن حراماً شرعاً لعدم قيام دليل على حرمة من العقل والنقل ، إلا أنه مصداق للظلم والطغيان ، فالمتجري وإن

(١) نهاية الأفكار : ص ٣١ .

(٢) مباني الاستنباط : ص ٦٠ .

ظاهر كلما تههم في بعض المقامات الاتفاق على الاول (١)

لم يكن عاصياً واقعاً ، إلا أنه في حكم العاصي ، فإن المناط الموجود فيه هو عنوان الطغيان والظلم ، و هو موجود في المتجري أيضاً .

وإن شئت فقل : إن تمام المناط في القبح الفعلي ، واستحقاق العقوبة إنما هو عنوان الطغيان ، وهو ينطبق على ما أقدم عليه باعتقاد أنه مبغوض للمولى سواء كان مبغوضاً له في الواقع أم لا .

وأما البحث الخامس : وهو أنه هل قام دليل شرعي على حرمة الفعل المتجري به شرعاً أم لا ؟

فنقول : إنه لم يقد دليل على ذلك وما ذكر في المقام من الاجماع والروايات لا يفيد فإنتهما لا يشتمان المطلوب .

المطلب الرابع : أن استحقاق العقاب هل هو على نفس الفعل المتجري به ؟ أو على القصد والعزم على المعصية ؟

ذهب صاحب الكفاية ^(١) - قدس سره - الى أن استحقاق العقاب من جهة القصد والعزم على المعصية ، ولكن الحق هو الأول ، لما عرفت من أن نفس الفعل المتجري به مصداق للظلم .

المطلب الخامس : أنه قد ظهر من مجموع ما ذكرنا أن مرجع النزاع في هذا الباب ليس الى تأثير العلم في تحريم ما ليس بحرام في الواقع ، ووجوب ما ليس بواجب في الواقع ، ضرورة أن هذا توهم فاسد ، فإن العلم لا تأثير فيه في حكم الشارع ، بل يرجع الى أن العلم هل هو يؤثر في وجود عنوان المعلوم كعنوان الظلم والطغيان أم لا ؟

(١) أي على حجبية القطع مطلقاً ، سواء صادف الواقع أم أخطأ .

(١) كفاية الاصول : ج ٢ ص ١٤٠ .

كما يظهر (١) من دعوى جماعة الأجماع

أقول : إن في المسألة وجوهاً وأقوالاً .

(الأول) ما ذهب اليه شيخنا الأعظم - قدس سره - من أن التجري لا يقتضي شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل مع بقاء الفعل المتجري به على ما كان قبل القطع به من عدم المبعوضة .

(الثاني) ما ذهب اليه صاحب الكفاية ^(١) - قدس سره - من أنه يوجب استحراق المتجري العقاب من جهة قصده وعزمه على المعصية .

(الثالث) ما نسب الي صاحب الفصول - قدس سره - من أن الفعل المتجري به يكون قبيحاً عقلاً ، بسبب انطباق الطغيان عليه ، ويكون الفعل محرماً شرعاً أيضاً ، لكن لا مطلقاً ، بل في بعض الموارد .

(الرابع) ما ذهب اليه المحقق العراقي ^(٢) - قدس سره - من أنه يقتضي كون الفعل المتجري به قبيحاً ومعاقباً عليه ، من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع ، بلا استتباعه لحرمة شرعاً بهذا العنوان الطاريء .

(الخامس) أنه يقتضي كون الفعل المتجري به حراماً على الاطلاق ، لكون قبح التجري ذاتياً .

الأدلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لقبح التجري

(١) أي «يظهر» الاتفاق على الأول ، ولا يخفى أن المصنف - قدس سره - من هنا

شرع لذكر الأدلة التي ذكرها لاثبات قبح التجري وهي أربعة أمور :

الأول : ما أشار اليه المصنف بقوله « كما يظهر ... » .

(١) كفاية الاصول: ج ٢ ص ١٤ .

(٢) نهاية الافكار: ص ٣١ .

على أن ظان (١) ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى .

(١) أي من ظن ضيق الوقت وجب عليه أن يصلي فوراً، ولو أخر صلاته عمداً عصى إجماعاً وإن انكشف بقاء الوقت .

تقريب الاستدلال به : أن قيام الإجماع على عصيان من أخر صلاته يدل على إجماعهم على حرمة التجري ، إن لو لم يكن التجري حراماً بالإجماع لم يكن وجه لادعاء الإجماع على عصيان من أخر صلاته بظن ضيق الوقت مطلقاً حتى في صورة بقاء الوقت .

ولكن يمكن أن يجاب عنه بأن قيام الإجماع على تحقق المعصية في مسألة من أخر صلاته بظن ضيق الوقت لا يكشف عن وجود الإجماع على حرمة التجري ، لأن ظن ضيق الوقت قد اخذ في موضوع وجوب إتيان الصلاة فوراً بنحو الموضوعية ، كما هو ظاهر بعض الروايات .

منها ما عن الحلبي في حديث قال: سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً، ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس ، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ : إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ثم يصلي العصر ، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته ، فيكون قد فاتته جميعاً ، ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها (١) .

فإن الظاهر من هذه الرواية وغيرها في الباب أن ظن ضيق الوقت اخذ بنحو الموضوعية ، حيث حكم عَلَيْهِ السَّلَامُ بوجوب الإتيان بالصلاة وعدم جواز تأخيرها ، إذا خاف فوتها أي إذا ظن فوتها . والحاصل : أنه ليس الحكم بحرمة تأخير الصلاة مبنياً على التجري كي يستكشف من إجماعهم هنا إجماعهم على حرمة التجري ، بل هو من جهة تحقق الموضوع ، وهو الظن والخوف بضيق الوقت .

(١) الوسائل ج ٣ باب ٤ من أبواب المواقيت حديث ١٨ .

وان انكشف بقاء الوقت، فان (١) تعبیرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان ، فيشمل القطع بالضيق .

نعم حكى عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان (٢)

بل (٣) في التذكرة «لو ظن ضيق الوقت عصى لو آخر ان استمر

(١) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن "كلامنا في حجية القطع و معقد

الاجماع فيمن ظن بضيق الوقت، ولا ربط لأحدهما بالآخر .

وجوابه: أن "معقدالاجماع وإن كان الظن، إلا أنه لا خصوصية له، فإن" تعبیر

المجمعين بظن ضيق الوقت لبيان الفرد الضعيف من الرجحان ، وهو الرجحان

غير المانع من النقيض، والفرد القوي" منه، وهو الرجحان المانع من النقيض، داخل

في معقدالاجماع أيضاً بالأولوية، لأن" الظان بضيق الوقت لو كان عاصياً في تأخيره

الصلاة و القاطع به عاصياً بالأولوية ، إذن فالاجماع المنعقد في الظن يشمل القطع

بضيق الوقت أيضاً .

(٢) أي لم يحكما على عصيان من أخر صلواته بظن ضيق الوقت، ثم انكشف

بقاؤه، فمع توقف النهاية و البهائي في الحكم بالعصيان كيف يقال : إن" الحكم

بالعصيان اجماعي ، فالاجماع المدعى في المقام غير تام .

(٣) كلمة « بل » للترقي، حيث ذكر المصنف في وجه عدم تمامية الاجماع

توقف النهاية و البهائي في الحكم بالعصيان، ثم ترقى عنه وقال : صرح في التذكرة

بعدم العصيان في مسألة الظن بضيق الوقت مع انكشاف بقائه ، وخص العصيان

بصورة استمرار الظن .

الظن (١) ، وان انكشف (٢) خلافه فالوجه عدم العصيان «
 انتهى ، واستقر العدم سيد مشايخنا في المفاتيح (٣) .
 وكذلك لا خلاف بينهم ظاهراً (٤) في أن سلوك الطريق
 المظنون الخطر (٥) أو مقطوعه معصية يجب اتمام الصلاة فيه
 ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه (٦) ،

(١) بأن لا ينكشف بقاء الوقت الى آخر عمره .

(٢) أي انكشف خلاف الظن بأن كان الوقت باقياً .

(٣) وهو السيد المجاهد حيث إنه قال : إن عدم العصيان قريب .

والحاصل : أن مع وجود هؤلاء المخالفين لا ينعقد الاجماع على عصيان الظان

بضيق الوقت ، اذا أختّر صلواته كي يظهر منه قيام الاجماع على حرمة التجري .

(٤) هذا مقام ثانٍ من المقامات التي أشار إليها الشيخ - قدس سره - بقوله :

« ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول » أي على حرمة التجري .

(٥) أي أن من سلك طريقاً يظن أو يعلم أن فيه خطراً عليه ، فإنه لا خلاف

بينهم أن هذا السفر معصية ، فيجب عليه اتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم

الضرر فيه ، ويظهر من حكمهم هذا حرمة التجري .

وتوضيحه : أن الاتفاق في كون سفر السالك للطريق المظنون الخطر ، أو

مقطوعه معصية ، ووجوب اتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر في الطريق -

يكشف عن اتفاقهم على حرمة التجري ، لأن الحكم بكون السفر معصية ووجوب

اتمام الصلاة فيه - حتى بعد انكشاف عدم كون الطريق خطراً - لا يستقيم ، إلا أن يكون

التجري حراماً ، كي يكون سفر المتجري به معصية .

(٦) أي في سلوك الطريق .

فتأمل (١).

ويؤيده (٢) بناء العقلاء على الاستحقاق ، وحكم (٣)

العقل بقبح التجري .

(١) لعله إشارة الى أن الظن في المسألة المذكورة مأخوذ بنحو الموضوعية ولا يكون طريقاً الى الخطر الواقعي ، وكذلك القطع في مقطوع الخطر موضوعي ، فقيام الاجماع بجوب اتمام الصلاة ليس للخطر الواقعي بل لمظنون الخطر أو مقطوعه ، وهو خارج عن محل الكلام ، لأن كلامنا في القطع الطريقي والظن الطريقي . وإن شئت فقل : إن حكمهم بحرمة السلوك في السفر ، وجوب اتمام الصلاة فيه ليس مبيناً على حرمة التجري ، بل من جهة تحقق موضوعه ، وهو عنوان معلوم الخطر أو مظنونه ، ولا يتصور انكشاف الخلاف في هذه الصورة إذ بعد انتفاء العلم أو الظن المأخوذ في الموضوع يتبدل الموضوع ، لا أنه ينكشف الخلاف ، فإنه إن شاء يتصور فيما اذا اخذ الظن أو القطع طريقاً محضاً الى الخطر الواقعي .

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها لاثبات قبح التجري وأن المتجري يستحق العقاب ، أي يؤيد قبح التجري وكون المتجري مستحقاً للعقاب بناء العقلاء . من حيث إنهم عقلاء استقر على استحقاق المتجري للعقاب ، والشارع بناء العقلاء . ملخصه : أن منهم ، بل رئيسهم ، فيكون بناؤه أيضاً ذلك . إن قلت : لماذا ذكر المصنف بناء العقلاء بعنوان التأييد في المسألة ، ولم يذكره دليلاً .

قلت : إن ذكره بعنوان التأييد لا الدليل لا يمكن الخدشة فيه ، بأن يقال : لا اعتبار لبنائهم في المسألة المذكورة لأنها مسألة كلامية .

(٣) هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرت لاثبات قبح التجري

وقد يقرر (١) دلالة العقل على ذلك (٢): بأننا اذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً ، و قطع الاخر بكون مائع آخر خمراً، فشر باهما، فاتفق مصارفة أحدهما (٣) للواقع ومخالفة الاخر، فاما أن يستحقا (٤) العقاب أو لا يستحقه (٥) أحدهما ، أو يستحقه (٦) من صادف قطعه الواقع دون الاخر ، أو العكس (٧).

فإن قوله « حكم العقل » عطف على قوله « بناء العقلاء » أي يؤيد استحقاق المتجري للعقاب حكم العقل بقبح التجري، فإذا كان التجري قبيحاً عقلاً يكون المتجري مستحقاً للعقاب لأنه ارتكب ما هو قبيح عند العقل .

(١) هذا هو الوجه الرابع من الوجوه التي ذكرت لاثبات قبح التجري وأن المتجري يستحق العقاب ، وهو أيضاً حكم العقل، إلا أنه بتقريب آخر وهو حكمه من جهة التردد والدوران .

(٢) أي على قبح التجري .

(٣) أي صادف أحد القطعين للواقع بأن كان ما شر به باعتقاد الخمرية خمراً

في الواقع .

(٤) أي يستحق من صادف قطعه للواقع ومن لم يصادف قطعه .

(٥) أي لا يستحق العقاب من صادف قطعه للواقع ومن لم يصادف قطعه .

(٦) أي يستحق العقاب من شرب الخمر دون الآخر ، وهو الذي لم يصادف

قطعه للواقع ، بأن كان ما شر به خلاً في الواقع .

(٧) بأن لا يستحق العقاب من صادف قطعه الواقع، ويستحقه من لم يصادف

قطعه الواقع بأن كان شارب النخل هو المستحق للعقاب .

لا سبيل الى الثاني (١) والرابع (٢) ، والثالث (٣) مستلزم
لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ،

ملخص الدوران عند العقل أن الأمر لا يخلو من أحد صور أربع :

(الاولى) أن يستحق العقاب .

(الثانية) أن لا يستحق العقاب .

(الثالثة) أن يستحق العقاب من شرب الخمر في الواقع أي من صادف

قطعه للواقع ، دون من لم يصادف .

(الرابعة) أن يستحق العقاب من شرب الخمر في الواقع، أي من لم يصادف

قطعه للواقع ، دون من يصادف .

(١) بأن يقال : إنهما لا يستحقان العقاب أصلاً ، لا من صادف قطعه للواقع

ولامن لم يصادف ، ولا سبيل الى هذا القول للعلم الاجمالي ، بأن أحدهما شارب الخمر

فهو مستحق للعقاب قطعاً .

(٢) أي لا سبيل بأن يقال : بأن شارب الخمر لا يستحق العقاب ، وشارب

الخمر يستحقه .

(٣) وهو القول : بأن شارب الخمر يستحق العقاب ، دون شارب الخمر ،

فإن هذا أيضاً لا يمكن الالتزام به ، لأن المفروض مسادة كلا الشخصين في جميع

الامور المر بوطه بالمقام ، غير أن قطع أحدهما صادف الواقع فظهر كون ماشر به

خمرأ دون قطع الآخر ، فلو التزم باستحقاق من صادف قطعه للواقع للعقاب ،

دون من لم يصادف قطعه لكان استحقاقه هذا للعقاب لأجل مصادفة قطعه للواقع ،

فيلزم منه أن يكون استحقاق العقاب منوطاً بما هو خارج عن الاختيار ، إذ

المصادفة وعدمها لا تكونان من الامور الاختيارية للقاطع حتى يناط بهما استحقاق

العقاب وعدمه .

وهو (١) منافع لما يقتضيه العدل ، فتعين الاول (٢) . و يمكن
الخدشة في الكل (٣) .

أما الاجماع ، فالمحصل منه غير حاصل (٤) ، والمسألة

(١) أي استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار (المصادفة) منافع لمقتضى

العدل .

والحاصل : أن الصادر من القاطع عن اختياره هو شرب ما اعتقد كونه
خمرأ . وأما مصادفة قطعه للمواقع وعدمها فهي خارجة عن اختياره . فالحكم
باستحقاق المصادف للعقاب دون غير المصادف منافع لمقتضى العدل ، إذ مقتضاه عدم
جواز العقاب على أمر غير اختياري للمقاطع .

(٢) وهو الالتزام بأن من شرب ما اعتقد كونه خمرأ يستحق العقاب سواء

صادف قطعه للمواقع أم لا .

وقد أفاد المحقق النائيني - قدس سره - أن ما ذكره الشيخ من الوجه
العقلي لاثبات حرمة التجري يمكن أن يكون في مقام بيان أن المتجري يندرج
تحت الخطابات الأولية ، فيكون المتجري مستحقاً للعقاب لأجل اندراجه فيها .

ويمكن أن يكون في مقام بيان أن المتجري عاصي حكماً ، وإن لم يكن

عاصياً حقيقة ، كما عرفت تفصيله .

الجواب عن أدلة قبح التجري

(٣) أي في كل من الوجوه الأربعة التي استدل بها على قبح التجري .

(٤) أي لا يمكن تحصيله ، وذلك لكثرة المجتهدين وتفرقهم في الأعصار

والأمصار ، وعدم كونهم معروفين بجمعهم ، فلا يمكن الاطلاع عادة على آرائهم .

عقلية (١) ، خصوصاً (٢) مع مخالفة غير واحد (٣) ، كما عرفت من النهاية ، وستعرف من قواعد الشهيد - قدس سره - ، والمنقول (٤) منه ليس حجة في المقام .

وأما بناء العقلاء (٥) ، فلو سلم فانما هو (٦) على مذمة

(١) هذا إشكال ثانٍ على الاجماع . توضيحه : أن الاجماع على تقدير امكان تحصيله لا يجدي في مسألة التجري لأنها ليست من المسائل الشرعية التي يكون بيانها من شأن الشارع حتى يستكشف حكم المعصوم من اتفاق العلماء المتشرعين ، بل هو من الامور العقلية التي لا سبيل اليها إلا حكم العقل ، ومن المعلوم أن الاجماع لا يكون كاشفاً عن حكم المعصوم فيما لا يكون بيانه من شأنه ، فإن الشارع بما هو شارع ليس من شأنه بيان حكم عقلي .

أقول : قد ظهر لك مما بينناه أن المسألة فقهية على بعض التقاريب ، فهذا الاشكال لا يمكن الالتزام به .

(٢) هذا إشكال ثالث على الاجماع . وملخصه : إننا نمنع تحقق الاجماع لوجود المخالف في المسألة ، فإن كثيراً من العلماء أنكروا قبحه ، فمع وجود خلاف كثير من العلماء كيف يتحقق الاجماع ؟ (٣) أي كثير من العلماء .

(٤) أي الاجماع المنقول ليس حجة ، هذا إشكال رابع على الاجماع ، وإنما قال : إنه ليس حجة في المقام لأن مسألة تناهذه عقلية فأنه على تقدير كونه حجة لا يكون حجة في خصوص المقام .

(٥) أي أما بناء العقلاء ففيه (أولاً) لانسلم بناؤهم على قبح التجري ، فإن كلمة «لو» تدل على أنه - قدس سره - لا يسلم بناءهم على ذلك .

(٦) (وثانياً) أنه لو قلنا بينائهم نقول : إن بناء العقلاء على مذمة الشخص

الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه (١) ، لا على نفس (٢) فعله، كمن (٣) انكشف لهم (٤) من حاله (٥) انه بحيث لو قدر (٦) على قتل سيده لقتله (٧) ، فان المذمة على المنكشف (٨) لا الكاشف .

المتجري إنَّما هو لأجل أن هذا الفعل المتجري به كاشف عن شقاوة الفاعل، ولا تكون المذمة على الفعل، ولا ريب في مذمة العقلاء للعبد الذي انكشف من حاله أنه لو قدر على قتل سيده لقتله .

وإن شئت فقل : إنَّ العقلاء لا يذمونه على فعله بأنه ذو فعل قبيح ، بل يذمونه على شقاوته .

(١) أي في الشخص المتجري .

(٢) أي لا تكون المذمة على فعل المتجري به كي يستلزم العقاب، فإن المذمة على شقاوة الفاعل لا تستلزم العقاب .

(٣) مثال لكشف الفعل عن وجود الشقاوة في ذات المتجري ، أي كالعبد الذي انكشف من حاله أنه لو قدر على قتل سيده لقتله .
(٤) أي للعقلاء .

(٥) الضمير في قوله « من حاله » وفي قوله « إنه » يرجعان الى الموصول « كمن » ويكون المراد منه هو العبد .

(٦) أي لو قدر العبد .

(٧) أي لقتل سيده .

(٨) أي على صفة الشقاوة، لا الكاشف الذي هو الفعل المتجري به كشرب المائع الذي اعتقده أنه خمر إذ لا مذمة على شرب الماء .

ومن هنا (١) يظهر الجواب عن قبح التجري ، فإنه (٢) لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد ، لا (٣) على كون الفعل مبعوضاً للمولى .
 والحاصل : أن الكلام في كون هذا الفعل غير المنهى عنه (٤) واقعاً مبعوضاً للمولى من حيث تعاقب اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً ، لا في (٥) أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ينبيء عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه (٦) جريئاً في مقام

(١) أي ومما يبيّناه من أن المذمة على المنكشف ، لا الكاشف .

(٢) أي قبح التجري إنما هو لكشف الفعل المتجري به عن الخبث الذاتي

في المتجري .

(٣) أي لا يكون قبح التجري على كون الفعل المتجري به مبعوضاً للمولى .

(٤) كشراب الماء باعتقاد أنه خمر ، فإنه فعل غير منهي عنه واقعاً ، إلا

أنه منهي عنه باعتقاد المكلف . أي الذي هو محل الكلام في المقام ، أن هذا الفعل المنهي عنه الذي لا يكون مبعوضاً للمولى واقعاً هل يكون مبعوضاً من حيث اعتقاد المكلف بأنه مبعوض للمولى أم لا ؟ و أما أنه كاشف عن شقاوة المتجري فهو أمر مسلم وخارج عن محل الكلام .

(٥) أي ليس الكلام في أن هذا الفعل الذي هو منهي عنه باعتقاد المتجري

كاشف عن خبث ذات العبد أم لا ، إن هو أمر مسلم كما عرفت .

(٦) عطف على قوله «سوء» أي ينبيء الفعل المتجري به كون العبد جريئاً .

الطغيان والمعصية ، وعازماً (١) عليه، فان هذا (٢) غير منكر
في هذا المقام كما سيجيء .

لكن لا يجدي (٣) في كون الفعل محرماً شرعياً ، لان
استحقاق (٤) المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه
على نفس الفعل ، ومن (٥) المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق
الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً اذا تعلق بالفعل بالفاعل .

(١) عطف على قوله « جريئاً » أي كون العبد عازماً على الطغيان .

(٢) أي كون الفعل المتجري به كاشفاً عن سوء سريرة العبد لا ينكر .

(٣) أي كون الفعل المتجري به كاشفاً عن شقاوة المتجري لا ينفع في كون
شرب الماء الذي تخيل أنه خمر محرماً شرعاً .

(٤) أي استحقاق المتجري المذمة على الشقاوة الذاتية التي كشف عنها الفعل
المتجري به لا يوجب كون المتجري مستحقاً للمذمة على نفس الفعل المتجري به
بل يفرق بينهما ، ويقال بأنه يستحق المذمة من حيث شقاوته ، ولا يستحقها من
جهة فعله .

(٥) يمكن أن يكون جواباً عن اشكال مقدر وهو : أن الذم على شخص
يستلزم استحقاقه العقاب شرعاً ، فحيث إن العقل حاكم بكون المتجري مستحقاً
للذم فهو يستلزم استحقاقه العقاب شرعاً .

وأجاب عنه بأن حكم العقل باستحقاق المتجري الذم إنما يلازم استحقاقه
العقاب شرعاً اذا تعلق الذم بالفعل ، وأما اذا تعلق بالفاعل فلا يلازم استحقاقه العقاب
شرعاً .

وأما ما ذكر من الدليل (١) العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانه (٢) عصي اختياراً، دون من لم يصادف (٣). قولك: «ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط

وإن شئت فقل: إن الذم الفعلي يلازم العقاب، لا الذم الفاعلي. وبعبارة ثالثة: أن الملازمة تكون بين ذم الفعل عند العقلاء وحرمة عند الحكيم لا بين ذم الفاعل وحرمة الفعل، فلأملازمة بينهما إن قلت: كيف يمكن التفكيك بينهما بالالتزام بمذمة الفعل دون الفاعل، فإن مذمة الفعل أيضاً ترجع الى مذمة الفاعل بالتالي، وكذا بالعكس. قلت: ليس المراد من رجوع المذمة الى الفعل عدم تعلقها بالفاعل كيف والفعل القبيح ما يكون فاعله مستحقاً للذم عند العقلاء، بل المراد منه كون مذمة الشخص مستندة الى اتيانه بالفعل القبيح، وإن كان المحرك اليه هو وجود الشقاوة أيضاً، فالفعل الحرام أيضاً يكشف عن وجود الشقاوة، وإلا لم يقدم على الاتيان به، فالذم هنا تعلق بالفعل والفاعل معاً.

هذا بخلاف ما اذا لم يكن الفعل قبيحاً في الواقع بأن كان ما شربه ماء فإن الذم فيه لم يتعلق بالفعل أصلاً، بل تعلق بالفاعل مستقلاً، فلا تكون مذمة العقلاء للفاعل باعتبار شقاوته دليلاً على حرمة فعله شرعاً.

(١) ملخص الجواب عن الدليل العقلي: هو الالتزام بالشق الرابع، وهو

استحقاق من صادف قطعه للواقع دون من لم يصادف.

(٢) أي إنَّما قلنا باستحقاق المصادف العقاب لأنه عصي الله تعالى وخالفه مع

اجتماع جميع شرائط التكليف له من العلم والاختيار وغيرهما.

(٣) إن لا يصدق عليه أنه عصي الله تعالى بمجرد شرب الماء مثلاً.

بما هو خارج عن الاختيار» ممنوع (١)، فإن العقاب (٢) بما

(١) خبر لقوله «قولك» هذا إشكال على ما ذكره من الالتزام باستحقاق من صادف قطعه للواقع وعدم استحقاق من لم يصادف قطعه للواقع .
توضيح الاشكال أن التفاوت بين المصادف وغيره - بكون الأول مستحقاً للعقاب دون الثاني بمناط أن قطع الأول صادف الواقع دون الثاني - لا يحسن ، لأن التفاوت المذكور منوط بأمر غير اختياري .

وبعبارة اخرى : أن الالتزام بعدم استحقاق غير المصادف للعقاب - مع أنه يشارك المصادف في الفعل الاختياري وهو شرب المائع إذ المفروض أن كلاً منهما شرباً مائعاً باختيارهما - إنتما هو لأجل عدم مصادفته الذي لا يكون أمراً اختيارياً ، واستحقاق المصادف أيضاً إنما لأجل مصادفته غير الاختيارية .

فيكون استحقاق العقاب و عدمه منوطاً بأمر غير اختياري ، و هي المصادفة وعدمها ، وهو كما ترى .

وأجاب عنه المصنف بما حاصله : بأننا لانقول بأن العقاب للمصادفة ، وعدم العقاب لعدم المصادفة ، حتى يقال بأنه يلزم منه القول باناطة العقاب وعدمه بأمر غير اختياري .

بل نقول : إن من صادف قطعه الواقع يستحق العقاب ، لأنه عصى الله وخالفه مع اجتماع جميع شرائط التكليف له ، و من لم يصادف قطعه الواقع لا يستحق العقاب ، لأنه لم يعص الله تعالى ، لأن العصيان عبارة عن الاثيان بما هو مبعوض للمولى ومتعلق لنهيه مع اجتماع جميع شرائط التكليف في الفاعل ، ومن المعلوم أن من لم يصادف قطعه للواقع لم يأت بما هو متعلق لنهي المولى .

(٢) تعليل لما ذهب اليه - قدس سره - من حسن الاناطة ، أي لا مانع من حسن الاناطة بالمصادفة وعدمها في خصوص المقام بأن يكون المصادف مستحقاً للعقاب

لا يرجع بالآخرة الى الاختيار قبيح ، الا أن عدم العقاب لأمر
لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم .
كما يشهد به (١) الاخبار الواردة في أن « من سن سنة

دون من لم يصادف .

توضيحه: إنا نلتزم باستحقاق المصادف لرجوعه الى أمر اختياري وهو شره
الخمر ، فلا يكون استحقاقه للعقاب لأمر غير اختياري كي يكون قبيحاً ، وبدعم
استحقاق غير المصادف لأن عدم العقاب لأمر لا يرجع الى الاختيار ، قبحه غير معلوم ،
فإن القدر المتيقن الثابت عند العقل هو قبح العقاب بفعل غير اختياري .
ملخص الفرق بين المصادفة وعدمها هو أن المكلف شرب مائماً باختياره ،
فصادف الخمر في الواقع ، وهذه المصادفة حيث كانت راجعة إلى شره الاختياري
فلا قبح في عقابه ، وأما عدم المصادفة فلا يرجع الى فعله الاختياري ، لأنه كان
عازماً على شرب الخمر فاتفق عدم المصادفة اتفاقاً خارجاً عن اختياره فلا يعاقب
على عدم المصادفة ، لما عرفت أنه لا قبح في عدم العقاب لأمر لا يرجع الى الاختيار .
ولا يخفى أن في العبارة بظاهرها تسامحاً ، إذ ظاهرها أن المصنف سلم
صحة اناطة استحقاق العقاب وعدمه بما هو خارج عن الاختيار ، حيث منع عدم
حسن اناطة الاستحقاق بما هو خارج عن الاختيار ، ولكن مقصوده قد ظهر مما
ذكرناه .

ملخصه : أن التفاوت بين المصادف قطعه للواقع بالالتزام باستحقاقه
للعقاب دون من لم يصادف لم يكن منوطاً بالمصادفة وعدمها اللتين هما أمران
غير اختياريين ، بل التفاوت المذكور إنما هو لأجل أن المصادفة راجعة الى شره
الاختياري ، فلا يكون العقاب به قبيحاً ، بخلاف عدم المصادفة فإنه لا يرجع الى اختياره .
(١) أي بالتفاوت باستحقاق العقاب وعدمه ، بالمصادفة وعدمها أي المصادفة اذا

حسنة (١) كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة (٢) كان له (٣) مثل وزر من عمل بها .

فاذا فرضنا أن شخصين سنا سنة حسنة (٤) أو سيئة (٥) واتفق كثرة العامل باحداهما وقلة العامل بما سناه (٦) الآخر، فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول (٧) أو عقابه أعظم ، وقد اشتهر رجعت بالتالي الى أمر اختياري لا يقبح العقاب عليها، وكذا عدم المصادفة اذا لم يرجع الى أمر اختياري لا يقبح عدم العقاب عليه .

(١) بأن بنى مسجداً مثلاً ، كان لبانيه مثل أجر من صلى فيه ، أو صار سبباً لترويج بعض الشعائر الدينية مثلاً فله مثل أجر من عمل به .

(٢) بأن بنى محلاً للفحشاء أو اخترع ديناً جديداً، والأخبار الواردة في المقام كثيرة ونحن نذكر واحداً منها من باب التيمّن والتبرك .

وهو ما رواه ميمون القداح عن أبي جعفر عليه السلام قال : أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير أن ينقص من اجورهم شيء، وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل بذلك ... (١)

(٣) أي لمن سن سنة سيئة مثل وزر من عمل بالسنة السيئة .

(٤) بأن بنى مسجدين مثلاً .

(٥) أي سنا سنة سيئة بأن بنى محلين للفحشاء .

(٦) بأن صلى في أحد المسجدين ألف مصلي، وفي المسجد الآخر ألفا مصلي

أو عمل بأحد البدعتين ألف شخص ، وعمل ببدعة اخرى ألفاً شخص .

(٧) أي ثواب من اتفق كثرة العامل بسنته الحسنة أعظم ممن اتفق قلة

العامل بها، أو عقاب من اتفق كثرة العامل بسنته السيئة أعظم ممن اتفق قلة العامل بها.

(١) الوسائل ج ١١ باب ٦ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حديث ٥ .

«أن (١) للمصيب أجرين وللمخطيء أجرأ واحداً» .

وإن شئت فقل: إن مقتضى الروايات أن ثواب السنة الحسنة التي اتفقت كثرة العامل بها أعظم من ثواب السنة الحسنة التي اتفقت قلة العامل بها ، وكذا عقاب السنة السيئة التي اتفقت كثرة العامل بها أعظم من عقاب السنة السيئة التي اتفقت قلة العامل بها ، مع أن كثرة العامل بما سنّاه وقلة العامل به خارجتان عن تحت اختيارهما ، فيظهر من هذه الأخبار أن الأمور غير الاختيارية قد تكون دخيلة في استحقاق كثرة الثواب والعقاب وقلتهما ، وهي الروايات التي أشار إليها الشيخ .
إن قلت : وإن كان المستفاد من الروايات المذكورة أن الأمور غير الاختيارية قد تكون دخيلة في استحقاق كثرة الثواب والعقاب وقلتهما إلا أنها أجنبية عما نحن فيه ، لأن ما نحن فيه هو أصل استحقاق الثواب بالأمور غير الاختيارية ، والمستفاد من الأخبار كثرة الاستحقاق وقلته .

قلت : إن ما يصلح أن يكون مؤثراً في الكثرة والقلّة يصلح أن يكون مؤثراً في أصل الاستحقاق وعدمه بالافرق بينهما .
خلاصة الكلام : أن الروايات وإن دلت على كثرة استحقاق الثواب والعقاب وقلته بالأمور غير الاختيارية ، إلا أنه إذا كان الأمر غير الاختياري مؤثراً في كثرة الاستحقاق يكون مؤثراً في أصل الاستحقاق أيضاً .

إن قلت : لماذا ذكر المصنف هذه الأخبار شاهداً لادليلاً ؟

قلت : إن مسألة الاستحقاق وعدمه حيث كانت مسألة عقلية فلا يصح الاستدلال عليها بالأخبار . نعم لا بأس بذكرها بعنوان التأييد .

(١) أي للمجتهد الذي أصاب رأيه الواقع أجرين : أجر للإصابة ، وأجر للاجتهاد ، والذي أخطأ له أجر واحد وهو للاجتهاد ، فإن الثواب الزائد للمصيب

و الاخبار في أمثال ذلك (١) في طرف الثواب و العقاب
بحد التواتر (٢) .

فالظاهر (٣) أن العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق
المذمة من حيث شقاوة الفاعل و خبث سريره مع المولى لافي
استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية .
وربما يؤيد ذلك (٤) أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة

إنما يكون من جهة الاصابة التي ليست من الامور الاختيارية ، فيعلم من ذلك أن
الامور غير الاختيارية تكون دخيلة في استحقاق العقاب . ولا يخفى أن القاعدة
المذكورة لم تثبت من طرفنا ، ولذا نسبها المصنف الى المشهور .

(١) أي مما يكون الثواب و العقاب بالأمر غير الاختياري .

(٢) خبر للأخبار ، أي الأخبار الدالة على أن الثواب و العقاب صح أن
يتعلفا بالأمر غير الاختياري متواترة مثل : ما دل على تضاعف ثواب صلاة الجماعة
بكثرة المأمومين^(١) ، وكذا تدل عليه الأخبار المتقدم ذكرها .

(٣) هذا جواب عن الدليل العقلي الذي استدل به على قبح التجري .

ملخصه : أن العقل إنما يحكم على من صادف قطعه للواقع ، ومن لم يصادف
بتساوي استحقاقهما للمذمة ، لأجل شقاوة ذاتية في الفاعل .

وأما استحقاقهما للمذمة على الفعل الذي قطعاً بكونه حراماً فلا يحكم العقل
بتساويهما ، بل يحكم بقبح فعل من صادف قطعه للواقع دون من لم يصادف ، إذ
المفروض أن غير المصادف شرب الماء في الواقع ، فلا يذم عليه عقلاً .

(٤) أي يؤيد استحقاق من صادف قطعه للواقع دون غيره ، فإننا نذم المصادف

(١) الوسائل ج ١٥ باب ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١٧ .

الذم بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا أن يقال : ان ذلك (١) انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده للواقع ، لاجل التشفى المستحيل في حق الحكيم

أكثر من غير المصادف ، وهذا أمر وجدائي يحتاج الى مراجعة النفس فقط ، فلو ضرب العبد طفلين باعتقاد أنهما ابنا مولاه ، فصادف أحدهما دون الآخره ، فإنما نجد الفرق في مرتبة الذم بين المصادف وغيره أي يذمون المصادف أزيد من غيره .

ووجه التأييد أن زيادة ذم المصادف يكشف عن توجه الذم اليه من جهتين : (أحدهما) من جهة الشقاوة الذاتية (وثانيهما) من جهة الفعل ، بخلاف غير المصادف ، فإن ذمه من جهة شقاوته فقط ، وأما فعله فلا يكون مذموماً . وإنما جعله تأييداً لا دليلاً ، إذ يحتمل أن يكون تأكد الذم في المصادف لاجل تأكد ما ارتكبه من الحرام الواقعي بالحرمة الظاهرية ، بأن يكون الاعتقاد مؤثراً في زيادة ذمه ، فلا تكون زيادة ذمه من جهة فعله كمي يكون دليلاً على قبح فعل المصادف .

(١) أي الفرق في مرتبة الذم بين المصادف وغيره وإنما يكون في المبغوضات العقلائية ، فإنهم يذمون من صادف قطعه للواقع أكثر ممن لم يصادف قطعه للواقع ، لكن لا يكون ذلك من جهة نفس المصادفة ، بل من جهة أن الوقوع في مخالفة الواقع مستلزم لحدوث عنوان آخر موجب للذم ، وهي الأذية النفسانية بالنسبة إلى المولى ، فيحتاج تشفي نفس المولى الى تأكد الذم العقلائي . وهذا بخلاف المنكرات الشرعية ، فإنه لا معنى فيها للتشفى فإنه أمر مستحيل بالنسبة اليه تعالى ، فلا مقتضى لزيادة الذم لأنه كما عرفت عبارة عن تشفي النفس ، وهو مستحيل في حقه تعالى ، فلا وجه للذم بالمصادف دون غيره ، بل لا يفرق عنده المصادف

تعالى ، فتأمل (١) ، هذا (٢) .

و قد يظهر من بعض المعاصرين (٣) «التفصيل في صورة

وغيره ، وإنما المعيار صدق عنوان الطغيان .

وبعبارة اخرى: أن المبغوضات العقلائية مبنية على ما يرجع الى المولى من المبغوضية النفسانية، فزيادة العقاب إنما هي من جهة التشفي، وهذا بخلاف مبغوضات الحكيم، فإن كلها مبنية على ما يترتب الى نفس العباد من الفساد، بل كفر جميعهم لا يضر شيئاً بساحة جلاله ، فضلاً عن عصيانهم ، فلا يعقل بالنسبة اليه تعالى أذية وتشفي حتى يحكم بزيادة الذم منه تعالى بالنسبة الى المصادف، ولازم ذلك مساواتهما في مقدار استحقاق المذمة بالنسبة الى مبغوضات الحكيم .

(١) يمكن أن يكون إشارة الى أننا لا نسلم أن يكون زيادة الذم من جهة التشفي كي يكون مستحيلاً في حق الحكيم تعالى ، بل هي تكون من جهة ارتكاب الحرام الواقعي .

ويمكن أن يكون إشارة الى أن محل البحث عدم استحقاق غير المصادف العقاب رأساً ، لا البحث عن زيادته وقتله .

(٢) أي خذ ما ذكرناه من المطالب .

هل قبيح التجري ذاتي أم لا ؟

(٣) وهو صاحب الفصول حيث قال : اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة ، إلا أن يكون ما اعتقد حرمة واجباً توالياً في الواقع، كما اذا اعتقد أن الشخص الحاضر يحرم حفظه فتجري فيحفظه ، ثم انكشف أنه واجب الحفظ. توضيح ما ذهب إليه من التفصيل : أن المكلف اذا اعتقد بحكم الزامي فلا يخلو إما أن يكون اعتقاده مطابقاً للواقع ، أو مخالفاً له ، وعلى الثاني إما

القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً (١) فيرجح استحقاق العقاب بفعله (٢) إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة (٣) فانها (٤) لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً (٥) أو في بعض الموارد (٦) نظراً (٧) الى معارضة الجهة الواقعية للجهة

أن يكون الحكم الواقعي حكماً الزامياً أو غير الزامى، وعلى تقدير كونه الزامياً إما أن يكون تعديداً أو توصلياً ، فإن كان ما قطع به المتجري من الحكم مخالفاً لحكم غير الزامى أو الزامى تعديدي فقال : إنه لا يبعد استحقاق العقاب بفعله ، وإن كان مخالفاً لحكم الزامى توصلياً بأن اعتقد حرمة دفن ميتت باعتراف أنه كافر ، وكان دفنه واجباً في الواقع فقال : إنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً سواء كان الحكم الواقعي أقوى من قبح التجري أو مساوياً له أو أضعف منه .

(١) بأن اعتقد تحريم صلاة الجمعة التي كانت واجبة في الواقع .

(٢) أي بصلاته الجمعة .

(٣) بأن اعتقد حرمة دفن ميتت باعترافه كافر وكان مؤمناً في الواقع وأقدم

على دفنه تجريباً فإنه لا يستحق العقاب على دفنه .

(٤) الهاء ضمير الشأن ، والصحيح أن يقال : إنه أي لا يبعد عدم استحقاق

المتجري العقاب على إثبات ما كان واجباً توصلياً في الواقع .

(٥) أي سواء كانت المصلحة في الحكم الواقعي أقوى من مفسدة التجري ، أو

مساوية لها ، أو أضعف منها .

(٦) وهو مورد تساوي المصلحة الواقعية مع مفسدة التجري ، أو زيادة المصلحة

على المفسدة .

(٧) أي إننا قلنا بعدم استحقاق المتجري للعقاب لأن المصلحة الواقعية

الظاهرية ، فان (١) قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات .

فمن (٢) اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب (٣) أنه ذلك الكافر و تجرى فلم يقتله (٤) فانه (٥)

الموجودة في الواجب التوصللي معارضة لقبح التجري، فلا يكون التجري معها قبيحاً كي يكون المتجري مستحقاً للمعاقب .

أقول : إن صاحب الفصول قيد الواجب الواقعي الذي يعارض قبح التجري بكونه غير مشروط بقصد القرية ، لأن الواجب العبادي المشروط بقصد القرية لا مصلحة فيه بدون قصد القرية كي يعارض قبح التجري، والمفروض في المقام انتفاؤه، إذ لا يمكن قصدها بدون الالتفات، والمتجري القاطع بالحرمة لا التفات له الى الوجوب كي يقصد فيه القرية ، فالتعارض بين المصلحة الواقعية وبين قبح التجري يمكن تصوره في التوصليات التي لم يعتبر في تحقق مصلحتها قصد القرية .

(١) الفاء للتعليل، فانه تعليل لما ذكره من أن قبح التجري يزول بالتعارض. ملخصه: أن قبح التجري ليس عندنا ذاتياً كي يقال: إن مصلحة الواجب الواقعي لا تدفع قبح التجري لأن ذاتي الشيء لا يتخلف عنه ، بل إنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، بمعنى أنه قد يكون قبيحاً وقد لا يكون قبيحاً، فاذا صادف الواجب الواقعي لم يقبح ، وإذا لم يصادف يقبح .

(٢) ومن هنا شرع بذكر الشواهد لاثبات أن قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل قد يكون قبيحاً وقد لا يكون قبيحاً .

(٣) أي اعتقد المتجري المشتبه أن المؤمن المذكور هو الكافر .

(٤) أي لم يقتل المتجري الشخص الذي هو كافر باعتقاده .

(٥) أي المتجري لا يستحق الذم عقلاً على الفعل الذي حصل التجري به

لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع .
وان كان (١) معذوراً لو فعل .

وأظهر من ذلك (٢) ما لوجزم بوجود قتل نبي أو وصي
فتجري فلم يقتله .

الأتري أن المولى الحكيم (٣) إذا أمر عبده بقتل عدو له
فصارف العبد ابنه وزعمه (٤) ذلك العدو فتجري ولم يقتله، أن

عند من يعلم أن هذا الفعل لم يكن حراماً في الواقع .

(١) كلمة « إن » وصلية ، أي و إن كان المتجري معذوراً لو قتل المؤمن
المشتبه بالكافر ، لأنه عمل بقطعه ، وهو حجة .

(٢) أي أظهر من مسألة اشتباه المؤمن بكافر واجب القتل « ما لو جزم... »
وجه الأظهرية: أن التجري المستلزم لنجاة نفس النبي أو وصيه لاشبهة في عدم قبحه،
بخلاف التجري المذكور آنفاً ، فإنه يمكن أن يقال: إن القاطع لابد أن يعمل
بقطعه فتكون مخالفته قبيحة ، وإن كانت مستلزمة لحفظ نفس المؤمن .

هذا هو الشاهد الثاني لاثبات أن قبح التجري لا يكون ذاتياً ، إذ لو كان
ذاتياً لا ينفك القبح عنه ، وإن كان مستلزماً لانجاء نفس نبي .

(٣) إن قوله « أن المولى الحكيم... » مفعول أول لقوله « ترى » . وقوله
« أن المولى إذا اطلع على حاله... » مفعول ثانٍ له ، أي الأتري أن المولى الحكيم
إذا أمر عبده... واطلع على حاله لا يذمه... .

هذا هو الشاهد الثالث لاثبات أن قبح التجري لا يكون ذاتياً .

(٤) الضمير في قوله « زعمه » مفعول أول و راجع إلى ابن المولى ، وقوله

المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به (١)، وان كان (٢) معذوراً لو فعل .

وكذا لو نصب (٣) له طريقاً غير القطع الى معرفة عدوه ، فأدى (٤) الطريق الى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل . وهذا الاحتمال (٥) حيث يتحقق عند المتجري لا يجدي به ان لم يصادف

ذلك العدو مفعول ثانٍ ، أي زعم العبد المتجري أن ابن المولى هو العدو الذي أمر المولى بقتله .

(١) أي بل يرضى المولى بتجري عبده المستلزم لانجاء ابنه .

(٢) أي وإن كان العبد معذوراً لو قتل ابن المولى، وذلك لحجية قطعه .

(٣) بأن قال : اذا رأيت شخصاً لابساً الثوب الأحمر فهو عدوي فاقتله ، أو

قال : من شهد عليه عدلان فهو عدوي .

(٤) بأن كان اللابس للثوب الأحمر ابن المولى أو كان من شهد عليه عدلان

ابنه في الواقع فتجري العبد وخالف البينة ، لأن التجري كما يحصل بمخالفة

القطع كذلك يحصل بمخالفة الطريق المنصوب، فالتجري المذكور لا يكون قبيحاً،

لأن ترك القتل كان واجباً في الواقع .

(٥) أي احتمال أن الطريق المنصوب لمعرفة عدوه يؤدي الى تعيين ابنه مما هو جود دائماً .

أقول: إن قوله « وهذا الاحتمال » جواب عن سؤال مقدر حاصله أن ما ذكره

أخيراً من قوله « نصب له طريقاً . . . » لا يكون شاهداً لعدم قبح التجري ، لأن

عدم قبحه في خصوص المقام لأجل وجود احتمال الخطأ في الطريق المنصوب ،

فإنه خالف الطريق المنصوب لأجل وجود هذا الاحتمال ، وهو لا يثبت عدم قبح

الواقع، ولذا يلزمه (١) العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه (٢) من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به (٣)، فإن المظنون فيه (٤) عدمها .

التجري فيما لا يوجد فيه احتمال الخطأ كما اذا قطع بكون الشخص المعين عدواً للمولى وكان ابنه في الواقع .

ملخص الجواب : إننا لانسلم أن يكون المؤثر في عدم قبح التجري احتمال تخلف الطريق المنصوب، ولذا أن الاحتمال المذكور لا يجدي فيما اذا لم يتخلف الطريق عن الواقع بأن كان من قام عليه عدلان عدواً للمولى، ولا يقبل عذره اذا اعتذر فيما تجرى به بأنني احتملت خطأ الطريق، بل المؤثر فيه هو وجوب حفظ نفس ابن المولى، فإنه يزاحم قبح التجري، ويوجب زوال قبحه، إذن فيكون المثال المذكور شاهداً للمقام .

(١) مضارع من باب الافعال، أي حيث إن احتمال الخطأ في الطريق لا يجدي في زوال قبح التجري، إن العقل يلزم العبد أن يعمل بالطريق المنصوب . ولا يعتنى باحتمال الخلاف .

(٢) أي في العمل بالطريق المنصوب .

(٣) أي بالطريق المنصوب .

(٤) الضمير في قوله «فيه» عائد الى الترك وفي قوله «عدمها» الى السلامة ،

أي المظنون في ترك العمل بالطريق المنصوب عدم السلامة من العقاب، لكن لو أخذ بالطريق المنصوب فإن فيه الأمن من العقاب قطعاً، فالعقل يحكم إلزاماً بالطريق المنصوب تحصيلاً للمؤمن القطعي .

ومن هنا (١) يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات (٢)
الواقعية أشد (٣) منه (٤) في مباحاتها، وهو (٥) فيها أشد منه

(١) أي مما ذكرنا من أن قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبارات وهو
قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً .

(٢) كما اذا قطع بحرمة الأكل جنباً فتجربى فأكل ، وكان الأكل في
حال الجنابة مكروهاً في الواقع .

(٣) خبر لقوله «أن التجري» أي التجري على الحرام في المكروهات الواقعية
أشد من التجري في المباحات الواقعية كما اذا قطع بحرمة شرب التتن مثلاً وشربه
تجريباً وكان شرب التتن مباحاً في الواقع .

والسر في كون التجري الأول أشد من التجري الثاني أن المتجري ارتكب
ما هو مكروه في الواقع ، فالتجري في هذه الصورة يكون مؤكداً بالكراهة
الواقعية، ولذا يكون أشد من التجري فيما اذا قطع بحرمة ما هو مباح واقعاً إن
لا يؤكّد قبح التجري بشيء في هذه الصورة .

(٤) أي أشد من التجري في المباحات الواقعية .

(٥) أي التجري في المباحات أشد من التجري في المندوبات الواقعية ، فاذا
قطع بحرمة ما هو مباح واقعاً كما اذا قطع بخمرية ما هو ماء واقعاً فشربه تجريباً،
فإنه أشد من التجري في المندوبات الواقعية، كمن قطع بحرمة إكرام زيد باعتقاد أنه
من أعداء المولى فأكرمه تجريباً، وكان هو من المؤمنين الذين يستحب إكرامهم .
والسر في كون التجري الأول أشد من الثاني هو أن الاستحباب الواقعي
يوجب التخفيف في قبح التجري ، بخلاف المباحات الواقعية ، فإنها لا تؤثر في قبح
التجري شيئاً .

في مندوباتها، ويختلف (١) باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات (٢) ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته (٣) وجهات التجري» انتهى كلامه رفع مقامه .

(١) أي يختلف التجري باختلاف مراتب المندوبات قوةً وضعفاً، فإذا صادف التجري بما هو مستحب مؤكداً في الواقع مثلاً فإنه يوجب تضييق قبح التجري أكثر من مصادفة التجري بما هو مستحب غير مؤكداً، فإذا اعتقد بحرمة زيارة القبور ولكن زارها تجريباً وكانت في الواقع هي قبور الأنبياء فإنه يوجب تخفيف قبح التجري أكثر مما لو كان المزور من قبور المؤمنين .

(٢) أي كما أن التجري يختلف قوةً وضعفاً باختلاف مراتب المكروهات كذلك يختلف باختلاف مراتب المندوبات ، غاية الأمر أن التجري إذا صادف مكروهاً مؤكداً يكون قبحه أشد مما صادف مكروهاً غير مؤكداً، وإذا صادف مندوباً مؤكداً يكون قبحه أضعف مما صادف مندوباً غير مؤكداً .
والوجه فيه : أن الكراهة الشديدة توجب قوة قبح التجري ، والمستحب المؤكداً يوجب تضييق قبح التجري .

(٣) الضمير راجع الى الواقع، أي يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهات الواقع وجهات التجري ، فإن كان جهة حسن الفعل في الواقع أقوى من جهة قبح التجري بأن صادف التجري واجباً مؤكداً في الواقع بحيث يكون مصلحته أقوى من مفسدة قبح التجري فتسقط حرمة التجري بالمرّة بل يتصف بالحسن . وإن كان الأمر بالعكس بأن كان قبح التجري أقوى مفسدة من مصلحة الواجب الواقعي فيبقى التجري على قبحه غاية الأمر يخفف .
وإذا كانت مفسدة التجري مساوية مع مصلحة الواجب الواقعي فأيضاً تسقط

أقول : يرد عليه (أولاً) منع (١) ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لان التجري على المولى قبيح ذاتاً ، سواء كان (٢) لنفس الفعل أو لكشفه (٣) عن كونه جريئاً ،

حرمة التجري لعدم المقتضي للحرمة بعد تعارض مفسدة التجري مع مصلحة متساوية لها. نعم لو كانت مصلحة الواجب الواقعي راجحة فهي توجب تخفيف قبح التجري ، ولا تسقط رأساً .

ملخص ما أفاده صاحب الفصول الى هنا يتألف من دعويين :

(الاولى) أن قبح التجري ليس ذاتياً له ، بل عرضي يختلف بالوجوه والاعتبارات .

(الثانية) أن ما يصادفه التجري من الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهية من الوجوه التي يختلف بها التجري خارجاً ، فإنه قد يكون قبيحاً مؤكداً ، وقد يخفف قبحه ، وقد لا يكون قبيحاً أصلاً .

(١) ملخص جواب الشيخ عنه: إننا نمنع ما ذكره صاحب الفصول من عدم كون قبح التجري ذاتياً بل نقول: إن التجري كالظلم يكون قبحه ذاتياً ، بمعنى أنه أينما تحقق التجري لا ينفك عنه القبح ، فكما أن القبح في الظلم يكون كذلك أي لا ينفك القبح عن ذات الظلم ، ومعنى كون قبح التجري بالوجوه والاعتبارات أن لا يكون في الفعل من حيث هو حسن ولا قبح ، وإنما يتصف بالحسن والقبح بالعوارض والاعتبارات الخارجية .

(٢) أي سواء كان قبح التجري لأجل كون الفعل إقداماً على الحرام بأن كان شرب الخمر الذي اعتقد كونه خمراً قبيحاً ذاعقاب لكونه بنفسه مصداقاً للظلم والطغيان على المولى .

(٣) أي أو كان قبح التجري لكشف الفعل المتجري به عن كون المتجري

فيمتنع (١) عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابله (٢) الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة .

(وثنائياً) أنه (٣) لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة ، لكنه (٤) باق على قبحة ما لم يعرض له تلك الجهة،

جريباً على المولى ، كما عليه شيخنا الأعظم و صاحب الكفاية - قدس سرهما - دون نفس الفعل فإنه لا يكون قبيحاً .

(١) الفاء للتفريع ، أي اذا كان قبح التجري ذاتياً فيمتنع عروض الصفة المحسنة للتجري بأن يكون حسناً في بعض الموارد ، إذ معنى كون التجري حسناً في بعض الموارد عدم كون قبحة ذاتياً ، وهو خلف .

(٢) أي في مقابل التجري الانقياد ، فإن حسنه ذاتي ، أي لا ينفك ذات الانقياد لله سبحانه و تعالى عن الحسن ، فيمتنع أن يعرض عليه عنوان القبح ولو في بعض الموارد، إذ معنى عروض القبح عليه أن حسنه لا يكون ذاتياً، وهو أيضاً خلف .

حاصل الجواب : أن التجري بنفسه مصداق للطغيان ، فإن قبحة لا يكون بالوجوه والاعتبارات، ومصادفته للجهات الواقعية من الوجوب والحرمة وغيرهما لا تخرجه عن عنوانه ، فإن الاطاعة حسنة دائماً ، والطغيان قبيح دائماً .

(٣) أي لو أغمضنا عن الجواب الأول الذي ذكرنا فيه أن قبح التجري ذاتي له، وسلمنا أنه لا يمتنع عروض جهة محسنة له بأن يكون التجري حسناً باعتبار مصادفته للواجب الواقعي .

(٤) أي لكن التجري باق على قبحة ما لم تعرض له جهة محسنة، لأنه مقتضى للقبح كالكذب، وكل مقتضى باق على اقتضائه الى حصول الرفع .

وليس (١) مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه .

وبعبارة اخرى : لو سلمنا عدم كونه (٢) علة تامة للقبح كالظلم (٣) فلاشك في كونه (٤) مقتضياً له كالكذب ، وليس (٥)

إن شئت فقل : إن مخالفة ما أمر به المولى من القتل لعدوه قبيح في حد نفسه ما لم يعرض له عنوان انجاء ابنه .

(١) أي ليس التجري من الأفعال التي لا تتصف في حد نفسها عند العقل بالحسن والقبح كضرب اليتيم، فإنه في حد نفسه ليس حسناً ولا قبيحاً، وإنما يكون حسناً بملاحظة ما تحقق في ضمنه ، فإن كان ما تحقق في ضمن الضرب هو التأديب كان حسناً وإن كان هو الإيذاء كان قبيحاً بل هو من الأفعال التي تكون مقتضية للقبح في حد نفسها ، ولا يرتفع هذا القبح إلا بعروض رافع ، ولا يحتاج قبحه الى ملاحظة ما يتحقق في ضمنه من المفسدة .

(٢) أي عدم كون التجري .

(٣) أي ليس التجري كالظلم في كونه علة تامة للقبح بحيث يدور معه حيثما دار، ولا يؤثر في رفعه أي شيء ، ولكن لاشبهة في كونه مقتضياً له .
ملخص الكلام: أن قبح التجري لو لم يكن ذاتياً بمعنى العلية التامة ولكنه ذاتي له بمعنى الاقتضاء .

(٤) أي لا شك في كون التجري مقتضياً للقبح، كما أن الكذب مقتضٍ له .

(٥) أي ليس التجري من قبيل الأفعال التي لا تكون مقتضية للحسن ولا للقبح في حد نفسها .

من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها
حسنها ولا قبحها. وحينئذ (١) فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام
جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي .
ومن المعلوم (٢) أن ترك قتل المؤمن بوصف

توضيحه : أن القائلين بالحسن و القبح العقليين اختلفوا في أنهما ذاتان
للأفعال بمعنى كون ذات الفعل علة تامة لهما مطلقاً أو أنهما ليسا بذاتين له بمعنى
أن ذات الفعل لا يقتضي شيئاً منهما نظير عدم اقتضاء ذات الممكن شيئاً من الوجود
والعدم، بل يكون الحسن أو القبح فيه بالوجوه والاعتبارات، أو التفصيل بين الأفعال
بمعنى أن بعض الأفعال علة تامة للحسن والقبح وبعضها مقتضى لهما وبعضها لا
يقتضي شيئاً منهما وإنما يكون حسناً وقبيحاً بالوجوه والاعتبارات .

واختار شيخنا الأعظم - قدس سره - هذا التفصيل، وإذ عرفت مختاره فنذكر
ملخص جوابه، وهو أننا لو سلمنا أن التجري ليس من قبيل الظلم علة تامة للقبح
إلا أنه يكون مقتضياً له كالكذب فلا يكون من الأفعال التي لا تتصف بالحسن
والقبح في حد نفسها .

(١) أي حينما ثبت أن التجري مقتضى للقبح في نظر العقل فيتوقف ارتفاع
قبحه على انضمام حسن غالب على قبحه أو مساوٍ له، فيكون التجري نظير الكذب
فكما أن الكذب مقتضى للقبح، ويرتفع قبحه فيما إذا كان مستلزماً لانجاء نبي
أو وصي، كذلك التجري فإنه أيضاً مقتضى للقبح، ولكن يرتفع قبحه إذا عرضت
عليه جهة محسنة كنجاة مؤمن مثلاً .

(٢) جواب عن سؤال مقدر وحاصله: أننا سلمنا أن التجري مقتضى للقبح
ولا يرتفع قبحه إلا برافع، وهذا المعنى لا ينكره صاحب الفصول أيضاً، إلا أنه
يمكن أن يدعى وجود الرافع هنا، وهو ترك قتل المؤمن في الواقع، فإنه عنوان

أنه مؤمن (١) في المثال الذي ذكره (٢) كفعله (٣) ليس من الامور التي يتصف بحسن أو قبح للجهل (٤) بكونه قتل مؤمن.

حسن عرض على التجري ورفع قبحه .

وأجاب عنه المصنف بقوله : «ومن المعلوم» .

(١) في الواقع وإن لم يعلم المتجري بكونه مؤمناً .

(٢) أي ذكره صاحب الفصول، وقد تقدم ذكره في صفحة ٨٨، وهو قوله «فمن

اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل» فلاحظ .

(٣) أي ترك قتل المؤمن كفعل قتل المؤمن ليس بوجوده الواقعي متصفاً

بالحسن والقبح .

(٤) تعليل لعدم اتصاف ترك قتل المؤمن بالحسن اذا لم يكن عن توجه

والتفات، وعدم اتصاف قتل المؤمن بالقبح اذا لم يكن عن التفات.

توضيح الجواب : أن ترك قتل المؤمن أنما يتصف بالحسن اذا علم الفاعل

بأنه ترك قتل المؤمن ، وقتل المؤمن يتصف بالقبح اذا علم أنه قتل مؤمناً . وأما

ترك قتل المؤمن اذا حصل عن غفلة كما هو كذلك في المثال الذي ذكره صاحب

الفصول ، فلا يتصف بالحسن، كما أن قتله من غير التفات بأنه مؤمن لا يتصف بالقبح.

وبعبارة اخرى: أن الوجود الواقعي للجهة المحسنة لا يرفع قبح التجري،

وإنما الرافع له وجوده العلمي ، فاذا قطع العبد بأن المولى أمر بقتل شخص من

جهة كونه كافراً، فتجري ولم يقتله وصادف قطعه من يحرم قتله، بأن كان الشخص

المذكور مؤمناً في الواقع ، فلا يرتفع قبح التجري من جهة هذه المصادفة ، إذ

ليس قبح التجري مقيداً بعدم كونه قتل مؤمن في الواقع كي يكون ترك قتله

الواقعي رافعاً لقبح التجري ، بل هو مقيد بعدم وجود جهة محسنة غالبية على قبحه

أو مساوية له ، ومن المعلوم عدم عرض جهة محسنة لترك هذا القتل إلا مع العلم

ولذا (١) اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً. فاذا (٢)
لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن
أو قبح لم يؤثر (٣) في اقتضاء ما يقتضيه القبح، كما لا يؤثر (٤)
بأنه ترك قتل مؤمن، إذا الحسن من مقولة الحكم للعقل، وهو لا يحكم بقبح عنوان
أو حسنه إلا بعد العلم به.

(١) أي ولأجل أن ترك قتل المؤمن لا يتصف بالحسن من جهة كونه مجهول
العنوان اعترف صاحب الفصول بأن العبد لو قتل مؤمناً بأمر المولى كان معذوراً
في ذلك القتل، ضرورة أن معذوريته لا تجامع قبح التجري، فمع كون القتل
قبيحاً كيف يحكم بكونه معذوراً؟

(٢) إلى هنا ثبت أن قتل المؤمن مع عدم علم المتجري بأنه مؤمن لا يكون
قبيحاً، فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه - كترك قتل المؤمن
فيما قطع العبد بأن المولى أمر بقتله من جهة كونه كافراً و ترك قتله تجريباً
وكان مؤمناً في الواقع - مما يتصف بالحسن والقبح فهو لا يؤثر في قبح التجري.
(٣) جواب لقوله « فاذا لم يكن . . . » أي ترك قتل المؤمن من جهة كونه
مجهول العنوان، إذا لم يكن منصفاً بحسن وقبح لا يمنع عن تأثير التجري الذي
هو يقتضيه القبح.

(٤) أي كما أن الفعل الذي لا يتصف بقبح في حد نفسه لا يمنع عن تأثير
ما يقتضيه الحسن، كالانقياد فإنه يقتضيه الحسن، ولا يرفع حسنه قتل المؤمن في
الواقع، كما إذا قطع العبد بأن المولى أمر بقتل شخص من جهة كونه كافراً
فقتله باعتقاد أنه كافر و كان مؤمناً في الواقع، وهذا القتل الذي وقع الانقياد في
ضمنه لا يتصف بقبح حتى يرفع حسن الانقياد، لأنه مجهول العنوان، إذ المفروض
أن العبد لا يعلم بكونه قتل مؤمن، وإنما يتصف قتل مؤمن بعنوان القباحة إذا

في اقتضاء ما يقتضى الحسن فيما لو فرض أمره (١) بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره ، فإذ لا اشكال في مدحه (٢) من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه (٣) بكونه في الواقع قتل مؤمن . ودعوى «أن الفعل (٤) الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه (٥) لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضى القبح بأن يرفعه ، إلا (٦) أن نقول

كان معلوماً عند العبد ، كما عرفت .

(١) ضمير الفاعل يرجع الى المولى ، وضمير المفعول الى العبد ، والضمير في قوله «كفره» الى المؤمن ، أي لو فرض أمر المولى عبده بقتل كافر ، فقتل العبد مؤمناً معتقداً كون المؤمن الذي قتله كافراً .

(٢) أي في مدح العبد من حيث إنه عبد منقاد .

(٣) أي لا يزاحم حسن الانقياد بكون القتل المذكور في الواقع قتل مؤمن لما عرفت أنه بما هو مجهول العنوان لا يتصف بحسن ولا قبح .

(٤) وهو كترك قتل المؤمن ، فإنه إذا تجرى العبد ولم يقتل من أمر المولى بقتله ، فظهر كونه مؤمناً في الواقع ، فإنه وإن لم يكن حسناً ولا قبيحاً ، لما عرفت من أن الحسن والقبح لا يعرضان إلا للعنوان المعلوم ، والشئ بما هو من دون تعلق العلم به ، لا يحكم العقل بحسنه ولا بقبحه ، إلا أنه يرفع القبح .

(٥) أي لكن الفعل الذي يتحقق به التجري لا يمتنع أن يرفع قبح التجري بأن يكون في مصادفة التجري لترك قتل المؤمن إدراك مصلحة واقعية تقتضى رفع التجري وإن لم يكن نفس ترك القتل متصفة بعنوان حسن .

(٦) هذا إشكال من المستشكل على نفسه ملخصه: أن نتيجة ما ذكرت أن

بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم ، وهو (١) محل نظر ، بل منع. وعليه (٢) يمكن ابتناء منع (٣) الدليل العقلي السابق في قبح التجري «

قبح التجري يرتفع بمصادفة التجري لما فيه من مصلحة النفس الامرية ، وهي خارجة عن تحت اختيار المكلف ، فلا تنصف بالحسن فكيف ترفع قبح التجري ؟ (١) أي ما ذكره من عدم مدخلية الامور غير الاختيارية في استحقاق المدح والذم محل نظر .

توضيح النظر : أنه يمكن أن يؤثر الأمر غير الاختياري في استحقاق المدح والذم ، كما تقدم أنه يؤثر في كثرة الثواب والعقاب ، فلاحظ . (٢) أي على عدم استمالة تأثير الامور غير الاختيارية في استحقاق المدح والذم .

(٣) أي أن المنع الذي ذكره الشيخ عن الدليل العقلي إنما يتم بناء على إمكان تأثير الامور غير الاختيارية في استحقاق المدح والذم .
توضيحه : أنك قد عرفت أنه استدل على قبح التجري بوجوه ، رابعها هو الوجه العقلي ، وهو قوله « اذا فرضنا شخصين قاطعين . . . فصادف أحدها دون الآخر يحكم باستحقاق كليهما لأن المصادفة وعدمها خارجتان عن الاختيار فلا يوجب التفاوت ، وهذا الدليل العقلي يتم بناء على عدم تأثير المصادفة وعدمها في حسن الشيء وقبحه . وأما اذا قلنا بتأثيرها فيهما - بتقريب : أنه لا مانع من تأثير الأمر غير الاختياري في الحسن والمدح - فلا يتم الدليل المذكور ، إذ بناء عليه نلتزم بعدم عقاب من لم يصادف قطعه للمواقع .

وملخص هذه الدعوى أمران :

مدفوعة (١) - مضافاً الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي ، كما لا يخفى على المتأمل - بأن (٢) العقل

الأول : أن الفعل الذي لا يتصف بالحسن والقبح يمكن أن يرفع قبح التجري بالبيان المذكور .

الثاني : أن منع الدليل العقلي السابق على قبح التجري مبني على إمكان تأثير الأمر غير الاختياري في استحقاق المدح والذم .

(١) خبر لقوله «دعوى» وجواب عن الأمر الثاني

وحاصله : أنه يمكن أن يلتزم بأن بطلان الدليل العقلي السابق مبني على تأثير الأمر غير الاختياري في استحقاق المدح والذم ، ولكن في المقام لا يكون الأمر غير الاختياري مؤثراً في رفع قبح التجري ، وذلك للفرق بين المقامين .

توضيح الفرق : أن بطلان الدليل العقلي السابق مبني على أن عدم المصادفة بالواقع الذي هو خارج عن الاختيار دافع لاستحقاق العقاب لعدم وجود مقتض للعقاب على هذا التقدير ، وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فإن مقتضى العقاب ثابت كما اعترف به صاحب الفصول ، وهو التجري ، فإنه مقتض لاستحقاق العقاب ، إلا أن حسن الفعل مانع عنه ، وحيث منعنا حسن الفعل بمجرد كونه في الواقع حسناً لأجل مجهولية عنوانه فلا يصلح أن يكون مانعاً من تأثير المقتضى ، وكونه دافعاً للقبح فيما تقدم من الدليل العقلي لا يدل على كونه رافعاً له في المقام ، إذ لا يلزم من كون شيء صالحاً للدفع كونه صالحاً للرفع أيضاً .

(٢) هذا جواب عن الأمر الأول من الدعوى . ما يخصه : أنه بعد اعتراف صاحب الفصول بأن ترك قتل المؤمن لا يتصف بحسن من حيث هو لكونه مجهول العنوان ، فكيف يرفع قبح التجري ؟ إذ المانع من قبح التجري في نظر العقل ليس إلا حسن الفعل الذي يتحقق التجري في ضمنه ، وهو ترك قتل المؤمن في المقام

مستقل بقبح التجري في المثال المذكور (١)، ومجرد تحقق ترك
 قتل المؤمن في ضمنه (٢) مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف
 بحسن ولا قبح، لا يرفع قبحه (٣)، ولذا (٤) يحكم العقل بقبح
 الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما (٥) يصر فهما إلى المصلحة
 والمفروض أنه بسبب كونه مجهول العنوان لا يتصف بحسن، فلو فرض حينئذ
 عدم كون التجري قبيحاً لزم انفكاك العلة عن المعلول، إذ المفروض وجود المقتضى
 للقبح، وهو التجري وعدم وجود مانع عنه.

(١) وهو ما لو أمر المولى بقتل كافر، فتخيل العبد شخصاً أنه هو الكافر الذي
 أمر المولى بقتله، ولم يقتله تجريباً، وكان الشخص مؤمناً في الواقع.
 (٢) أي في ضمن التجري.

(٣) أي قبح التجري، لما عرفت من أن الرفع له ليس إلا انطباق عنوان الحسن
 على ترك قتل المؤمن، والمفروض أنه لا ينطبق عليه لكونه مجهول العنوان لعدم
 علم المتجري بأنه مؤمن.

(٤) أي ولاجل أن الفعل المجهول عنوانه لا يتصف بالحسن ولا يرتفع به
 قبح التجري يحكم العقل بقبح الكذب وإن كان فيه انجاء المؤمن واقعاً ولم يعلم
 به الكاذب، وكذا يحكم بقبح ضرب اليتيم وإن كان فيه تأديب له، إذ انجاء المؤمن
 أو تأديب اليتيم إنما يتصف بالحسن إذا التفت الفاعل إليهما، ولا يكفي مجرد وجودهما
 الواقعي في انصافهما بعنوان الحسن، فلا يكون رافعاً لقبح الكذب وضرب اليتيم.
 نعم لو كان الكذب المذكور مع الالتفات بأنه موجب لنجاة المؤمن أو
 ضرب اليتيم مع الالتفات بأنه يترتب عليه تأديبه لكانا متصفين بالحسن و رافعين
 لقبحهما.

(٥) الموصول هنا فاعل لقوله «إذا انضم» أي إذا انضم إلى الكذب وضرب

إذا جهل الفاعل بذلك (١) .

ثم انه ذكر هذا القائل (٢) في بعض كلماته : (٣) «ان التجري اذا صارف المعصية الواقعية تداخل عقابهما» (٤) . ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام (٥) ، اذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان اريد

اليتميم ، عنوان يغير مفسدتهما الى المصلحة ، وهو عنوان الانجاء وعنوان التأديب . (١) أي بذلك الانضمام ، فالعقل يحكم بقبح الكذب اذا لم يكن فيه مصلحة ، أو انضم اليه ما يصرفه الى المصلحة ولكن لا يعلم الكاذب به ، وكذلك ضرب اليتميم ، فإنه يقتضي القبح اذا لم ينضم اليه عنوان يصرفه الى المصلحة ، أو انضم اليه ولكن لا يعلم به الضارب . نعم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة مع علم الفاعل بذلك فالعقل يحكم بحسن الكذب وضرب اليتميم .

الكلام في تداخل العقابين وعدمه

(٢) وهو صاحب الفصول .

(٣) أي في آخر مبحث مقدمة الواجب على ما حكى عنه .

(٤) أي عقاب التجري والمعصية ، كما اذا شرب مائماً معتقداً خمريته فصادف

الخمير في الواقع ، فإنه يتداخل عقاب التجري مع عقاب المعصية ، فيعاقب بعقاب واحد .

(٥) أي التداخل ، فلا بد له من بيان مراده ، فإن اريد منه وحدة العقاب

فلا معنى لها بعد كون التجري عنواناً مستقلاً ، أي علة تامة لاستحقاق العقاب كما اعترف به صاحب الفصول ، وشرب الخمر أيضاً بما أنه معصية للمولى علة تامة له فلا بد من القول بتعدد العقاب .

به (١) ووحدة العقاب، فانه (٢) تر جيح بلامر جح. وسيجنى ء(٣)
في الرواية أن على الراضى (٤) ائماً وعلى الداخلى (٥) ائمين،
وان اريد به (٦) عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا (٧)

ضرورة أن تعدد العلة يقتضى تعدد المعلول ، والقول بوحدة العقاب مع
تعدد علة لا محصل له، لأن العقاب المذكور (إما) على أحد العنواين بعينه وهو تر جيح
بلا مرجح، (أو) أحدهما لا بعينه ، وهو واضح الفساد ، لأنه لا وجود ولا ماهية له،
مضافاً إلى أنه يستلزم أن يتقوم استحقاق العقاب بالأمر المبهم، (أو) كلا العنواين
من التجري والمعصية الواقعية ، وهو خلاف المفروض، إذ المفروض أن "كلاً" منهما
علة تامة لاستحقاق العقاب. إذن فلا بد من القول بتأثير كل من العنواين في استحقاق
العقاب والالتزام بتعددده .

(١) أي بالتداخل .

(٢) أي وحدة العقاب تر جيح بلامر جح، لأن العقاب إما على التجري وإما
على المعصية ، وعلى كلا التقديرين فهو تر جيح بلامر جح .
(٣) هذا دليل على عدم التداخل .

(٤) أي من رضى بعضيان الغير فعليه إثم واحد .

(٥) أي على من دخل في الاثم وارتكبه إثمان ، إثم لرضاه بالمعصية، وإثم
لشربه الخمر مثلاً .

(٦) أي إن اريد بالتداخل عقاب أشد من عقاب التجري المحض الذي
لم يصادف الواقع .

(٧) أي العقاب الأشد ليس تداخلاً ، لأن المراد بالتداخل أن يعاقب
على قدر عقاب التجري المحض من دون زيادة عليه .

ليس تداخلاً، لأن (١) كل فعل اجتمع فيه عنوانان (٢) من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما .

(١) أي السرّ - في عدم كون العقاب الزائد تداخلاً بل كان عقاباً أشدّ - هو أن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح ، يزيد قبحه على ما كان فيه عنوان واحد من القبح، فإن الإفطار بالمحرم في نهار شهر رمضان يزيد عقابه على الإفطار بالمحلل ، و كذا الأكل للنجس المغصوب يزيد عقابه على أكل النجس فقط ، فإن زيادة العقاب من باب اجتماع العنوانين لا من باب تداخل العقابين .

(٢) كأكل النجس المغصوب يزيد عقابه على ارتكاب فعل كان فيه أحد العنوانين كأكل النجس فقط .

التحقيق في معنى تداخل العقاب

أفاد الميرزا النائيني^(١) - قدس سره - أن التجري لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجري في طرف النقيض للمعصية. إذ قوام التجري هو عدم المصادفة ومخالفة الواقع ، كما أن قوام المعصية هو المصادفة للواقع فكيف يجتمع التجري مع المعصية ؟

نعم يمكن أن يوجه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول، وإن كان خلاف ظاهر كلامه بأن يقال : إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجرى فيها ، بل معصية أخرى ، كما لو علم بخميرية مائع فتجرى وشربه ، ثم تبين أنه مغصوب ، فإن في مثل هذا يمكن أن يقال : إن المكلف تجرى بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناءً على أن العلم بجنس التكليف والالتزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله - كما

(١) فوائده الاصول : ص ٢١ .

سيأتي في العلم الاجمالي - فيقال في المثال : إنّه قد تعلق علمه بحرمة شرب المائع على أنّه خمر ، فبالنسبة الى كونه خمرأً أخطأ علمه ، وبالنسبة الى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع لأنّه كان مغصوباً ، فيكون قد فعل محرماً ويعاقب عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبة لعدم تعلق العلم بها بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية ، فلو فرض أن عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر ، أي عقاب مقدار شرب الخمر ، ولو انعكس الأمر ، وكان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب ، لأن المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه ، وفي الصورة الاولى إنما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنّه لم يشرب الخمر من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الأقل والمنفني عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب .

وأورد عليه المحقق العراقي^(١) : بأن مجرد العلم بحرمة الخمر لا يستلزم العلم بحرمة الغصب ولا بالجامع بينهما . إذ هما وإن كانا تحت جامع الحرمة ، ولكن المعلوم بعد أن كان هي الحصة الخاصة من الحرمة المتعلقة بالخمر لا يسري العلم منها الى الحصة الاخرى المتعلقة بالغصب ، ولا الى الجامع بينهما القابل للانطباق على كل من الحصتين ، كما في العلم بوجود زيد في الدار فانه لا يكون إلا علماً بحصة من الانسانية المتحققة في ضمنه لاعلماً بمطلقه القابل للانطباق على سائر الأفراد وما يأتي في العلم الاجمالي بجنس التكليف فإنما هو في مورد تعلقه بالجنس القابل للانطباق على كل واحد من الفردين لافي مثل المقام .

وقال : إن ما ذكره صاحب الفصول بظاهره مشكل . ولكن التجري بعد أن يباين العصيان وجوداً وموردأً بلحاظ أن مورده المقدمة التي هي غير نفس العصيان يستحيل تداخله معه .

(١) نهاية الافكار : ص ٤٠ و ٤١ .

والحاصل: أن التجري يصدق على ترك مقدمة من مقدمات الواجب والعصيان يصدق في ترك نفس الواجب .

أقول: إن ما ذكره المحقق النائيني من التوجيه وإن كان خلاف ظاهر عبارة الفصول، كما اعترف بذلك هو - قدس سره - ولكن ما ذكره المحقق العراقي غير وارد عليه، فإنه بعد حصول العلم بالحرمة يكون التكليف منجزاً، غاية الأمر وقع الخطأ في التطبيق، وهذا غير عزيز في الفقه .

والحق في المقام أن يقال: إن مسألة تعدد العقاب وتداخله أجنبية عن المقام لأنه إنما يكون فيما كان المنطوق في استحقاق العقاب على التجري غير المنطوق في استحقاق العقاب على المعصية الواقعية، وفي المقام لا يكون إلا منطوق واحد لاستحقاق العقاب وهو صدق عنوان الهتك على المولى لا خصوص عنوان التجري، والهتك يتحقق في كلا الموردين .

إذن فلا بد من الالتزام بعقاب واحد، سواء صادف الواقع أم لا، بلحاظ أنه لا يتحقق إلا هتك واحد حتى في صورة تحقق العصيان .

أفاد المحقق الاصبهاني^(١): أنه يمكن توجيه كلام صاحب الفصول بأنه لم يظهر منه سببية كل من التجري والمعصية الواقعية للعقاب، بل مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى، سواء تحقق بالمعصية الواقعية أم لا، فليس مورد المصادفة إلا سبب واحد. ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر، فكما أن شرب الخمر الذي قطع بخمرته مبعوض للمولى كذلك هتك الحرمة مبعوض آخر، لكن هذان المبعوضان في حكم مبعوض واحد من حيث السببية والتأثير في الاستحقاق .

(١) نهاية الدراية: ص ١٤ .

والتحقيق أنه لا فرق في قبح التجري بين موارد (١) وأن
 المجتري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه
 وسوء سريرته وجرأته ، وأما استحقاقه (٢) للذم من حيث
 الفعل المتجري (٣) في ضمنه ففيه اشكال (٤)، كما اعترف به (٥)
 الشهيد - قدس سره - فيما يأتي من كلامه .
 نعم (٦) لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية ،
 فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه ،

وفيه أن الظاهر من كلامه أن "كلاً من شرب الخمر وهتك الحرمة سبب
 مستقل لاستحقاق العقاب ، لا أنه جزء السبب .

(١) سواء صادف الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما من الجهات الواقعية
 أم لا ، فإنه بعد ذاتية قبح التجري لا يفرق فيه بين مورد وآخر ، وكذا لا فرق في
 قبحه بين أقسامه الآتي ذكرها .

(٢) أي استحقاق المتجري للذم بعد كون استحقاقه له من حيث الفاعل أمراً
 مسلماً من جهة شره الخل .

(٣) بصيغة المجهول .

(٤) منشأ الاشكال : أن التجري هل هو صفة للمكلف فقط ومبائن للفعل
 المتجري به ، كي لا يكون المتجري مستحقاً للذم من حيث هتك الفعل أو عمل
 للمكلف ومنطبق على فعل ما اعتقد حرمة ، فيكون هذا الفعل المتجري به حراماً ،
 لأجل انطباق التجري عليه ؟

(٥) أي بالاشكال في قبح الفعل المتجري .

(٦) هذا استدراك عما ذكره من أن استحقاق المتجري للذم من حيث الفعل

محل اشكال .

و ان كان (١) يظهر من أخبار اخر العقاب على القصد أيضاً ،
مثل قوله صلى الله عليه وآله ^(١) «نية الكافر شر من عمله» (٢).

ملخص استدراكه : أن التجري الحاصل بسبب قصد المعصية فقط بدون ارتكاب فعل ، كما اذا قصد شرب ما يعتقد أنه خمر ولم يشرب معفو عنه كما هو صريح الأخبار .

ذكر الاخبار الدالة على العفو عن قصد المعصية

منها: مارواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : إن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرأ ، ومن هم بسيئة لم تكتب له ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة ^(٢) .

ومنها: مارواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات ، وإن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه ^(٣) .

وغير ذلك من الروايات الواردة في الباب.

(١) كلمة « إن » وصلية ، والأخبار الدالة على ترتب العقاب على التجري

الحاصل بقصد المعصية طوائف :

الطائفة الاولى : ما دل على ترتب العقاب على قصد السيئة .

(٢) تقريب الاستدلال به : أن الاستفادة من الرواية أن نية الكافر شر من

عمله ، فيعاقب على نيته وقصده أزيد مما يعاقب على عمله .

أقول : يمكن الجواب عنه (أولاً) أن غاية ما يستفاد من الخبر المذکور

ترتب العقاب على قصد معصية الكافر ، فإنه أخص عن المدعى ، اللهم إلا أن يقال بعدم الفصل .

(١) و(٢) و(٣) الوسائل ج ١ باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث ٧٥٦٣ .

قوله (١) «انما يحشر والناس على نياتهم» (١) .

وما ورد (٢) من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم (٣) كل من الطائفتين على اثبات ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا .

(وثانياً) أنه غير ناظر إلى قصد السيئة ، وإنما هو ناظر إلى ما عقد عليه قلب الكافر من الشرك وانكار الصانع وغيرهما مما يتعلق بالاصول الاعتقادية . والمراد من عمله هو ما خالف التكليف الشرعية ، كشرب الخمر والزنا ونحوهما .
و الوجه في كون نية الكافر شراً من عمله ما عرفت أن المراد من نيته هو الكفر ، أو أن الكفر يستمر باستمرار حياته بخلاف العمل فإنه ينقطع عنه بعد مدة .
(١) بتقريب أن الميزان في يوم الحشر إنما هو بالنية والقصد ، فيعاقب عليه ، و كذا يثاب عليه .

ولكن يمكن الجواب عنه بأن المراد منه أن الأعمال الظاهرية بلانية لا تجدي ، فلا تدل على استحقاق العقاب على المعصية .

(٢) الطائفة الثانية : ما ورد من تعليل خلود أهل النار وخلود أهل الجنة بإصرار كل من الطائفتين على استمرار المعصية والطاعة فإنها تدل على استحقاق العقاب على قصد المعصية ، والثواب على قصد الطاعة .

(٣) الجار متعلق بقوله «من تعليل» أي تعليل خلود أهل النار في النار بعزم كل من الطائفتين ، فإنه ذكر في الخبر علة خلود أهل النار أنهم كانوا عازمين على كفرهم ، فيفهم منه أن العزم والقصد موجب لاستحقاق العقاب .

وهو ما رواه أبو هاشم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إنما خلد

(١) الوسائل ج ١ باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث ٥ .

و ما ورد من أنه اذا التقى (١) المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار ، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال (٢) المقتول؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: لانه (٣) أراد قتل صاحبه .

أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً ، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً ، فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء (١) .

تقريب الاستدلال بها ما عرفت أن السبب في لود أهل النار هو عزمهم على العصيان الدائم، والسبب في خلود أهل الجنة أيضاً هو العزم على الطاعة، فيستفاد منها استحقاق العقاب على قصد المعصية، واستحقاق الثواب على قصد الطاعة .

الطائفة الثالثة: ما دل على أن القاتل والمقتول كليهما في النار .

(١) الالتقاء بالسيف كناية عن الحرب، أي اذا وقع الحرب بينهما، والرواية هكذا «إذا التقى المسلمان بسيفهما بغير سنة» (٢) وقد سقطت هذه الكلمة في نقل المصنف .
(٢) أي هذا الشخص الذي قتل مسلماً إنما هو في النار لكونه قاتلاً فما بال المقتول؟ أي لماذا يكون في النار؟

(٣) هذا هو محل الاستشهاد من الرواية، فإن السبب في كون المقتول في النار هو أنه أيضاً أراد قتل صاحبه، فيعلم من ذلك بالصراحة أن استحقاق المقتول العقاب إنما هو على قصده وإرادته، فيكون قصد المعصية موجباً لاستحقاق العقاب .

(١) الوسائل ج ١ باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث ٤ .

(٢) الوسائل ج ١١ باب ٦٧ من أبواب جهاد العدو حديث ١ .

، ماورد (١) في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب

الحرام كغارس الخمر ، والماشى (٢) لسعاية مؤمن .

ويمكن الجواب عنه : أن الظاهر من قوله «أراد» ليس القصد فقط ، بل المقصود إرادة قتله بفعل بعض مقدماته كما هو الغالب في أمثال المقام ، أو أنه كان مستمراً في قصده ، فالعقاب ليس على مجرد القصد ، بل على استمراره .

(١) الطائفة الرابعة : ما دل على استحقاق عقاب من ارتكب بعض مقدمات

الحرام بقصد ترتب الحرام عليه ، كمن غرس عنباً لأن يعمل منه خمرأ ، وهو ما رواه أحمد بن النضر عن أبي جعفر عليه السلام قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر عشرة : غارسها ، وحارسها ، وعاصرها ، وشاربها ، وساقها ، وحاملها ، والمحمولة اليه ، وبائعها ومشتريها ، وآكل ثمنها ^(١) .

تقريب الاستدلال به : أنه يدل على أن غارس الخمر يعاقب لأجل قصده ترتب شرب الخمر على غرسه إن لا شبهة أن غرس العنب لأجل قصده ترتب غير شرب الخمر من الامور المباحة لا مانع منه ، وإنما صار ممنوعاً لأجل عزمه على ترتب شرب الخمر عليه ، فالواجب لاستحقاق العقاب هو العزم على المعصية .

(٢) أي كالماشى لسعاية مؤمن ، هذا مثال ثانٍ لبيان أن من ارتكب بعض

مقدمات الحرام بقصد ترتب الحرام يعاقب عليه ، فإن سعاية المؤمن بقصد أن يترتب عليها قتله موجب لأن يكون الساعي مستحقاً للعقاب على القصد المذكور ، كما يستفاد ذلك مما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن أشرار الناس يوم القيامة المثلث ، قيل : يا رسول الله وما المثلث؟ قال: الرجل يسعى بأخيه الى إمامه فيقتله فيهلك نفسه وأخاه وإمامه ^(٢) .

(١) الوسائل ج ١٧ باب ٣٤ من أبواب الاشرية المحرمة حديث ١ .

(٢) الوسائل ج ١٩ باب ٢ من أبواب القصاص حديث ٥ .

وفحوى (١) ما دل على أن الرضا بفعل كفعله مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام «ان الراضى بفعل قوم كالداخل فيه» (٢) معهم، وعلى الداخل (٣) ائمان اثم الرضا واثم الدخول .
ويؤيده (٤) قوله تعالى «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم»^(١) ،

(١) الطائفة الخامسة: ما دل على أن من رضى بفعل فكأنه فعله، فإن من رضى بقتل الحسين عليه السلام كمن قتله^(٢) .

(٢) أي كمن دخل فى الفعل المذكور مع القوم وصدر الفعل منه أيضاً .

(٣) أي من دخل على الفعل ، بمعنى من صدر عنه الفعل .

وهو ما رواه الحسين الرضى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال فى خطبة له يذكر فيها أصحاب الجمل : فوالله . . . وإلى أن قال : « الراضى بفعل قوم كالداخل معهم فيه ، وعلى كل داخل فى باطل إئمان إثم العمل به ، وإثم الرضا به^(٣) .

وهذه الرواية وإن كانت مرسلة، إلا أن فى هذا الباب روايات اخرى يستفاد منها أن الرضا بفعل كفعله ، والراضى بفعل كفاعله .

تقريب الاستدلال بها: أنه لو كان الرضا بالسبب الصادرة من الغير موجباً للعقاب لكان الرضا ، والقصد بصدورها من نفسه موجباً له بطريق أولى .

(٤) أي يؤيد استحقاق العقاب على قصد المعصية قوله تعالى . . .

إلى هنا تمت الأدلة الدالة على استحقاق العقاب بمجرد القصد الى المعصية،

ومن هنا شرع لذكر المؤيدات .

(١) النور : ١٩ .

(٢) و(٣) الوسائل ج ١١ باب ٥ من أبواب الامر والنهى حديث ٤ و١١١ و١٢٠ .

وقوله (١) تعالى « أن تبدوا (٢) ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »^(١) .

وما ورد (٣) من أن «من رضى بفعل فقد لزمه»^(٢) وان لم يفعل . وما ورد (٤) في تفسير قوله تعالى :

تقريب الاستدلال بالآية : أن الله سبحانه ذمهم لحبهم شيوع الفاحشة في المؤمنين ، حباً لو هنتهم وسقوطهم عن الأعين ، وهو يدل على استحقاق العقاب على الحب ، وهو هنا بمعنى القصد .

وإنما ذكر الآية بعنوان التأييد ، لا للدليل لوجهين :

(الأول) أنها ناظرة الى حب شيوع الفاحشة لا الى حب المعصية .

(الثاني) أن حب المعصية غير قصدها ، فإن المحبة أقوى من القصد .

(١) أي يؤيد استحقاق العقاب على القصد قوله تعالى . . .

(٢) أي سواء أن تظهر ما في أنفسكم أو تخفوه فإنه يعلم بذلك ويجازيكم به .

تقريب الاستدلال بالآية : أنها تدل على وقوع المحاسبة والعقاب على ما في

الأنفس من النية والقصد ، وإنما ذكر الآية بعنوان التأييد لا بعنوان الدليل . لاحتمال

أن يراد من الموصول خصوص الحسد والخطأ في الاعتقاد .

(٣) أي يؤيد استحقاق العقاب ماورد . . هذا هو المؤيد الثالث لاثبات أن

العقاب يترتب على القصد أيضاً . وإنما ذكره تأييداً ، لأن الرضا بالفعل يغير

القصد الملحوظ ، فإن الرضا أشد منه .

(٤) أي يؤيد ترتب العقاب على القصد ما ورد في تفسير قوله تعالى . . .

(١) البقرة : ٢٨٤ .

(٢) الوسائل ج ١١ باب ٥ من أبواب الامر والنهي حديث ٥ نقله بالمعنى .

« فلم قتلتموهم (١) ان كنتم صادقين »^(١) من أن (٢) نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم (٣) بقتلهم. وقوله تعالى (٤) « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً »^(٢) .

(١) أي لماذا قتلتم الأنبياء كزكريا ويحيى وغيره .

(٢) بيان لقوله « ما ورد في تفسير » والخبر الوارد في تفسير الآية مارواه في الكافي عن الصادق عليه السلام قال : كان بين القائلين والقاتلين خمسمائة عام فالزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا^(٣) .

أقول : إن المراد بالقائلين في الآية هم المذكورون في صدر الآية وهو قوله تعالى « الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن نؤمن برسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين » . والحاصل : أن القائلين بأن الله عهد إلينا كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله والقاتلين كانوا قبلهم بخمسمائة عام ، كما هو المستفاد من الرواية الواردة في تفسير الآية . فوقع الذم عليهم لأجل رضاهم بقتل السابقين من الأنبياء ، فيفهم من الرواية صحة ترتب العقاب على الرضا .

ويمكن الجواب عنه بأنه فرق بين الرضا والقصد ، فإن الأول أقوى من الثاني فلا تدل الرواية على ترتب العقاب على القصد ، ولذا ذكرها بعنوان التأييد .

(٣) خبر لقوله « من أن نسبة القتل » أي أن سبب نسبة قتل الأنبياء الى اليهود الذين كانوا مخاطبين في زمن الرسول مع كون المخاطبين متأخرين عن القاتلين بخمسمائة عام رضاء المتأخرين بالقتل الصادر من السابقين

(٤) أي يؤيد استحقاق العقاب على القصد قوله تعالى ...

(١) آل عمران : ١٨٣ .

(٢) القصص : ٨٣ .

(٣) الكافي : ج ٢ ص ٢٠٩ حديث ١ .

ويمكن حمل الاخبار الاول (١) على من ارتدع (٢) عن قصده بنفسه (٣) ، وحمل الاخبار الاخيرة (٤) على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره (٥) .

تقريب الاستدلال بالآية : أنه سبحانه وتعالى علق النيل والوصول الى دار الآخرة ومقاماتها بترك ارادة العلو والفساد ، ولذا لم يقل : لا يعلون ولا يفسدون بل قال : لا يريدون .. ، فيستفاد منها أن ارادة العلو والفساد وقصدهما يوجب العقاب . ويمكن الجواب عنه : أن "المستفاد من الآية أن النيل بالدار الآخرة-التي هي الرتبة العالية ، كما تدل عليها كلمة «تلك» في الآية التي هي للتفخيم- لا يمكن لمن أراد العلو والفساد ، وأما هل هو يستحق العقاب بمجرد ارادة العلو؟ فلا يستفاد منها هذا أولاً .

(وثانياً) أن "الارادة هنا غير مجرد القصد ، بل المراد منها الحر كة الى العلو والفساد بارتكاب بعض مقدماتهما، ولأجل هذين الاشكالين ذكرها بعنوان التأييد .

(١) جمع الأول ، أي يمكن حمل الأخبار الدالة على العفو عن المعصية .

(٢) ليس المراد من الارتداع بنفسه هو الانابة عن القصد كما في بعض الحواشي إذ الالتزام بهذا المعنى عين الالتزام بحرمة القصد الى الحرام ، وإلا لم يصدق الانابة فانها فرع ارتكاب الحرمة ، وهو فرع حرمة قصد المعصية ، بل المراد منه مجرد الارتداع عنه بدواعي اخر كما اذا خجل من الناس مثلاً وترك الحرام .

(٣) أي رفع اليد عن قصده المعصية عن اختيار بداعٍ من الدواعي .

(٤) وهي الأخبار الدالة على استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية .

(٥) أي لم ينصرف عن قصده اختياراً بل بقي على قصده حتى عجز عن ارتكاب

كما يشهد له (١) حرمة (٢) الاعانة على المحرم حيث
عممه (٣) بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ،

الحرام قهراً .

ملخص كلامه: أنه قدس سره -لطابيتن أن في المقام طائفتين من الروايات:

الطائفة الاولى: ما دل على العفو عن قصد المعصية.

والطائفة الثانية: ما دل على استحقاق العقاب على قصد المعصية، وحيث إنهما

بظاهرهما متعارضتان، أراد المصنف أن يجمع بينهما بأحد الوجهين:

(الأول) أن تحمل الأخبار الدالة على العفو عن قصد المعصية على من انصرف

عن قصده اختياراً، وتحمل الأخبار الدالة على استحقاق العقاب على القصد على من

بقي على قصده حتى حصل له العجز عن فعل الحرام لكبر سنّه وغيره .

(الثاني) أن تحمل الأخبار الدالة على العفو على من قصد المعصية فقط من

دون أن يأتي ببعض مقدماتها، والأخبار الدالة على استحقاق العقاب على من قصد

المعصية وأتى ببعض مقدماتها أيضاً بقصد ترتب الحرام عليه، كمن غرس عنباً بقصد

أن يعمله خمراً .

(١) أي للجمع الثاني ، بأن تحمل الأخبار الدالة على استحقاق العقاب على

من ارتكب بعض مقدمات الحرام .

(٢) فاعل لقوله « يشهد » أي يشهد للجمع الثاني دليل حرمة الاعانة ، وهو

قوله تعالى « لاتعاونوا على الاثم والعدوان » .

(٣) أي قال بعض الاساطين: إن حرمة الاعانة على الاثم يشمل لاعانة نفسه

على الحرام أيضاً .

توضيحه: أن المشهور قد ذهبوا الى أن الآية تدل على حرمة الاعانة على مقدمات

ولعله (١) لتنقيح المناط ،

فعل الحرام الصادر عن الغير فقط، وعلى هذا المسلك لا تكون الآية شاهدة للمجمع .
ولكن ذهب بعض الأساطين، وهو كاشف الغطاء - قدس سره - الى أن موضوع
الاعانة على الاثم في الآية أعم من أن يكون إعانة ومقدمة لفعل الغير ومن أن يكون
إعانة ومقدمة للفعل الصادر من المعين نفسه، فإنها على هذا المسلك تكون الآية
شاهدة للمجمع .

والظاهر من كلام الشيخ - قدس سره - أن دليل حرمة الاعانة لا يشمل
ما اذا كانت لاعانة نفسه على الحرام لانصرافه عنها، ولذا نسب التعميم الى بعض
الأساطين .

أضف الى ما ذكره أن لنا كلاماً في أصل دلالة الآية على حرمة الاعانة،
كما حقق في محله .

و ملخصه : أن المستفاد من الآية حرمة التعاون على الاثم ، وهو مصدر
باب التفاعل، ومعناه الاجتماع على نفس الحرام لا على مقدماته، وأما الاعانة فهو
مصدر باب الأفعال .

وقد اورد على الشيخ بأن الجمعين المذكورين جمعان تبرعيان، ولكن الانصاف
أن هذا الايراد غير تام لوجود شاهد للمجمع الأول وهو قوله عَلَيْهِ في الرواية المتقدمة
«قيل : يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : لأنه أراد قتل صاحبه»
بتقريب أن الظاهر من هذه الرواية أن المقتول كان قصده قتل صاحبه مستمراً
حتى حصل له العجز عن قتله، فاستحقاقه للعقاب إنما هو لأجل بقائه على قصده ،
فتكون هذه الرواية قرينة للمجمع المذكور .

(١) أي التعميم المذكور في كلام بعض الأساطين، وشمول حرمة الاعانة على
الاثم للاعانة على نفسه إنما هو لأجل تنقيح المناط ، وهو السعي في حصول الحرام

لا بالدلالة اللفظية (١) .

ثم ان التجري على أقسام (٢) يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها ، أحدها : مجرد القصد الى المعصية . والثاني : القصد مع الاشتغال بمقدماته (٣) . والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية (٤) . والرابع : التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به (٥) . والخامس : التلبس به (٦) لعدم المبالاة

بمعنى أن المناط الموجود في الاعانة على الغير بعينه موجود في الفعل الصادر عن المعين على نفسه ، فما أوجب حرمة الاعانة على الغير أوجب حرمة إعانته على نفسه ، لأن الملاك الموجود في الاعانة على الغير موجود في إعانته على نفسه على الحرام وهو السعي في حصول الحرام .

(١) أي لاندل الآية بدلالاتها اللفظية على حرمة إعانته على نفسه ، لكونها منصرفه الى إعانة الغير .

(٢) وهي ستة ، والجامع بين الأقسام المذكورة عدم مبالاة المتجري عن المعصية أو قلة مبالاته عنها ، فخمسة منها ما يكون منشأها عدم المبالاة ، والسادس منشأه قلة المبالاة .

(٣) أي بمقدمات ما يراه معصية ، كما اذا قصد شرب الخمر واشتغل بشرائه مثلاً .

(٤) كما اذا قصد شرب الخمر وتلبس بشرب المائع الذي اعتقد بكونه خمرأ .

(٥) كما اذا شرب مائعاً محتملاً خمريته برجاء كونه خمرأ .

(٦) أي التلبس بما يحتمل كونه معصية بأن شرب مائعاً محتملاً خمريته

بمصادفة الحرام، (والسادس) التلبس به (١) رجاء أن لا يكون
معصية وخوف أن يكون معصية .

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة (٢) عدم
كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً (٣)، كما في الشبهة المحصورة
الوجوبية (٤) أو التحريمية،

من أجل عدم مبالاته بمصادفته للخمر .

(١) أي الارتكاب بالفعل، كمن شرب أحد الكأسين المشتبهين برجاء أن
لا يكون خمراً بحيث يخاف من كونه خمراً في الواقع، فإنه لا يصدق في حقه عدم
المبالاة بل يكون مصداقاً لقلة المبالاة.

(٢) أي التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءً لتحقيق المعصية، والتلبس به
لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، والتلبس برجاء أن لا يكون معصية .

(٣) بأن لا يمكن اجراء البراءة العقلية أو الشرعية في حقهم، إذ منع إمكان
جريانها - كما سيجيء - لا يصدق التجري على شارب المائع المشتبه، مثلاً فإن
العامل بالأصل عامل بوظيفته الشرعية.

(٤) هذان مثالان لما لم يكن الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً، والمثال الأول
- أعني به الشبهة المحصورة الوجوبية، كما إذا كان المصلي جاهلاً بالقبلة - فإن
الجهل المذكور ليس عذراً عقلياً ولا شرعياً، لعدم جريان الأصل العقلي ولا الشرعي
فيها، بل لا بد من العمل بمقتضى العلم الاجمالي بأن يصلي الى أربع جهات، هذا
في الشبهة الوجوبية .

والمثال الثاني - وهو الشبهة المحصورة التحريمية كما إذا علم إجمالاً بخمرة أحد
الكأسين و جهل بكون الخمر أيًا منهما - فالجهل المذكور ليس عذراً عقلياً ولا شرعياً،

والا (١) لم يتحقق احتمال المعصية وان (٢) تحقق احتمال
المالخفة للحكم الواقعي ، كما في موارد أصالة البراعة (٣)
واستصحابها .

لما عرفت من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي ، فيجب عليه أن يعمل
بمقتضاه ويجتنب عن كلا الكأسين .

(١) أي وإن كان الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً بأن تجري البراعة العقلية أو
الشرعية لم يكن احتمال المعصية موجوداً كي يتحقق التجري، إذ المعصية واحتمالها
لا تتحققان إلا مع تنجز الخطاب، وجريان الأصل مانع عن تنجزه، فاذا لم يكن
التكليف منجزاً لم تتحقق المعصية .

(٢) كلمة « إن » وصلية، أي مع كون الجهل عذراً لا يتحقق احتمال المعصية
وإن احتمل المخالفة للحكم الواقعي، فإن من شرب مائعاً محتملاً خمريته معتمداً
على أصالة البراعة لا يكون عاصياً وإن احتمل أن يكون المائع المذكور خمراً
إذ احتمال المخالفة للحكم الواقعي إنما يكون منجزاً ما لم يكن جهله عذراً، أي ما لم
يجر البراعة العقلية أو الشرعية .

(٣) يمكن أن يكون مقصوده من أصالة البراعة هي البراعة العقلية ، بأن
تكون مثلاً لما كان العذر عقلياً، فانه إذا جهل بجرمة شرب التتن مثلاً يكون جهله
بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عذراً عقلياً لقبح العقاب بلا بيان ، ويكون استصحاب
البراعة مثلاً لما كان العذر شرعياً ، فإن الجاهل بجرمة شرب التتن يستصحب عدم
الجرمة وبراعة ذمته السابقة .

ويمكن أن يكون مراده من أصالة البراعة الأعم من الشرعية والعقلية ،
ومراده من الاستصحاب خصوص ما كان العذر شرعياً .

ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته و سوء سريره (١) ، وانما الكلام (٢) في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري ، وعليك بالتأمل في كل من الاقسام (٣) .
قال الشهيد - قدس سره - في القواعد «لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولازماً ما لم يتلبس بها» (٤) ، وهو (٥) مما ثبت في الاخبار العفو عنه .

-
- (١) إذ المفروض أن جميع الأقسام يصدق عليها التجري ، وكاشفة عن سوء سريرة المتجري، والضائر كلها راجعة الى الفاعل .
(٢) أي الذي هو محل الكلام أن العصيان هل يتحقق بشرب مائع اعتقد خمريته وتحقق التجري في ضمنه أم لا ؟
وإن شئت فقل :إنه لا كلام في تحقق قبح الفاعلي للمتجري و كون الشرب المذكور كاشفاً عن خبث ذاته ، إنما الكلام في القبح الفعلي بأنه هل يعاقب على ارتكاب الفعل المذكور أم لا ؟
(٣) كي تعلم أن بعض أقسام التجري معفو عنه في الأخبار كالقصد فإنه لا يكون فعلاً كي يبحث عن حرمة ، وقصد المعصية مع الاشتغال ببعض مقدماته محتمل الحرمة .
(٤) أي ما لم يتلبس بالمعصية فإن نية المعصية لا توجب كون الفعل المتجري به حراماً ، ولا يذم المتجري ، ولا يعاقب بمجرد قصد المعصية .
(٥) أي قصد المعصية .

ولو نوى (١) المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها (٢)،
 ففي (٣) تأثير هذه النية نظر ، من (٤) أنها لما لم يصادف
 المعصية صارت كنية مجردة وهي (٥) غير مؤاخذ بها ، ومن
 دلالتها (٦) على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي .
 وقد ذكر بعض الاصحاح (٧) أنه لو شرب المباح تشبيهاً

(١) بأن قصد شرب الخمر واشتغل بشرب المائع الذي اعتقد كونه خمراً .
 (٢) أي ظهر خلاف المعصية بأن ظهر كون المائع خللاً مثلاً .
 (٣) جواب لقوله «ولو نوى» أي لو قصد المعصية ففي تأثير هذا القصد في
 الفعل المتجرى به بأن يوجب حرمة شرب الخل نظر .

(٤) هذا دليل لعدم تأثير النية في حرمة الفعل المتجرى به .
 ملخصه : أن نية شرب الخمر التي لم يصادف المعصية وكان ما شربه
 خللاً في الواقع كنية مجردة عن التلبس ، أي كقصد الحرام من دون التلبس ،
 كما أنه لا يعاقب بمجرد قصد المعصية كذلك لا يعاقب فيما إذا قصد شرب الخمر
 وتلبس بما يراه خمراً ، ولكن كان خللاً في الواقع .
 (٥) أي النية المجردة لا يؤاخذ بها .

(٦) هذا دليل لتأثير النية .
 ملخصه : أن نية المعصية مع التلبس بما يراه معصية تدل على هتك حرمة
 المولى وجرأته على المعاصي ، فهذا الفعل بما أنه مصداق لهتك المولى فيكون حراماً .
 (٧) إن ما ذكره بعض الأصحاب شاهد لتأثير النية في حرمة الفعل المتجرى
 به ، بتقريب أنه لو كان شرب المباح كالماء بمجرد تشبيهه بالحرام حراماً فشرى
 ما يعتقد خمريته يكون حراماً بطريق أولى .

بشرب المسكر فعل حراماً ، ولعله (١) ليس لمجرد النية ، بل
بانضمام فعل الجوارح .

ويتصور محل النظر (٢) فى صور : منها : (٣) لو وجد
امرأة فى منزل غيره ، فظنها أجنبية فأصابها (٤) ، فبان أنها
زوجته أو أمته .

ومنها: لو وطأ زوجته بظن أنها حائض فبان ت طاهرة (٥).

(١) هذا أيضاً من كلام الشهيد، أى لعلّ كون شرب المباح حراماً ليس
بمجرد قصد الحرام ، بل إنتما هو بانضمام فعل الجوارح الى النية التي هي من
أفعال الجوانح، بأن يشبه نفسه خارجاً بشارب الخمر بركة رأسه وفمه و يديه،
فحرمة تكون من جهة التشبيه بالمعصية عند من حكم بالحرمة لأجل ما دل على
أن من تشبه بقوم فهو منهم. إذن فما ذكره بعض الأصحاب لا يدل على تأثير النية
المحضنة في حرمة الفعل المتجرى به .

(٢) أي النظر في تأثير نية القصد في حرمة الفعل المتجرى به .
اعلم أن في تكثير محل النظر إشارة الى أقسام المحرمات من الأعراض
والأموال والنفوس ، فالصورتان الاولتان مثالان للأعراض ، والصورة الثالثة والرابعة
مثالان للأموال ، والصورة الخامسة مثال للنفوس .

(٣) أي من الصور التي يتصور فيها محل النظر .

(٤) أي جامع امرأة اعتقد أنها أجنبية مع كونها زوجته أو أمته في الواقع
هل يكون الجماع معها حراماً أم لا ؟ فإنه محلّ نظر من حيث إنه لم يصادف
الحرام فلا يؤاخذ به، ومن حيث إنه موجب لهتك المولى فيؤاخذ به .

(٥) إن هذه المسألة أيضاً محلّ نظر، من حيث إن الوطء يدل على انتهاك حرمة

ومنها : لو هجم على طعام بيد غيره فأكله ، فتبين أنه ملكه (١) .

ومنها : لو ذبح شاة بظن أنها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه (٢) .

ومنها : ما اذا قتل نفساً بظن أنها معصومة ، فبانته مهذورة (٣) .

و قد قال بعض العامة : يحكم بفسق المتعاطى ذلك (٤) ،

المولى فيكون حراماً ، ومن حيث إن نية المعصية اذا لم تصادف المعصية كالنية المجردة فلا يكون الوطاء المذكور حراماً .

(١) من حيث إن هجمه يدل على انتهاك الحرمة وجرأته على المعصية ، فيكون الأكل المذكور حراماً .

ومن حيث إنّه لم يصادف المعصية ، إذ المفروض أنه أكل طعام نفسه صار كنية مجردة ، فلا يكون حراماً .

(٢) بناءً على أن الذبح المذكور يدل على هتك حرمة المولى فيكون حراماً . وبناءً على أنه كنية مجردة فلا يكون حراماً .

و الفرق بين المثالين : أن في المثال الأول يرجع النفع الى المتجري بخلاف المثال الثاني .

(٣) أي غير محترمة ، والقتل المذكور يكون حراماً من حيث كونه مصداقاً لهتك المولى والطغيان عليه . و يكون جائزاً من حيث إنّه لم يصادف المعصية فيكون كالنية المجردة .

(٤) أي بفسق المرتكب للقتل .

لدلالته (١) على عدم المبالاة بالمعاصي ، و يعاقب (٢) في
الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة .
و كلاهما (٣) تحكّم (٤) وتخرص (٥) على الغيب « انتهى (٦) .

(١) أي لدلالة القتل المذكور على عدم مبالاة المتجري من ارتكاب المعاصي .

(٢) أي يعاقب المتجري عقاباً أشد من عقاب الذنوب الصغيرة وأقل من عقاب

الذنوب الكبيرة .

(٣) أي الحكم بفسق المتعاطي ، و كذا الحكم بأن المتجري يعاقب عقاباً

متوسطاً .

(٤) أي لا دليل عليهما .

(٥) أي افتراء .

(٦) انتهى كلام الشهيد .

حول القطع الحاصل من المقدمات العقلية

(الثاني) (١) انك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم (٢) . وينسب الى غير واحد من أصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد (٣) على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون الى شيء منها (٤) .

(١) أي الأمر الثاني من الأمور التي لا بد من التنبيه عليها . وهذا الأمر جواب عن الأخباريين القائلين بالتفصيل بين أسباب القطع بالالتزام بحجية القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أو العقلية الضرورية ، وعدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية الصرفة .

(٢) بل هو حجة من أي سبب حصل بالافرق بين الأسباب الشرعية و العقلية .

(٣) نائب فاعل لقوله «ينسب» أي ينسب عدم الاعتماد الى كثير من الأخباريين .

(٤) أي لا يمكن الاعتماد على شيء من المقدمات العقلية غير الضرورية ، وأما

المقدمات العقلية الضرورية - وهي المشهورات التي توافقت و تسامت عليها العقول والآراء - فيعتمد عليها .

فان (١) أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك (٢) في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ، و لو أمكن الحكم (٣) بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل .

وان أرادوا (٤) عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة (٥) وقوع الغلط و الاشتباه

ملخص استدلال الأخباريين: أن المقدمات العقلية الضرورية من حيث إنشائها يقع الاشتباه فيها كثيراً فلا يجوز الاعتماد عليها .

(١) هذا الجواب من الشيخ - قدس سره - جواب حلي ، أي إن أراد

الأخباريون ...

(٢) أي لا يعقل عدم جواز الركون الى القطع فيما كان معتبراً من باب الطريقة والكاشفة ، لما عرفت من أن المنع عن العمل بالقطع مستلزم للتناقض .

(٣) هذا الجواب منه جواب نقضي ، أي لو أمكن منع حجية القطع الحاصل

من المقدمات العقلية لكان منع حجية القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضاً أمراً ممكناً ، والتالي باطل ، لما عرفت من أن منع حجيته مستلزم للتناقض ، فالمقدم مثله .

(٤) أي إن أراد الأخباريون من عدم جواز الركون الى القطع الحاصل من

المقدمات العقلية عدم جواز الخوض في الأدلة العقلية لتحصيل القطع منها بالأحكام الشرعية ، وإن كان النهي عن العمل بالقطع الحاصل منها بعد حصوله غير ممكن ، بمعنى أن القطع بعد حصوله لا بد من العمل به من أي سبب حصل ، ولكن لا يجوز الرجوع الى الأدلة العقلية لتحصيل القطع .

(٥) تعليل لعدم جواز الركون ، أي يكون عدم جواز الخوض في العقليات

فيها، فلو (١) سلم ذلك وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية فله (٢) وجه، وحينئذ (٣) فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي (٤) لم يعذر في ذلك (٥) ،

لأجل كثرة وقوع الغلط فيها .

(١) الغاء لجواب الشرط ، توضيح جوابه عن الأخباريين أننا لانسلم كثرة وقوع الخطأ والاشتباه في المقدمات العقلية ، وأشار الى هذا بكلمة «لو» هذا أولاً .
وثانياً : أنه لو سلم كثرة وقوع الخطأ فيها إلا أنها معارضة بكثرة وقوعه في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فلو كانت كثرة وقوع الخطأ موجبة لعدم جواز العمل في الأدلة العقلية لكانت موجبة في الأدلة الشرعية أيضاً ، فكل ما أوجبته به هناك نجيب به هنا .

(٢) جواب لقوله «فلو سلم» أي لو سلم وقوع كثرة الخطأ في الأدلة العقلية ، وأغمضنا عن المعارضة المذكورة، فلما ذكره من عدم جواز الخوض في المطالب العقلية وجه ، إذا العقل مستقل بوجوب تحصيل الواقع مهما أمكن ، ولا يجوز الأخذ بما يوجب تفويته ولو في الجملة ، مع إمكان سلوك ما لا يحصل معه فوات الواقع أصلاً ، إلا أن الكلام في إثبات هذا المبني ، وهو ممنوع .

(٣) أي حينما عرفت عدم جواز الرجوع الى المقدمات العقلية ، فلو عصى شخص وخاض فيها ...

(٤) بأن حصل القطع منها بعدم وجوب شيء كان واجباً في الواقع ، كما إذا قطع بعدم وجوب صلاة الجمعة وكانت واجبة في الواقع .

(٥) أي لم يكن القاطع المذكور معذوراً في مخالفته للواقع، فإذا حصل

لتقصيره (١) في مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن (٢) في ثبوت
كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية .
وقد عثرت (٣) - بعدما ذكرت هذا - على كلام (٤) يحكى
عن المحدث الاسترأبادي في فوائده المدنية، قال (٥) في عداد
ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية
بالسمع عن الصادقين عليهما السلام (٦)

له القطع من الأدلة العقلية بحلية شرب التتن مثلاً وكان في الواقع حراماً لا يكون
القاطع معذوراً في شربه .

(١) أي لأن القاطع مقصر في مقدمات تحصيل القطع، إذ لا يجوز له الخوض
في الأدلة العقلية لتحصيله .

(٢) أي بعد تسليم وقوع كثرة الخطأ في المقدمات العقلية، وبعد تسليم
الانغماض عن معارضتها مع وقوع كثرة الخطأ في الأدلة الشرعية، يكون عدم
جواز الخوض في المقدمات العقلية أمراً مسلماً، إلا أن الكلام في ثبوت كثرة الخطأ
بأن يكون الخطأ في الأدلة العقلية أزيد من الخطأ في الأدلة الشرعية .

(٣) أي ظفرت وصادفت .

(٤) الجار متعلق بقوله «عثرت» .

(٥) أي قال الاسترأبادي في جملة الأدلة التي استدل بها على أن الدليل
في غير الضروريات منحصر بالسمع عنهما عليهما السلام، يقال: هو في عدادهم، أي واحد
من جملتهم .

(٦) لا يخفى أن حصر الدليل بالسمع عن الصادقين عليهما السلام مبني على الغالب
من جهة أن أغلب الأحكام صدرت عنهما، لا من جهة خصوصية لهما من بين

قال (١) : « الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة
تفطنت لها بتوفيق الله تعالى ، و هي أن العلوم النظرية (٢)
قسمان : قسم ينتهي الى مادة (٣) و هي قريبة من الاحساس ،
ومن هذا القسم (٤) علم الهندسة (٥)

الأئمة عليهم السلام ، والمراد بالسمع أعم من السماع بلا واسطة أو مع الواسطة ، وكذا المراد
منه أعم من القول والفعل والتقريب ، فال تخصيص به من باب التغليب ، أي الدليل في الأحكام
الشرعية غير الضرورية منحصر بالسنة ، والتخصيص بها إنما هو لأجل عدم اعتبار الكتاب
مستقلاً عند الأخباريين ، لمعرفت من أنهم يعتقدون بحجية الكتاب بعد ورود التفسير
عن الأئمة عليهم السلام ، وأما الاجماع والعقل فلا يعتمد عليهما عندهم لاثبات الحكم الشرعي .
(١) أي قال الاستربادي .

(٢) وهي التي يحتاج كسبها الى النظر والاستدلال .

(٣) والمراد بالمادة هنا هي الامور التي تتشكل منها الصغرى والكبرى ، فإن
كلاً منهما مادة القضايا ، وكذا الصناعات الخمس من الشعر والخطابة ، والبرهان
والجدل ، و المغالطة التي هي مواد الأقيسة ، ومواد القضايا البرهانية من المشاهدات
والتجريبات والحديسيات والمتواترات والفطريات ، فإن الأول من هذه المواد الخمس
مادة حسية كقولنا : الشمس مشرقة ، أو أن لنا جوعاً . والباقي مادة قريبة من الاحساس
نحو : سقمونيا مسهل ، أو مكة موجودة ، وإن شئت توضيح المقام فراجع المنطق .
(٤) أي من قسم العلوم النظرية التي تنتهي الى مادة قريبة من الاحساس علم
الهندسة والحساب فإنهما ينتهيان إلى مادة قريبة من الحس .

(٥) قال صاحب الأوثق : إن موضوعه الكم المتصل القار بالذات ، أعني
الجسم التعليمي والسطح والخط ، ومن مسائله قول المهندسين : كل خط قام على

و الحساب (١) و أكثر أبواب المنطق (٢) ، وهذا القسم (٣) لا يقع منه الخلاف بين العلماء ، و الخطأ فى نتائج الافكار . و السبب فى ذلك (٤) أن الخطأ فى الفكر اما من جهة الصورة (٥) أو من جهة المادة (٦) . و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الانهان المستقيمة . و الخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم ، لقرب المواد فيها الى الاحساس .

خط فإن زاوية جنبيه قائمتان أو متساويتان لهما، فإن مواد هذه القضية قريبة من الحسن .
 (١) موضوعه الكم المنفصل ، وهو العدد ، و من مسائله قولهم : اذا ضربت عدد الأربعة فى عدد الأربعة يحصل كذا، فإن مواد هذه القضية أيضاً قريبة من الاحساس .
 (٢) لاحظ المنطق مثل كون نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، وبالعكس .
 (٣) أي الذي ينتهي الى مادة قريبة من الاحساس .
 (٤) أي فى عدم وقوع الخطأ فى هذا القسم المذكور .

(٥) أي من جهة صورة القياس وهيئته ، والمراد بالصورة هي الهيئة الحاصلة للصغرى والكبرى بسبب نسبة الوسط الى الطرفين كقوله : هذا الجدار فيه فأرة و كل فأرة لها اذن فهذا الجدار له اذن . وهذا غلط منشأه وقوع الخطأ فى صورة القياس لعدم تكرار الوسط فيه، إذا الصحيح أن يقال فى الكبرى: و كل جدار فيه فأرة له اذن .
 (٦) أي الخطأ فى الفكر يكون من جهة مادة القياس ، كقوله : كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس ، ينتج بعض الانسان فرس ، وهذا غلط منشأه عدم كون الكبرى كلية، فمنشأ الخطأ فى المثال وقوع الخطأ فى مادة القياس .

وقسم ينتهي الى مادة وهي بعيدة عن الاحساس (١) ، ومن هذا القسم (٢) الحكمة الالهية والطبيعية (٣) وعلم الكلام (٤) وعلم اصول الفقه (٥) والمسائل النظرية الفقهية (٦) وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق (٧) . ومن ثم (٨) وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك

(١) إن العلوم النظرية لا بد من أن تكون منتهية الى الاحساس إلا أنها قد تكون بعيدة عنه .

(٢) أي من القسم الذي ينتهي الى مادة بعيدة عن الاحساس الحكمة الالهية التي يبحث فيها عن أحوال الوجود كالواجب تعالى و صفاته .

(٣) التي يبحث فيها عن أحوال الجسم .

(٤) الذي يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد .

(٥) الذي يبحث فيه عما يقع دخيلاً في الاستنباط ، فإن مسائل هذه العلوم

كلها بعيدة عن الاحساس .

(٦) من باب تقدم الصفة على الموصوف ، أي المسائل الفقهية النظرية التي

يبحث فيها عن أفعال المكلفين ، فإنها بعيدة عن الاحساس .

(٧) القواعد المذكورة في المنطق بعضها ينتهي الى مادة قريبة الى الاحساس

كما عرفت ، وبعضها ينتهي الى مادة بعيدة عن الاحساس ككون الكبرى كلية في الشكل الأول مثلاً .

(٨) أي من جهة كون العلوم المذكورة منتهية الى مادة بعيدة عن الاحساس

وقع الاختلاف فيها .

والسبب في ذلك (١) أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة ، إذ أقصى (٢) ما يستفاد من المنطق في باب مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلى الى أقسام (٣) . وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أى قسم من الاقسام (٤) ، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك « (٥) .

ثم استظهر (٦)

(١) أي السبب في اختلاف العلماء في العلوم المذكورة في المتن ، كأنه جواب عن سؤال مقدر . حاصله: كيف وقع الاختلاف بينهم ؟ والاختلاف كاشف عن خطئهم ، مع أن المنطق يعصم الفكر عن الخطأ .

ملخص جوابه : أن المنطق يعصم الفكر عن الخطأ في هيئة القياس ، وأما الخطأ الواقع في مادته فلا يقدر المنطق أن يعصم الفكر عن الخطأ فيها .

(٢) تعليل لما ذكره من أن المنطق لا يقدر أن يعصم الفكر عن الخطأ في مادة القياس .

(٣) وهي الصناعات الخمس من الشعر والبرهان والمغالطة والجدل والخطابة .

(٤) أي المنطق لا يقدر أن يشخص أن اليقينية مادة برهان أو مادة مغالطة أو غيرها .

(٥) أي يمتنع جعل قاعدة لتشخيص أن مادة مخصوصة داخلية في اليقينية أو المخيلات ، لأن الأذهان مختلفة ، فربما قضية يقينية عند شخص ووهمية عند آخر .

(٦) أي استظهر الاسترادي بيبعض الوجوه .

ببعض الوجوه لتأيد ما ذكره (١) « وقال (٢) بعد ذلك :
«فان قلت : لافرق في ذلك (٣) بين العقليات والشرعيات ،
والشاهد على ذلك (٤) ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة
بين أهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية .
قلت : انما نشأ ذلك (٥) من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة
النقلية الظنية أو القطعية .

ومن الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون

(١) بأن بعض العلوم يقع فيه الخطأ، كالأخبار الدالة على أنه تعالى خلط
الحق والباطل وجعل تفريقهما الى الأنبياء، فيظهر من هذه الأخبار أن غير الأنبياء
لا يقدر على أن يفرقوا بين الحق والباطل وهم يقعون في الخطأ .
(٢) أي قال الاسترأبادي بعد ذكر المؤيدات لما يدعيه .

(٣) أي في كثرة وقوع الخطأ .

(٤) أي على كثرة وقوع الخطأ في الشرعيات ، وعدم الفرق بينها وبين

العقليات من هذه الجهة .

ملخص كلامه: أن وقوع الاختلاف بين أهل الشرع أقوى شاهد على وقوع
الخطأ في الأدلة الشرعية أيضاً .

(٥) أي الاختلافات بين أهل الشرع ناشئة من ضم مقدمة عقلية الى مقدمة

نقلية، بحيث لو لم تنضم اليها لما وقع الاختلاف بينهم، فهي لا تكون دليلاً على وقوع
الخطأ في الأدلة الشرعية. إذن فيمكن أن يقال : إن الاختلافات المذكورة بين
أهل الشرع أيضاً منشأها وقوع الخطأ في الأدلة العقلية، فلا تكون دليلاً على وقوع
الخطأ في الأدلة الشرعية كما عرفت .

يعصم من الخطأ في مادة الفكر - أن المشائين (١) ادعوا البداهة
في أن تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين
آخرين (٢) .

(١) هم طائفة من الحكماء لم يعتبروا في تحصيل المعارف بالرياضيات
التصفية و المكاشفات ، و أخذوا مسلك الاستدلال و الوقوف على حقيقة الأشياء
بالبرهان ، وإنما سموهم بالمشائين لأنهم كانوا كثيري المشي و التردد الى استاذهم
المعلم الأول لأخذ العلوم و تعلمها ، أو كان بناء المعلم الأول على التدريس حين
مشيه ذهاباً الى الاسكندرية و اياباً منها .

(٢) ذهب المشائيون الى أن الجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم و حدث
هناك جوهران متصلان في ذاتهما ، فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل
الأول و بين هذين المنفصلين ، و لا بد من أن يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالتين ،
و إلا لكان تفريق الجسم الى جسمين إعداماً للجسم بالكلية و إيجاداً للجسمين
الآخرين من كتم العدم ، و الضرورة تقتضي خلافه .

فإن تفرق ماء كوز الى كوزين مثلاً - أي جعل ماء كوز واحد في كوزين
بأن ينتصف بينهما - إعدام لشخصه ، لأن بعد تفرقه الى كوزين انعدم كونه ماءً
واحداً ، و إحداث لشخصين آخرين ، أي إحداث كوزين من الماء . و خلاصة
استدلالهم أمران :

(الأول) أن الماء الأول في المثال ينعدم و يحدث ماءان آخران .

(والثاني) أن هذين الماءين لم يخلقا من كتم العدم ، بل يكون بينهما وبين
ما عدم ما به الاشتراك وهو الهيولي ، وهي المادة الأولى في الموجودات الجسمانية
و تعرض الصور عليها .

وعلى هذه المقدمة (١) بنوا اثبات الهيولى . والاشراقيون (٢) ادعوا البدهاة في أنه ليس اعداماً للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال « (٣) . ثم قال (٤) :

« اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة ، فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا (٥) من الخطأ ،

(١) وهي بداهة تفرق ماء كوز الى كوزين ... لما عرفت أن المقدمة المذكورة تلخص في أمرين :

أحدهما : انعدام الماء الأول وحدث فردين آخرين منه .

وثانيهما : وجود الاشتراك بين هذين الفردين وبين الماء الأول . وبهذين الأمرين يثبت الهيولى ، إذ لو لم يثبت لا بد أن يقال بأن الماءين خلقا من كتم العدم . وهو خلاف الضرورة .

(٢) هم طائفة من الفلاسفة ، فإنهم قائلون : إن الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان مما لا طريق اليه ، بل لا بد من الوصول اليها بطريق المكاشفة وتصفية الباطن حتى يصير محلاً للفيض وقابلاً له .

(٣) ملخص الكلام : أن الاشراقين أيضاً ادعوا البدهاة في أن تفريق جسم الى جسمين إعدام لصفة من صفات الجسم الأول ، لأنه إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين حتى يتم مطلوب المشائين ، فإن الجسم كان متصلاً فزال التصفة الاتصال واتصف بالانفصال .

(٤) أي قال الاسترأبادي .

(٥) بصيغة المجهول .

وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم (١) منه» انتهى كلامه (٢) .
والمستفاد من كلامه (٣) عدم حجية ادراكات العقل في
غير المحسوسات ، وما يكون (٤) مباديه قريبة من الاحساس
اذا لم يتوافق عليه العقول .
وقد استحسن ما ذكره غير واحد (٥) ممن تأخر عنه ،
منهم السيد المحدث الجزائري - قدس سره - في أوائل شرح
التهذيب ، على ما حكى عنه (٦) .
قال (٧) بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله : «وتحقيق

(١) بصيغة المجهول ، أي لسنا محفوظين عن الخطأ .

(٢) أي كلام الاسترابادي .

(٣) أي من كلام الاسترابادي .

(٤) عطف على كلمة «غير» أي المستفاد من كلام الاسترابادي عدم حجية

إدراكات العقل في غير المحسوسات وفي غير ما يكون مبادؤه قريبة من الاحساس
فتنحصر حجيتها في المحسوسات وفي الامور القريبة من الاحساس .

(٥) فاعل لقوله «استحسن» أي استحسن كثير من العلماء المتأخرين ما ذكره

الاسترابادي .

(٦) أي عن الجزائري و التعبير بقوله «على ما حكى عنه» إشارة إلى أن

المصنف لم يكن عنده الكتاب وإنما حكى له ذلك .

(٧) أي قال الجزائري بعد ذكر كلام الاسترابادي بطوله .

المقام يقتضى ما ذهب اليه. فان قلت: (١) قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع ، فهل يبقى له (٢) حكم فى مسألة من المسائل؟ قلت : أما البديهيات فهى له (٣) وحده ، وهو (٤) الحاكم فيها . فأما النظريات فان وافقه (٥) النقل وحكم بحكمه (٦) قدم (٧) حكمه على النقل وحده وأما لو تعارض هو (٨) والنقلى فلاشك عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل . قال :- (٩) وهذا أصل يبتنى عليه

(١) إشكال من الجزائري على نفسه .

(٢) أى للعقل .

(٣) أى للعقل .

(٤) أى العقل حاكم فى البديهيات .

(٥) أى وافق العقل ، أى كان النقل موافقاً للعقل .

(٦) أى حكم النقل بما حكم به العقل .

(٧) جواب للشرط ، أى إن كان النقل موافقاً للعقل قدم حكم العقل الذي

وافقه النقل على النقل وحده عند وقوع التعارض بينهما ، كحكم العقل بقبح

قصد المعصية فإنه موافق للنقل الدال على العقاب بقصد المعصية فيقدم على النقل

المجرد الدال على عدم العقاب بقصد المعصية .

(٨) أى الدليل العقلى ، بأن حكم العقل باستحالة المعاد الجسماني مثلاً ،

ودل النقل على وقوعه .

(٩) أى قال الجزائري : إن تقديم النقل ولو لم يكن قطعياً على العقل

مسائل كثيرة . ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة .
 أقول : (١) لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ ما
 فرع على ذلك (٢) ، فليت شعري اذا فرض حكم العقل على
 وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل
 النقلى على خلافه ؟ و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل
 النقلى كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع (٣) ؟
 و ممن وافقهما (٤) على ذلك (٥) فى الجملة (٦) المحدث
 البحرانى (٧) فى مقدمات الحدائق ،

النظري أصل من الاصول .

(١) هذا كلام الشيخ - قدس سره - .

(٢) أي على الأصل المذكور .

أقول : إن المحقق الآشتياني ذكر المسائل المتفرعة عليه ، و كذا حاشية
 الأوثق ، فلاحظ .

(٣) ملخص جوابه عن الجزائري : أنه لا يعقل حصول القطع أو الظن من
 النقل على خلاف القطع الحاصل من العقل ، و كذا بالعكس ، أي لا يعقل حصول
 القطع من العقل على خلاف القطع الحاصل من النقل لاستحالة حصول القطع
 بالمتنافين .

(٤) أي وافق الاسترآبادي و الجزائري .

(٥) أي تقديم النقل على العقل .

(٦) أي فى بعض الموارد كما سيتضح من كلامه .

(٧) مبتدأ مؤخر ، و خبره مقدم و هو قوله «ممن» أي المحدث البحرانى

حيث نقل (١) كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه،
الا أنه (٢) صرح بحجية العقل الفطري (٣) الصحيح ، و حكم
بمطابقته للشرع و مطابقة الشرع له. ثم قال :
«لامدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات
وغيرها (٤) ، و لا سبيل اليها الا السماع من المعصوم عليه
السلام لتصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها» .
ثم قال (٥) «نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على

من الأشخاص الذين وافقوا الاسترآبادي والجزائري .

(١) أي حيث نقل المحدث البحراني كلاماً للسيد الجزائري ، واستحسن
كلامه، فيفهم من استحسنه لكلامه أنه موافق لهما، وهو أيضاً يحكم على تقديم
النقل على العقل .

(٢) أي المحدث البحراني صرح بحجية العقل الفطري، ولذا كانت موافقته
للسيدين الاسترآبادي والجزائري في الجملة ، إذ هما حكما بعدم اعتبار العقل في
بعض الموارد بلا تفصيل بين العقل الفطري وغيره ، وهو فصل في ذلك كما عرفت
فكانت موافقته لهما في الجملة لافي جميع الموارد .

(٣) والمراد بالعقل الفطري هو أول البديهيات وأبدهها، بحيث يكون مر كوزاً
في النفوس والجملة الانسانية ، فلا يخلو عاقل عنه بالنسبة الى فطرته .

(٤) أي العقود والايقاعات .

(٥) أي قال البحراني .

التوقيف (١) ، فنقول : ان كان الدليل العقلي القطعي المتعلق
 بذلك (٢) بديهياً ظاهر البدهة - مثل الواحد نصف الاثنين -
 فلا ريب في صحة العمل به (٣) ، والا (٤) فان لم يعارضه (٥)
 دليل عقلي ولا نقلي فكذلك (٦) ، فان عارضه دليل عقلي
 آخر (٧) ، فان تأيد أحدهما (٨) بنقلي كان الترجيح للمتأيد
 بالدليل النقلي ، والافاشكال (٩) .

(١) أي الاعلام و التعبد من الشارع كما في الامور غير المتوقفة على
 الاعلام من صاحب الشرع ، سواء كانت من الاصول الاعتقادية أو الأخلاق
 أو غيرها .

(٢) أي بما لا يتوقف على التوقيف والاعلام من الشارع .

(٣) أي بالدليل العقلي .

(٤) أي وإن لم يكن الدليل العقلي بديهياً ظاهر البدهة .

(٥) أي إن لم يعارض الدليل العقلي القطعي دليل عقلي آخر ودليل نقلي .

(٦) أي لا ريب في صحة العمل بالدليل العقلي .

(٧) بأن يقع التعارض بين العقليين ، كما لو فرضنا أن "العقل حاكم بأن"

السهو عيب على النبي ﷺ ، وحاكم أيضاً بحسنه من باب أنه لطف للامة .

(٨) أي إن تأيد أحد الدليلين العقليين بالدليل النقلي - بأن كان مادل على

قبح سهو النبي ﷺ موافقاً للروايات - كان الترجيح للدليل العقلي الذي هو مؤيد

بالدليل النقلي .

(٩) أي إن لم يؤيد أحد العقليين بالدليل النقلي فتقديم أحدهما على الآخر

محل إشكال .

وان عارضه (١) دليل نقلي، فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي (٢) كان الترجيح للنقلي (٣)، الا أن هذا (٤) في الحقيقة تعارض في النقليات (٥)، والا (٦) فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره (٧) وخلافاً للاكثر. هذا (٨) بالنسبة الى العقلي بقول مطلق .

أما لو اريد المعنى الاخص - وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام (٩) الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان

-
- (١) أي إن عارض الدليل العقلي دليل نقلي آخر كحكم العقل بقبح قصد المعصية فإنه معارض بالدليل النقلي الدال على عدم العقاب على قصد المعصية .
- (٢) بأن كان حكم العقل بقبح قصد المعصية موافقاً للنقل الدال على العقاب على القصد
- (٣) لكونه مؤيداً بدليل نقلي .
- (٤) أي تعارض الدليل النقلي مع الدليل العقلي المؤيد بالدليل النقلي .
- (٥) إذ المفروض أن الدليل النقلي موجود في كلا الطرفين ، وأن تقديم الدليل العقلي المؤيد بالنقلي تقديم للدليل النقلي، والدليل العقلي مرجح له .
- (٦) أي وإن لم يتأيد الدليل العقلي بالنقلي، كما اذا دل العقل على إنكار المعراج الجسماني مثلاً ودل الشرع على وقوعه .
- (٧) وهو الجزائي، فإنه موافق لترجيح النقلي .
- (٨) أي هذا الذي ذكرناه من ترجيح الدليل النقلي على العقلي .
- (٩) أي العقل السليم من العيوب الناشئة من الأوهام ، فإن العقل اذا صار مخلوطاً مع الأوهام والخيالات يكون معيباً .

شذ وجوده (١) في الانام - ففي (٢) ترجيح النقلى عليه اشكال»
انتهى (٣).

ولا أدري (٤) كيف جعل الدليل النقلى فى الاحكام النظرية
مقدماً على ما هو البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين مع
أن ضروريات الدين والمذهب لم يزد فى البداهة على ذلك (٥)؟
والعجب (٦) مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل

(١) أي وجود العقل الفطري ، لأن عقول أكثر الناس قد اختلطت مع
وهمهم فهى معيبة .

(٢) جواب للشرط ، أي أما العقل الفطري ففي ترجيح الدليل النقلى عليه
إشكال .

(٣) انتهى كلام البحرانى .

(٤) هذا تعجب من الشيخ ، حيث تعجب من تقديم البحرانى الدليل
النقلى على العقلى ، وأورد على موارد من كلامه :

الأول : أنه قدّم النقلى على العقلى وهو فاسد، قال رحمة الله فى حاشيته:
وما أدري من أين فهم الشيخ أن البحرانى جعل الدليل النقلى مقدماً على ما هو
فى البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين؟ فإنه ليس فى العبارة المنقولة منه عين
ولأثر ، ولا يخفى عليك أن العبارة المتضمنة لتقديم النقلى على العقلى البديهي
محذوفة فى بعض النسخ .

(٥) أي على العقلى البديهي، فكما أن البديهيات الدينية تتقدم على النقلى
كذلك البديهيات العقلية أيضاً تتقدم عليه .

(٦) هذا هو الاشكال الثانى على المحدث البحرانى ، حيث حكم بترجيح

والنقل كيف (١) يتصور الترجيح في القطعيين ؟ وأى (٢) دليل
على الترجيح المذكور ؟

وأعجب من ذلك (٣) الاستشكال في تعارض العقلين من

النقل على العقل بقوله « فإن تأييد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيّد بالدليل
النقلي » ، والشيخ قد تعجّب من ذلك وأشكّل عليه بوجهين .

(١) هذا هو الوجه الأول من الاشكال . وتوضيحه : أن الدليل النقلى لا
يصلح أن يعارض العقلى إلا إذا كان مفيداً للقطع ، فإذا حصل القطع منه يقع التعارض
بين الدليلين القطعيين ، ولا يعقل الترجيح فيهما .

(٢) هذا هو الوجه الثانى من الاشكال ، وهو أنه على تقدير إمكان الترجيح
فيهما ثبوتاً يطالب بالدليل في مقام الاثبات ، فإن الترجيح في باب التعارض يحتاج
الى دليل ، ولا دليل في المقام .

أقول : إن ما ذكره من الاشكالين إنّما هو بعد الاغراض عن إشكال عدم إمكان
التعارض بين القطعيين .

(٣) أي أعجب مما ذكره في ترجيح العقلى المؤيد بالنقلى ، وهذا إشكال ثالث
على المحدث البحرانى ، حيث قال المحدث المذكور : إن الدليل العقلى لو عارضه
دليل عقلى آخر ولا يؤيد أحد الدليلين العقلين بالدليل النقلى ففيه إشكال . وهذا
الذي ذكرناه يستفاد من قوله « فإن عارضه دليل عقلى آخر - الى قوله - وإلا فإشكال »
فلاحظ .

قال الشيخ : هذا الكلام من البحرانى أعجب من كلامه السابق الذى جعل
النقل مرجحاً للعقل ، إذ لا إشكال في تساقطهما للقطع بعدم شمول أدلة الحجية
للعقلين المتعارضين .

دون ترجيح ، مع أنه لا اشكال في تساقطهما . وفي (١) تقديم
النقل على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ، مع أن
العلم بوجود الصانع - جل ذكره - اما أن يحصل من هذا العقل
الفطري أو مما دونه (٢) من العقليات البديهية بل النظريات
المنتبهة الى البداهة (٣) .

والذي يقتضيه النظر ، وفاقاً لاكثر أهل النظر (٤) أنه (٥)

(١) عطف على قوله «الاستشكال» أي أعجب من ذلك الاستشكال في تقديم النقل .
توضيحه : أن المحدث البحراني قال : إنه لو اريد المعنى الأخص - وهو
الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام - ففي
ترجيح النقل عليه إشكال .

والشيخ قد تعجب منه تعجباً شديداً ، وأورد عليه بأنه كيف يمكن التأمل
في تقديم العقلي المذكور على النقل ، والحال أن العلم بوجود الصانع يحصل من
هذا العقل ؟ فإن أمر العقلي الفطري أوضح وأظهر من الروايات مهما بلغت .

(٢) أي مما هو أقل مرتبة من العقل الفطري ، كما اذا حصل العلم بوجود
الصانع من العقليات البديهية التي هي دون العقل الفطري ، وهي ككشف العلة عن
المعلول .

(٣) كالأدلة المثبتة للدور والتسلسل ، واذا ثبت وجود الصانع بالعقل النظري
الذي ينتهي الى البديهي مع أنه ليس عقلياً بديهيّاً ولا عقلياً فطريّاً ، فكيف يستشكل
في تقديم العقلي الفطري الذي هو أعلى درجة منه على النقل .

(٤) أي أكثر أهل النظر والرأي موافقون لما استقر عليه نظري .

(٥) خبر لقوله « والذي » .

كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز (١) أن يعارضه دليل نقلي . وان وجدنا (٢) 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 (٣) فلا (٤)

(١) أي لا يمكن أن يكون الدليل النقلي معارضاً للدليل العقلي القطعي ، إذ مع وجود الدليل القطعي على خلاف النقل لا ينعقد ظهور له كي يعارض الدليل العقلي .

(٢) أي إن وجدنا دليلاً نقلياً يكون بظاهره معارضاً للدليل العقلي فلا بد إما أن يؤول الظاهر أو يطرح ، فاذا اقتضى البرهان العقلي القطعي عصمة الأنبياء مثلاً فلا محالة يؤول قوله تعالى: « وعصى آدم ربه » وغيره من الآيات المقتضية بحسب ظهورها عدم العصمة .

تنسيبه

لا يخفى أنه ليس المراد من العبارة هو تعيين الطرح فيما أمكن الطرح ، كما هو يترآى من ظاهر العبارة ، بل المراد منها عدم تعيين التأويل عند إمكان الطرح ، فيجوز له طرح الخبر ، كما يجوز له ترجيح التأويل على الطرح من حيث تحكيم أدلة الصدور على أدلة الظهور .

(٣) اعلم أن الحدوث ينقسم عند الفلاسفة الى حقيقي وإضافي وطبعي وذاتي وزماني ودهرى واسمي ، والحادث الزماني هو الموجود الذي مسبوق بالعدم الواقعي ، وينقطع عدم السابق بوجوده كالعالم وتوضيح باقي أقسام الحدوث هو كقول الفلاسفة .
(٤) جواب لقوله « كلما حصل القطع » أي لا يمكن أن يحصل القطع من

يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي ، مثل استحالة
تخلف الأثر عن المؤثر (١) .

ولو حصل منه (٢) صورة برهان كانت شبهة في مقابل
البديهية ، لكن هذا (٣) لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل

دليل عقلي على خلاف القطع الحاصل من الدليل النقلي لامتناع حصول القطع
بالمتناهين ، فلا يمكن القطع بوجود زيد وعدمه في آن واحد وفي مكان واحد .
(١) بأن يقال : إن العالم معلول لوجود الباري تعالى جل شأنه ، فإذا كان
قديماً فلا بد أن يكون العالم قديماً أيضاً ، وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول والأثر
عن المؤثر . والقائلون بقديم العالم يمتقدون بحدوثه الذاتي بمعنى تقدم وجود الباري
ذاتاً على العالم .

والحاصل : أنه لا يمكن أن يحصل القطع من هذا الدليل العقلي على خلاف
القطع الحاصل من إجماع جميع أهل الشرائع على حدوث العالم .
(٢) أي من الدليل العقلي بأن يقال : العالم أثر القديم ، وأثر القديم قديم
بحكم تبعية الأثر للمؤثر ، فهذا صورة برهان لا برهان واقعي ، وكانت هذه الصورة
التي يتوهم أنها برهان شبهة في مقابل البديهية .

والحاصل : إذا حصل القطع من الدليل الشرعي وهو إجماع جميع أهل الشرائع
الكاشف قطعاً عن قول الأنبياء على حدوث العالم ، فيمتنع القطع من البرهان المذكور
على خلافه ، وإن قدرنا على جوابه فهو ، وإن عجزنا عن الجواب التفصيلي عنه فنقول
بعد العلم بحدوث العالم : إننا نعلم إجمالاً ببطلان بعض مقدمات البرهان ، وإن لم
نقدر على تمييز الباطل عن غيره .

(٣) أي هذا الذي ذكرناه - من أنه لو حصل القطع من دليل نقلي فلا

الواحد نصف الاثنين، ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب (١)
الاهام. فلا بد في موارد هما (٢) من التزام عدم حصول القطع
من النقل على خلافه (٣)، لان الأدلة القطعية النظرية في
النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها (٤) شيء يصادم (٥)
العقل البديهي أو الفطري.

فان قلت: لعل نظر هؤلاء (٦) في ذلك (٧) الى ما يستفاد
من الاخبار، مثل قولهم عليهم السلام «حرام عليكم أن تقولوا

يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي - لا يتأني في العقل البديهي،
ولا في العقل الفطري، إذ لا يعقل حصول القطع من النقل في مقابل العقل البديهي
كي يحتاج الى الطرح أو التأويل.

والمراد من العقل الفطري هو أول البديهيات وأبدها، بحيث يكون مر كوزاً
في النفس والجبلة الانسانية، فلا يخلو عاقل عنه بالنظر الى فطرته.

(١) جمع شائبة بمعنى العيوب، أي العقل غير المعيب.

(٢) أي في موارد العقل البديهي والعقل الفطري.

(٣) أي على خلاف القطع الحاصل من العقل البديهي والفطري.

(٤) أي في الأدلة.

(٥) أي يعارض العقل كي يحتاج الى التأويل أو الطرح.

(٦) أي الأخباريين.

(٧) أي فيما ذكره من تقديم النقل على العقل. ملخص الاشكال: أن نظر

الأخباريين في إنكار حجية العقل إنما هو الى الاخبار الدالة على ذلك.

بشيء ما لم تسمعه منا» (١) .

وقولهم عليهم السلام «لو أن رجلاً قام ليله و صام نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله و لم يعرف ولاية و لى الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما (٢) كان له على الله ثواب» (٣) . وقولهم عليهم السلام : «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا» (٣) (٣) الى غير ذلك من (٤) أن الواجب علينا هو امتثال

(١) استفاد من هذه الرواية أنه لا يجوز القول بحرمة شيء أو بوجوبه أو بغيرهما من الأحكام ما لم ينقل عن المعصوم وإن أدرك العقل حرمة أو وجوبه .
(٢) كلمة « ما » نافية جواب للشرط، أي لو أن رجلاً صلى في ليله تماماً و صام في نهاره و حج جميع عمره و تصدق بجميع ماله و لكن لم يعرف حجة الله حتى تكون أعماله المذكورة بدلالته لم يكن له على الله ثواب وإن أصاب الواقع . فالاستفاد من هذا الرواية أن الثواب إنما يعطى على العمل بما أمر به الحجة بأن تكون أعماله بدلالة ولي الله ، و لا يعطى الثواب لغيره و لو حكم العقل بحسن أعماله .

(٣) استفاد من هذه الرواية أيضاً أن الدين بغير سماع عنهم عليهم السلام لا قيمة له وإن حكم العقل بحسنه .

(٤) كلمة « من » للتبيين ، فهو بيان لقوله « ما استفاد من الأخبار » أي نظر الأخبار بين الى ما استفاد من الأخبار من أن الواجب علينا .

(١) الكافي ج ٢ ص ٤٠٢ ذيل ح ١٦ وفيه « شر عليكم » .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٤٤ ب ٧ من أبواب صفات القاضى ح ١١ وفيه اختلاف يسير .

(٣) الكافي : ج ١ ص ٣٧٧ ح ٤ وفيه اختلاف .

أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام . فكل حكم لم يكن الحججة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون (١) من قبيل «اسكتوا عما سكت الله عنه»^(١) فان معنى سكوته (٢) عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه . وحينئذ (٣) فالحكم المنكشف بغير واسطة الحججة ملغى في نظر الشارع وان كان مطابقاً للواقع ، كما يشهد به (٤) تصريح الامام عليه السلام بنفسه الثواب على التصديق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله .

ووجه (٥) الاستشكال في تقديم النقلى على العقلى الفطرى

(١) أي يكون الحكم المذكور .

(٢) أي معنى سكوت الشارع عن حكم ... أي اسكتوا عن الحكم الذي لم يأمر الله أوليائه بتبليغه .

(٣) أي حينما علمت أن كل حكم لم يكن الحججة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله ، فالأحكام المدركة بالعقل لا يجب امتثالها لعدم كون الحججة واسطة في تبليغها .

(٤) أي بأن الحكم المنكشف بغير واسطة الحججة ملغى في نظر الشارع ، فمع حكم العقل بكون التصديق أمراً محبوباً لكونه مصداقاً للاحسان ففي الثواب عنه اذا لم يكن الحججة واسطة في تبليغه .

(٥) جواب عن سؤال مقدر ، و هو بناء على ما ذكرتم من دلالة الأخبار

(١) هوالى اللثالى : ج ٣ ص ١٦٦ ح ٦١ وليس فيه «عنه» .

السليم ما ورد (١) من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنة^(١)، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان^(٢) ونحوها (٢) مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به (٣) حكم بلغه الرسول الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

ومما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء (٤)

على أن الحكم المنكشف بغير واسطة الحجة لأثر له، فلا وجه للاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري، إذ المفروض أنه لا اعتبار للعقل في مقابل النقل، فكيف استشكل المحدث البحراني في ذلك؟

قلت: إن في المقام روايات تدل على أن العقل أيضاً حجة باطنة وحكمه حكم النقل، فإن وجود هذه الروايات صار منشأ للاستشكال، حيث إن مقتضى الروايات الأولى أن الحكم الشرعي من غير طريق النقل لأثر له، ومقتضى هذه الروايات أن حكم العقل أيضاً حكم من الشرع. ولم يقدر البحراني أن يرجح إحدى الطائفتين على الأخرى، ولذا استشكل في تقديم النقل على العقلي.

(١) خبر لقوله «وجه الاستشكال».

(٢) أي نحو الأخبار.

(٣) أي بالعقل.

(٤) أي الأخباريين، وقد ذكرنا بأنهم يعتقدون مدخلية تبليغ الحجة في وجوب إطاعة أحكام الشارع.

(٢) الكافي: ج ١ ص ١١ ح ٣.

(١) الكافي: ج ١ ص ١٦ ضمن حديث ١٢.

ما ذكره (١) السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافية - في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل - ما لفظه «ان المعلوم (٢) هو أنه يجب فعل شيء أو لا يجب اذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه. أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان» (٣) انتهى موضع الحاجة . قلت : أولاً ، نمنع مدخلية توسط تبليغ الحججة في وجوب اطاعة (٤) حكم الله سبحانه . كيف (٥) و العقل - بعد ما عرف أن الله لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب اطاعة

(١) مبتدأ مؤخر، وقوله «مما يشير» خبر مقدم، أي ما ذكره السيد الصدر مما يشير الى ما ذكرنا ...

(٢) أي ما ثبت من الأخبار .

(٣) ملخص كلامه : أن الوجوب والحرمة وسائر الأحكام اذا حصل العلم بها من غير جهة نقل قول المعصوم لا يجب إطاعته ، وأن تبليغ الحججة دخيل في وجوب الامتثال .

(٤) إذ الحاكم بوجوب اطاعة هو العقل، واذا ثبت حكم من الشارع فهو أيضاً إرشاد الى ما حكم به العقل .

(٥) أي كيف يكون تبليغ الحججة دخيلاً في وجوب اطاعة و الحال أن

العقل ...

الله - لم يحتاج ذلك (١) الى توسط مبلغ .
ودعوى استفادة ذلك (٢) من الاخبار ممنوعة (٣)، فان (٤)
المقصود من أمثال الخبر المذكور (٥) عدم جواز الاستبداد
بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية، على ما كان
متعارفاً (٦) في ذلك الزمان (٧) من العمل بالاقيسة والاستحسانات،
من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم (٨) عليهم السلام.
والا (٩) فادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى

(١) أي لم يحتاج العقل في إدراك وجوب الاطاعة الى توسط مبلغ، بل هو
محال إلا بنحو الارشاد كما حقق في محله أن وجوب الاطاعة لا يعقل أن يكون
وجوباً شرعياً .

(٢) أي مدخلية تبليغ الحجة .

(٣) ستعرف وجه المنع .

(٤) تعليل للمنع المذكور .

(٥) وهو قوله «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا» ونحوه من

الأخبار .

(٦) أي كان الاستبداد بالعقل في الأحكام الشرعية متعارفاً .

(٧) أي في زمن الخلفاء القاصبين .

(٨) أي لم يكونوا مراجعين الى حجج الله، بل كانوا يعملون بالقياس في

مقابلهم عليهم السلام .

(٩) أي وإن لم يكن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد

على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة ، بل لا نعرف وجوده (١) ، فلا ينبغي الاهتمام به (٢) في هذه الاخبار الكثيرة ، مع (٣) أن ظاهرها ينفي حكومة العقل ، ولو مع عدم المعارض .

بالرأي والعقول الناقصة ، وكان المراد منها عدم جواز العمل بالدليل العقلي ، فيرد عليه أمران :

(الأول) ما أشار اليه بقوله «فإدراك ...» .

توضيحه : أن الأخبار الكثيرة وردت في المنع عن الرجوع الى العقل ، واهتم به في الأخبار اهتماماً كثيراً ، ولا يمكن حمل هذه الأخبار بهذه الكثرة على تعارض النقل والعقل ، لأن تعارض النقل مع الحكم العقلي القطعي إما غير موجود وإما نادر ، فلا ينبغي الاهتمام في الأخبار الكثيرة بالأمر المعدوم أو النادر ، فيعلم من ذلك أن المراد ما ذكرناه من عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله : «مع أن ظاهرها ...» .

توضيحه : أنه لو كان المقصود من الأخبار المنع من الدليل العقلي كما ظاهرها فلا يمكن العمل به أصلاً ، إذ ظاهرها يدل على نفي إدراك العقل ، ولو مع عدم المعارض ، وهو مما لا يمكن الالتزام به حتى من الأخباريين لأنهم يعملون به عند عدم المعارض ، فيكون المراد منها ما ذكرناه بأنها ناظرة الى المنع عن استبداد علماء العامة بأرائهم الفاسدة .

(١) أي لا نعرف مورد أيكون إدراك العقل القطعي فيه مخالفاً للحكم الشرعي

بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فإن جميع موارد التعارض قابلة للجمع .

(٢) أي بالعقل المخالف للدليل النقلى لكونه نادراً .

(٣) هذا هو الاشكال الثاني الذي عرفته آنفاً .

وعلى ما ذكرنا (١) يحمل ما ورد من : « أن دين الله لا يصاب بالعقول »^(١).

وأما نفي (٢) الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به (٣) بدلالة ولي الله، فلو ابقى (٤) على ظاهره يدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام (٥)، مع اعترافه (٦) بأنه حجة من حجج الملك العلام . فلا بد من حمله (٧) على

(١) من أن المقصود من أمثال الخبر المذکور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة .

(٢) حيث كان هذا الخبر غير قابل للحمل على عدم جواز الاستبداد أجاز عنه بجواب مستقل .

(٣) أي بالتصدق .

(٤) بصيغة المجهول وهو جواب لقوله «أما نفي...» أي الخبر الدال على نفي الثواب على التصدق المذکور لو ابقى على ظاهره يدل على عدم حجبية العقل الفطري .

(٥) إذ الاستفادة من الخبر المذکور نفي الثواب على التصدق ، إذا لم يكن بدلالة ولي الله ، وهو مخالف لحكم العقل، إذ التصدق مصداق للإحسان، والعقل حاكم على حسنه واستحقاق الثواب عليه .

(٦) أي مع اعتراف الأخباري بأن العقل حجة من حجج الملك العلام فكيف يمكن العمل بظاهر الخبر الدال على عدم اعتباره ؟

(٧) أي من حمل الخبر بأن يقال: إن المراد منه نفي الثواب على التصدقات

(١) جامع أحاديث الشيعة : ج ١ ص ٢٧٦ ح ٢٩٠ .

التصدقات غير المقبولة، مثل التصدق على المخالفين، لأجل
تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو (١) الغالب في تصدق
المخالف على المخالف، كما (٢) في تصدقنا على فقراء الشيعة،
لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه،
أو (٣) على أن المراد حبط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة
لولى الله تعالى، أو على غير ذلك (٤) .

غير المقبولة كالتصدق على المخالفين لأجل كونهم معتقدين بأرائهم الفاسدة .

(١) أي الغالب في تصدق المخالف على المخالف هو ملاحظة كونهم متدينين
بالمذهب الفاسد، والعقل الفطري لا يحكم بحسنه .

إن قلت : إن ما ذكره من الحمل معناه عدم حسن تصدق العامة وهو
موجب للالتزام بالتخصيص في حكم العقل الحاكم بحسن الاحسان .

قلت: إن حكم العقل بحسن التصدق معلق على عدم مزاحمته بمفسدة اخرى
وهي مفسدة التصدق عليهم التي قد أخبر الشارع عنها، فمعها لا يكون الاحسان
حسناً، فالمراد خارج تخصصاً لا تخصيصاً .

(٢) أي كما أن غالب تصدقنا على فقراء الشيعة أيضاً إنما هو لأجل
كونهم محبين لأمير المؤمنين عليه السلام ومبغضين لأعدائهم .

(٣) عطف على قوله «حملة، أي لا بد» من حمل الخبر الدال على نفي الثواب
على التصدق الذي لم يكن بدلالة ولي الله على حبط ثواب التصدق، بمعنى أن
تصدقهم حسن عقلاً ويترتب عليه الثواب، إلا أن عدم معرفة ولي الله يوجب
حبط ثوابه، فيكون ثواب تصدقهم هدرأ .

(٤) من المحامل، بأن يكون المراد منه نفي الثواب الكامل أي الجنة .

وثانياً (١)، سلمنا مدخلية تبليغ الحجّة في وجوب الاطاعة،
لكننا اذا علمنا اجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية (٢) لعموم
الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة - مضافاً الى ما ورد من
قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع «معاشر (٣)
الناس ما من شيء يقر بكم الى الجنة، ويباعدكم عن النار الا
أمرتكم به (٤)»، وما من شيء يقر بكم الى النار ويباعدكم

(١) عطف على قوله «قلت: أولاً» وهذا جواب ثانٍ عن التوجيه الذي ذكر

لدعوى الأخباريين .

ملخصه : أننا لو أغمضنا عما ذكرناه من المنع عن مدخلية تبليغ الحجّة
في وجوب الاطاعة وسلمنا مدخليته ، إلا أننا نعلم أن الحكم الشرعي المدرك
بالعقل صدر عن الحجّة ، وهذا العلم حاصل لنا من أمرين :

الأول: أن الوقائع التي يكثر ابتلاء الناس بها صدر حكمها عن الحجّة يقيناً فإنه
يجب عليه بيانه بقانون اللطف، فيعلم من ذلك أن الحكم المدرك بالعقل صدر عن الحجّة .

الثاني : أن الاستفادة من خطبة حجة الوداع أن النبي ﷺ بين جميع
الأحكام، فيعلم من هذا أن الحكم المدرك بالعقل أيضاً قد صدر عن المعصوم عليه السلام،
وهو واسطة في تبليغه ، سواء كانت الواقعة محل الابتلاء أم لا .

(٢) كوجوب حفظ النفس المحترمة مثلاً، فإن الحاكم بوجوبه هو العقل،
وحيث إنه من الوقائع التي هي محل ابتلاء العموم نعلم أن حكمه صدر عن المعصوم،
ولكن قد خفيت علينا لظلم الظالمين .

(٣) جمع معشر بمعنى الجماعة .

(٤) أي بالشيء الذي يقر بكم .

عن الجنة الا وقد نهيتكم عند»^(١) - (١) ثم أدر كنا ذلك الحكم
اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة (٢) عقلية، نجزم (٣)
من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات
الله عليه، فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة .

الا أن يدعى (٤) : أن الاخبار المتقدمة وأدلة وجوب
الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم أجمعين تدل على مدخلية
تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم
من طريق السماع عنهم ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة.

(١) عطف على قوله « اذا علمنا إجمالاً » أي اذا علمنا بأن حكم الواقعة
الفلائية قد صدر عن الحجّة ثم أدر كنا ذلك الحكم الذي صدر عن الحجّة إما بالعقل
كحكم العقل بوجوب حفظ النفس المحترمة وإما... .
(٢) كوجوب المقدمة فإنه يدرك بواسطة مقدمة عقلية وهو وجود التلازم
بين وجوب ذي المقدمة وبين المقدمة .

(٣) جواب لقوله « اذا علمنا إجمالاً » أي نجزم من الأمرين المذكورين ،
وهما علمنا بصدور حكم الواقعة التي هي محل الابتلاء عنهم عليهم السلام وخطبة حجّة
الوداع ، أن الحكم الذي استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة .

(٤) ملخص الاستثناء: أن المستفاد من الأخبار المتقدمة كقوله عليه السلام « من
قام ليله وصام نهاره ... » وغيره من الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الامام
عليه السلام أن مجرد صدور الحكم عنه عليه السلام يكفي في وجوب إطااعته بل يعتبر فيه وجوب
(١) الرسائل: ج ١٢ ص ٢٧ باب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة حديث ٢ وفيه اختلاف يسير.

وحينئذ (١) فلا يجدى مطابقة الحكم المدرك (٢) لما صدر عن الحجة عليه السلام .

لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار (٣) . ومع تسليم ظهورها (٤) فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي . ولذلك (٥) لافائدة مهمة في هذه المسألة (٦) ، ان بعد ما قطع العقل بحكمه و قطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته

السمع عنه عليه السلام ولو بواسطة زرارة وغيره . وإن شئت فقل : إن السماع له موضوعية .

(١) أي حينما علمت أن السماع شرط في وجوب اطاعة حكم الشارع .

(٢) بصيغة اسم المفعول ، أي أن مجرد مطابقة ما يدركه العقل للحكم الشرعي

لا يكفي في وجوب اطاعته بل لابد فيه من السماع عنهم عليهم السلام ولو بوسائط .

(٣) أي لا تدل الاخبار على كون السماع شرطاً في وجوب الطاعة .

(٤) هذا إشكال ثانٍ على دلالة الاخبار . ملخصه : أننا لو سلمنا ظهور الاخبار

في كون السماع شرطاً في وجوب اطاعة الحجة و عدم الاعتناء بما أدر كه العقل

يكون المقام من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ، إذ الاخبار الدالة على

عدم الاعتناء بالحكم الذي أدر كه العقل لا يفيد أكثر من الظن ، و العقل حصل

منه القطع بلزوم العمل بالحكم ، ومن الواضح أن الدليل الظني لا يقاوم القطعي .

أقول : يرد عليه بأنه كيف يمكن حصول الظن على خلاف القطع كي يحصل

التعارض بينهما ؟

(٥) أي لأجل كون ظهور الاخبار من باب تعارض الظن مع القطع .

(٦) أي لافائدة في إطالة الكلام في مسألة حجية القطع فيما اذا حصل من

المقدمات العقلية ، لأنه لا شبهة في تقديمه على الدليل الظني .

فلا يعقل ترك العمل بذلك (١) مادام هذا القطع باقياً، فكلما
 دل على خلاف ذلك (٢) فمؤول أو مطروح .
 نعم (٣) الانصاف أن الر كون الى العقل فيما يتعلق بادراك
 مناطات الاحكام لينتقل منها (٤) الى ادراك نفس الاحكام موجب
 للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر وان لم يحتمل ذلك (٥)

(١) أي بذلك العقلي القطعي .

(٢) أي على خلاف العقلي القطعي، فلا بد من تأويله بأن يحمل على خلاف
 ظاهره أو طرحه بأن يرد علمه الى أهله .

(٣) استدراك لما ذكره من أن بعدما قطع العقل بحكم فلا يعقل ترك العمل به .
 ملخص استدراكه : أنه لا يمكن الاعتماد على العقل في الامور المربوطة
 بمناطات الأحكام بأن يقال : إن مناط حرمة الخمر هو الاسكار لالحمرة والميعان
 لوجودهما في الدبس . وكلما كان هذا المنطاد موجوداً فيه فهو حرام والسري في
 ذلك أن المصالح والمفاسد الواقعيين لا تدرجان تحت ضابطة نحن نقدر أن ندر كها
 بعقولنا الناقصة ، إذ يحتمل أن يكون ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدر كه
 العقل أو يكون مانع يزاحم حكم الشارع على طبق ما أدر كه العقل على تقدير
 وجود مقتضى لحكم الشارع ، فالر كون الى حكم العقل في مرتبة علل الأحكام
 موجب للوقوع في الخطأ .

(٤) أي من مناطات الأحكام الى إدراك نفس الأحكام من باب الانتقال من
 العلة الى المعلول، وهذا ما نسميه بالكشف للتمي .

(٥) أي الوقوع في الخطأ .

عند المدرك (١) ، كما يدل عليه (٢) الاخبار الكثيرة الواردة
بمضمون «ان دين الله لا يصاب بالعقول» ، وأنه لاشيء أبعد عن
دين الله من عقول الناس .

وأوضح من ذلك كله (٣) رواية أبان بن تغلب عن الصادق
عليه السلام «قال : قلت : رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة ،
كم فيها من الدية ؟ قال : عشر من الابل ، قال : قلت : اصبعين ؟
قال عليه السلام : عشرون ، قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : ثلاثون ،
قلت : قطع أربعاً ؟ قال : عشرون ، قلت : سبحان الله (٤)
يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، و يقطع أربعاً فيكون
عليه عشرون ! كان يبلغنا هذا ونحن (٥) بالعراق فقلنا : ان

(١) بصيغه اسم الفاعل .

(٢) أي على عدم جواز الركون الى العقل فيما تعلق بإدراك مناط الأحكام
فإن الاستفادة من الروايتين أن المدرك العقلي لا يصاب الواقع فإنه يخطأ في دين الله .
(٣) أي أوضح من جميع الأخبار المتقدمة في الدلالة على أنه لا يجوز الركون
الى العقل .

(٤) حيث إن حكمه ^{ثلاثون} بثلاثين من الابل فيما قطع ثلاث أصابع ، وحكمه
^{عشرون} بالعشرين إذا قطع أربع أصابع مخالف للقياس ، تعجب أبان من ذلك الحكم
وقال : «سبحان الله» .

(٥) الواو للحالية .

الذي جاء به الشيطان ، قال عليه السلام : مهلاً (١) يا أبان ،
ان هذا (٢) حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ، ان المرأة
تعاقل (٣) الرجل الى ثلث الدية ، فاذا بلغ الثلث رجع الى
النصف . يا أبان ، انك أخذتني (٤) بالقياس ، والسنة اذا قيست
محق (٥) الدين»^(١) .

وهي (٦) وان كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية
الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه (٧) ، أو
على تعجبه (٨) مما حكم به الامام عليه السلام من جهة مخالفته (٩)

(١) أي اصبر .

(٢) أي هذا الحكم الذي حكمنا به .

(٣) أي تساوي الرجل وتوازنه ، والعقل بمعنى الدية ، وأصله أن القاتل
كان إذا قتل قتيلاً جمع الدية من الابل فعقلها بفاء أولياء المقتول ، أي شد في
عقلها ليسلمها اليهم .

(٤) أي احتججتني بالقياس .

(٥) أي يمحق الدين ويكون باطلاً .

(٦) أي الرواية .

(٧) والضمير راجع الى الرواية ، والتذكير باعتبار تأويله بالخبر .

(٨) أي التوبيخ على تعجب أبان .

(٩) أي مخالفة ما حكم به الامام عليه السلام للقياس .

(١) الكافي ج ٧ ص ٢٩٩ ح ٦ وفيه اختلاف يسير .

لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل (١) الى التوبيخ على
مراجعة العقل في استنباط الاحكام، فهو (٢) توبيخ على
المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع .

وقد أشرنا هنا (٣) وفي أول المسألة (٤) الى عدم جواز
الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة
بها (٥) في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه (٦) اليه على
طريق اللزم (٧) ،

(١) أي مرجع كل واحد من الأمرين ، وهما تعجب أبان من حكم الامام
عليه السلام أو رده الرواية المذكورة الى توبيخه على مراجعته الى عقله ، فالتوبيخ
في الحقيقة على مراجعته الى عقله في استنباط الحكم الشرعي وهو المدعى .

(٢) أي توبيخ أبان إنما هو لأجل اعتماده على المقدمات العقلية الموصلة
الى مخالفة الواقع .

(٣) حيث قال «نعم الانصاف أن الركون الى العقل فيما يتمسق بإدراك
مناطات الأحكام» (راجع صفحة ١٦٢) .

(٤) حيث قال «وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل
المطالب الشرعية» الى قوله «فله وجه» (راجع صفحة ١٢٩) .

(٥) أي لا يجوز الاستعانة بالمقدمات العقلية لتحصيل مناط الأحكام ، فإن
العقل لا يقدر على إدراك ذلك كما علمت .

(٦) أي من مناط الحكم الى الحكم، أي لا يجوز الانتقال من المناط الحاصل
بالمقدمات العقلية الى الحكم .

(٧) وهو كشف العلة عن المعلول ، بأن يقال : إن المناط في عدم وجوب

لان انس الذهن بها (١) يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية (٢) ، فقد يصير (٣) منشأ ل طرح الامارات العقلية الظنية، لعدم حصول الظن له (٤) منها (٥) بالحكم .
و أوجب من ذلك (٦) ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين ، فانه (٧) تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد . وقد اشير الى ذلك (٨) عند النهي عده الياسة عدم اختلاط المياه ، وهو موجود في العقيم أيضاً ، فلا تجب العدة عليها أيضاً .

(١) أي بالمطالب العقلية .

(٢) أي التعبدية .

(٣) أي الخوض في المطالب العقلية قد يصير منشأ ل طرح الامارات العقلية .

(٤) أي لمن خاض في المطالب العقلية .

(٥) أي من النقلية الظنية .

(٦) أي أوجب من ترك الخوض في المطالب العقلية في تحصيل مناط الحكم

الشرعي الفرعي ترك الخوض فيها في المناطات الراجعة الى اصول الدين .

(٧) إشارة الى وجه كون ترك الخوض في الأدلة العقلية لادراك ما يتعلق

باصول الدين أوجب من ترك الخوض فيها لادراك ما يتعلق بالأحكام الفرعية .

والضمير في قوله «فإنه» راجع الى الخوض ، أي الخوض في المطالب العقلية

في اصول الدين يوقع الانسان في معرض الهلاك الدائم لأنه يوجب الكفر ، بخلاف

الخوض فيها في الفروع فإنه لا يؤدي الى الكفر بل يوقعه في المعصية .

(٨) أي الى أن الخوض في المطالب العقلية في اصول الدين يوجب الهلاك الدائم .

عن الخوض في مسألة القضاء والقدر (١) وعند (٢) نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية .
لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار (٣) أن الوجه في النهي عن الاخير (٤) عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهى في المجادلة، فيصير مفحماً (٥) عند المخالفين ، ويوجب ذلك (٦) وهن المطالب الحققة في نظر أهل الخلاف .

(١) إن "المستفاد من الأخبار الناهية عن الخوض والتفكر في مسألة القضاء والقدر عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية .

(٢) عطف على قوله «عند النهي» أي اشير الى أن الخوض في المطالب العقلية يوجب الهلاك الدائم عند نهيهم عليهم السلام بعض أصحابهم عن المجادلة في المسألة الكلامية بقولهم «لا تتكلموا في ذات الله» (١) .

(٣) التي تدل على النهي عن الخوض في العقليات .

(٤) وهو نهى بعض أصحابهم عن المجادلة، أي أن الوجه في نهى هذه الأخبار ليس هو المنع عن الخوض في المسائل العقلية بل الوجه فيه هو عدم مهارة الشخص المجادل .

(٥) أي مغلوباً .

(٦) أي يوجب مغلوبيتهم وهن المطالب الحققة ، فإن الخصماء يتخيلون أن مطالب أهل الحق كلهما من هذا القبيل، إذن فالنهي المذكور خارج عن محل الكلام .

(١) الكافي : ج ١ ص ٩٢ ح ٠

التحقيق

في أنه هل يمكن المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية ،
كما نسب الى الأخباريين؟ يقع الكلام في موضعين:
الأول : في أنه هل يحصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية أم
لا؟ وهذا بحث صغروي .

الثاني: في أنه بعد حصوله هل يمكن المنع عنه أم لا؟ وهذا بحث كبروي؟
أما الكلام في الموضوع الأول فنقول: إن إدراك العقل الحكم الشرعي يتصور
على وجوه :

(الأول) أن يدرك ما هو في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية كدركه حسن
إطاعة المولى وقبح مخالفته ، ولا إشكال في استقلال العقل به ، إلا أنه خارج
عن محل كلامنا لعدم كونه موجباً لحصول القطع بالحكم الشرعي، إذ المفروض
أن حكم العقل بحسن الاطاعة في رتبة متأخرة عن القطع بالحكم الشرعي، إذ لو
لم يحصل القطع به في رتبة سابقة لم يحكم العقل بحسن إطاعته ، و بعد حصول
القطع بالحكم من دليله الشرعي لا مجال لحصوله من الدليل العقلي، فلا يكون
هذا العقل كاشفاً عن الحكم المولوي لكونه لغواً ، ولو ورد أمر على وجوب شيء
بعد حكم العقل به بحمل على الارشاد ، ولذا حمل قوله تعالى « أطيعوا... » على
الارشاد .

(الثاني) أن يدرك ما هو في سلسلة علل الأحكام بما هو عقل عملي ، بأن
يدرك الملاك مثلاً ، فحصول القطع من هذا القسم من المدركات العقلية، وإن كان
ممكناً ، إلا أن تحققه في الخارج نادر جداً . وقد أفاد الاستاذ الأعظم على ما في

تقريراته بأنها ما وجدنا له إلا مورداً واحداً وهو إنجاء النفس المحترمة ، فإنه يقطع بوجود دمالك قوى فيه بحيث لا يكون حسنه مقابلاً بالمزاحم واقعاً ، والوجه في كونه نادراً ما عرفت آنفاً من أن إدراك العقل لملاكات الأحكام يبتنى على إحاطته بالواقعات بجميع جهاتها وخصوصياتها ، وهو غير مقدور له .

(الثالث) أن يدرك ما هو في سلسلة علل الأحكام بما هو عقل نظري كدره الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، ولا إشكال في أنه موجب للقطع بالحكم الشرعي ، ضرورة أن العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته يقطع بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها ، ونعبر عنه بالحكم العقلي غير المستقل ، هذا تمام الكلام في الموضوع الأول .

وأما الكلام في الموضوع الثاني: فتارة يبحث في إمكان المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، واخرى في الأدلة التي ادعى أنها تدل على المنع اثباتاً . أما إمكانه فالحق عدمه ، لما عرفت من أن حجية القطع و طريقيته ذاتية له بلا فرق بين أسبابه وخصوصياته وموارده ، والمنع عنها يرجع الى التناقض ولو في نظر القاطع . ولو فرض ورود رواية دالة بظاها على المنع فلا بد من تأويلها أو طرحها .

ذهب المحقق النائيني - قدس سره - الى أنه يمكن المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ثبوتاً بتقييد الحكم الواقعي - بمتعم الجعل - بما يحصل القطع به من الكتاب والسنة ، بدعوى : أنه تصرف في المقطوع به لا في القطع كي يشكل بأن الحجية ذاتية للقطع . ورتب مدعاه على مقدمات ، لاحظ تفصيل ما ذهب اليه - قدس سره - والجواب الذي أفاده الاستاذ الأعظم عنه ^(١) .

(١) مباني الاستنباط : ص ٩٣ .

حول قطع القطاع

(الثالث) (١) قد اشتهر في السنة المعاصرين (٢) أن قطع القطاع (٣) لا اعتبار به .
ولعل الاصل (٤) في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء - قدس سره - بعد الحكم بأن كثير الشك (٥) لا اعتبار بشكه ، قال:

-
- (١) أي الأمر الثالث من الامور التي تعرض المصنّف بها لقوله دينبغي التنبيه على امور ، .
(٢) كصاحب الجواهر وغيره .
(٣) من صيغ المبالغة، على وزن العالَم ، والمراد منه من يحصل له القطع سريعاً من الامور التي لا ينبغي حصوله منها لمتعارف الناس كالرؤيا والاستخارة والقياس وغيرها ، لا من كثر قطعه كما هو ظاهر لفظه .
(٤) أي المنشأ في ما ذهبوا اليه من عدم اعتبار قطع القطاع .
(٥) وهو من حصل له الشك من الامور التي لا يحصل الشك منها لمتعارف الناس عادة .

«وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه فيلغو اعتبارهما (١) في حقه»^(١) انتهى .

أقول : أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه (٢) مختصة (٣) بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند

(١) أي اعتبار القطع والظن يكون لغواً وباطلاً في حق من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه .

ملخص كلام الكاشف : أنه حكم أولاً بعدم اعتبار شك كثير الشك ، ثم حكم بعدم اعتبار قطع القطع ، ثم حكم بعدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه . و ملخص كلام الشيخ في جوابه الآتي : أنه قبل ما ذهب إليه الكاشف من عدم حجية الظن الحاصل لمن خرج عن المتعارف ، ورد ما ذهب إليه من عدم اعتبار قطعه ، لكن لم يمرض لقوله « بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه » لأن « كلامنا في الطرق ، والشك ليس طريقاً .

أضف إلى ذلك أن أدلة الاعتناء بالشك أو عدم الاعتناء به في باب الر كعات منصرفه إلى المتعارف ، فتأمل ، مضافاً إلى وجود نصوص تدل على عدم الاعتناء بشك من كثر شكه .

(٢) أي في مقام يكون الظن حجة في هذا المقام ، كالظن في الر كعات أو الظن في القبلة .

(٣) خبر لقوله « فلأن » أي أدلة حجية الظن مختصة بالظن الحاصل من

(١) كشف الغطاء : ص ٦١ .

هذا الشخص (١) ، فالحاصل (٢) من غيرها يساوى الشك في الحكم (٣) .

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة ، فان اريد بعدم اعتباره عدم (٤) اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته (٥) وفتواه (٦) ونحو ذلك (٧) فهو (٨) حق ،

الأسباب التي يتعارف حصول ...

- (١) كالظن الحاصل من البينة ، فإن الظن يحصل منها لمعارف الناس .
 - (٢) أي الظن الحاصل من غير الأسباب المتعارفة .
 - (٣) كما أن الشك لا يكون طريقاً فالظن غير المتعارف أيضاً لا يكون طريقاً .
 - (٤) نائب فاعل لقوله « فإن اريد » أي إن كان المراد من عدم حجية قطع القطاع عدم حجيته في موارد القطع الموضوعي فهو حق .
 - (٥) أي قبول شهادة القطاع ، فإن الدليل الذي أخذ العلم في موضوع قبول الشهادة هو العلم الحاصل من سبب متعارف لشخص متعارف ، فلا يشمل قطع القطاع .
 - (٦) أي كقبول فتوى القطاع ، فإن العلم المأخوذ في موضوع حجية فتواه هو العلم الحاصل من سبب متعارف لشخص متعارف .
- وبعبارة اخرى: أن حكم الشارع بوجوب الرجوع على فتوى الغير إنما هو اذا حصل علم الغير بها من الأسباب المتعارفة وكان هذا الغير متعارفاً . وأما اذا حصل علم الغير بها من الأسباب غير المتعارفة أو كان الشخص غير متعارف فلا تشملها أدلة الحجية .
- (٧) كالعلم المأخوذ في الر كعتين الاولتين من الرباعية .
 - (٨) جواب لقوله « فإن اريد » .

لان أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات (١) لا يشمل هذا (٢) قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره (٣) في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم .

(١) التي يكون القطع فيها موضوعياً .

(٢) أي لا يشمل قطع القطع لما عرفت من أن الأدلة التي أخذت القطع في

الحكم منصرفه الى المتعارف ، فلا تشمل قطع القطع .

(٣) أي ظاهر كلام كاشف الغطاء إرادة غير القطع الموضوعي .

وجه الظهور: أنه ذكر القطع في سياق كثير الشك ، وهو يشهد على أن

المراد من القطع هو الطريقي منه ، إن المفروض وجود الحكم الواقعي في موارد

كثير الشك وهو شاك في حكمه الواقعي الذي لا دخل للشك فيه، وبحكم اتحاد

السياق يعلم أن في مورد قطع القطع في كلامه أيضاً يكون الحكم الواقعي موجوداً

بحيث لا دخل للقطع فيه وإنما هو طريق اليه .

إن قلت: إن ذكر القطع في سياق كثير الشك يدل على كون القطع

موضوعياً لأن الشك في باب الر كعات موضوعي لا طريقي .

وبعبارة اخرى: أن ذكر القطع في سياق كثير الشك يعطي خلاف المقصود

ويكون قرينة على خلاف المطلوب .

قلت: إن ذكر القطع في سياق كثير الشك يقتضي عدم اعتبار قطع القطع

في عدد ر كعات الصلاة ، ولا ريب أن القطع بالر كعات إنما هو من باب الطريقية

فيكون كذلك في غير الر كعات بعدم القول بالفصل .

والحاصل: أن ذكر القطع في سياق كثير الشك قرينة على أن القطع

بالر كعات من القطع لا اعتبار به، وكون القطع المذكور في عدد الر كعات طريقياً

وان اريد به (١) عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع ، فان (٢) اريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلاشك في أن أحكام الشك (٣) وغير العالم (٤) لا يجري في حقه . وكيف يحكم على القاطع

مسلم عند الكل، فيكون هذا قرينة على أن القطع الذي ذهب كاشف الغطاء الى عدم حجيته هو القطع الطريقي للقطاع لا الموضوعي .

ملخص جميع ما ذكره الى هنا: أن القطع الموضوعي تابع لدليله الذي أخذه في الموضوع ، فإن أخذه مقيداً بما يحصل لشخص متعارف فهو ، وإن أخذه مطلقاً فينصرف الى المتعارف أيضاً .

إلا أنه يمكن أن يقال : إن القطع لا يمكن التفاته حين قطعه أنه قطاع، بل يرى قطعه حاصلًا من الأسباب المتعارفة . وعليه فانصراف إطلاقه الى المتعارف لا يمنع من اعتبار القطع في حق القطاع . نعم تظهر الثمرة بالنسبة الى غيره ، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع ، فإنه لا يقبل شهادته ، بناءً على انصراف الدليل الى المتعارف ، كما عرفت .

(١) أي إن اريد بعدم اعتبار قطع القطاع عدم اعتبار القطع فيما يكون طريقاً الى الواقع .

(٢) جواب الشرط ، أي إن اريد بعدم اعتبار قطع القطاع أن القطاع حين قطعه بوجود شيء كالشاك، بمعنى أنه يجب عليه أن يرجع الى الأحكام المقررة للشاك .

(٣) كالبناء على الأكثر عند الشك بين الثلاث والأربع .

(٤) وهو أعم من الشك والظن غير المعتبر ، أي لا تجري أحكام غير العام

بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم (١) ، والقاطع بأنه ثلاثاً بالبناء (٢) على أنه صلى أربعاً؟ ونحو ذلك (٣) .

وان اريد بذلك (٤) وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك ، أو (٥) تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ، ولو بأن يقال

في حق القاطع ، فلا يقال : أيها القاطع بالثلاث ابن علي الأربع لأنك قطاع وقطعك ليس بحجة . وكذا لا يقال : راجع الى البراءة عند قطعك بحرمة شرب التتن . (١) أي كيف يحكم على القاطع بحرمة شرب التتن بالرجوع الى البراءة التي هي مرجع للشاك .

(٢) الجار متعلق بقوله «يحكم» أي كيف يحكم على القاطع بأنه صلى ثلاثاً أن يبني على أنه صلى أربعاً ، إذ معنى ذلك عدم حجية القطع للقاطع ، وقد عرفت فساده .

(٣) من الامور ، فإن القاطع لا يمكن أن يرجع الى ما هو وظيفة مقررة للشاك . وبعبارة واضحة : أن القاطع بفساد صلاته كيف يمكن أن يرجع الى قاعدة التجاوز التي هي مرجع للشاك ؟

(٤) أي إن اريد بعدم اعتبار القطع وجوب إزالة قطعه بأن يعمل عملاً يوجب زوال قطعه وحصول الشك له بسبب تنبيهه الى أن سبب قطعه ليس من الأسباب الموجبة للقطع ، ولا يكون من الأسباب المعتبرة شرعاً ، ونحو ذلك من الامور الموجبة لزوال قطعه .

(٥) عطف على قوله «ردعه» أي إن اريد بعدم اعتبار قطع القاطع وجوب تنبيهه على مرضه ليكف نفسه عن العمل بالقطع مع وجوده .

له : ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع (١) ، لو فرض (٢) عدم تفتنه ، لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل أحد ، فهو (٣) حق . لكنه (٤) يدخل في باب الارشاد ، ولا يخص بالقطاع بل بكل من قطع (٥) بما يقطع بخطائه فيه (٦) من (٧) الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس (٨)

(١) لأنك مريض والمريض ليس مكلفاً بالواقع .

(٢) أي قوله «إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع» إنما يؤثر لو فرض عدم التفاته بأته قاطع ، وإن الله سبحانه يريد الواقع منه بأن كان غافلاً عن علمه بأنه يمتنع أن لا يريد منه الواقع مع كونه عالماً به . وأما مع التفاته بذلك فلا تأثير للمقول المذكور .

(٣) جواب لقوله «وإن اريد بذلك» أي إن اريد بعدم اعتبار قطع القطاع وجوب ردعه عن قطعه أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه فهو حق .

(٤) أي اكن وجوب الردع بالمعنى المذكور لا اختصاص له بالقطاع ، بل هو داخل تحت الكبرى المعروفة ، وهي أن إرشاد الجاهل واجب أم لا؟ فإن قلنا بوجوبه مطلقاً فنقول هنا أيضاً .

(٥) بصيغة المعلوم ، وقوله «يقطع» بصيغة المجهول ، أي بل يشمل إرشاد الجاهل كل من حصل له القطع بشيء وتبين عند الناس أن قطعه خطأ ولم يصادف الواقع .

(٦) أي خطأ القاطع في قطعه .

(٧) بيان للموصول كمن قطع بحلية قتل الذمي الذي كان قتله حراماً في الواقع .

(٨) كمن قطع بأن هذا كافر وجب قتله وكان مؤمناً في الواقع .

والاعراض (١) ، بل الاموال في الجملة (٢) .
 وأما فيما عدا ذلك (٣) مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا
 دليل على وجوب الردع في القطار كما لا دليل عليه في غيره (٤) ،
 ولو بنى على وجوب ذلك (٥) في حقوق الله سبحانه من باب
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما هو (٦) ظاهر بعض
 النصوص والفتاوى ، لم يفرق (٧) أيضاً بين القطار وغيره .

-
- (١) كمن قطع بأن النائمة زوجته وكانت أجنبية في الواقع .
 (٢) قيد للأموال ، والمقصود منه الاحتراز عن المحقرات مثل الحبة ، فلا دليل
 على وجوب الردع عن التصرف فيها ، كما اذا أخذ القطار حبة من حنطة الغير
 باعتقاد أنها ماله ، فلا دليل على وجوب الردع عنه . نعم لو تصرف في بيت الغير
 أو بستانه معتقداً بأنه ماله فيجب إرشاده .
 ملخص كلامه: أن وجوب الردع من باب الارشاد لا اختصاص له بالقطار ،
 بل يشمل كل قاطع يعلم بخطئه فيما قطع به . ولا دليل على وجوب إرشاد الجاهل
 على إطلاقه ، وإنما هو ثبت في النفوس والأعراض والأموال الخطيرة .
 (٣) أي ما عدا النفوس والأعراض والأموال من الامور المتعلقة بحقوق الله .
 (٤) أي على وجوب الردع في غير القطار .
 (٥) أي لو بنى كاشف الغطاء على وجوب الردع .
 (٦) أي وجوب الردع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
 (٧) جواب لقوله «ولو بنى» أي لو بنى كاشف الغطاء على وجوب الردع
 من باب الأمر بالمعروف لم يفرق بين القطار وغيره .

وان اريد بذلك (١) أنه (٢) بعد انكشاف الواقع لايجزى ما أتى به على طبق قطعه فهو (٣) أيضاً حق في الجملة (٤) ، لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد (٥) فالماأتى به المخالف للواقع لايجزى عن الواقع ، سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه (٦) ،

تنبيه

والفرق بين الأمر بالمعروف وإرشاد الجاهل غير خفي، فإن في الأول يكون المكلف عالماً بوظيفته ، وإنما يتركه عسبياً فيجب إجباره على العمل ، بخلاف الثاني ، فإنه جاهل بها . وقد بيننا في محلّه أنه لا دليل على وجوبه ابتداءً .

(١) أي بعدم اعتبار قطع القطاع .

(٢) أي أن قطع القطاع بعد تبين مخالفته قطعه للواقع لا يكون ما أتى به على طبق قطعه مجزياً عن الواقع .

(٣) أي ما اريد من عدم الاجزاء حق أيضاً كما كانت إرادة وجوب الردع حقاً، فإن القطع الطريقي بعد انكشاف الخلاف لايجزى عن الواقع .

(٤) ويظهر وجه قوله «في الجملة» مما سيأتي من العبارة .

ملخصه : أن ما ذكرنا من عدم اجزاء ما أتى به على طبق قطعه بعد انكشاف الخلاف ليس بتمام على إطلاقه ، إذ يكفي القطع المتعارف عن الواقع في الصلاة الى ما يعتقد كونها قبلة حتى بعد انكشاف الخلاف .

(٥) أي لا يكون القطع دخيلاً في الواقع .

(٦) أي في الواقع بأن يكون القطع موضوعياً .

كما في أمر الشارع بالصلاة الى ما يعتقد كونها قبلة (١)، فان قضية هذا (٢) كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطاع (٣)، فيجب عليه (٤) الاعادة وان لم تجب على غيره (٥). ثم ان بعض المعاصرين (٦) وجه (٧) الحكم بعدم اعتبار

(١) والمأمور به هي القبلة المعلومة للقبلة الواقعية .

(٢) أي مقتضى دخالة القطع في الواقع .

(٣) لأن الأدلة التي أخذت القطع في الموضوع منصرفه الى القطع الحاصل

للمتعارف ، فلا تشمل القطاع .

(٤) أي على القطاع إعادة صلاته اذا صلى الى ما اعتقد كونه قبلة وانكشف

الخلاف لعدم شمول الأدلة - الدالة على كفاية الصلاة الى ما اعتقد كونه قبلة -

لقطعه هذا ، لأنه حصل لشخص غير متعارف ، والأدلة منصرفه الى المتعارف ،

كما عرفت .

(٥) أي على غير القطاع لكون قطعه مشمولاً للأدلة التي أخذت القطع جزء

لموضوع الحكم .

مالمخص كلامه : أن القطع إن كان طريقياً فالأدلة به المخالف للواقع لا

يكون مجزياً عن الواقع ، بلا فرق في ذلك بين القطاع وغيره . وكذا لا يجزي

عنه إن كان موضوعياً بالنسبة الى القطاع ، فإن الأدلة الدالة على أخذ القطع في

الموضوع لا تشمل القطاع لكونها منصرفه الى المتعارف ، كما عرفت .

(٦) هو صاحب الفصول .

(٧) فعل ماض من باب التفعيل من التوجيه .

قطع القطاع - بعد تقييده (١) بما اذا علم القطاع أو احتمل

(٣) أي بعد تقييد عدم اعتبار قطع القطاع. ونحن ننقل كلامه بعين ألفاظه حتى يتضح الحال ، قال - قدس سره - في مسألة الملازمة بين حكم العقل والشرع في جواب المحقق القمي القائل بعدم الملازمة بينهما ، ما هذا لفظه :

وهذا الجواب - أي جواب القمي عن الاستدلال بالآية الشريفة «وما كنا معذبين...» على عدم التلازم بين حكم العقل والشرع - غير مستقيم على إطلاقه ، وذلك لأن استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مشروطاً في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ، ولهذا يصح عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده: لا تعمل في معرفة أدمري و تكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك ، أو يؤدي إليه حدسك ، بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني إليك بطريق المشافهة والمراسلة ، ونحو ذلك .

ومن هذا الباب ما أفتى به بعض المحققين من أن القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعمل على قطعه الخارج منه فإن هذا إنمّا يصح إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع^(١) انتهى كلامه .

والحاصل : من هذه العبارة بطولها أمران :

(الأول) أن الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع إنمّا يتم فيما اذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً .
(الثاني) أنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنها .

(١) الفصول الغروية : ص ٣٤٣ في الفصل الرابع من المقالة الثالثة .

أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً - بأنه (١) يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه ، وان كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع (٢) ، الا أنه اذا احتتمل المنع (٣) يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع (٤) .
وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك (٥) عدم (٦) تصور القطع بشيء ، وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عاياه مع فرض كون الآثار آثاراً له .

والعجب أن المعاصر مثل لذلك (٧) بما اذا قال المولى لعبده:
لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك أو

(١) الجارم تعلق بقوله «وجه» أي وجهه بعض المعاصرين الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بأنه يشترط ..

(٢) إذ المنع من حجيته مستلزم للتناقض .

(٣) أي منع الشارع من حجية القطع فيما اذا أمكن ذلك .

(٤) أي ما لم يثبت منع من الشارع يحكم بحجيته الظاهرية حتى لو لم يكن

حجة في الواقع .

(٥) أي التوجيه الذي ذكره بعض المعاصرين .

(٦) فاعل لقوله «يكفي» وملخصه : أنه لا يتصور بعد القطع بالخمرية أن

لا يترتب عليها آثارها من الحرمة بعد كون الحرمة من آثار الخمر .

(٧) أي لما ذكره من أن حجية القطع مشروطة بعدم ثبوت منع عنها شرعاً ،

كما عرفت .

يؤدي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل اليك منى بطريق
المشافهة والمراسلة. وفساده (١) يظهر مما سبق من أول المسألة
الى هنا .

(١) أي فساد ما ذكره من المثال ووجهه ما ظهر مما ذكرناه من امتناع
منع المولى العبد عن العمل بعلمه بعد فرض كون الحكم موجوداً في الواقع
وعلم العبد بذلك، فمتى علم العبد بأن الخمر حرام مثلاً لا يعقل أن يأمره المولى
بعدم العمل بعلمه بعد اعترافه بإطلاق الحكم، وعدم أخذه العلم الخاص في موضوعه
وأنه محمول على الراقع من حيث هو، فإن العبد يرى المناقضة بين أمره بذلك
وإطلاق حكمه الواقعي .

ملخص الكلام من أول البحث الى هنا : أن المصنف - قدس سره - قبل
من كشف الغطاء - قدس سره - أحد الأمرين، وهو عدم حجية الظن غير المتعارف
سبباً أو شخصاً. ورد الأمر الآخر منهما، وهو عدم حجية قطع القطع، ولكن لم
يتعرض لشك من خرج عن المتعارف أعني به كثير الشك، وقد ظهر الأمر فيه أيضاً
مما ذكرناه .

ملخصه : أن الأدلة الدالة على أحكام الشاك منصرفه الى الشاك المتعارف،
مثلاً أن قاعدة الفراغ أو التجاوز تدل على تعيين وظيفة الشاك المتعارف لا كثير الشك.
أضف الى ذلك وجود نصوص خاصة في المقام تدل على خروج كثير الشك
عن كونه شاكاً بالتبديد.

هل العلم الاجمالي (١) كالتفصيلي أم لا؟

(الرابع) أن المعلوم اجمالاً (٢) هل هو كالمعلوم بالتفصيل (٣)

في الاعتبار أم لا؟

(١) ولا يخفى أن العلم لا يتصف بالاجمال والتفصيل، وإنما يعرضان عليه باعتبار متعلقه، فإن متعلق العلم إن كان مفصلاً و متميزاً عما عداه بحيث يقبل الإشارة الحسية اليه فيتصف العلم بالنسبة اليه بوصف التفصيل، وإلا فهو يتصف بوصف الاجمال.

ولا يخفى أن الاجمال في الحقيقة في متعلق متعلقه، وأما نفس المتعلق الذي هو الجامع بين الفردين فهو معلوم تفصيلاً.

والسر في عدم اتصافه بالاجمال والتفصيل أن العلم أمر بسيط وهو عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن، وهي لا تتصف بالاجمال والتفصيل إلا باعتبار متعلقها. والحاصل: أن لفظ الاجمالي في قوله «العلم الاجمالي...» صفة للعلم باعتبار حال متعلقه.

(٢) كالعلم بوجود الظهر أو الجمعة.

(٣) كالعلم بوجود الظهر تعييناً، أي كما أن العلم التفصيلي اعتباره ذاتي

والكلام فيه (١) يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات
التكليف به ، وأن الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل
في التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأساً (٢).
واخرى (٣) أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي

هل العلم الاجمالي كذلك أم اعتباره جملي ؟

(١) أي في العلم الاجمالي .

(٢) أي هل هو يؤثر في تنجز التكليف ومثبت له كالعلم التفصيلي أم لا ؟

بل حكمه حكم الشك البدوي ، فلا تأثير له في تنجز التكليف أصلاً ؟

أقول : إن في المسألة وجوهاً بل أقوالاً :

(الأول) أن العلم الاجمالي علّة تامة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي ، فكما

أن العلم التفصيلي اذا تعلق بوجوب شيء لا يجوز الترخيص في ترك العمل به

كذلك العلم الاجمالي اذا تعلق بوجوب أحد الأمرين لا يجوز الترخيص في أطرافه أصلاً .

(الثاني) أنه مقتضى للتنجيز وليس كالعلم التفصيلي الذي قلنا : إنه علّة تامة

لتنجز التكليف ، فيكون قابلاً للترخيص في أطرافه كلاً أو بعضاً .

(الثالث) : أنه علّة تامة للتنجز بالنسبة الى المخالفة القطعية ، فلا يمكن

الترخيص في أطرافه ، ومقتضى للتنجز بالنسبة الى الموافقة القطعية ، فيمكن

الترخيص في بعض أطرافه .

(الرابع) : أنه كالمجهول رأساً فتجري البراءة في أطرافه .

(٣) هذا هو المورد الثاني من البحث ، إذ الكلام يقع في العلم الاجمالي في موردين :

(الأول) في إثبات التكليف به ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله « والكلام

أو الاجمالي المعتبر (١) فهل يكتفى في امثاله بالموافقة الاجمالية ولو تيسر العلم التفصيلي؟ أم لا يكتفى به الا مع تعذر العلم التفصيلي، فلا يجوز اكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل و لا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهيين مع امكان الصلاة في ثوب طاهر؟

فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به .

(الثاني) في اسقاط التكليف به بعد الفراغ عن إثبات التكليف بالعلم التفصيلي - كما اذا علم تفصيلاً بوجود الظهر عليه ولكن اشتبهت عليه القبلة، فمع التمكن من تشخيصها بالفحص والسؤال هل يكون العمل بمقتضى العلم الاجمالي مجزياً؟ أو بالعلم الاجمالي كما اذا علم بوجود الجمعة أو الظهر و تيسر له تحصيل العلم بالواجب منهما تعييناً بالفحص وغيره، ولكن لا يفعل ذلك ويعمل بمقتضى العلم الاجمالي؟

والحاصل: أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم الاجمالي أو التفصيلي هل يحصل الامتثال بالعمل بمقتضى العلم الاجمالي أم لا؟

(١) احترز بالقييد المذكور عن العلم الاجمالي الذي لا يكون منجزاً، كما اذا خرج أحد طرفيه عن محل ابتلائه، كالعلم بنجاسة أحد الكأسين في البلد وكان أحدهما خارجاً عن تحت يده، فإن هذا القسم من العلم الاجمالي لا يكون معتبراً، أي لا يكون منجزاً للواقع فلا يجب امثاله.

والكلام من الجهة الاولى (١) يقع من جهتين ، لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان : الاولى حرمة المخالفة القطعية (٢) ، والثانية وجوب الموافقة القطعية (٣) ، والمتكفل للتكلم فى المرتبة الثانية (٤) هى مسألة البراءة والاشتغال عند

(١) وهى جهة إثبات التكليف بالعلم الاجمالي .

(٢) معناها عدم جواز ترك التكليف المعلوم بالاجمال ، فيقع الكلام فى هذه

المرتبة فى أنه هل يثبت بالعلم الاجمالي وجوب إحدى الصلاتين بحيث يحرم ترك كليهما أم لا ؟

(٣) أى وجوب الاثيان بجميع أطراف العلم الاجمالي كى تحصل الموافقة

القطعية ، فيقع الكلام فى هذه المرتبة فى أنه هل يثبت بالعلم الاجمالي وجوب إحدى الصلاتين بحيث يجب الجمع بينهما ؟

(٤) وهى وجوب الموافقة القطعية ، فينبغى أن يقع البحث فيها فى البراءة

والاشتغال .

والوجه فيه: أن المقصود بالبحث فى المقام إنما هو فى أن العلم الاجمالي هل هو

كالعلم التفصيلي موجب لتنجيز التكليف بالواقع المجمل أم لا ؟ وأما أنه هل يجب

الاثيان بجميع احتمالات الواجب ، أو يجب الاجتناب عن جميع احتمالات الحرام

من باب المقدمة العلمية ودفع الضرر المحتمل ، أم لا يجب بل تحرم المخالفة القطعية ؟

فهو أجنبي عما نحن فيه ويناسب مبحث البراءة والاشتغال .

ملخص الكلام : أنه قد وقع البحث هنا فى مقامين :

المقام الأول : فى ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي . المقام الثانى : فى سقوط

الشك في المكلف به ، فالمقصود في المقام الأول (١) التكلم في
المرتبة الأولى (٢) . ولنقدم الكلام في :

المقام الثاني

وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول :

التكليف به . والمقام الأول له مرتبتان : حرمة المخالفة القطعية، ووجوب الموافقة
القطعية. والمرتبة الثانية من المقام الأول إنما تناسب مبحث البراءة والاشتغال ، إذ المقصود
بالبحث في المقام في أصل اعتبار العلم الاجمالي بأنه كالعلم التفصيلي موجب للنتيجة
أم لا؟ وأما كفايته ومقدار ما يقتضيه من التأثير بأنه هل يجب الايمان بجميع محتملات
الواجب والاجتناب عن جميع محتملات الحرام ، فهو يناسب البراءة و الاشتغال ،
فلاحظ .

والمرتبة الأولى من المقام الأول و المقام الثاني و هو كفاية العلم الاجمالي في
اسقاط التكليف هي الجهة المقصودة بالبحث هنا لكونه مختصراً .

والحاصل : أن المقام الثاني والمرتبة الأولى من المقام الأول يبحث عنهما في
المقام ، والمرتبة الثانية من المقام الأول يبحث عنها في البراءة والاشتغال .

(١) وهو ما لو كان العلم الاجمالي مثبتاً للتكليف، ولا يخفى أن في العبارة تشويشاً،
فإنه لم يسبق منه ذكر المقام الأول ولا المقام الثاني كي يكون ما ذكر هنا إشارة إليهما.
ومراده من المقام الأول هو الذي عبّر عنه آنفاً بالجهة الأولى التي يبحث
فيها عن كون العلم الاجمالي مثبتاً للتكليف .

ومراده من المقام الثاني هي الجهة الثانية التي عبّر عنها بقوله « و اخرى أنه
بعد ما ثبت . . . » وهي التي يبحث فيها عن كفاية العلم الاجمالي في مقام الامتثال.
(٢) أي حرمة المخالفة القطعية .

مقتضى القاعدة (١) جواز الاختصار فى الامتثال بالعلم
الاجمالى باتيان المكلف به ، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف
فيه الى قصد الاطاعة (٢) ففى غاية الوضوح (٣) ، وأما فيما

(١) وهى القاعدة العقلية والعرفية ، أما العقلية فإن "العقل حاكم بحصول
الامتثال بعد تطابق المأتمنى به مع المأمور به ، ولو بأن يعلم به إجمالاً .
وأما العرفية فلأن "أهل العرف يعدون من أتى بمطلوب المولى ممتثلاً، ولو
كان فى ضمن امور علم بكونه حاصلًا فيها من غير أن يعلمه تفصيلاً ، ولا يتوجه
عليه ذم" منهم على عدم علمه به تفصيلاً .
(٢) وهى التوصيليات، والمراد منها مجرد حصول المأمور به فى الخارج بأى
وجه اتفق .

توضيحه: أن "الامتثال الاجمالى - أى الاحتياط - قد يكون فى موارد التكليف
التوصيلية بأن لا يحتاج سقوط التكليف الى قصد الاطاعة ، كما اذا علم بكون أحد
الانعين ماءً مطلقاً والآخر مضافاً، فإنه يجوز له الاحتياط بغسل ثوبه بكل منهما
بحيث يحصل له القطع بطهارة ثوبه .

وقد يكون فى موارد التكليف التبعديّة، وهى التكليف التى تتوقف صحتها
على قصد القربة ، كما اذا علم بوجود إحدى الصلاتين الجمعة أو الظهر .
أما الأول - أعني به التوصيليات - فحصول الامتثال بالعمل بمقتضى العلم الاجمالى
فى غاية الوضوح ، فيجوز له الاحتياط بغسل ثوبه بكل منهما بحيث يحصل القطع
بطهارة ثوبه .

وأما الثانى - أعني به التبعديّات - فنذكرها عند تعرض المآثر لها .
(٣) لأن "غرض الشارع فى الواجبات التوصيلية هو مجرد مطابقة العمل للواقع
بأى وجه اتفق ، سواء علم حين الاتيان به أنه هو الواجب بالخصوص أم لا ، فلا

يحتاج الى قصد الاطاعة (١) فالظاهر أيضاً تحقق الاطاعة اذا
قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به (٢).
ودعوى «أن العلم بكون المأتى به مقرباً معتبر حين

ينبغي الاشكال في حسن الاحتياط وحصول الامتثال به سواء استلزم التكرار أو لم
يستلزم ، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية ، قبل الفحص أو بعده ، فإنه على جميع
التقادير يحسن الاحتياط ، ويسقط التكليف به ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي ،
لحصول الغرض بالاحتياط .

نعم قد يتخيل في بعض أقسام التوصليات بطلان الاحتياط كما اذا علم المكلف
إجمالاً أن صيغة النكاح أمر واحد ، وهو إما لفظ التزويج أو النكاح ، وسيأتي توضيحه
عند بيان تحقيقنا في المسألة .

(١) وهي التعبديات ، فإن من علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة وأتى بهما
احتياطاً بعد ممتثلاً سواء استلزم الاحتياط تكرار العمل أم لا ، لما عرفت من أنه
لا يعتبر في تحقق الاطاعة إلا الاتيان بجميع ما أمر به المولى بجميع أجزائه
وشرائطه فاصداً به وجهه .

ومن الظاهر أن هذا المعنى متحقق في مورد الامتثال الاجمالي ، وعليه فيجوز
للمكلف الامتثال الاجمالي بإتيان أطراف العلم بنحو الاحتياط ، وترك تحصيل العلم
التفصيلي وإن تمكن منه ، إذ لا محذور فيه إلا احتمال الاخلال بقصد الوجه والتمييز
وابتعاث العبد من أمر المولى ، ولزوم اللعب بأمره ، و الكلال كما ترى ، وسيأتي
تفصيله في تحقيقنا ، فانتظر .

(٢) كما اذا قصد الاتيان بالظهر والعصر ، وهو يقطع بأن المأمور به إما

الظهر أو العصر .

الاتيان به (١) ولا يكفي العلم بعده (٢) باتيانه « ممنوعة (٣)

(١) أي بالمأني به .

و توضيح الدعوى : أنه يعتبر في الاطاعة الحقيقية أن يكون انبعاث العبد نحو العمل من أمر المولى، بحيث يكون انطباق المأمور به عليه معلوماً للمكلف حال العمل .

و من الظاهر أن هذا المعنى غير متحقق في مورد الامتثال الاجمالي ، لأن انبعاث العبد الى اتيان كل فرد من أطراف العلم الاجمالي ليس منبعثاً من أمر المولى، وإنما هو من احتمال أمره ، وبعد الاتيان بجميع الأفراد وإن كان يعلم بتحقق المأمور به خارجاً، إلا أنه لا يجدي في تحقق الاطاعة الحقيقية .

أقول : إن هذا البيان هو الذي اختاره المحقق النائيني - قدس سره - وجعله وجهاً لتقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي ، وسنتعرض اليه في تحقيقاتنا الآتية ذكرها إن شاء الله .

(٢) لا يكفي العلم الحاصل بعد الاتيان بالعمل بكون المأني به مقرراً في تحقق الاطاعة، بل يعتبر في تحققها حصول العلم حين العمل.

(٣) خبير لقوله «دعوى» أي الدعوى المذكورة ممنوعة.

توضيح المنع : أن الدعوى المذكورة لا شاهد لها من العقل والنقل . أما العقل فلأنه ليس من شأنه التشريع ، وإنما شأنه هو الحكم بوجود اطاعة ما أمر به المولى .

وأما العلم بكون المأني به بشخصه عبادة ومقرراً حين العمل فالعقل لا يحكم به . وأما النقل فلم يثبت في شيء من الأدلة الشرعية اعتبار العلم التفصيلي حين العمل . والحاصل : أن الاطاعة تتحقق بغير العلم التفصيلي بكون المأني به عبادة حين العمل أيضاً .

اذلاشاهد لها (١) بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك (٢) أيضاً ،
فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات
العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي .

لكن (٣) الظاهر - كما هو المحكي عن بعض - ثبوت
الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على
تكرار العبادة، بل الظاهر المحكي من الحلبي ، في مسألة الصلاة
في الثوبين (٤) ، عدم جواز التكرار

(١) أي المدعوى المذكورة .

(٢) أي بغير العلم بكون المأثم به مقرباً حين الاثيان به ، و ذلك لكفاية
العلم بكونه مقرباً .

(٣) استدرارك عما ذكره من حصول الامتثال بالعمل بالاحتياط .

توضيحه : أن الاحتياط قد لا يستلزم تكرار العمل كتردد الصلاة بين فاقد
السورة وواجدها، فإن الاحتياط في المقام يتحقق بإتيان الأكثر أي الصلاة مع السورة
و لا يحتاج الى التكرار .

و قد يستلزم تكرار العمل كما اذا كان المأمور به مردداً بين المتبائنين
كالصلاة الى الجهات الأربع، فإن الاحتياط في المقام لا يتحقق إلا بالاثيان بأربع
صلوات إلى أربع جهات .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن الظاهر من كلمات العلماء - كما هو المحكي عن
بعض ولعله صاحب الحدائق - ثبوت الاتفاق على أنه لا يجوز الاحتياط اذا كان مستلزماً
لتكرار العبادة .

(٤) أي في مسألة ما لو كان له ثوبان اشتبه ظاهرهما بمتنجهما، والظاهر من

أو الاحتياط (١) حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وان كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً (٢) .

وحينئذ (٣) فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب طاهر أن يتوضأ (٤) وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو يصلّي الى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة أو في ثوبين (٥) يقطع بطهارة أحدهما.

الحلّي عدم جواز تكرار الصلاة فيهما حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وجه الظهور: أنه حكم بوجوب الصلاة عرياناً، ولو جاز الاحتياط لحكم بتكرار الصلاة ولما حكم بوجوب الصلاة عارياً .

(١) تفسير لقوله «التكرار» .

(٢) أي ما ذكره الحلّي من التعميم في عدم جواز الاحتياط ممنوع، إذ لا شبهة في جواز الاحتياط، بل في وجوبه فيما إذا لم يكن متمكناً من تحصيل العلم التفصيلي، وإلا يلزم سد باب الاحتياط في العبادات بالمرة، وهو كما ترى .

(٣) أي حينما ثبت عدم جواز التكرار و الاحتياط فيما إذا كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم التفصيلي .

(٤) كل ذلك على نحو اللف والنشر المرتب، أي لا يجوز للمتمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق بالفحص مثلاً أن يعمل بالاحتياط بأن يتوضأ وضوءين يعلم إجمالاً بوقوع أحدهما بالماء المطلق . وكذا لا يجوز للمتمكن من تحصيل العلم بجهة القبلة بسبب علم النجوم أو السؤال من أهل الخبرة أن يصلّي الى الجهتين اللتين يعلم إجمالاً بكون القبلة في إحداهما .

(٥) أي لا يجوز لمن تمكن من الصلاة في ثوب طاهر أن يصلّي في ثوبين

لكن الظاهر من صاحب المدارك - قدس سره - التأمل (١)،
بل ترجيح الجواز (٢) في المسألة الأخيرة (٣)، وإلمه (٤)
متأمل في الكل، إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة (٥).
وأما إذا ما لم يتوقف الاحتياط على التكرار (٦)، كما
إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً، فالظاهر (٧)

يعلم إجمالاً بظهارة أحدهما .

(١) أي التأمل في عدم جواز الاحتياط .

(٢) أي ترجيح جواز الاحتياط .

(٣) وهي مسألة الصلاة في الثوبين المشبهين .

(٤) أي لعل صاحب المدارك متأمل في عدم الجواز في جميع موارد الاحتياط،

بل يرجح جواز الاحتياط في الجميع .

(٥) وهي مسألة الصلاة في الثوبين المشبهين، فلو جاز الاحتياط فيها بتكرار

الصلاة في الثوبين المشبهين اللذين يعلم إجمالاً بظهارة أحدهما لجاز الاحتياط في

جميع موارد العلم الاجمالي .

هذا تمام الكلام فيما لو كان الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل، و ملخص

مختار الشيخ هنا جوازه .

(٦) كما إذا تردد الواجب بين الأقل والأكثر، كتردد الصلاة بين فاقده

السورة وواجدها، فإن الاحتياط يحصل بإتيان الصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون

جزء لها كالسورة مثلاً .

(٧) جواب لقوله «وأما إذا لم يتوقف الاحتياط» أي لم يثبت اتفاق العلماء

على منع الاحتياط .

عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب (١) تحصيل اليقين التفصيلي ،
لكن لا يبعد زهاب المشهور الى ذلك (٢) ، بل ظاهر كلام
السيد الرضي - رحمه الله - في مسألة الجاهل بوجوب القصر
وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى له ثبوت (٣) الاجماع على
بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها (٤) .

(١) عطف على قوله «المنع . .» أي لم يثبت اتفاق من العلماء على وجوب
تحصيل اليقين التفصيلي كما ثبت ذلك فيما توقف الاحتياط على تكرار العمل .
(٢) أي الى منع الاحتياط .

(٣) خبر لقوله « بل ظاهر كلام السيد الرضي » ولقوله « و ظاهر تقرير
أخيه » أي أن ظاهر كلام الرضي و ظاهر إفتاء المرتضى لكلام الرضي ثبوت
الاجماع على بطلان صلاة من جهل بأحكامها وأنى بها احتياطاً ، وإليك محكي
كلامه في مسألة الجاهل بالقصر في السفر ، حيث إن السيد الرضي - قدس سره -
سأل أخاه المرتضى - رحمه الله - فقال : إن الاجماع واقع على أن من صلى صلاة
لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية ، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها ، فلا
تكون مجزية ، فأجاب المرتضى عنه بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل
وإن كان الجاهل غير معذور ، انتهى .

أما ظاهر كلام السيد الرضي فقد عرفت أنه ادعى الاجماع على بطلان صلاة
من جهل بأحكامها وأنى بها احتياطاً حتى فيما يتوقف الاحتياط على تكرار العمل .
وأما ظاهر كلام السيد المرتضى فإنه أمضى الاجماع المنقول من أخيه على
بطلان صلاة الجاهل ، إلا أنه أجاب عنه بجواب آخر ، فلاحظ كلامه .
(٤) أي أحكام الصلاة .

التحقيق حول الامتثال الاجمالي

ملخص كلام الشيخ - قدس سره - الى هنا : كفاية الامتثال الاجمالي بلا فرق بين التوصليات والتعبديات ، سواء كان الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل أم لا ، وسواء كان متمكناً من تحصيل العلم التفصيلي أم لا ، إلا أنه استشكل في ذلك من ناحية الاخلال بالوجه ، فإن ظاهر كلامه في العام الاجمالي و في الخاتمة من شرائط الاصول أن المشهور منعوا عن الاحتياط في العبادات مستندين في ذلك الى الاخلال بالوجه ، ويظهر منه - أعلى الله مقامه - تقريره لهم في هذا الاخلال ، غير أنه منع عن اعتبار نية الوجه في العبادات ، وأحال تفصيل البحث الى الفقه في نية الوضوء ، واستشكل في الخاتمة من شرائط الاصول في جواز الاحتياط فيما احتاج إلى التكرار من ناحية التمييز ومن ناحية اللعب بأمر المولى .

أقول : إن مقتضى القاعدة الأولية هو جواز الاحتياط وتحقق الاطاعة بذلك لأنه لا يعتبر في تحقق الاطاعة إلا الاتيان بما أمر به المولى بجميع أجزائه وشرائطه ، وهو حاصل بالاحتياط ، فلا وجه لعدم جوازه ، إلا أنهم ذكروا وجوهاً لعدم جوازه ، فلا بد من ذكرها مع جوابها .

الوجه الأول : ما نسبته سيدنا الاستاذ الى الشيخ - قدس سره - بأنه استشكل في بعض التوصليات كالعقود والايقاعات ، بتقريب أن الاحتياط فيهما يستلزم التعليق والترديد ، فإن المكلف اذا كان جاهلاً بأن الزوجية مثلاً هل تقع بلفظ النكاح أو بلفظ التزويج ؟ فمقتضى العمل بالاحتياط أن ينشأ بلفظ النكاح والزواج معاً حتى يحصل الجزم بوقوعه ، ولكن هذا الاحتياط ينافي الجزم الذي يعتبر في الانشاء .

و الجواب عنه : أن الاحتياط لا يستلزم الترديد في العقود والايقاعات ولا يلزم منه التعليق الموجب للبطلان ، لأن التعليق الباطل عبارة عن تعليق الانشاء على أمر غير متحقق الوجود كقوله : بعثك هذا إن قدم الحاج ، وهذا بخلاف

الاحتياط فإنه يستلزم الترديد في الأسباب ، فإن مرجعه الى الشك فيما جعله
الشارع سبباً لحصول مضمون العقد ، وهو لا ينافي الجزم المعتبر في الانشاء ، فإن
العاقد مع ترديده في جعل الشارع لفظ التزويج سبباً لحصول الزوجية ينشؤها
جزماً بقوله : زوجت .

الوجه الثاني : أن الاحتياط يستلزم الاخلال بقصد الوجه ، وهو إتيان
الواجب بداعي وجوبه والمستحب بداعي استحبابه ، وهو يوجب بطلان العمل .
وفيه : أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه جزءاً للمأمور به أو شرطاً له ، إذ غاية
ما استدلت به أمران :
الأول : الاجماع .

وفيه : أن المحصل منه غير حاصل ، وعلى تقدير حصوله محتمل المدرك ، إذ من
المحتمل كونه مستنداً الى الوجه الثاني الذي سنذكره ، والمنقول منه ليس بحجة .
الثاني : أن اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح منوط بقصد العنوان وإلا لا يتصف
بالحسن والقبح ، مثلاً أن ضرب اليتيم إنما يكون حسناً اذا كان بقصد التأديب ،
و أمّا مع عدم قصده فلا يكون حسناً وإن ترتب عليه التأديب ، إذن فالامتثال
بالمأمور به لا يحصل إلا بقصد الوجه ، بتقريب أن وجوب شيء أو ندمه يكشف عن
خصوص وعنوان فيه وبه صار متعلقاً للأمر وجوباً أو ندياً ، فلا بد من قصده في مقام
امتثال أمره بذلك العنوان ، وحيث إن العنوان المذكور غير معلوم للمكلف تفصيلاً ،
وكان وصف الوجوب أو النذب عنواناً له إجمالاً ، فلا بد من قصده بذلك العنوان
الاجمالي الموجب لحسن الفعل .

واجيب عنه بوجوه :

الأول : ما أجاب به سيدنا الاستاذ ، وهو أن اللازم بحكم العقل في مقام
الامتثال الاتيان بالفعل الذي تعلق به الأمر ، والزائد عليه غير لازم .

أقول: هذا الكلام بظاهرة لا يمكن الالتزام به، فإن اعتبار قصد العنوان في المأمور به مما لا شبهة فيه إلا أن يكون المراد أنه لا حاجة إلى قصد العنوان الإجمالي للفعل بعد قصد عنوان الصلاة مثلاً، والذي لا بد من قصده هو عنوان الفعل المأمور به، وأما الزائد عليه فلا دليل على لزومه.

الثاني: أنه لو سلمنا لزوم قصد العنوان الواقعي إلا أنه لا يلزم منه لزوم قصد الوجه، بل يمكن الإشارة إليه بعنوان إجمالي آخر كقصد الأمر وعنوان المطلوبة ونحوهما .

الثالث: أن قصد العنوان لا مدخلية له في حسن الفعل، فإن الفعل الحسن هو الذي ترتب عليه المصلحة، فضر ب اليتيم المترتب عليه التأديب فعل حسن وإن لم يقصد الضارب التأديب، إلا أن يقال: إن اللوازم القهرية للشيء غير ممدوح عند العقلاء .

الرابع: أن العنوان المأخوذ في متعلق الأمر ظاهر في أنه موجب للحسن، فإنه بهذا العنوان يكون مأموراً به .

وإن شئت فقل: إن ظاهر أخذ العنوان في الموضوع أنه تمام الموضوع وبه قوام المصلحة، فلا بد من قصد هذا العنوان لا العنوان الآخر المبهم، فإن ظاهر أخذ عنوان الصلاة في متعلق الأمر كونها مأموراً بها بعنوان الصلاة لا بعنوان آخر . فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم قيام دليل على اعتبار قصد الوجه لاعتقلاً ولا نقلاً، بل يمكن أن يستدل على عدم وجوبه بأمرين:

الأول: أن قصد الوجه مما يعمّ به البلوى ويغفل عنه غالب الناس، فلو كان واجباً لعرضت الروايات البيانية له.

الثاني: إطلاق الروايات، فإنه يدل على نفي اعتباره بناءً على إمكان أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر، أضف إلى ذلك كله أنه يمكن أن يتمسك بأصالة البراءة أيضاً. نعم بناءً على مسلك صاحب الكفاية ينحصر الدليل بالأول، ولكن يمكن

أن يقال : إن بعد كون القيد المذكور من الامور المغفولة عنها غالباً فالاطلاق المقامي يقتضى عدمه عند الشك فيه. إذ لو كان دخيلاً في الغرض فلا بد له من البيان ولو بخطاب آخر .

الوجه الثالث : أنه يستلزم الاخلال بالتمييز ، فإنه لو تردد الواجب بين كونه قصراً أو تماماً فلا بد له أن يميّز الواجب الواقعي عن غيره .

وفيه : أنه لا دليل عليه عقلاً ، إذ وظيفته الادراك لاعتبار الجزء أو الشرط ، ولانقلاً ، بل المستفاد من النقل كما عرفت عدم اعتباره .

الوجه الرابع : أن الاحتياط يستلزم اللعب بأمر المولى فيما اذا استلزم الاحتياط تكرار العمل ، واللعب ينافي الامتثال .

والجواب عنه : أن اللعبة على فرض تحققها تكون في كيفية الامتثال بضم ما ليس بمأمور به الى المأمور به لافي نفسه ، فإن الواجب الواقعي يكون واحداً من المحتملات ، والاثيان به بما هو واجب واقعي لا يكون لعباً ، بل إنه آت بما هو محبوب للمولى . هذا أولاً .

وثانياً : أنه يمكن أن يقال : إن اللعب لا يكون في كيفية الاطاعة أيضاً ، بل يلزم اللعب أحياناً في طريق تحصيل اليقين .

توضيحه : أن لتحصيل اليقين الى الطاعة طريقين : (أحدهما) تحصيل العلم التفصيلي بالمأمور به بعينه (وثانيهما) إثيان المحتملات للواجب الواقعي ليحصل العلم بالطاعة . فإن اختيار الطريق الثاني على الأول يكون لأحد امور ثلاثة :

الأول : أنه لداعٍ محبوب وهو الاشتغال بالانقياد الذي هو محبوب عقلاً .
الثاني : أنه يختار لداعٍ عقلائي ، وهو فيما اذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مؤونة من إثيان المحتملات .

الثالث : أنه يختار لغرض نفساني، فإن اللعب على تقدير صدقه إنَّما يصدق على تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص .

فتلخص : أنه كما لالعب في أمر المولى كذلك لالعب في كيفية الاطاعة . وأورد عليه الاستاذ الأعظم بأن الغرض العقلائي لا يفيد في العبادة، بل لا بدَّ فيها من قصد القربة ، وهي لا تجتمع مع اللعبيَّة .
و أورد عليه سيدنا الاستاذ أن بعد تسليم وجود غرض عقلائي في الاحتياط يخرج عن كونه لعباً، فلا ينافي مع اعتبار قصد القربة .

الوجه الخامس : ما أفاده الميرزا النائيني - قدس سره - وهو أن الاحتياط على تقدير إمكان تحصيل العلم التفصيلي غير جائز ، لأن الامتثال الاجمالي إنما هو في طول الامتثال التفصيلي، بدعوى: أنه يعتبر في تحقق الاطاعة الحقيقية عقلاً أن يكون انبعاث العبد عن الأمر المعلوم للمكلف ، و انبعاث العبد من الأمر المحتمل وإن كان نحواً من الاطاعة ، إلا أنه متأخر عن الاطاعة الحقيقية ، ولو فرض الشك في اعتبار شيء في كيفية الاطاعة عقلاً دون المأمور به شرعاً فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة ، لأن الشك في مرتبة الامتثال .

توضيح ما ذهب إليه - قدس سره - كما في بعض الكلمات : أن منشأ الاشكال إنما هو احتمال اعتبار قصد الوجه والتميز في العبادة المستلزم للامتثال التفصيلي، بتقريب أن بعد احتمال قصد الوجه والتميز وعدم إمكان نفي اعتبارهما بإطلاق دليل العبادة - ولو مع كونه مسوقاً في مقام البيان ، بلحاظ عدم إمكان هذه القيود على تقدير دخلها أن يؤخذ في المأمور به شرعاً، حتى يدفع بإطلاق دليل العبادة أو بالأصل، بلحاظ معلومية متعلق التكليف بتمام حدوده للقطع بعدم دخلها في المأمور به وإن كانت على فرض اعتبارها دخيلة في أصل الغرض وفي سقوط

الأمر - فالمرجع هو الاحتياط، لأنّ الشك يرجع الى الشك في الامتثال .

و يمكن الجواب عنه بأنه لم يقد دليل على اعتبار انبعث العبد من الأمر المعلوم في تحقق الاطاعة، بل يكفي فيه انبعائه من الأمر المحتمل، لأنّ العقل ليس من وظيفته الحكم باعتبار جزء أو شرط في الاطاعة، بل هو حاكم بوجود إطاعة ما أمر به الشارع بجميع أجزائه وشروطه . إذن فالعقل لا يعتبر الامتثال التفصيلي وكذا الشرع، وإذا شككنا في اعتباره فالمرجع هي البراءة، لأنّ الشك فيه راجع الى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعاً، هذا أولاً .

وثانياً : أفاد الاستاذ الأعظم أنّ انبعث العبد نحو العمل في مورد الامتثال الاجمالي ليس من احتمال أمر المولى و إنما هو من أمره المعلوم، ضرورة أنّه عالم بأمره في مورده وانطباق المأمور به على كل فرد و إن كان غير معلوم، إلاّ أنّه لا يضرّ بعلمه بالأمر وانبعائه منه، بداهة أنّ باعث العبد ومحرّكه نحو كل فرد من أطرافه إنّما هو الأمر المعلوم في البين، و التردد في الانطباق أجنبي عن العلم بالأمر .

و أورد عليه سيدنا الاستاذ بأن ما أفاده غير تام إذ إتيان كل من الطرفين يكون امتثالاً احتمالياً لعدم إحراز وجوبه بخصوصه .

وثالثاً : أنّ عنوان الانقياد مما هو حسن بذاته، وهو ينطبق على كل من المحتملين، ومن المعلوم أنّ ما كان حسناً بالذات يكون حسناً بالفعل، إلاّ أنّ ينطبق عليه عنوان قبيح، و مجرد التمكن من تحصيل العلم التفصيلي لا يوجب تعنون الامتثال الاجمالي بعنوان القبيح .

ورابعاً : أنّ احتمال دخل الانبعث عن علم تفصيلي يدفع بالاطلاق المقامي لأنّه إن كان دخيلاً فلا بدّ من بيانه بنحو من الأنحاء .

الكلام في صحة الامتثال الاجمالي مع التمكن من تحصيل الظن

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي (١) وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر (٢) فيقدم على العلم الاجمالي أم لا ؟

التحقيق أن يقال : ان الظن المذكور (٣) ان كان مما لم يثبت اعتباره (٤) الا من جهة «دليل الانسداد» المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن المطلق ، فلا اشكال في

-
- (١) قد بينا عدم تقديمه على العلم الاجمالي ، ولو أغضنا عما ذكرناه وقلنا بتقدمه عليه فهل الظن التفصيلي أيضاً يقدم عليه أم لا ؟
(٢) أما الظن غير المعتبر فحكمه حكم الشك .
(٣) أي الظن التفصيلي .
(٤) أي لم يقم دليل على حجيته إلا دليل الانسداد .

جواز ترك تحصيله (١) والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار .

والعجب ممن (٢) يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ، ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط .

(١) أي ترك تحصيل الظن المطلق والعمل بالاحتياط، لأن حجية الظن المطلق لا تنافي جواز العمل بالاحتياط، إذ هي مبنية على عدم وجوب الاحتياط لاعلى بطلانه ، ولا يخفى أن هذا مبني على القول بالحكومة في الانسداد . وأما على الكشف فلا يجوز العمل بالاحتياط بعد حجية الظن المطلق، لأن من مقدماتها بطلان الاحتياط كما سيجيء .

(٢) وهو المحقق القمي الذي يظهر منه تقديم الظن التفصيلي على الاحتياط ، حيث إنّه حكم ببطلان عباده من عمل بالاحتياط وترك العمل بالظن التفصيلي الحاصل من اجتهاد أو تقليد، والحال أنه ممن يرى حجية الامارات من باب الظن المطلق الذي يدل دليل الانسداد على حجيته .

والوجه في تعجبه - قدس سره - أن جواز العمل بمطلق الظن مبني على عدم وجوب الاحتياط لاعلى بطلانه ، فالقائلون بحجية الامارات من باب الظن المطلق يقولون بجواز الاحتياط أيضاً . ومع هذا كيف حكم - قدس سره - ببطلانه مع أنه عامل بالظن المطلق ؟

ولكن يمكن أن يقال : إن المحقق القمي من القائلين بأن حجية الظن المطلق من باب الكشف ، وإشكال الشيخ عليه إنما يتم بناء على الالتزام بكون نتيجة مقدمات الانسداد هي الحكومة .

ولعل الشبهة (١) من جهة اعتبار قصد الوجه ، و لا بطلان
هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محل (٢) آخر .
وأما اذا توقف (٣) الاحتياط على التكرار ففي جواز

توضيحه : أن دليل الانسداد تارةً يقرر على مبني الكشف، بمعنى أن بعد
العلم بثبوت الأحكام الواقعية، وانسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها، وبطلان
الاحتياط، وعدم صحة ترجيح الشك أو الوهم على الظن يكشف إنشأً عن جعل الشارع
الظن حجة على المكلفين .

وأخرى على مبني الحكومة، بمعنى أنه بعد العلم بثبوت الأحكام الواقعية،
وانسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها، ولزوم العسر والحرج، أو اختلال النظام
في الاحتياط ، و عدم جواز ترجيح الشك أو الوهم على الظن بحكم العقل بلزوم
الاحتياط في المظنونات .

فقد اتضح مما ذكرناه: أن القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط، والقمي
حكيم ببطلانه على هذا المبني . نعم أن مبني الحكومة ليس مبنياً على بطلان
الاحتياط ، بل هو مبني على عدم وجوب الاحتياط .

(١) و هي عدم صحة العمل بالاحتياط ، أي إنشأً ذهب القمي الى منع
الاحتياط من جهة أنه اعتبر قصد الوجه في المأمور به ، وجواز العمل بالاحتياط
ينافي اعتبار قصد الوجه .

(٢) مبتدأ مؤخر، أي لا بطلان الشبهة التي حصلت للقمي - وهي منع العمل
بالاحتياط - وإثبات صحة عبادة العامل بالاحتياط محل آخر .

(٣) الى هنا يبين جواز العمل بالاحتياط مع امكان تحصيل الظن التفصيلي
فيما اذا لم يتوقف الاحتياط على تكرار العمل ، و من هنا شرع في بيان جوازه

الأخذ به (١) وترك تحصيل الظن بتعيين (٢) المكلف به أو
عدم الجواز (٣) وجهان (٤) :

من (٥) أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم
وجوب تقديم الاحتياط عليه (٦) ، أما تقديمه (٧) على
الاحتياط فلم يدل عليه (٨) دليل .
و من أن (٩) الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً فى

فيما إذا توقف على تكراره .

(١) أي بالاحتياط .

(٢) الجار متعلق بقوله « الظن » أي في جواز الأخذ بالاحتياط وجواز ترك

تحصيل الظن بالمكلف به تعييناً .

(٣) أي عدم جواز الأخذ بالاحتياط .

(٤) مبتدأ مؤخر، وقوله « ففى جواز . . . » خبر مقدم .

(٥) دليل لجواز الأخذ بالاحتياط .

(٦) أي على الظن .

(٧) أي تقديم الظن .

(٨) أي على تقديم الظن على الاحتياط كي لا يجوز العمل به مع التمكن

من الظن .

وملخص الكلام : أن ما ثبت من دليل الانسداد جواز العمل بالظن المطلق،

وأما تقديمه على الاحتياط - بحيث أن يكون الاحتياط باطلاً مع التمكن من

تحصيل الظن - فلا دليل عليه .

(٩) دليل لعدم جواز الأخذ بالاحتياط .

الشبهة الحكمية (١) مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعي ولو (٢) كان هو الظن المطلق خلاف (٣) السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن (٤) جواز العمل بالظن اجماعى ، فيكفى فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال (٥) عدم جوازه واعتبار (٦)

(١) التقييد بالحكمية للتنبيه على عدم جريان دليل الانسداد في الشبهات الموضوعية لانفتاح باب العلم فيها غالباً لأجل وجود الامارات الشرعية .
(٢) كلمة « لو » وصلية ، أي مع ثبوت الطريق ولو كان الطريق الثابت هو الظن المطلق .

(٣) خبر لقوله « أن تكرر العبادة . . . » أي الاحتياط المستلزم للتكرار مع وجود الدليل على الحكم الشرعي ولو كان الدليل هو الظن المطلق ، خلاف السيرة .

وإن شئت فقل: إن السيرة قائمة على بطلان الاحتياط مع التمكن من الدليل ولو كان الدليل هو الظن المطلق .

(٤) دليل ثانٍ لعدم جواز الأخذ بالاحتياط .

(٥) فاعل لقوله « يكفى » أي يكفى احتمال عدم جواز الاحتياط في إثبات عدم جواز الاحتياط بلا حاجة الى دليل آخر ، لأن الاحتمال المذكور يوجب الشك في جواز العمل بالاحتياط ، والشك في جواز العمل يساقط القطع بعدم جوازه .
و ملخص الكلام : أن جواز العمل بالظن معلوم بالاجماع فيكون مبرئاً للذمة قطعاً ، وهذا بخلاف الاحتياط ، فإن كونه مبرئاً للذمة مشكوك ، وذلك لاحتمال اعتبار العلم التفصيلي في إبراء الذمة ، فلا يمكن الأخذ به .

(٦) عطف على قوله « عدم . . . » أي يكفى احتمال اعتبار الظن التفصيلي

الاعتقاد التفصيلي في الامتثال .

والحاصل : أن الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي (١)
ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقيق الاطاعة ولو اجمالاً (٢)
فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي (٣) يكون الثاني (٤)
مقدماً على الاول (٥) في مقام الاطاعة ، بحكم العقل والعقلاء
لكن بعد العلم بجواز الاول (٦) والشك في جواز الثاني (٧) في

في عدم جواز العمل بالاحتياط، لأن العمل بمقتضى الاعتقاد التفصيلي مبرىء للذمة
قطعاً . ولكن الاحتياط يشك في كونه مسقطاً لها لاحتمال اعتبار قصد الوجه وغيره،
فالعقل يحكم بالأخذ بالقدر المتيقن . ولا يخفى أن المراد من الاعتقاد وإن كان
أعم من القطع والظن، إلا أن المراد منه في خصوص المقام هو الظن .

(١) بالحكم ولو كان الاعتقاد المذكور ظناً .

(٢) بأن يعمل بمقتضى الاحتياط .

(٣) من السيرة وغيرها .

(٤) أي تحصيل العلم بتحقيق الاطاعة ولو إجمالاً .

(٥) أي على تحصيل الاعتقاد التفصيلي الظني ، لأن الاعتقاد التفصيلي يمكن

أن لا يصادف الواقع، بخلاف الامتثال الاجمالي والعمل بالاحتياط فإنه محرز للواقع
فالعقل حاكم بتقديم ما هو محرز للواقع على ما هو مشكوك محرز به، وكذلك
العقلاء فإنهم يقدمون في مقام الاطاعة ما هو موصل الى المصلحة الواقعية على ما
هو ايصاله اليها مشكوك .

(٦) أي بعد العلم بحجية الظن المطلق .

(٧) أي في حجية الاحتياط .

الشرعيات من (١) جهة منع جماعة من الأصحاب من ذلك واطلاقهم (٢) اعتبار نية الوجه ، فالأحوط (٣) ترك ذلك وان لم يكن (٤) واجباً ، لان نية الوجه لو قلنا باعتباره (٥) فلا

(١) كلمة «من» نشوية، أي منشأ الشك في حجية الاحتياط هو منع جماعة من الأصحاب من العمل به .

(٢) عطف على قوله «منع» أي الشك في حجية الاحتياط من جهة إطلاق العلماء اعتبار نية الوجه، فإنتهم حكموا باعتبارها سواء كان متمكناً من تحصيل الظن بالوجوب ولم يتمكن من تحصيل العلم أم لا .

والحاصل : أن حجية الاحتياط مشكوكة لأمرين :

(الأول) أن جماعة من الأصحاب منعوا من العمل به فيما اذا تمكن من الظن .

(الثاني) أنهم اعتبروا نية الوجه ، وهو ينافي الاحتياط .

(٣) الفاء للنتيجة ، أي بعد العلم بجواز العمل بالظن وحجيته والشك في

جواز العمل بالاحتياط ، فالأحوط ترك العمل بالاحتياط .

(٤) أي وإن لم يكن ترك العمل بالاحتياط واجباً .

أقول : لو سلمنا مشكوكية حجية الاحتياط فيكون ترك العمل بالاحتياط

واجباً ، إذ الشك في الحجية مسادق للقطع بعدم الحجية ، إلا أن يقال : إن

الشك في حجية الاحتياط إنما هو لأجل منع جماعة من الأصحاب من جواز

العمل به ، وهو لا يكون دليلاً على وجوب ترك العمل بالاحتياط ، ولا دليل على

اعتبار قصد الوجه ، وعلى تقدير اعتباره لادليل عليه في موارد الاحتياط، وإلا تكون

الأدلة الآمرة بالاحتياط لغواً .

(د) والصحيح أن يقول «باعتبارها» إلا أن يرجع الضمير الى النية باعتبار

القصد .

نسلمه (١) الامع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت (٢) القائل به (٣) جوازه (٤) الا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه (٥) على الاحتياط؟

وأما لو كان الظن (٦) مما ثبت اعتباره بالخصوص،

(١) أي فلانسلم اعتبار قصد الوجه إلا أن يحصل العلم به أو يقوم عليه ظن خاص من خبر وغيره، وأما الظن المطلق فلا يصلح لاثبات اعتبار قصد الوجه .

(٢) فعل مضارع من باب الافعال .

(٣) أي القائل بالظن المطلق .

(٤) أي جواز العمل بالظن المطلق .

وملخصه: أن القائل بحجية الظن المطلق أثبتها بسبب عدم وجوب الاحتياط،

أي جعل من احدى مقدمات حجية الظن المطلق عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه، فيكون العمل بالظن أيضاً جائزاً كجواز العمل بالاحتياط . ومعنى ذلك عدم اعتبار نية الوجه بالظن المطلق، إذ لو كان واجباً لما جاز الاحتياط .

(٥) أي تقديم الظن المطلق، أي اذا كان إثبات حجية الظن المطلق متوقفاً

على عدم وجوب الاحتياط لا على عدم جوازه فكيف يقال: إن الاحتياط باطل ويجب العمل بالظن فقط؟ إذ المفروض أن الاحتياط أيضاً جائز وحجة .

نعم لو كان من مقدمات حجية الظن المطلق بطلان الاحتياط لكان صالحاً

لاثبات اعتبار قصد الوجه .

(٦) لما بين أن الظن الذي هو حجة من باب الانسداد لا يقدم على الاحتياط

شرع في بيان الظن الخاص وهو الذي قام الدليل الخاص على اعتباره كالخبر الواحد

فالظاهر أن تقديمه (١) على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار
مبنى (٢) على اعتبار قصد الوجه. وحيث قد رجحنا في مقامه (٣)
عدم اعتبار نية الوجه فالأقوى (٤) جواز ترك تحصيل الظن
والأخذ بالاحتياط.

ومن هنا (٥) يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ
بالاحتياط وترك التقليد (٦)، إلا أنه (٧) خلاف الاحتياط
من (٨) جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

مثلاً بأنه هل يجوز العمل بالاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن الخاص أم لا؟
(١) أي تقديم الظن الخاص. وملخص ما أفاده الشيخ في المقام هو جواز العمل
بالاحتياط، لأن تقديم الظن الخاص عليه مبنى على اعتبار قصد الوجه في العمل،
وقد عرفت عدم قيام دليل على اعتباره، إذن فلا وجه لتقديمه عليه.

(٢) خبر لقوله «أن تقديمه» أي تقديم الظن على الاحتياط مبنى.

(٣) أي في مقام البحث عن اعتبار قصد الوجه وعدمه وهو البحث عن التعبدية

والتوصلي.

(٤) جواب لقوله «وحيث قد رجحنا..» أي لما رجحنا في مبحث اعتبار قصد

الوجه عدم اعتبار قصده فالأقوى جواز الاحتياط وجواز ترك تحصيل الظن الخاص.

(٥) أي مما ذكرناه من عدم اعتبار نية الوجه.

(٦) لما عرفت من أن المانع - المتهوم - من الأخذ بالاحتياط هو توهم اعتبار نية

الوجه، وبعد ما ظهر فساد هذا التوهم فلما ناع من الأخذ به.

(٧) أي الأخذ بالاحتياط.

(٨) بيان لمنشأ كون الأخذ بالاحتياط خلاف الاحتياط.

وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار ، بل اولويته (١) على الاخذ بالظن الخاص ، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالاً أولى (٢) من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً . وأدلة (٣) الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع ، لاتعين العمل بها في مقام الامتثال . الا (٤) أن شبهة اعتبار نية الوجه

وماخصه : أن جماعة منعوا من العمل بالاحتياط ، ويحتمل أن يكون الحق معهم ، وإن كان دليلهم على المنع ضعيفاً بحسب القواعد ، إلا أن ضعف الدليل لا يوجب العلم ببطلان المدعى ، فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن إحراز الواقع ، بل يكون الاحتياط خلاف الاحتياط .

(١) أي أولوية العمل بالاحتياط المستمزم للتكرار .

(٢) وجه الأولوية : أن الاعتقاد التفصيلي الظني يمكن وقوع الخطأ فيه ، بخلاف

الاحتياط فانه يوجب إدراك مصلحة الواقع والوصول اليها .

(٣) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن أدلة حجية الظنون دلت على وجوب

العمل بالظن تعييناً ، ومعناه عدم جواز العمل بالاحتياط مع التمكن من تحصيله .

مماخص الجواب : أن غاية ما يستفاد من أدلة حجية الظنون أن العمل بها

يكفي عن الواقع ومبريء للذمة ، وهذا لا ينافي أن يكون العمل بالاحتياط أيضاً

كافياً عن الواقع ومبرئاً للذمة .

وإن شئت فقل : إن أدلة حجية الظنون لا تنافي جواز العمل بالاحتياط

لعدم وجود تنافي بين المبرئين .

(٤) استثناء عما ذكره من جواز التكرار .

- كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين (١) - جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافاً (٢) الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة .

مع امكان (٣) أن يقال : انه اذا شك بعد القطع بكون داعي الامر هو التعبد (٤) بالمأمور به ، لا حصوله بأى وجه (٥) اتفق ، في (٦) أن الداعي هو التعبد بايجاده ولوفى ضمن أمرين

(١) خبر لكلمة «أن» شبهة...» والصحيح «جملت» أي الشبهة التي ذكرناها - وهو احتمال اعتبارية الوجه - جمعات الاحتياط في خلاف الاحتياط ، فالأحوط ترك ذلك الاحتياط والعمل بالظنون الخاصة ، لأن العمل بها عمل بالحجة القطعية ، فيكون مبرئاً للذمة قطعاً . وهذا بخلاف العمل بالاحتياط ، فإن كونه مبرئاً للذمة مع احتمال اعتبارية الوجه مشكل .

(٢) هذا دليل ثان على كون الاحتياط المستلزم للتكرار خلاف الاحتياط . وملخصه : أن السيرة المستمرة الى زمن المعصوم ^{عليه السلام} قامت على عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار .

(٣) هذا دليل ثالث على أن الاحتياط خلاف الاحتياط .

(٤) أي بعد القطع بأن المأمور به تعبدى كالصلاة مثلاً .

(٥) أي ليس بتوصلي كغسل الثوب .

(٦) متعلق بقوله «اذا شك» أي اذا شك بعد القطع بأن المأمور به من التعبديات التي لا بد أن يؤتى بها بداعي الأمر - في أنه هل يجب الاتيان به بداعي أمر معين؟ أو يكفي التعبد بايجاده ولو في ضمن أمرين أو أكثر على نحو الاحتياط؟ وإن شئت فقل: هل يعتبر العلم التفصيلي بوجود الأمر حين العمل أو يكفي التعبد بايجاده ولو في ضمن أمرين أو أكثر على نحو الاحتياط؟ فمقتضى قاعدة

أو أزيد ، أو التعبد (١) بخصوصه متميزاً عن غيره ، فالاصل
عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني (٢) ، وهذا (٣) ليس
تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه (٤) كما لا يخفى .

الاشتغال عدم سقوط الغرض إلا بأن يؤتى بداعي أمر معين .

وملخص الكلام : أن "الشيخ تمسك بوجوه ثلاثة لاثبات أن الظن يقدم على

الاحتياط في مقام العمل :

(الأول) ما عرفت من أن "اعتبار قصد الوجه أمر محتمل وهو يوجب كون

العمل بالاحتياط خلاف الاحتياط .

(الثاني) أن "تقديم الاحتياط على الظنون خلاف السيرة المستمرة الى عصر

المعصوم ^{عليه السلام} .

(الثالث) أشار اليه بقوله "مع امكان أن يقال" وقد عرفت توضيحه تحت

رقم «٤» من الصفحة السابقة .

(١) عطف على قوله «هو التعبد» أي إذا شك في أن غرض الشارع هو التعبد

بإيجاد المأمور به ولو في ضمن أمور ، أو غرضه هو التعبد به بخصوصه بأن يعلم

تفصيلاً بوجود أمر في مقام إيجاد العمل .

(٢) وهو التعبد بالمأمور به بخصوصه متميزاً عن غيره .

والحاصل : أنه إذا أتى بالمأمور به متميزاً عن غيره فهو مسقط للغرض قطعاً ،

وأما إذا أتى به احتياطاً في ضمن أمور فيشك في كونه مسقطاً للغرض ، ومقتضى

الاستصحاب عدم سقوط الغرض به ، وكذا مقتضى قاعدة الاشتغال .

(٣) أي اعتبار التعبد بخصوص المأمور به متميزاً عن غيره .

(٤) أي بإطلاق الدليل .

توضيحه : أن قوله « وهذا . . . » جواب عن سؤال مقدر . ملخص السؤال :
أن اعتبار العلم التفصيلي بالمأمور به بحيث يكون متميزاً عن غيره كسائر القيود
المشكوكه للعبادة، فيدفع ذلك بإطلاق دليل العبادة، كما إذا شككنا في أن القنوت
مثلاً جزء للصلاة أم لا؟ فيدفع الجزئية بإطلاق «صل» وكذلك اعتبار العلم التفصيلي
بالأمر حين العمل يدفع بالاطلاق .

وأجاب عنه المصنف بأن اعتبار العلم التفصيلي بإتيان المأمور به أي التعبد
بخصوص المأمور به متميزاً عن غيره - لا يمكن أن يكون قيداً في دليل تلك العبادة
كالصلاة مثلاً كي يرفع بإطلاقه، وما لا يمكن أخذه قيداً لا يمكن إطلاق اللفظ
بالنسبة إليه، لأن النسبة بين الاطلاق والتقييد نسبة الملكة وعدمها، فالمطلق مامن
شأنه أن يقيد، وكذا المقيد ما من شأنه أن يطلق .

والسر في عدم كون اعتبار العلم التفصيلي تقييداً، هو أن التقييد يرجع
إلى أخذ الشارع خصوصية في أصل المأمور به، فعند الشك في اعتبار خصوصية في
المأمور به يتمسك بالاطلاق ويحكم بعدمه، وأما إذا شك في اعتبار خصوصية في كيفية
الاطاعة فلا يرجع في رفعه إلى إطلاق العبادة، ضرورة أن الاطلاق ينفع لنفي
الخصوصيات التي يشك أخذها في المأمور به، وأما الخصوصيات المعتبرة في الاطاعة
فلا، إذ هي متأخرة عن الأمر، فكيف يمكن نفي الشك عنها بإطلاق الأمر ؟

وبعبارة واضحة : أن اعتبار قيد في الاطاعة في رتبة متأخرة عن الأمر
بمرتبتين، إذ الاطاعة عبارة عن الاتيان بالمأمور به بداعي الأمر المعلوم، فلا بد
من الأمر أولاً حتى يتحقق المأمور به وإتيان المأمور به ثانياً كي تتحقق الاطاعة،
فالقيود المتأخرة من الأمر لا يمكن أخذها في متعلقه للزوم الدور، كما قرر ذلك
في قصد القرية . إذن فمع الشك في اعتبار شيء في كيفية الاطاعة لا يمكن التمسك

وحينئذ (١) فلا ينبغي بل لا يجوز (٢) ترك الاحتياط
في جميع موارد (٣) ارادة التكرار

في نفيه بإطلاق الدليل ، لأنّ الاطلاق فرع قابليته للتقييد كما عرفت ، فما لا
يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق .

وفيه (أولاً) أنّنا لانسلم أنّ ما لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق ،
بل الاطلاق ضروري له فلاحظ .

(وثانياً) أنّ القيد المذكور كفصد القرابة والوجه يمكن تقييده ولو بنتيجة
التقييد .

(و ثالثاً) أنّه لو سلّمنا عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي لكن لا مانع من
التمسك بالاطلاق المقامي ، بأن يقال : إنّ المولى حيث كان في مقام بيان كل ما
له دخل في غرضه وفي تحقق إطاعته فلا بدّ من بيان كل ما له دخل فيه .

(ورابعاً) أنّه لو توقفت في الاطلاق المقامي بكفينا التمسك بالأصل العملي .
(١) أي حينما كانت المسألة ذات وجهين ، من حيث إنّ العمل بالاحتياط
محرز للواقع فيكون العمل به أولى من العمل بالظن ، و من حيث إنه يوجب
الاخلال بالوجه فالعمل بالظن أولى منه ، لأنه لا يوجب الاخلال بالوجه فيكون
مبرئاً للذمة قطعاً ، فلا بدّ من الاحتياط التام بالجمع بين العمل بالامثال الظني التفصيلي
والعمل بالاحتياط في جميع الموارد التي يستلزم الاحتياط تكرار العمل .

(٢) والمستفاد من قوله « فلا ينبغي » جواز ترك الاحتياط بالجمع بين العمل
بالظن التفصيلي والعمل بالاحتياط ، ولكن عدل عنه وأفتى بعدم جواز تركه بقوله
« لا يجوز » ، إذ العمل بكل من الظن التفصيلي والاحتياط منفرداً لا يخلو من
محدور كما عرفت ، فلا بدّ من الجمع بين الأمرين .

(٣) أي في جميع الموارد التي يكون الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار .

بتحصيل (١) الواقع أولاً بظنه المعتمد من التقليد (٢) أو الاجتهاد (٣) بأعمال الظنون (٤) الخاصة أو المطلقة (٥) ، وإتيان الواجب مع نية الوجه ، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط .

- (١) متعلق بالاحتياط، أي يجب عليه الاحتياط بأن يعمل أولاً بظنه المعتمد ثم يأتي بالمحتمل الآخر من باب الاحتياط .
- (٢) إذا كان مقلداً .
- (٣) إذا كان مجتهداً .
- (٤) وهي ما قام دليل خاص على حجتيه كخبر الواحد .
- (٥) وهي التي لم يقم دليل خاص على حجتيها ، بل هي حجة على تقدير تمامية مقدمات الانسداد .

توضيح العمل بالاحتياط هو أنه إذا علم إجمالاً بوجوب الظاهر أو الجمعة مثلاً وقام ظن خاص - كخبر أو ظن مطلق بناءً على حجتيه - على وجوب الظاهر فلا بد أن يعمل أولاً بالظن ويأتي بالظاهر بنية الوجه، ثم أتى بالمحتمل الآخر وهو الجمعة باحتمال الوجوب رجاءً ، وبهذا الطريق يحصل القطع بإسقاط التكليف . إن قلت : لماذا يعمل أولاً بالظن ثم يأتي بالآخر احتياطاً ولا يكون الأمر بالعكس بأن يأتي بالموهوم أولاً من باب الاحتياط ، ثم يأتي بالمظنون .

قلت : إنه لو أتى بالموهوم أولاً من باب الاحتياط فقد أتى به حال تمكنه من الخروج عن عهدة الواجب الواقعي بحسب ما يقتضيه تكليفه في مرحلة الظاهر ، وهو خلاف الاحتياط، إذ المفروض أنه يتمكن أن يأتي بالواجب مع قصد الوجه المحتمل وجوبه بالعمل بالظن ، وهذا بخلاف ما لو أخره عن المظنون ، حيث إنه

وتوهم «أن هذا (١) قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة ، فيكون قد أخل فيه (٢) بنية الوجوب» مدفوع (٣) بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه ، إذ لو أتى به (٤) بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً ، لعدم وجوبه ظاهراً على المكاف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر (٥).

وان شئت قلت : ان نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من

لم يعمل بالاحتياط والعمل بالموهوم إلا بعد تعذر الامتثال الجزمي .

(١) أي الجمع بين العمل بالظن والاحتياط ، بأن يعمل بالظن أولاً ثم يأتي

بالآخر احتياطاً

(٢) أي فيما أتى به بقصد القربة .

(٣) خبر لقوله «وتوهم» .

ملخص التوهم: أن الاحتياط بالجمع بين العمل بالظن ثم الاتيان بالمحتمل

الآخر أيضاً خلاف الاحتياط، فاذا قام ظنه على وجوب صلاة الظهر وأتى بها عملاً

بظنه ثم أتى بالجمعة احتياطاً يمكن أن يكون ظنه خطأ، ولم تكن الظهر واجبة،

بل كان الواجب هو ما أتى به احتياطاً بلا قصد الوجه ، فقد أخل بالواجب في

صورة الاحتياط . وملخص الجواب : هو الالتزام بالاشكال المذكور .

(٤) أي بالواجب الذي أتى به احتياطاً .

(٥) إن بعد إتيانه بالظهر التي قام الظن عليها لا يجوز له أن ينوي العصر

لعدم وجوبها عليه ظاهراً .

باب الاحتياط اجماعاً (١) حتى من القائلين باعتبار نية الوجه
لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم (٢)
مشروعية الاحتياط وكونه لغوياً ، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك (٣)
عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد
الاستدلال على كون الامر للوجوب بأنه (٤) أحوط ، وسيأتي

(١) فيدلقوله «ساقطة» أي قام الاجماع المركب من النافين لقصد الوجه
والمثبتين له على سقوط قصد الوجه فيما أتى به من باب الاحتياط .

(٢) خبر لقوله «لان» لازم» أي القائلون باعتبار قصد الوجه اوقالوا به حتى في
في موارد الاحتياط يلزم من قولهم هذا عدم مشروعية الاحتياط، إذ مشروعية
الاحتياط واعتبار قصد الوجه مما لا يجتمعان .

(٣) أي بعدم مشروعية الاحتياط .

(٤) متعلق بالاستدلال .

توضيحه : أن القوم استدلو على كون الأمر للوجوب بأن حمله على الوجوب
أحوط من حمله على الاستحباب ، لأنه يشمل مصلحة الاستحباب مع زيادة عليها .
وأورد أبوالمكارم على هذا الاستدلال بأن قولهم «إن» حمله على الوجوب
أحوط في الدين» غير صحيح ، بل هو ضد الاحتياط لأنه يؤدي إلى أفعال قبيحة
(منها) اعتقاد وجوب الفعل . (ومنها) العزم على أدائه على هذا الوجه . (ومنها) اعتقاد
قبح تركه . وكل ذلك قبيح ، والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على
ما يقطع بذلك ، انتهى .

وفهم الشيخ أن هذا الكلام من أبي المكارم ظاهر في أن الاحتياط من

ذكره (١) عند الكلام على الاحتياط في طى مقدمات دليل
الانسداد .

أما المقام الاول

وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره
كالتفصيلي ، فقد عرفت أن الكلام في اعتباره (٢) بمعنى وجوب
الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى
مسألة البراعة والاحتياط .

حيث إنه مستلزم للمفاسد المذكورة لا يكون مشروعاً .

(١) أي ذكر كلام أبي المكارم .

و ملخص كلام الشيخ الى هنا : أنه - قدس سره - ذهب الى جواز تقديم
الامتثال الاجمالي على التفصيلي في بدو كلامه ، و التزم في آخر كلامه بالاحتياط
التام بالجمع بين العمل بالظن و الاحتياط .
والحق ما عرفت من أن العمل بالاحتياط والعمل بالظنون في حدّ سواء ،
ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

(٢) أي الكلام في اعتبار العلم الاجمالي .

واعلم أن اعتبار العلم الاجمالي له معنيان :

(أحدهما) وجوب الموافقة القطعية، فإنه اذا علم بوجود الظاهر أو الجمعة
فيجب الاتيان بهما كي يقطع بموافقة المأثني به للمأمور به .

(وثانيهما) الموافقة الاحتمالية كما اذا أتى بالظاهر فقط في المثال المذكور
فإنها يحتمل أن تكون موافقة للواقع، إذ يمكن أن يكون الواجب الواقعي عليه

والمقصود هنا بيان اعتباره (١) في الجملة الذي أقل مرتبته (٢) حرمة المخالفة القطعية ، فنقول :

ان للعلم الاجمالي صوراً كثيرة (٣) لان الاجمال الطارىء (٤) اما من جهة متعلق الحكم (٥) مع تبين نفس الحكم تفصيلاً ، كما لو شككنا (٦) أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق هي الجمعة . و الكلام في وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسألة البراءة والاحتياط .

(١) أي اعتبار العلم الاجمالي في الجملة، أي في مقابل السلب الكلي الذي قد مرّ القول به عن بعض ، حيث ادعى أنه كالشك البدوي .

و الحاصل : أن الكلام هنا في أن العلم الاجمالي منجز في الجملة ، وأنه ليس كالشك البدوي في مقابل من أنكر ذلك .

وأما الكلام في كيفية الامتنال بأنه يجب الموافقة القطعية أم لا ، فهو مو كول الى البراءة والاشتغال .

(٢) أي أقل مرتبة اعتبار العلم الاجمالي حرمة المخالفة القطعية كما عرفت أي حرام عليه أن يترك الظهور والعصر معاً ، وذلك بمقتضى اعتبار العلم الاجمالي . (٣) وهي ست صور .

(٤) أي العارض .

(٥) إشارة الى الصورة الاولى، أي يكون المكلف به مجملاً. والتكليف معلوماً بالتفصيل ، و المراد من متعلق الحكم الذي هو معروض للاجمال أهم من الكلي والجزئي، فيشمل الشبهة الحكمية والموضوعية، كما يظهر ذلك من تمثيله بالشبهة الحكمية والموضوعية، فإن الامثال الأول للشبهة الحكمية والثاني للشبهة الموضوعية. (٦) مثال للشبهة الحكمية ، فإن أصل الحكم معلوم وهو الوجوب ، ولكن

بالظهر أو الجمعة ، وحكم (١) الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك، واما (٢) من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه ، كما لو شك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلي (٣) أو الجزئي (٤) تعلق به الوجوب أو الحرمة، واما (٥)

لا يعلم أنه تعلق بالظهر أو الجمعة لأجل فقدان النص أو إجماله أو لتعارض النصين كما هو المعيار في الشبهة الحكمية .

(١) عطف على قوله «حكم الوجوب» أي كما لو شككنا أن حكم الحرمة يتعلق بالكأس الغربي من الكأسين المشتبهين ، أو بالكأس الشرقي ، وهذا مثال للشبهة الموضوعية . والى هنا بيّن صورتين من الصور الست ، وهما : صورة عرض الاجمال على المكلف به من جهة الحكم الكلي الصادر من الشارع فتسمى بالشبهة الحكمية ، وصورة عرض الاجمال على المكلف به من جهة أمر خارجي فتسمى بالشبهة الموضوعية

(٢) عطف على قوله «إما من جهة متعلق الحكم» أي الاجمال الطاريء ، أما من جهة نفس الحكم فيكون التكليف مجملاً مع تبين المكلف به بعكس الصورتين الاولتين .

(٣) كصلاة الجمعة مثلاً التي لا يعلم أنها متعلق الوجوب أو الحرمة ، وهذا مثال للشبهة الحكمية .

(٤) كالمرأة المردد أمرها بأن زوجها حلف على وطئها أو حلف على ترك وطئها ، وهذا مثال للشبهة الموضوعية . ومن هنا ظهر أن الشك في التكليف أيضاً انقسم الى صورتين ، فالى هنا بيّن صوراً أربعاً من الصور الست .

(٥) هذا أيضاً عطف على قوله «أما من جهة متعلق الحكم» أي الاجمال الطاريء ، أما من جهة الحكم والمتعلق معاً مثل ما لو علم إجمالاً بتعلق أحد الحكمين من

من جهة الحكم والمتعلق جميعاً ، مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحريريم. تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة (١) ، أما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع (٢) كما في مثال الظهر والجمعة ، وأما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب (٣) كما في

الوجوب والحرمة بأحد الفعلين الظهر أو الجمعة بحيث لو علم الحكم بالخصوص أنه الوجوب مثلاً بقي الشك في متعلقه بأنه الظهر أو الجمعة ، هذا مثال الشبهة الحكمية . وأما مثال الشبهة الموضوعية فكما إذا علم بكون واحدة من هاتين المرأتين واجبة الوطء أو محرمة الوطء. وقد ظهر مما ذكرناه أن الشك في الحكم والمتعلق أيضاً انحلت إلى صورتين ، فهذه هي الصور الست .

- (١) وهي طرز الاجمال من جهة متعلق الحكم ، أو من جهة نفس الحكم ، أو من جهة الحكم والمتعلق جميعاً .
- (٢) فتكون الشبهة حكمية .
- (٣) فتكون للشبهة موضوعية .

ملخص كلام المصنّف الى هنا: أن الاجمال إما في متعلق الحكم، وإما في نفس الحكم ، وإما فيهما معاً. وعلى التقادير الثلاثة : إما أن تكون الشبهة حكمية ، أو موضوعية ، فصور البحث ست .

والمراد من الشبهة الحكمية أن تكون الشبهة في مراد الشارع، إما من جهة موضوع الحكم ، أو محموله ، أو كليهما ، أو من جهة شيء من متعلقاتها . ومنشأ الشبهة فيها إما فقدان النص ، أو إجماله ، أو تعارض النصين .

والمراد من الشبهة الموضوعية أن تكون الشبهة في شيء من مصاديق متعلق الخطاب من حيث المحمول أو الموضوع أو شيء ، من متعلقاتها . ومنشأ الشبهة

المثال الثاني (١) .

والاشتباه في هذا القسم (٢) اما في المكلف به كما في
الشبهة المحصورة (٣) ، واما في المكلف (٤) .

وطرفا الشبهة في المكلف اما أن يكونا احتمالين في
مخاطب واحد كما في الخنثى (٥) ، واما أن يكونا احتمالين
في مخاطبين كما في واجدى المنى في الثوب المشترك (٦) .

فيها اختلاف الامور الخارجية، والشبهة في الموضوع تزول بالرجوع الى أهل الخبرة،
وأما في الشبهات الحكمية فلا بد من الرجوع الى الأدلة المقررة للشاك .

(١) وهو قوله « وحكم الحرمة يتعمق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين
أو بذاك » أي الحكم معلوم وهي حرمة الخمر ، إلا أنه لا يعلم أن الخمر في أي
من الكأسين ، فتكون الشبهة موضوعية
(٢) أي الشبهة المصدقية .

(٣) وهي كما في الاناءين المشتبهين فإنه لا يعلم أن ما تعلق به وجوب
الاجتناب هو الكأس الشرقي مثلاً أو الغربي .

(٤) بأن يكون الشخص المكلف مشتبهاً بأن لا يعلم أنه مشمول للدليل
المتوجه الى الرجل أو المرأة .

(٥) فإنها مخاطب واحد، تحتمل أن تكون رجلاً محكوماً بحكمه أو امرأة
محكومة بحكمها ، فتعلم إجمالاً بتوجه تكليف اليها ولكنها لا تعلم أنه تكليف
راجع الى الرجل أو الى المرأة .

(٦) أي كما اذا وجد المنى في الثوب المشترك بين شخصين ، فإن طرفي
الشبهة احتمالان في مخاطبين ، إذ يحتمل جنابة كل من اللابسين .

ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام (١) من التعرض

لامرين :

أحدهما : أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم (٢)

أن اعتباره (٣) قد يكون من باب محض الكشف والطريقة ،

وقد يكون من باب الموضوعية بجعل (٤) الشارع .

والكلام هنا في الأول (٥) ، إذ اعتبار العلم الإجمالي

تسميه

لا يخفى أن هذا التقسيم للشبهة المصداقية ليس صورة أخرى في مقابل

الصور الستة ، بل أنه داخل في الشك في المكلف به إذا كان طرفاً الشبهة احتمالين

في مخاطب واحد كالخشي ، فإن توجه التكليف اليهما معلوم إلا أنه مردد في دخوله

تحت أحد العنوانين ، وداخل في الشك في التكليف إذا كان طرفاً الشبهة احتمالين

في مخاطبين كما في واجدي المنى في الثوب المشترك ، فإن كلاً منهما شك في توجه

الأمر بالغسل إليه .

(١) أي الأقسام الستة المتقدمة .

(٢) أي في أول الكتاب في بحث حجية القطع .

(٣) أي اعتبار العلم ، وقد تقدم الكلام في أقسام القطع الطريقي والموضوعي ،

فلاحظ .

(٤) متعلق بقوله « الموضوعية » أي يكون القطع موضوعاً للمحكم بجعل

الشارع .

(٥) أي الكلام في أن العلم الإجمالي منجزاً لاإنما هو في القطع الطريقي .

وعدمه في الثاني (١) تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعاً .
فان دل على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع - كما لو
فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجود الاجتناب الا عما علم
تفصيلاً نجاسته - فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي
بالنجاسة .

الثاني : (٢) أنه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم
التفصيلي (٣) بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه
وحرمت (٤) مخالفته ، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير
تقييد بحصوله من منشأ خاص (٥) . فلا فرق بين من علم

(١) أي فيما كان القطع موضوعاً للحكم فإن دلّ الدليل على أن المأخوذ
في موضوع الحكم هو العلم التفصيلي بأن قال الشارع : اجتنب عن الخمر
المعلوم تفصيلاً مثلاً ، فلا إشكال في أن العلم الاجمالي بنجاسة أحد الكأسين
لا يكون منجزاً . وإن دلّ الدليل على أن العلم المأخوذ في الموضوع أعم من العلم
التفصيلي والاجمالي بأن قال : اجتنب عن المعلوم ، فيكون العلم الاجمالي منجزاً ،
لأنّ الخمر المعلوم أعم من أن يكون معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً .
(٢) أي الأمر الثاني .

(٣) كما اذا علم بأنه أحدث في صلاته أو استدبر ، فيتولد منه العلم التفصيلي
ببطلان صلاته .

(٤) عطف تفسير لقوله «وجب...» والمراد بالوجوب والحرمة هنا العقليان
منهما لا الشرعيان ، لما عرفت من أن القطع لانثاله يد الشارع .
(٥) أي قد عرفت أن القطع الطريقي حجة من أي سبب حصل ، ولا تكون

تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار (١) ، أو (٢) بين ترك ركن وفعل مبطل ، أو (٣) بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة امامه بناء (٤) على اعتبار وجود شرائط الامام في عام

حجيته مقيدة بأن يحصل من منشأ خاص .

(١) أي كما أن العلم التفصيلي بصدور الحدث منه مبطل لصلاته كذلك العلم الاجمالي - بأنه إما محدث في صلاته أو مستدبر الى القبلة - مبطل لصلاته أيضاً ، إذ لا فرق بين العلم التفصيلي المتوكد من العلم الاجمالي ، والمتوكد من غيره .

(٢) عطف على قوله « بين الحدث » أي لا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين ترك ركن كترك ركوع مثلاً و فعل مبطل كالتكلم ، فمن علم إجمالاً أنه إما ترك الركوع أو تكلم في صلاته فإنه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته ، ولا فرق بين هذا العلم بالبطلان وبين العلم بالبطلان بخصوص الحدث كالجنابة مثلاً ، لما عرفت من أن العلم التفصيلي حجة بالافرق بين أسبابه سواء حصل من العلم الاجمالي أو من غيره .

(٣) وهو أيضاً عطف على قوله « بين الحدث . . . » أي لا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث ... أو بواحد مردد بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه ، وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه ، كما اذا علم بجنابة نفسه أو جنابة إمامه .

(٤) أي حصول العلم التفصيلي ببطلان صلاته من ناحية العلم الاجمالي بكون نفسه جنباً أو إمامه مبني على اشتراط كون الامام واجداً لشرائط الامامة عند المأموم .

المأموم ، الى غير ذلك (١) .

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي (٢) وبين غيره من العلوم التفصيلية .

الا (٣) أنه قد وقع (٤) في الشرع موارد توهم خلاف ذلك (٥) .

وأما بناء على أنه يكفي في صحة صلاة المأموم علم الامام بكون نفسه واجداً للشرائط ، فيكون المثال المذكور أجنبياً عن المقام ، لأنه على هذا لا يعلم المأموم تفصيلاً ببطان صلواته ، إذ أحد طرفي علمه - وهو العلم بجنابة الامام - لا أثر له ، لأن المفروض أن موضوع صحة صلاة المأموم إنما هو علم الامام بكونه طاهراً وهو حاصل .

والحاصل: أنه وقع الكلام بين القوم بأن صحة صلاة المأموم مبنية على إحراز كون الامام واجداً للشرائط عند المأموم أو على علم الامام بكونه واجداً لها ، والمثال المذكور يتم على الأول دون الثاني .

(١) من الموارد التي يتوكد العلم التفصيلي من العلم الاجمالي فيها، كمن علم إجمالاً بأنه إما صائ في مكان مغصوب أو توضاً بماء مغصوب .

(٢) أي فلا فرق بين العلم التفصيلي المتوكد من العلم الاجمالي وبين غيره في الحجية ووجوب المتابعة وحرمة المخالفة .

(٣) استثناء عما ذكره من عدم الفرق بين العلم التفصيلي المتوكد من العلم الاجمالي وبين غيره .

(٤) ليس المراد من الوقوع في الشرع هو الوقوع واقعاً، وكذا ليس الوقوع باعتقاد المصنّف بل المراد منه هو الوقوع باعتقاد الغير .

(٥) أي خلاف ما ذكرناه من عدم الفرق بين العلم التفصيلي المتوكد من العلم

منها: (١) ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين (٢) ولم يكن مع أحدهما (٣) دليل، من (٤) أنه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل (د)، فان اطلاقه (٤) يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم

الاجمالي وبين المتوكد من غيره .

(١) أي من الموارد التي توهم عدم كون العلم التفصيلي المتوكد من العلم

الاجمالي حجة ما حكم به بعض الفقهاء .

(٢) بأن ذهب بعض الامة الى أن الواجب هو صلاة الجمعة مثلاً، وبعض آخر

منهم الى أن الواجب هو صلاة الظهر .

(٣) أي لم يكن دليل مع أحد القولين كي يرجح به على الآخر .

(٤) بيان للموصول في قوله «ما حكم» .

(٥) هو البراءة .

(٦) أي إطلاق قوله « ويرجع الى مقتضى الأصل » وتوضيح الكلام أنهم

ذكروا فيما اذا اختلفت الامة على قولين بأنه يطرح القولان ويرجع الى الأصل حتى فيما اذا علم بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي ، بأن كان المفروض وجود الحكم الواقعي بين القواين ، بناء على أن الامة اذا اقتصررت على قولين يكون الامام مع أحدهما ، فيتوكد من العلم الاجمالي - بكون الحكم الواقعي بين القولين - العلم التفصيلي ، بأن مقتضى الأصل خلاف الحكم الواقعي ، فيفهم من رجوع الفقهاء الى الأصل مع علمهم بأنه خلاف الواقع أن العلم المذكور ليس بحجة ، وإلا لم يجز لهم الرجوع اليه .

وجوده بين القولين، بل ظاهر (١) كلام الشيخ - رحمه الله -
القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته (٢)
لحكم الله الواقعي في الواقعة .

(١) من هنا شرع لبيان أن الشيخ الطوسي - قدس سره - أيضاً التزم بعدم
حجية القطع التفصيلي المتوكّد من العلم الاجمالي ، حيث إنّه ذهب الى التخيير في
مسألة اختلاف الأمة على قولين، والظاهر من التخيير في كلامه هو التخيير الواقعي
وهو مخالف للواقع لأنّه من العلم الاجمالي - بأنّ الحكم الواقعي إما واجب تعييناً
وإما حرام تعييناً - يحصل العلم التفصيلي بعدم كون حكم الله في الواقع هو التخيير،
فيعلم تفصيلاً أنّ حكمه بالتخيير مخالف للواقع، ومع ذلك كله هو لم يعتن بهذا
العلم وأفتى بالتخيير، فيظهر من هذا أنّه لا يعتقد بحجية العلم التفصيلي المتوكّد من
العلم الاجمالي .

و وجه الظهور حيث قال « بل ظاهر كلام الشيخ » هو انصراف التخيير في
لسانهم الى التخيير الواقعي .

بل قد يقال : إنّ انقسام الحكم الى الواقعي والظاهري لم يكن معهوداً في
كلمات القدماء . وحيث يطلقون الحكم ولو كان هو التخيير فالظاهر إرادتهم الواقعي منه .
ولا يخفى أنه لو كان المراد منه هو التخيير الظاهري لخرج كلام الشيخ
عن محل الكلام ، ولا يدل كلامه على أنّه قائل بعدم حجية العلم التفصيلي المتوكّد
من العلم الاجمالي ، لأنّه على هذا يكون كالتخيير في الخبرين المتعارضين ، وبأيّ
القولين أخذ بالتخيير الظاهري يحتمل إصابته للواقع ، فلا يكون التخيير الظاهري
معلوم المخالفة للواقع كي يكون شاهد أ لعدم حجية العلم التفصيلي المتوكّد من
العلم الاجمالي .

(٢) نائب فاعل لقوله «المعلوم» أي التخيير الواقعي الذي علم أنّه مخالف

ومنها : حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في
الشبهة المحصورة دفعة (١) أو تدريجاً (٢) ، فانه (٣) قديوؤدى
الى العلم التفصيلى بالحرمة (٤) أو النجاسة ، كما لو اشترى

لحكم الله الواقعي، لما عرفت من أن " حكم الله إما الوجوب فقط أو الحرمة فقط
وليس بالتخيير .

(١) لا يخفى أن " ارتكاب كلا طرفي الشبهة قد يكون بفعل واحد كما اذا
جمعهما في لقمة واحدة أو جعلهما ثمناً في بيع واحد، فهو على هذا التقدير بنفسه
يوجب مخالفة قطعية للعلم التفصيلي ويخرج عن محل الكلام .

وقد يكون بفعلين في زمان واحد ، كما اذا لمس بيده اليمنى امرأة و بيده
اليسرى امرأة اخرى ، و قد يعلم إجمالاً بكون إحداهما أجنبية ، فيتوؤد من هذا
العلم الاجمالي علم تفصيلي بلمسه الأجنبية .

(٢) بأن اشترى نصف الجارية أولاً بأحد المشتبهين، ثم اشترى نصفها الآخر
بالمشبه الآخر .

(٣) أي ارتكاب كلا المشتبهين .

(٤) والمراد من الحرمة أعم من الحرمة التكليفية والوضعية أي البطلان كما
يظهر ذلك من مثاله في المتن ، فإنه مثال لما يحصل فيه العلم التفصيلي بالبطلان ،
ولم يذكر مثلاً للحرمة التكليفية، و كذا لم يذكر مثلاً لما أدى ارتكاب المشتبهين
الى العلم التفصيلي بالنجاسة لوضوحهما ، ونحن نذكر مثالهما .

أما المثال لما أدى الى العلم التفصيلي بالحرمة التكليفية فكما اذا كان أحد
الكأسين - قد أصابه البول ، فاذا شرب أحد الكأسين أولاً ثم شرب الكأس الآخر ثانياً
يحصل له العلم التفصيلي بارتكاب الحرام التكليفي .

بالمشتبهين (١) بالميتة جارية (٢)، فانا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها (٣) ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها (٤)، مع أن (٥) القائل بجواز الارتكاب

والمثال لما أدى الى العلم التفصيلي بالنجاسة هو كما اذا تؤضاً بالمشتبهين المذكورين، فإنه يعلم تفصيلاً بنجاسة بدنه.

(١) بأن اشبه المذكى بالميتة بحيث لا يعلم أن أيتهما ميتة وأيتهما مذكى.

(٢) هذا مثال لما أدى ارتكاب المشتبهين الى العلم التفصيلي بالحرمة الوضعية

أي البطلان.

ولا يخفى أن الاشتراء بالمشتبهين قد يكون بفعل واحد بأن جعلهما المشتري

ثمناً للجارية في بيع واحد، وقد يكون في بيعين بأن اشترى نصف الجارية أولاً

بأحد المشتبهين ثم اشترى نصفها الآخر بالمشتبه الآخر.

والمثال المذكور يكون مثلاً للمقام بناءً على الثاني أي اذا تعدد البيع،

وأما اذا اشترى الجارية بالمشتبهين ببيع واحد فبنفس البيع والاشتراء تحصل مخالفة

تفصيلية.

اللهم إلا أن يقال: إن البيع في حد ذاته لا يعد مخالفة، وإن المخالفة

تحصل بالتصرفات المترتبة على البيع.

(٣) أي ثمن الجارية، والظاهر أن البيع لا يكون باطلاً بتمامه، فإنه يكون

باطلاً بالنسبة الى ما وقع بإزاء الميتة، وأما ما وقع في مقابل المذكى فلا يكون

باطلاً، نعم أن وطئها حرام كما سيجيء، فما ذهب اليه المصنف غير تام.

(٤) أي نعلم بحرمة وطء الجارية، لأن المفروض أن المشتري مالك لنصف

الجارية، ونصفها بقي في ملك البائع، فلا يجوز الوطء إلا أن يكون الواطيء مالكا

لتمام الجارية.

(٥) أي القائل بجواز اشتراء الجارية بالمشتبهين لم يستثن هذه الصورة التي

لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة .

ومنها : حكم بعض بصحة (١) ائتمام أحد واجدي المنى
في الثوب المشترك بينهما بالآخر (٢) مع أن المأموم يعلم تفصيلاً
ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث امامه .
ومنها : حكم الحاكم بتنصيب العين التي تداعاها رجلان (٣)

يؤدي ارتكاب المشتبهين فيها إلى العلم التفصيلي بحرمة وطء الجارية ، فيظهر من عدم
استثنائه أنه قائل بالجواز حتى في هذه الصورة ، وهو يستلزم القول بعدم حجية
العلم المذكور ، إن مع الالتزام بحجيته لا يمكن الالتزام بجواز ارتكابهما على
الاطلاق .

(١) أي حكم بعض الفقهاء أنه يصح أن يقتدي أحد واجدي المنى بالآخر .
وتوضيحه : أنه إذا كان ثوب مشترك بين شخصين قد يلبسه هذا وقد يلبسه ذلك فوجد
فيه مني علم إجمالاً أنه خرج من أحدهما ، فإذا اقتدى أحدهما بالآخر يعلم تفصيلاً
ببطلان صلاته ، إما لجنابة نفسه وإما لجنابة إمامه ، ومع هذا قد عرفت أن بعض
الفقهاء حكم بصحة الاقتداء ، وليس هذا إلا لأجل عدم حجية العلم التفصيلي المتوكد
من العلم الاجمالي عندهم .

(٢) الجار متعلق بقوله « ائتمام » أي اقتداء أحد واجدي المنى بالآخر .
(٣) كما إذا ادعى زيد مالكية الدار الفلانية بتمامها ، وادعى عمرو أيضاً
مالكيته بتمامها ، بحيث يعلم إما بكذب زيد وإما بكذب عمرو ، فإن الدار لا
تكون إلا لأحدهما . ومع ذلك كله ذهب بعض الفقهاء إلى أنهما يرجعان إلى
الحاكم ، وهو يحكم بالتنصيب ، بأن يكون نصف الدار لزيد ونصف الدار لعمرو .

بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر ، فان لازم ذلك (١)
جواز (٢) شراء ثالث لـلنصفين من كل منهما مع أنه (٣) يعلم
تفصيلاً عدم انتقال تمام المال اليه من مالكة الواقعي (٤) .

ومنها : حكمهم فيما لو كان لـاحد درهم وللآخر درهمان ،
فتلف أحد الدراهم من عند الودعي (٥) ، بأن (٦) لصاحب
الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً ، فانه قد يتفق افضاء (٧)

(١) أي لازم حكم الحاكم صحة شراء شخص ثالث لنصفين من كل من
المدعين بأن يشتري خالد مثلاً نصف الدار من زيد ونصفها الآخر من عمرو .

(٢) الجواز هنا بمعناه الوضعي أي الصحة .

(٣) أي الشخص الثالث الذي اشترى الدار من المدعين .

(٤) للعلم التفصيلي بعدم كون الدار مشتركة بينهما واقعاً ، فإن الدار إما
ملك لزيد فقط أو لعمرو فقط ، فالحكم بجواز الشراء مخالف لهذا العلم التفصيلي ،
فإن حكمهم بجواز الشراء حتى في هذه الصورة يدل على عدم حجبية هذا العلم التفصيلي
المتوكد من العلم الاجمالي .

(٥) كما اذا أودع زيد عند خالد الودعي درهمين وأودع عمرو عنده درهماً
وامتزج الجميع بحيث لا يعرف أيها لزيد و أيها لعمرو ثم تلف منها درهم ، ولا
يعلم أن التالف هو درهم عمرو أو من درهمي زيد ، فحكم الفقهاء بأن لصاحب
الدراهمين درهماً من الدراهمين الباقيين ويقسم الدرهم الآخر منهما بالمناصفة بينهما .
(٦) عذا مفعول للمصدر المضاف الي فاعله وهو قوله « حكمهم » قد اضيف
الي فاعله .

(٧) أي قد يتفق تأدية ذلك الحكم من الحاكم .

ذلك الى مخالفة تفصيلية ، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما
ثالث (١) ، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله (٢) من مالكة الواقعي
اليه (٣) .

ومنها : ما لو أقر بعين لشخص (٤) ثم أقر بها للآخر ،
فانه (٥) يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول ، فانه قد
يؤدى ذلك (٦) الى اجتماع العين والقيمة عند واحد (٧)
ويبيعهما (٨) بثمن واحد ، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه ،

(١) فاعل لقوله « أخذ » أي أخذ شخص ثالث الدرهم الذي حكم الفقهاء
بكونه مشتركاً بين المودعين .

(٢) أي بعدم انتقال تمام الدرهم .

(٣) أي الى هذا الشخص الثالث للعلم التفصيلي بأن الدرهم لم يكن مشتركاً
بينهما ، فلم ينتقل نصف الدرهم من مالكة الواقعي اليه ، ولا يتم هذا الحكم المخالف
لهذا العلم التفصيلي إلا على مبنى عدم حجية العلم المذكور .

(٤) بأن قال : هذا الكتاب لزيد ، ثم قال : إنّه لعمر و .

(٥) أي المقر يغرم للمقر له الثاني ، أي يحكم الحاكم أن يدفع الكتاب

الى المقر له الأول ، ثم يغرم قيمته الى المقر له الثاني .

(٦) أي الحكم بدفعه الكتاب الى الأول ، ودفع قيمته الى الثاني .

(٧) كما اذا وهب كل منهما الكتاب وغرامته الى ثالث ، فيعلم هذا الشخص

عدم انتقال أحد هذين اليه إما الكتاب أو قيمته للعلم بعدم كون أحد الواهبين مالكاً .

(٨) أي يبيع هذا الشخص الذي اجتمع كل من العين و قيمتها عنده العين

لكون بعض مئمنه مال المقر في الواقع .

ومنها: (١) الحكم بانفساخ العقد المتنازع (٢) في تعيين
ثمنه أو مئمنه على وجه (٣) يقضى فيه (٤) بالتحالف ، كما لو
اختلفا في كون المبيع (٥) بالثمن المعين عبداً أو جارية ، فان

وقيمتها من رابع وبأخذ ثمنهما ، فيعلم الشخص المذكور تفصيلاً أن تمام الثمن
لم ينتقل اليه لأن بعض المئمن مال المقر في الواقع إما الكتاب أو قيمته ، فإن المقر
صادق في أحد إقراريه ، فلو صدق في إقراره الأول فقيمة العين له . لو صدق في
إقراره الثاني فالعين له لغرامته القيمة ، فيتأكد - من هذا العلم لاجمالي - العلم
التفصيلي بعدم انتقال تمام الثمن اليه .

(١) أي من الموارد التي يتوهم عدم كون القطع التفصيلي حجة حكم المشهور
بانفساخ العقد ورجوع كل من الثمن والمئمن الى مالكه بعد التحالف .
(٢) أي العقد الذي وقع النزاع بين المتبايعين في تعيين ثمنه أو مئمنه بحيث
انتهى أمرهما الى التحالف .

(٣) متعلق بقوله « المتنازع » أي يكون التنازع على وجه . . .

(٤) أي في العقد المتنازع فيه ، بأن لا يكون لأحدهما بينة وأقدم كلاهما
على الحلف ، أو كان لكل منهما بينة ، ففي هذه الصورة تنتهي القضاة الى تحالف كل
من المتنازعين .

(٥) هذا مثال لما اذا اختلفا في المئمن كما اذا ادعى البائع أن المبيع بالثمن
المعین جارية ، وادعى المشتري أنه عبد وانتهى أمرهما الى التحالف ، فحكم الفقهاء
برجوع الثمن الى المشتري بعد التحالف ، وهذا الحكم منهم مخالف للعلم التفصيلي
بانقال الثمن الى البائع ، إما في مقابل الجارية أو في مقابل العبد .

رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته (١) ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية . و كذالو
اختلفا (٢) في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة
درهم ، فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها
في ملك المشتري .

ومنها : (٣) الحكم بأنه لو قال أحدهما : بعتك (٤) الجارية
بمائة ، وقال الآخر : وهبتني اياها بأنهما يتحالفان وترد
الجارية الى صاحبها ، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك
صاحبها .

(١) أي بصيرورة الثمن .

(٢) هذا مثال لما اختلف البائع والمشتري في الثمن ، كما اذا ادعى البائع
أن ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير وادعى المشتري أنه مائة درهم وانتهى أمرهما
الى التحالف ، فحكم الفقهاء برجوع الجارية الى صاحبها ، و هو مخالف للعلم
التفصيلي بأنها انتقلت الى المشتري ، إما في مقابل عشرة دنانير وإما في مقابل مائة درهم .
(٣) أي من الموارد التي يتوهم عدم كون العلم التفصيلي المتوكد من العلم
الاجمالي حجة حكم انفقها ببطلان العقد ورجوع المال الى مالكه .

(٤) هذا مثال لما اختلف المتبايعان في السبب الناقل ، بأن ادعى صاحب
الجارية كون سبب الناقل هو البيع ليستحق الثمن ، وادعى الطرف الآخر كون
السبب الناقل هو الهبة لئلا يكون عليه شيء يازاء الجارية ، فحكم الفقهاء هنا
برجوع الجارية الى صاحبها بعد التحالف ، والحال أن هذا الحكم مخالف للعلم

الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع .
فلا بد في هذه الموارد (١) من التزام أحد امور على
سبيل منع الخلو (٢) :

أحدها : كون العلم التفصيلي (٣) في كل من أطراف
الشبهة موضوعاً للحكم بأن يقال : ان الواجب الاجتناب عما
علم كونه بالخصوص بولاً ، فالمشتبهان طاهران في الواقع .

التفصيلي، لأننا نقطع بانتقال الجارية منه إما بالبيع وإما بالهبة ، فلا تكون الجارية
ملكاً لصاحبها الأول، فيظهر من حكمهم برجوع الجارية الى صاحبها عدم حجية
العلم المذكور .

(١) التي وقعت في الشرع، وهي بظاها توهم عدم حجية العلم التفصيلي
المتولد من العلم الاجمالي .

(٢) لا على سبيل مانعة الجمع ، أي الموارد التي توهم عدم حجية العلم
التفصيلي لا تخلو عن أحد هذه التوجيهات ، ولا مانع من جريان أكثر من توجيه
واحد في هذه الموارد ، ولا يخفى أن مراد المصنّف من ذكر هذه الامور توجيه
ما ذكره من الموارد التي توهم عدم حجية العلم لا أنها مختاره - قدس سره - .
والحاصل: أنه بعد عدم جواز مخالفة العلم التفصيلي لابد" إما من منع صحة
ما أفتوا بما ظاهره جواز مخالفة العلم ، وإما توجيهه على وجه يدفع مخالفة العلم
التفصيلي ، والمصنّف اختار الثاني .

(٣) توضيح هذا الجواب : أن المشتبهين لا يجب الاجتناب عنهما واقعاً ،
لأن الواجب هو الاجتناب عما علم بوليته تفصيلاً ، فالمشتبه بوليته ليس موضوعاً
لوجوب الاجتناب، وكذا المانع من صحة الصلاة هو الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً

وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص ، فالمأموم والامام متطهران في الواقع .

الثاني : (١) أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر (٢) ، بأن يقال : ان من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر أن يترتب عليها آثار

من مكلف خاص ، فالامام و المأموم اللذان علم إجمالاً بصدور الحدث من أحدهما متطهران ولم يصدر منهما ما يمنع من صحة صلاتهما، لما عرفت من أن المانع هو الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً لا المعلوم صدوره إجمالاً كما في المقام، فإن كلاً من الامام والمأموم لا يعلم تفصيلاً بصدور الحدث منه .

ولا يخفى أن هذا الجواب يجري في موردين من الموارد المذكورة هما مسألة ارتكاب المشتبهين ومسألة الاقتداء ، إلا أن الجواب المذكور كما ترى فإنه مبني على مبنى ضعيف .

(١) الأمر الثاني من الامور التي لا بد من الالتزام بها على سبيل منع الخلو لتوجيه ما وقع في الشرع من الموارد التي توهم عدم اعتبار العلم التفصيلي المتوكد من العلم الاجمالي .

(٢) أي الحكم الظاهري في حق الامام مثلاً حكم واقعي بالنسبة الى المأموم، فلا أثر لعلمه الاجمالي بحدوث الحدث منه أو من إمامه ، لأن أحد طرفي علمه لا أثر له وهو علمه بحدث الامام ، فإن حدث الامام ليس مانعاً واقعياً عن الاقتداء به ، وإنما المانع الحدث المعلوم له ، وهو منتف على الفرض ، فالمأموم يرى الامام واجداً للشرط إذ المفروض كفاية الطهارة الظاهرية للامام في صحة صلاة المأموم واقعاً ، فالحكم الظاهري وإن لم يكن واقعياً بالنسبة الى الامام لفرض كونه ظاهرياً بالنسبة اليه ، إلا أنه واقعي بالنسبة الى المأموم ، بمعنى أنه يترتب الحكم

الصحة الواقعية ، فيجوز له (١) الائتمام (٢) به . وكذا (٣) من حل له أخذ الدار ، ممن وصل إليه نصفه اذا لم يعلم (٤) كذبه في الدعوى بأن (٥) استند الى بينة أو اقرار (٦) أو اعتقاد (٧) من القرائن ، فانه (٨) يملك هذا النصف في الواقع .

الواقعي في حقه على الحكم الظاهري النابت في حق الامام

(١) أي يجوز للآخر الذي هو المأموم .

(٢) أي الاقتداء بالامام الذي كانت صلواته صحيحة بحسب الظاهر .

(٣) أي أن الشخص الثالث - الذي حل له أخذ الدار من الشخص الذي وصل إليه نصفها في مسألة حكم الحاكم بالتنصيف - يملك واقعاً لهذا النصف الذي ملكه من وصل إليه بحكم الحاكم ظاهراً ، ويكون من قبيل أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ في حق الآخر واقعاً .

(٤) أي اذا لم يعلم كذب الشخص - الذي وصل إليه نصف الدار بحكم الحاكم - في دعواه بأنه مالك للدار .

(٥) أي أسند من وصل إليه نصف الدار دعواه الى بينة بأن أقام البينة على أن الدار ملك له .

(٦) بأن أقر مالك الدار السابق بأثني بعته له .

(٧) أي أسند من وصل إليه نصف الدار دعواه الى القرائن الموجبة للاعتقاد والاطمئنان بأنه صادق في دعواه .

(٨) أي أن من حل له أخذ الدار يملك بالملكية الواقعية هذا النصف الذي اشتراه ممن وصل إليه نصف الدار ، لأن النصف المذكور ثبت كونه ملكاً لمن وصل إليه ظاهراً بحكم الحاكم .

وكذلك (١) اذا اشترى النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع . و كذا (٢) الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسألة الصالح (٣) ومسألتي (٤) التحالف .

و اذا صح أن يرتب شخص على شيء آثار الملكية بحسب الظاهر فللاخر أن يرتب عليها آثار الملكية الواقعية .

والحاصل: أنه يكفي ثبوت الملكية الظاهرية لمن وصل اليه النصف في ثبوت الملكية الواقعية للمشتري، فاذا ثبت أن نصف الدار ملك لزيد بالملكية الظاهرية فيكون عمر و مالكا لها واقعا لو اشتراه .

(١) أي كما أن المشتري يكون مالكا واقعا لما اشتراه من نصف الدار ممن وصل اليه النصف كذلك يكون مالكا لنصفها الآخر اذا اشتراه ممن وصل اليه النصف الآخر، فيكون مالكا واقعا للنصفين، أي تمام الدار، وذلك لما عرفت من أن كل من المدعين اللذين وصل اليهما نصف الدار مالكان للنصف ظاهرا ، وثبوت الملكية الظاهرية لهما يكفي في ثبوت الملكية الواقعية للثالث وهو المشتري في المقام .

(٢) أي وكذا أخذ الدرهم من الشخص الذي وصل اليه الدرهم يكون من قبيل ما ذكرنا من أن الحكم الظاهري في حق أحدنا فذواقعا في حق الآخر، فإن الدرهم المشترك بين المدعين ملك واقعي بحكم الحاكم لهذا الشخص الثالث وإن كان مالكا ظاهريا للمدعين اللذين حكم الحاكم بالتنصيف بينهما .

وإن شئت فقل: إنه يترتب حكم الملكية الواقعية لهذا الشخص الثالث على الملكية الظاهرية الثابتة في حق من وصل اليه نصف الدرهم .

(٣) أي في مسألة الودعي المذكورة في باب الصلح .

(٤) هما مسألة الاختلاف في تعيين الثمن أو المثمن ، ومسألة الاختلاف في

الثالث : (١) أن يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة (٢)

بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع (٣) مما

يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً ، كمسألة اختلاف الامة (٤)

أن التمليك إنما هو بسبب الهبة أو البيع ، وقد عرفت أنه بعد التحالف يكون وظيفة المشتري ظاهراً رداً للمبيع المعين الى البائع ، فللبائع أن يرى نفسه مالكاً له واقعاً ، لأن الحكم الظاهري للمشتري موضوع للحكم الواقعي للبائع .

(١) أي الأمر الثالث من الامور التي لا بد من الالتزام بها على سبيل منع الخلو في توجيه ما وقع من الموارد في الشرع توهم عدم اعتبار العلم التفصيلي المتوكد من العلم الاجمالي .

(٢) أي يقيد الأحكام المذكورة في الموارد التي توهم عدم حجية العلم التفصيلي بما اذا لم ينجر الى المخالفة القطعية التفصيلية .

(٣) أي لا يلتزم بالأحكام المذكورة اذا كانت مستلزمة للمخالفة القطعية .

(٤) توضيحه: اذا اختلفت الامة على قولين وام يرجح أحدهما على الآخر

فيطرح القولان ويرجع الى الأصل فيما اذا لم يعلم تفصيلاً كونه خلاف الواقع بأن كان مقتضى الأصل موافقاً لأحد القولين .

ومثاله : كما اذا اختلفت في حرمة شرب التتن وحليته ، فإن الأصل فيه

موافق لأحد القولين فلا يعلم تفصيلاً أنه مخالف للواقع ، وأما اذا كان مقتضى الأصل مخالفاً للعلم التفصيلي بالحكم فلا يرجع اليه .

كما اذا اختلفت الامة في أن الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة ،

فالقول بتساقط القولين والرجوع الى أصالة البراءة . مخالف للعلم التفصيلي بالوجوب ، ففي مثل هذا لا بد أن يرجع الى التخيير لا الى البراءة .

على قولين، وحمل أخذ المبيع (١) في مسألتى (٢) التحالف
على كونه (٣) تقاصاً قهرياً عما يدعيه (٤) من الثمن ، أو (٥)

(١) عطف على قوله «بتقييد الأحكام» أي أن يلتزم بحمل أخذ المبيع.

وتوضيحه: حكم الفقهاء برد الثمن الى المشتري فيما لو اختلفا في المبيع،
وبرد الجارية فيما لو اختلفا في الثمن ، وفيما لو اختلفا أن الجارية بيعت أو
وهبت ، وبرد المبيع الى صاحبه الأول .

وحيث إن هذا الحكم مخالف للعلم التفصيلي كما عرفت فلا بد من أن
يلتزم بتوجيه هذا الحكم وحمله على التقاص الشرعي، بأن يقال: إن أخذ المبيع
ورده الى صاحبه كالجارية مثلاً في مسألتى التحالف إنما هو من باب التقاص ،
لأنه لا يؤدي اليه ما يدعيه من الدنانير ، ولذا اذا لم يدفع الى المشتري ما يدعيه
من المبيع فيجب أن يدفع اليه نفس الثمن تقاصاً .

ولا يخفى أن ما ذكره بقوله «وحمل أخذ المبيع ..» أمر رابع من الامور
التي لا بد منها في توجيه ما وقع من الموارد التي توهم عدم اعتبار العلم التفصيلي.
(٢) هما مسألة الاختلاف في تعيين الثمن أو المثلثن ، ومسألة أن التمليك

المذكور هل حصل بهبة أو بيع ؟

(٣) أي على كون أخذ المبيع .

(٤) أي عما يدعي البائع من الثمن .

(٥) هذا أمر خامس من الامور التي لا بد منها في توجيه ما وقع من الموارد
التي توهم عدم اعتبار العلم التفصيلي . وقوله «أو انفساخ البيع» عطف على قوله
«بتقييد الأحكام» أي يلتزم بانفساخ البيع بأن يقال: إن رجوع كل من الثمن والمثلثن
الى مالكة إنما كان من باب أن التحالف يكون سبباً لانفساخ البيع ، فيرجع
كل منهما الى مالكة .

انفساخ البيع بالتحالف من أصله (١) أو من حينه (٢)، وكون (٣)
أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية .

وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد
الامور المذكورة ، فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي
وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع أو نحوه (٤) .

(١) أي من حين صدور البيع .

(٢) أي من حين التحالف .

(٣) هذا أمر سادس من الامور التي يوجه بها ما وقع من الموارد التي توهم
عدم اعتبار العلم التفصيلي . وقوله « وكون أخذ .. » عطف أيضاً على قوله « بتقييد
الأحكام » أي يلتزم بكون أخذ الدرهم من باب الصلح القهري .

وتوضيحه : أن الدار والدرهم وإن كانا في الواقع ملكين لأحد المترافعين
إلا أن المورد بما أنه بحسب نوعه مورد للنزاع فالشارع حكم بالتنصيف تبعداً
حسماً لمادة النزاع ، فجرى الصلح القهري بينهما بحكم الشارع وإن لم يرضياه .
إذن فتصرف الشخص الثالث في المجموع يكون جائزاً لأن كلاً منهما
مالكين للنصف بمقتضى الصلح القهري ، والشخص الثالث أخذ المجموع ممن حكم
الشارع بكونه مالكا له .

(٤) كالسيرة .

إذن فكل ما يدل بظاهره على عدم اعتبار العلم فلا بد من توجيهه
بأحد الامور المذكورة ، أو طرحه وعدم الاعتناء به ، وذلك لما ذكره المصنف
من أن اعتبار العلم التفصيلي لا يقبل التخصيص .

إذا عرفت هذا (١) فلنعد إلى حكم (٢) مخالفة العلم
الاجمالي ، فنقول :

مخالفة حكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين :
أحدهما: مخالفته (٣) من حيث الالتزام كالالتزام بأباحتها (٤)
وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب
(١) أي الذي ذكرناه من أن العلم حجة مطلقاً ، ولا بد من توجيه ما دل
بظاهره على عدم حجية القطع في الموارد المذكورة .

(٢) بأن نبحث في أنه يجوز مخالفته أم لا ؟

البحث حول المخالفة الالتزامية

وقد وقع الكلام بينهم في أنه هل تحرم مخالفة القطع التزاماً كما تحرم
مخالفته عملاً بأن يجب عند القطع بوجوب شيء امتثالان: (أحدهما) أن يجب بحسب
الالتزام قلباً (وثانيهما) أن يجب بحسب العمل خارجاً أو لا يجب إلا متابعتة عملاً .
(٣) أي مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال .

ولا يخفى أنه ليس المراد بالالتزام المبحوث عنه في المقام هو الالتزام بما
جاء به النبي ﷺ وتصديقه ، فإن ذلك مما لا ريب في وجوبه ، بل المراد به البناء
القلبي على طبق القطع بأن يجب البناء على طبقه قلباً كما يجب الجري على
طبقه عملاً فيجب عند القطع بحرمة الخمر أمران : (أحدهما) ترك شربه عملاً
(والثاني) البناء على حرمة قلباً ، فيستحق العقوبة على مخالفته من جهة البناء وإن
وافق عملاً .

(٤) هذا مثال للشبهة الموضوعية ، فإن منشأ الشبهة في طء المرأة هو
الأمر الخارجي ، وهو التباس متعلق بالحلف ، فلا يعلم أنه تعلق بالوطء أو بتركه .

وطؤها به مع اتحاد (١) زماني الوجوب والحرمة ، وكالاتزام
باباحة موضوع كلي (٢) مردد أمره بين الوجوب و التحريم

(١) بحيث لا يقبل إيقاع الفعل و تركه فيه ، كما اذا علم إجمالاً بأنّ وطء
المرأة في أول الشهر إما واجب بالحلف أو حرام ، فاذا أجرى الأصل من الوجوب
والحرمة والتزم بإباحة الوطء خالف الحكم المعلوم بالاجمال التزاماً لاصلاً ، لعدم
إمكان مخالفته عملاً في المقام ، لما عرفت من أنّ الزمان الواحد غير قابل لأن يقع
فيه الوطء وتركه كي تحصل المخالفة العملية ، فإنه إما فاعل وإما تارك . نعم
تحصل له الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية .

وإنّما اشترط اتحاد زماني الوجوب والحرمة ، إذ الاتزام بالإباحة مع
اختلاف زماني الوجوب والحرمة ربما يؤدي الى المخالفة العملية ، كما اذا ترك
الوطء في زمان احتمال وجوبه وأتى به في زمان احتمال حرمة ، بأن كان الوطء
إمّا واجباً في أول الشهر وإمّا حراماً في آخره ، وهو ترك الوطء في أول الشهر
وأتى به في آخره ، فتحصل له المخالفة العملية القطعية .

وملخص الكلام : أنه تنفك المخالفة الاتزامية عن المخالفة العملية فيما
اذا اتحد زمان الوجوب والتحريم ، وأمّا فيما اذا اختلف زمانهما فلا .

(٢) إنّما قيده بهذا القيد لخراج ما اذا كان الموضوع جزئياً كإباحة وطء
المرأة المرردة ، فإنّ الشبهة فيه موضوعية كما عرفت ، بخلاف المقام ، فإنّ
الشبهة فيه حكمية ، كوجوب دفن الكافر مثلاً ، فإنّ الكافر موضوع كلي دائر
أمره بين الوجوب والتحريم ، أي نعلم إجمالاً أنّ دفنه إما واجب وإمّا حرام ، ففي
الاتزام بإباحة دفنه مخالفة النزامية للحكم المعلوم بالاجمال لمخالفة عملية قطعية

مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً (١) يعتبر فيه قصد

(١) إذ لو كان أحدهما المعين تعبدياً لما كان الالتزام بإباحة موضوع كلسي مررد أمره بين الوجوب والتحریم مخالفة التزامية فقط ، بل كانت مخالفة عملية أيضاً ، كما اذا علم أن صلاة الجمعة إما واجبة تعبدية وإما محرمة توصيلية ، ففي الالتزام بالإباحة فيها يرتكب المخالفة العملية أيضاً ، إن لو أتى به من دون قصد القرية يعلم تفصيلاً بمخالفته العملية ، إذ لو كانت حراماً في الواقع فقد ارتكبها ، ولو كانت واجبة تعبدية فقد تركها ، إن الاثيان بالصلاة بدون قصد القرية يساوي تركها .

وحاصل الكلام : أنه لو دار الأمر بين الوجوب والحرمه فإما أن يكون كل من الحكمين توصيلين أو تعبديين ، أو أحدهما المعين تعبدياً والآخر توصيلياً ، أو أحدهما غير المعين تعبدياً والآخر كذلك توصيلياً .

أما الأول ، وهو ما كانا توصيلين ، فالحكم بالإباحة فيه يستلزم المخالفة الالتزامية ، دون العملية ، لأن عمله هذا لا يخلو عن فعل موافق لاحتمال الوجوب ، أو ترك موافق لاحتمال الحرمه .

وأما الثاني ، وهو ما كانا تعبديين ، فالحكم بالإباحة فيه يستلزم المخالفة العملية اذا أتى بالفعل أو تركه من دون قصد القرية .

وأما الثالث ، وهو ما كان أحدهما المعين تعبدياً والآخر توصيلياً ، فالحكم بالإباحة فيه إنتما يستلزم المخالفة العملية اذا أتى بالفعل من دون قصد القرية ، وكان الفعل على تقدير وجوده تعبدياً .

وأما الرابع ، وهو ما كان أحدهما غير المعين تعبدياً والآخر كذلك توصيلياً ، فالمخالفة فيه التزامية ، لأنه مع دوران فعل بين كون الاثيان به واجباً تعبدياً وتركه كذلك اذا أتى به من دون قصد القرية أو تركه كذلك يحتمل موافقة العمل

الامتثال ، فان المخالفة في المثالين (١) ليس من حيث العمل
لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق
للحرمة (٢) ، فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة
الفعل .

الثاني : مخالفته (٣) من حيث العمل ، كترك الامرين (٤)
الذين يعلم بوجوب أحدهما ، وارتكاب فعائين (٥) يعلم بحرمة
أحدهما ، فان المخالفة هنا من حيث العمل .

وبعد ذلك (٦) فنقول : أما المخالفة الغير العلمية فالظاهر

للوواقع لفرض احتمال توصلية كل من الفعل والترك .

(١) هما الالتزام باباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف وبين
من وجب وطؤها به . والالتزام باباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحریم .
وملخص الكلام : أنه لا يمكن المخالفة للمعملية القطعية في المثالين .
(٢) إن المفروض أن أمره دائر بين الفعل والترك ، و هو إما فاعل فيحتمل
موافقته للوجوب ، وإما تارك فيحتمل موافقته للحرمة ، وعلى أي حال فلا يمكنه
مخالفة عملية قطعية ، نعم تحصل له مخالفة التزامية . إذ ليس الحكم الواقعي هي الاباحة قطعاً .
(٣) أي مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال .

(٤) كالظهر والجمعة اللتين يعلم بوجوب أحدهما .

(٥) كالشرب من الاناءين المشتبهين اللذين يعلم بحرمة أحدهما .

(٦) أي بعد ما علمت أن المخالفة القطعية تتصور على وجهين : المخالفة

الالتزامية والمخالفة العملية .

جوازها (١) في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً ، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين (٢) أو بين حكمين (٣) لموضوعين (٤) كطهارة

(١) أي جواز المخالفة غير العملية أي الالتزامية ، وذلك لعدم وجود دليل على حرمتها ، لأن الحاكم في باب الإطاعة والعصيان هو العقل ، وهو لا يحكم إلا بوجوب إطاعة تكليف المولى بحسب العمل ، لأن ملاك استحقاق العقوبة عند العقل هو هتك المولى والطغيان عليه ، ومن الظاهر أن عنوان الهتك إنما يصدق على مخالفة تكليف المولى عملاً لا التزاماً .

وإن شئت فقل : إن المقتضى لجواز المخالفة الالتزامية موجود ، وهي أدلة البراءة ، والمانع مفقود ، إذ المانع المتوهم هنا ليس إلا العلم الاجمالي ، وهو لا يؤثر له في المقام ، إذ لا يؤثر في حق العالم تكليفاً منجزاً ، لما عرفت من عدم قيام دليل على وجوب متابعتها إذا لم يلزم مخالفة عملية من ترك العمل بمقتضاه .

(٢) وهما مثال المرأة المرردة بين وجوب وطئها أو حرمة وطئها ، ومثال موضوع كلي مررد أمره بين الوجوب والتحريم ، فإن المرأة موضوع واحد وقع الاشتباه فيه بين حكمين فلا يعلم أن حكمها وجوب وطئها أو حرمة وطئها ، ولا يلزم من الالتزام بالإباحة فيها باجراء أصالة عدم وجوب الوطاء وحرمة إلامخالفة التزامية ، وكذا الموضوع الكلي كدفن الكافر مثلاً ، فإنه موضوع واحد وقع الاشتباه في حكمه بأنه واجب أو حرام .

(٣) أي أو كان الاشتباه بين حكمين لموضوعين ، والفرق بين هذا وبين الأول هو أن الموضوع في الأول مشخص وهي المرأة ، وإنما وقع الاشتباه في حكمه بخلاف المقام فإن الموضوع فيه أيضاً مشتبه .

(٤) حيث إن موضوع الطهارة من الخبث هو ظاهر البدن ، وموضوع

البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة (١) بمائع مردد بين الماء والبول .

أما (٢) في الشبهة الموضوعية ، فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين (٣) ، فيقال :

الحدث هو النفس ، فلو توضأ شخص بمائع مردد بين البول والماء يحصل له العلم الاجمالي بأحد حكمين لموضوعين ، إما الطهارة من الخبث و الحدث على تقدير كون المائع ماءً ، وإما الخبث والحدث على تقدير كونه بولاً .

وإن شئت فقل : إن التوضؤ إن كان بالماء فإنه مع طهارة البدن وسبق الحدث مزيل للحدث ، وإن كان بالبول فإنه موجب لنجاسة البدن وغير مزيل للحدث ، فالتلازم في المقامين ثابت ، أي طهارة البدن تلازم إزالة الحدث من النفس ، ونجاسة البدن تلازم بقاء الحدث في النفس .

فالالتزام بطهارة ظاهر البدن باستصحابها أو بقاعدة الطهارة ، وبقاء الحدث باستصحاب الحدث ، تفكيك بين المتلازمين في موضوعين ، لما عرفت من أن طهارة البدن ملازمة لارتفاع الحدث ، وبقاء الحدث ملازم لنجاسة البدن ، ولكن لا يبازم من التفكيك المذكور سوى مخالفة التزامية دون العملية ، لأنه لو توضأ بعده بماء طاهر فصلى به يحتمل مطابقة عمله للواقع ، لاحتمال كون المائع المررد فيه ماء في الواقع ، فلا يحصل العام بنجاسة البدن .

(١) والتقيد بالغفلة للتنبيه على أنه لو التفت بأنه توضأ بالمائع المررد بين الماء والبول يحصل له القطع ببقاء الحدث ، لاشتراط صحة الوضوء بقصد القرابة ، وهو لا يجتمع مع احتمال كون المائع بولاً .

(٢) أي أما جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية .

(٣) محصل كلامه : أن طرح الحكمين ومخالفتهما الالتزامية إنما يتفرعان

الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك (١) عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة (٢) لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما (٣).

على ثبوتها، وثبوت الحكمين متفرع على ثبوت موضوعهما، فلو حكم بعدم ثبوت الموضوع بمقتضى الأصل لم يكن ثمة طرح أصلاً، وذلك لانقضاء موضوعه.

وتوضيحه: أن المانع المتصور من جريان الأصول في المقام هي مخالفتها الأدلة الدالة على ثبوت الأحكام الواقعية التي يجب الالتزام بها، والمخالفة إنما تحصل مع ثبوت تلك الأحكام، وهو فرع ثبوت موضوعاتها.

وبعبارة أخرى: أن أصالة إباحة وطء المرأة المرددة بين من وجب وطؤها بالحلف وبين من حرم وطؤها مخالفة لما دل على وجوب الوفاء بالحلف على تقدير ثبوت كون هذه المرأة ممن وجب وطؤها بالحلف أو ممن حرم وطؤها به، وأما مع خروجها عن تحت موضوع الحكمين لأجل أصالة عدم تعلق الحلف بوطئها ولا بتركه فلا تدرج هذه المرأة تحت موضوع الوجوب والحرمة حتى تلزم بالمخالفة، فيكون هذان الأصلان حاكمين على الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالحلف، ولا يخفى عليك أن ما ذكره ليس دليلاً على جواز المخالفة الالتزامية بل هو يرجع إلى إثبات أن إجراء الأصليين لا تلزم منه المخالفة المذكورة.

(١) أي بذلك الأصل الموضوعي.

(٢) أي بإباحة وطئها.

(٣) أي لا يكون الحكم بإباحة وطء المرأة المرددة لأجل طرح الوجوب والحرمة كما يقال بأنه مخالف للعلم بتعلق أحد الحكمين عليه إنما الوجوب وإنما

وكذا الكلام (١) في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في
الوضوء بالمائع المردد .

وأما (٢) الشبهة الحكمية ، فلان الاصول الجارية فيها (٣)
وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي (٤) بل
كانت (٥) منافية لنفس الحكم ، كأصالة الاباحة مع العلم

الحرمة ، بل هو إنما لأجل خروج هذه المرأة عن موضوعها بالأصل الموضوعي .
(١) أي الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث أيضاً يكون من باب إخراج
الموضوع بالأصل الموضوعي ، فان "الحكم بطهارة البدن من جهة أصالة عدم ملاقة
البدن للبول يخرج البدن عن موضوع كل جسم لاقى نجساً فهو نجس ، وكذا
أصالة عدم التوضؤ بالماء يخرج الوضوء المذكور عن موضوع ما دل على حصول
الطهارة بالتوضؤ بالماء ، فلا يلزم من الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث أي محذور .
وملخص الكلام: أن "الحكم بجواز المخالفة الالتزامية في الشبهات الموضوعية
إنما يرجع الى نفي الصغرى ، أي لا يلزم من إجراء الأصلين طرح الحكمين اللذين
يعلم كون أحدهما حكماً واقعياً كي تتحقق المخالفة الالتزامية .
(٢) أي أما جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية .
(٣) أي في الشبهة الحكمية .

(٤) لأن "الاصول الجارية فيها كأصالة الاباحة مثلاً فيما علم إجمالاً وجوب
شيء أو حرمة في عرض الحكمين المعلوم أحدهما ، وليس كالأصل الجاري في
الشبهات الموضوعية حاكماً على أدلة الأحكام ، ولذا لا تصلح الاصول أن تخرج
مجراها عن موضوع الحكم الواقعي .

(٥) أي بل كانت الاصول الجارية في الشبهة الحكمية منافية لنفس الحكم

بالوجوب أو الحرمة ، فان الاصول في هذه (١) منافية لنفس
الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً ، لامخرجة (٢) عن موضوعه ،
الا (٣) أن الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا يترتب عليه أثر
الوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، والمفروض أنه لا يلزم من

الواقعي المعلوم إجمالاً ، فاذا علم إجمالاً بوجوب دفن هذا الميت أو بحرمة فلا تكون
أصالة الاباحة مخرجة مجراها عن موضوع الحكم الواقعي .

فلا يقال : إن الأصل عدم تعلّق وجوب الدفن أو حرمة على هذا الميت
بأن يكون الأصل المذكور موضوعياً ، بل أن أصالة الاباحة هنا منافية لما علم
إجمالاً من وجوب الدفن أو حرمة .

(١) أي في الشبهات الحكمية .

(٢) أي لا تكون الاصول الجارية في الشبهات الحكمية مخرجة مجراها
عن موضوع الحكم الواقعي كما كانت كذلك في الشبهات الموضوعية ، التي تقدم
ذكرها .

(٣) أي أن جريان الاصول في الشبهات الحكمية وإن كان منافياً لنفس
الحكم الواقعي إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يصلح للمنع من جريان
الاصول ، لأن الحكم الواقعي إنما يمنع من جريان الاصول اذا ترتب عليه
وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، إذ الترخيص الحاصل من جريان الاصول لا
يجتمع مع وجوب الاطاعة المترتب على الحكم الواقعي ، والمعصية إنما تتحقق
عند تحقق مخالفة عملية ، وأما إذ لم يلزم من جريان الاصول مخالفة عملية للحكم الواقعي
كما هو المفروض في المقام فلا تتحقق المعصية . إذن لا مانع من جريان الاصول ،
إذ غاية ما يتوهم من المحذور هو لزوم المخالفة الالتزامية من إجراء الاصول ،

اعمال (١) الاصول مخالفة (٢) عملية له ليتحقق المعصية ،
ووجوب (٣) الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل
غير ثابت ، لان الالتزام بالأحكام الفرعية انما يجب مقدمة
للعمل ، وليست (٤) كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام
والاعتقاد من حيث الذات .

وهو ليس بمحذور ، لعدم قيام دليل على حرمتها .

(١) مصدر باب الافعال ، أى من إجراء الاصول .

(٢) فاعل لقوله « لا يلزم » .

(٣) جواب عن سؤال مقدر . وحاصل السؤال إننا لانسلم عدم تحقق المعصية

في المخالفة الالتزامية ، فإن الالتزام بالأحكام الواقعية أيضاً من الواجبات النفسية ،
فاذا لم يلتزم بها المكلف يكون عاصياً .

والجواب : أن الالتزام بالأحكام الواقعية في الفروع ليس واجباً نفسياً كى

تتحقق المعصية بترك الالتزام ، بل إنما هو مطلوب بالتبع من باب أنه مقدمة
للعمل فيما اذا توقف العمل عليه ، كما في التعبديات التي هي خارجة عن محل
كلامنا .

وأما في المقام فلا يتوقف العمل على الالتزام بأحد الحكمين المحتملين ، لما

عرفت من أن محل كلامنا هو الواجبات التوصلية التي يمكن تحققها في الخارج
من دون الالتزام بأحد الحكمين المحتملين في الظاهر .

(٤) أى ليست الأحكام الفرعية كالأصول الاعتقادية من جهة كون الالتزام

فيها مطلوباً بالذات كى يكون واجباً نفسياً ، بل الالتزام بالأحكام الواقعية فيها
واجب مقدمة للعمل .

ولو (١) فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب
الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع (٢) ، لان الأصول تحكم في

وإن شئت فقل : إن الالتزام بالجنان مطلوب بالذات في باب الاعتقادات ،
وأما في الفروع فليس هو مطلوب بالذات ، وإنما المطلوب بالذات فيها هو العمل بالأركان .

التحقيق

ملخص كلامه الى هنا : أن جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية إنما هو
لأجل وجود الأصل الموضوعي فيها ، فيخرج الموضوع المشتبه عن تحت موضوع
الوجوب والحرمة المحتملين ، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية ، فإن الأصل لا يخرج
مجره عن موضوع الحكم الواقعي ، بل هو ينافي الحكم الواقعي في البين ، وإنما
جازت المخالفة فيها لعدم قيام دليل على حرمة المخالفة الالتزامية .

أقول : يمكن أن يقال بعدم الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية فيما
ذكره ، فإن العلم الاجمالي بثبوت أحد الموضوعين الملازم لثبوت حكمه مانع
عن جريان الأصل اذا كانت الموافقة القطعية واجبة ، و اذا لم تكن واجبة يجري
الأصل في كلا الموردین بلا شبهة .

وأضف الى ذلك أنه على ما ذكره تجوز المخالفة العملية أيضاً في الشبهات
الموضوعية ، إذ الأصل يخرج كلاً من الموضوعين عن موضوع الوجوب أو الحرمة
وهو غير ملتزم بهذا اللازم .

(١) الى هنا يبين أن الموافقة الالتزامية لا دليل على وجوبها كي تحرم المخالفة
الالتزامية ، ومن هنا شرع في بيان أنه تجوز المخالفة الالتزامية في أطراف العلم
الاجمالي وإن قلنا بقيام الدليل على وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية .

(٢) جواب لقوله « ولو فرض ... » أي لو فرض أن الدليل العقلي أو النقلی
دل على أن الالتزام بالأحكام الفرعية أيضاً واجب ذاتاً ، أي واجب نفسي لا مقدمي ، إلا

مجاريتها بانتفاء الحكم الواقعي ، فهي (١) كالأصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم ، أعني وجوب الأخذ بحكم الله ، هذا .

ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف - أعني وجوب الأخذ بحكم الله ، والالتزام مع قطع النظر عن العمل - لم تجر (٢) الأصول

أن ثبوت الدليل على كون الالتزام بالأحكام واجباً نفسياً لا ينعف لاثبات وجوب الالتزام في المقام ، لأن الالتزام بالأحكام يتوقف على ثبوت الأحكام فلا يتحقق الالتزام بها إلا بعد ثبوتها ، فإذا أجرى الأصل بالنسبة إلى الحكمين المحتملين بأن قال : إن الأصل عدم وجوب الدفن والأصل عدم حرمة فام يثبت حكم كي يجب الالتزام به ، فإن الأصل المذكور يخرج مجراه عن موضوع وجوب الأخذ بحكم الله .

إن شئت فقل : إنما يجب الالتزام بالحكم عند ثبوته ، والأصل المذكور ينفي الحكم ، فبعد نفيه لا معنى لوجوب الالتزام به .

ملخص كلامه : إلى هنا : أن أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة وإن كانت منافية لنفس المعلوم بالأجمال ، إلا أنها حاکمة على ما دل على وجوب الالتزام بالحكم الشرعي .

(١) أي الأصول الجارية في نفي الوجوب والحرمة كالأصول الجارية في الشبهة الموضوعية كما أن الأصل في الشبهة الموضوعية يخرج المرأة المرددة عن موضوع وجوب الوفاء بالحلف ، كذلك الأصل في الشبهة الحكمية يخرج مجراه عن موضوع وجوب الالتزام بحكم الله .

(٢) جواب للشرط ، أي أوفام دليل على كون الالتزام بالحكم واجباً نفسياً

لكونها (١) موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي - أعنى وجوب الالتزام بحكم الله - وهو (٢) غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية ، كما سيجيء ، فيخرج عن المخالفة الغير العملية (٣).

فالحق - مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - أن ترك (٤) الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها (٥) لم يجز الرجوع الى الاصول لنفي الحكمين المعلوم أحدهما إجمالاً كي يرفع بها موضوع وجوب الالتزام .

(١) أي لكون الاصول مستلزمة للمخالفة القطعية.

والعاصل: أن الرجوع الى الاصول مستلزم للمخالفة العملية بالنسبة الى مادد على وجوب الالتزام، لأن مخالفة كل تكليف بحسب ما يناسبه، فإن مخالفة وجوب الالتزام بالحكم الشرعي إنما هو بترك الالتزام، كما أن مخالفة وجوب الصلاة هو تركها .

وملخص الكلام: أننا لو قلنا بوجوب الالتزام بالأحكام فلا بد من الالتزام بعدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي اذا كان مستلزماً للمخالفة الالتزامية. (٢) أي إجراء الاصول المستلزم للمخالفة العملية .

(٣) أي يخرج ترك الالتزام بحكم الله عن المخالفة الالتزامية ويدخل في المخالفة العملية ، كما عرفت من أن بعد قيام الدليل على وجوب الالتزام تتحقق المخالفة العملية بترك الالتزام بحكم الله .

(٤) خبر لقوله «فالحق» .

(٥) الضمير يرجع الى «ترك الحكم» إما باعتبار أنه مصدر يجوز عود ضمير

معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها .

فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجود الشيء فلم يلتزم به (١)
المكلف لكنه فعله (٢) لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء (٣).

المؤنث اليه ، وإما باعتبار خبره لما هو المعروف بين الأدباء أنه إذا دار الأمر بين
المرجع والخبر فمراعاة الخبر أولى .

وملخص كلامه : أنا إذا فرضنا عدم قيام دليل على وجوب الالتزام بما جاء
به النبي ﷺ لا يكون ترك الالتزام بالحكم الواقعي محرماً ، سواء كان معلوماً
بالاجمال أو بالتفصيل إلا إذا استلزم ترك الالتزام بالحكم الواقعي المخالفة النهائية
التي تتحقق المعصية بها .

(١) أي بالوجوب .

(٢) أي فعل الشيء الواجب .

(٣) أي لم يكن على المكلف شيء من العقاب ، وذلك فيما إذا كان الشيء
الواجب توصيلاً ، كما إذا علم تفصيلاً بوجوده فدفنه بلا التزام بوجوده
فإنه قد حصل الامتثال به ، ولا يستحق العقاب على مخالفته الالتزامية لعدم تحقق
المعصية بعد عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي .

وملخص الكلام : أن العقاب يتوقف على المعصية ، والمعصية تتحقق بالمخالفة
العملية ، وهي غير محققة في المقام ، لأنها تتحقق بأحد الأمرين : إما بقيام دليل
على وجوب الالتزام ، وإما بكون الالتزام بالحكم الواقعي مقدمة للعمل ، بأن
يكون العمل تعبيرياً بحيث لا يمكن إثباته إلا بالالتزام بالحكم الواقعي ، وقد عرفت
أنفأ أن شيئاً من الأمرين لم يتحقق في المقام ، فلم يثبت دليل على وجوب الالتزام
بالحكم ، ولا يكون الالتزام بالحكم مقدمة للعمل الواجب ، لما عرفت من أن كلامنا

نعم لو أخذ في ذلك الفعل (١) نية القربة فالإتيان به (٢)
لا للوجوب مخالفة (٣) عملية ومعصية لترك (٤) الأمر به .
ولذا (٥) قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة (٦) بغير ما
علم كون أحدهما تعبيرياً .

في الواجب التوصلي ، وهو لا يتوقف على الالتزام بالحكم .

(١) الذي علم تفصيلاً بوجوبه بأن كان الفعل المذكور واجباً تعبيرياً
كالصلاة مثلاً .

(٢) أي الإتيان بالفعل الواجب الذي اعتبرت نية القربة فيه بلا قصد الوجوب .

(٣) خبر لقوله «فالإتيان به» .

(٤) تعليل لقوله «مخالفة عملية ومعصية» أي إنَّما قلنا بأن الإتيان بالفعل

بلا قصد القربة مخالفة عملية ومعصية ، إذ المفروض أن الفعل المذكور كان تعبيرياً
ومشروطاً بقصد القربة ، وهو لم يأت به .

والحاصل : أن ترك الأمر به التعبدية يحصل بعدم الإتيان به أصلاً أو

الإتيان به بلا قصد القربة ، لأن المفروض أن الواجب ليس هو الفعل مطلقاً ، بل
هو مع قصد القربة ، فإذا ترك قصد القربة كأنه لم يأت بالفعل أصلاً ، لأن المركب
ينتفى بانتهاء جزئه أو شرطه .

(٥) أي ولأجل تحقق المخالفة العملية والمعصية بترك قصد الوجوب إذا كان

الواجب تعبيرياً .

(٦) حيث قلنا هناك ^(١) «وكالاتزام بإباحه موضوع كلى مردد أمره بين

الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبيرياً» وقلنا : إنَّه إذا كان أحدهما

(١) راجع صفحة ٢٤٤ .

فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي (١) ، فاذا علم اجمالاً
بحكم مردد (٢) بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل (٣) في
نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع ،
والمفروض أيضاً عدم مخالفتها (٤) في العمل ، فلا معصية
ولا قبح (٥) ، بل و كذلك (٦) لو فرضنا عدم جريان الاصل
لما عرفت من ثبوت ذلك (٧) في العلم التفصيلي .

المعيّن تعدياً لزم من الحكم بالاباحة مخالفة عملية .

(١) بأن لا تحرم المخالفة الالتزامية مع وجود العلم التفصيلي بالحكم الواقعي .

(٢) كما إذا علم بأنّ وطء المرأة له حكم ولكنه مردد بين الوجوب والحرمة .

(٣) بأن يقال : إنّ الأصل عدم تعلق الوجوب بوطء المرأة ، والأصل عدم

تعلق الحرمة بوطئها .

(٤) أي لا يكون في اجراء الاصل مخالفة عملية للحكمين اللذين علم

بكون أحدهما هو حكم الشارع ، لأنّ المكلف إمّا فعل له وإمّا تارك ، فكل من

الفعل والتارك فيه احتمال الموافقة والمخالفة .

(٥) لأنّ المعصية والقبح إنّما يكونان على المخالفة العملية ، وهي لم تتحقق

هنا كما عرفت .

(٦) أي لا تحرم المخالفة الالتزامية لو فرضنا عدم جريان الاصل في أطراف

العلم الاجمالي ، كما في دوران الأمر بين المحذورين بناءً على عدم جريان الاصل

فيه .

(٧) أي ثبوت جواز المخالفة الالتزامية فيما حصل العلم التفصيلي بالحكم ،

فملخص الكلام : أن المخالفة من حيث الالتزام ليست (١) مخالفة ، ومخالفة (٢) الاحكام الفرعية انما هي في العمل ، ولا عبرة بالالتزام وعدمه .

ويمكن أن يقرر (٣) دليل الجواز - أي جواز المخالفة - فيه (٤) بوجه (٥) أخصر : وهو أنه لو وجب الالتزام ، فان كان (٦) بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان (٧)

فتجاوز المخالفة الالتزامية في أطراف العلم الاجمالي بطريق أولى .
(١) أي ليست مخالفة توجب عدم جريان الاصول ، وإلا فسلب المخالفة عن المخالفة الالتزامية مجال .

(٢) أي مخالفة الأحكام التي تمنع من جريان الاصول إنما هي المخالفة العملية ، ولا عبرة بالمخالفة الالتزامية و عدمها ، فإنها لاتزاحم جريان الاصول .
(٣) والفرق بين هذا التقرير والتقرير المتقدم ، أن التقرير المتقدم كان مبنياً على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزامية وترك التخيير ، وهذا التقرير مبني على عدم الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية على تقدير استحالة قيامه عليها على تقدير آخر كما سيأتي توضيحه .

(٤) أي في الالتزام .
(٥) الجار متعلق بقوله « يقرر » أي يقرر دليل جواز المخالفة الالتزامية بوجه أخصر من الوجه المتقدم .

(٦) أي إن كان وجوب الالتزام بأحد الحكمين الذي هو معين عند الله ومجهول عندنا .

(٧) إذ المفروض أنه لم يبين لنا ما هو واجب الالتزام به ، فكيف يكلف به ، فإن التكليف من دون بيان قبيح ، بل هو مجال كما هو واضح .

ولا يلتزمه (١) أحد ، وان كان (٢) بأحدهما المتخير فيه فهذا (٣)
لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل (٤) ، فلا بد (٥)

(١) أي لا يلتزم أحد من الفقهاء بجواز التكليف بلا بيان .

(٢) أي وإن كان الالتزام بأحد الحكمين واجباً تخييراً .

(٣) أي وجوب الالتزام التخييري .

(٤) أي المجمل عندنا في الدلالة على الوجوب والحرمة . والسر فيه أن

مقتضى الخطاب الواقعي هو التعيين من وجوب الدفن أو حرمة ، فلا يدل على
التخيير كي يجب الالتزام به بحكم العقل ، إذ لو دل عليه أيضاً لزم استعمال اللفظ
الواحد في معنيين ، هذا أولاً .

وثانياً : أن الشيء الواحد من جميع الجهات لا يعقل أن يتصف بالوجوب

التعيني والتخييري ، إذ معنى اتصافه بالوجوب التعيني أنه لا يجوز تركه ولا يجزي
غيره عنه ، ومعنى اتصافه بالوجوب التخييري أنه يجوز تركه ويجزي غيره عنه
وهما مما لا يجتمعان .

وثالثاً : أن الوجوب التخييري المبحوث عنه في المقام ليس تخييراً واقعياً

وإلا لزم الخلف ، إذ المفروض أن الحكم الواقعي الذي وجب الالتزام به هنا تعيني ،
فإنه إما واجب تعيناً وإما حرام تعيناً ، فيكون المراد منه هو التخيير الظاهري ،
ومن المعلوم أنه لا يمكن إنشاء حكمين أحدهما واقعي والآخر ظاهري بإنشاء واحد
لما بينهما من الترتب والطولية .

ورابعاً : أن وجوب الالتزام كقصد القرية لا يمكن استفادته من الدليل الدال

على ثبوت الأحكام لما عرفت في محله من أن ما يأتي من قبل الأمر لا يؤخذ في متعلقه
للزوم نتيجة الدور .

(٥) أي إذا لم يثبت وجوب الالتزام التخييري بالخطاب الأول فلا بد لاثباته

له من خطاب آخر، وهو (١) - مع أنه لا دليل عليه - غير معقول، لان الغرض من هذا الخطاب (٢) المفروض كونه توصلياً حصول (٣) مضمونه (٤) - أعنى القيام بالفعل أو الترك تخييراً - وهو (٥) حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال. الا أن يقال: ان المدعى (٦)

من خطاب آخر يدل على وجوب الالتزام بأحدهما تخييراً.

(١) أي الخطاب الآخر لم يتم دليل على وجوده في المقام، هذا أولاً.

وثانياً: أن وجود خطاب آخر في المقام غير معقول، إن المفروض أن المقصود من الخطاب الآخر الذي يدل على وجوب الالتزام هو الوجوب التوصلي، فيكون المراد منه مجرد الاثبات أو الترك للذين لا يدخلو المكلف عنهما، إن المكلف إما تارك وإما فاعل، وعلى هذا يكون الطلب المذكور طلب ما لا يدخلو المكلف عنه بالخطاب الدال على التخيير، وهو طلب للحاصل.

(٢) الدال على أحد الحكمين تخييراً.

(٣) خبر لقوله «لأن» الغرض... أي الغرض من الخطاب التوصلي حصول

مضمونه بأي وجه اتفق.

(٤) أي مضمون الخطاب.

(٥) أي حصول مضمون الخطاب وهو القيام بالفعل أو الترك، تخييراً حاصل

بنفسه من دون حاجة الى خطاب.

(٦) بصيغة اسم الفاعل، أي القائل بالخطاب التخييري يدعى أن المراد منه ليس

واجباً توصلياً بأن كان الغرض منه مجرد حصول مضمون أحد الخطابين في الخارج ليكون خطاباً بما هو حاصل في الخارج، بل المراد منه هو الواجب التعبدي،

بالخطاب التخييري انما يدعى ثبوته بأن يقصد منه (١) التعبد بأحد الحكمين ، لا مجرد مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه (٢) حينئذ (٣) بعدم (٤) الدليل .

وأما (٥) دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو

أي التعبد بأحد الحكمين ، فالتعبد أمر زائد على ما هو حاصل في الخارج الذي يثبت بالخطاب التخييري المذكور ، فلا يكون طلب التعبد بأحد الحكمين طلباً للحاصل .

(١) أي بأن يقصد من الخطاب التخييري وجوب التعبد لا الوجوب التوصلي

الذي هو حاصل بدون الخطاب.

(٢) أي دفع الخطاب التخييري .

وتوضيحه: أنه قدس سره - ذكر في ردّ الخطاب التخييري أمرين :

(الأول) أنه لا دليل على وجود هذا الخطاب .

(الثاني) أن الخطاب التخييري غير معقول.

فبعد بطلان الأمر الثاني وإثبات معقولية الخطاب التخييري يبقى الأمر الأول

فقط للرد ، و هو عدم الدليل على وجود هذا الخطاب ، فانحصر دفع الخطاب التخييري بعدم قيام دليل عليه .

(٣) أي فيما ثبت أن المقصود من الخطاب التخييري التعبد بأحد الحكمين.

(٤) الجار متعلق بقوله «فينحصر» .

(٥) هذا جواب عن الاستدلال المقدر على وجوب الالتزام بأحد الحكمين

تخييراً .

عليه ، لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك ، فافهم (١) ،
هذا

وحاصل الاستدلال : أنه كما يجب الالتزام بما جاء به الشارع في الاصول
كذلك يجب الالتزام به في الفروع من غير فرق بينهما ، لأنه معنى تصديق النبي
ﷺ ، وتصديقه هنا لا يمكن إلا بالالتزام بأحد الحكمين تخييراً ، فمخالفة هذا
الخطاب الالزامي سواء كانت بتركه أو الالتزام بخلافه حرام شرعاً .
وإن شئت فقل : إن الرجوع الى أصالة الاباحة طرح لدليل وجوب الالتزام
والتدبير بما جاء به الشارع .

وملخص جوابه : أن ما يدل على وجوب الالتزام إنما يدل على كبرى
كلية ، وهو وجوب الالتزام بما جاء به الشارع من الأحكام ، ولا يمكن أخذ النتيجة
منها إلا بعدضم صغرى وجدانية أو برهانية اليها ، بأن يثبت وجداناً أو برهاناً أن
الحكم التخييري مما جاء به الشارع ، ولم يثبت ذلك ، إذن فلا يستفاد مما دل
على وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً .
وبعبارة اخرى : أن وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ لا ينفع في إثبات
أن حكم الواقعة هو التخيير إلا بعد إثبات أن التخيير مما جاء به الشارع ، وهو
أول الكلام .

(١) لعله إشارة الى أن وجوب الالتزام بما جاء به الشارع يدل على وجوب
الالتزام بأحد الحكمين تخييراً في خصوص المقام للعلم ، بأن حكم الواقعة إما واجب
وإما حرام فيعلم تفصيلاً بعدم الاباحة ، وحيث إنه لم يعلم به تفصيلاً فلا بد من
من الالتزام بأحدهما المتخير إجمالاً .

وبعبارة اخرى : أنه لا معنى لوجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ في المقام
إلا الالتزام بأحدهما تخييراً .

ولكن (١) الظاهر من جماعة من الاصحاب - في مسألة
الاجماع المركب (٢) - اطلاق (٣) القول بالمنع عن الرجوع
الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع .
وعليه (٤) بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه

(١) استدراك عما ذكره من جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية .
(٢) وهو الاجماع المركب من المثبتين والنافين .

وتوضيحه: أنه كما اذا وطأ المشتري البكر ثم وجد فيها عيباً فالمسألة ذات
قولين ، فقيل : إن الوطاء يمنع الرد ، وقيل : بل يردها مع أرش النقصان ، وهو
تفاوت قيمتها بكراً وثيباً ، فهم مجمعون على عدم جواز الرد مجاناً ، فقام الاجماع
المركب من النافين للرد و مثبتين له على عدم جواز ردها مجاناً ، فالقول بجواز
الرد مجاناً خرق للاجماع المركب .

(٣) خبر لقوله «لكن» أي الظاهر من جماعة من الاصحاب أنهم قالوا بالمنع عن
الرجوع الى الحكم الثالث الذي علم أنه ليس حكم الامام كجواز الرد مجاناً ،
سواء كان الرجوع اليه مستلزماً للمخالفة العملية أو الالتزامية أم لا ، فيظهر من
إطلاق المنع - حيث لم يقيدوه بما اذا كان مستلزماً للمخالفة العملية - عدم جواز
الرجوع الى قول ثالث يلزم من الرجوع اليه المخالفة الالتزامية ، وهذا شاهد على
عدم جواز المخالفة الالتزامية عند الجماعة .

(٤) أي على المنع من الرجوع الى حكم علم أنه ليس حكم الامام عليه السلام .
و الحاصل : أن حكم العلماء على عدم جواز القول بالفصل فيما اذا كان
القول به طرْحاً لقول الامام عليه السلام مبني على عدم جواز الرجوع الى الحكم الذي
هو ليس حكم الامام عليه السلام .

طرحاً لقول (١) الامام عليه السلام .

نعم (٢) صرح غير واحد من المعاصرين (٣) في تلك المسألة (٤) فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين (٥) يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز (٦) العمل بكليهما .

(١) مثاله مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المنصوصة، قيل يفسخ بها كلها، وقيل لا يفسخ بشيء منها، والقول بأنه يفسخ ببعض دون بعض فصل بين القولين، ولا يجوز الالتزام به، لأنه مستلزم لطرح قول الامام الذي هو داخل في أحد القولين على الفرض ورجوع الى حكم غير الامام عليه السلام، وهذا الحكم - أي عدم جواز القول بالفصل - مبني على القول بعدم جواز الرجوع الى حكم علم عدم كونه من الامام، وأما على القول بجوازه فلا مانع من الفصل المذكور .

(٢) ملخص الاستدراك أنه صرح كثير من الفقهاء بجواز المخالفة الالتزامية .

(٣) كصاحب الفصول وغيره .

(٤) أي في مسألة الاجماع المركب .

(٥) كالحكم بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقي أحد الثوبين المشتبهين

تمسكاً بأصالة الطهارة و بطلان الصلاة فيه بمقتضى أصالة عدم ارتفاع الحدث بالوضوء المذكور، مع أن أحد الحكمين مخالف للواقع قطعاً، لأن الوضوء والصلاة إما باطلان معاً وإما صحيحان معاً، والتفصيل المذكور مخالف للواقع قطعاً .

(٦) الجار متعلق بقوله «صرح ...» أي صرح كثير من المعاصرين بجواز

العمل بكل الأصيلين، فيما اذا كان مقتضى أحدهما مخالفاً للحكم الواقعي، ونحن نذكر كلام بعض المعاصرين للمشيخ كصاحب الفصول كي يتضح الحال، فإنه قال : ولنا على الجواز - أي جواز التفصيل - في الصورة الثانية وهي ما لم يقم

دليل معتبر على المنع من التفصيل عدم قيام دليل صالح للمنع ، فيجب اتباع ما تقتضيه الأدلة التي مفادها الظاهر وإن أدى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع، ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان أحد القولين بحسب الواقع لأن ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر ، كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا: بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لا في أحد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلاة فيه، مع أن هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعاً ، لأن الثوب الملافي إن كان نجساً بطل الوضوء والصلاة معاً ، وإن كان طاهراً صحاً معاً. وكقولنا : فيما لو ادعى الزوجية أحد الزوجين وأنكر الآخر بأنه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق والأحكام دون مقابله - إلى أن قال بعد جملة كلام له - :

وهذا عند التحقيق من قبيل مسألة واجدي المنفي في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة ، لامن قبيل مسألة الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيها بوجوب التجنب للميقين الاجمالي ، انتهى كلامه .
و أنت اذا تأملت في كلامه ترى أنه صريح في جـواز العمل بكلا الأصلين وإن لزم منه المخالفة العملية .

التحقيق في الاجماع المركب والقول بالفصل وبيان الفرق بينهما

أما التحقيق في الاجماع المركب فيستدعي تقديم امور :

الأول : أن الاجماع - باعتبار وحدة الحكم المجمع عليه و تعدده - ينقسم الى بسيط ومركب ، فالاجماع البسيط ما انعقد على حكم واحد ، والاجماع المركب ما انعقد على حكمين أو أحكام ، فوسف البساطة والتركيب وصف باعتبار حال متعلق الموصوف ، فلا يراد من التركيب في المركب ما هو لازم لماهية الاجماع ، وإلا كان كل اجماع بهذا الاعتبار مركباً ، باعتبار كونه حاصلًا من انضمام الأقوال المجمع بعضها الى بعض .

الثاني : أنّ الاجماع بمعنى الاتفاق يقابل الاختلاف ، والاتفاق في الاجماع المرگب أمر انتراعي ينتزع من نفس اختلاف الامة على قولين فما زاد ، فإطلاق الاجماع عليه مسامحة باعتبار ما لزمه من اتفاق الفريقين على نفي القول الثالث . ومثاله مسألة الجهر بالقراءة يوم الجمعة ، ف قيل باستحبابه وقيل بحرمة ، مع اتفاق الفريقين على عدم وجوبه ، فالاجماع على عدم الوجوب ينتزع عن اختلاف الامة في الحرمة والاستحباب .

الثالث : أنّ إحداث القول الثالث الذي هو مردود بالاجماع المرگب يقال له : خرق الاجماع المرگب ، لأنه يخرق الاجماع على القولين ، وقد يطلق عليه القول بالفصل في بعض الصور ، وتستعرف الفرق والنسبة بينهما .

الرابع : أنّ الاجماع المرگب اخذ في مفهومه وقوع الخلاف في المسألة ، سواء كان مورده قابلاً للفصل أم لا ، والقول بالفصل ما كان مورده قابلاً للفصل سواء وقع الخلاف فيه أم لا . هذا تمام الكلام في الاجماع المرگب .

أما التحقيق في القول بالفصل فضابطه الجمع في القول بين الايجاب الجزئي والسلب الجزئي ، فيما اختلفت الامة على قولين بنحو الايجاب الكلي والسلب الكلي ، كما اختلفهم في فسح النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة ، فقيل : يفسخ بها ، وقيل : لا يفسخ شيء منها ، فالقول بأنه يفسخ ببعض العيوب ولا يفسخ ببعضها جمع في القول بين الايجاب الجزئي والسلب الجزئي .

وقد يتحقق القول بالفصل في مسألتين لا جامع بينهما : بالجمع في القول بين الايجاب في إحداهما والسلب في الاخرى ، وذلك في مسألة كون مسير أربعة فراسخ موجباً لتقصير الصلاة وإبطال الصوم ، فإنّ الامة أجمعت على قولين : وجوب القصر وإبطال الصوم وحرمتها ، فالقول بوجوب تقصير الصلاة وحرمة إفطار الصوم

وقاسه (١)

قول بالفصل . اذا عرفت ذلك فنقول :

إن النسبة بين خرق الاجماع المرگب والقول بالفصل عموم من وجه يجتمعان في مورد ويفترقان في موردین .

أما مادة الاجتماع ففي مسألة الفسخ بالعيوب الخمسة فإن القول بالفسخ ببعض العيوب دون البعض مما قام على بطلانه الاجماع المرگب ، ويقال له قول بالفصل أيضاً .

وأما مادة الافتراق من ناحية خرق الاجماع المرگب ففي مسألة الجهر بالقراءة يوم الجمعة وغيرها مما كان القول المنفي بالاجماع قولاً مبيناً ، فإن القول بوجود الجهر خرق للاجماع المرگب ، ولكنه ليس قولاً بالفصل إذ ليس مفصلاً في المسألة .
وأما الافتراق من ناحية القبول بالفصل فكالقول بالفرق بين افراد الكلي المورد للاجماع البسيط في الاجاعات المنعقدة فيها على الايجاب الكلي أو السلب الكلي ، كالاتجاه على انفعال الماء القليل مطلقاً بمجرد ملاقاته النجاسة مطلقاً مثلاً ، فالقول بالانفعال في بعض افراد المساء وعدمه في البعض الآخر ، والقول بالانفعال ببعض افراد النجاسة وعدمه بالبعض الآخر ، قول بالفصل ، ولا يقال له : خرق الاجماع المرگب .

بقي هنا عنوانان آخران : أحدهما عدم القول بالفصل ، و ثانيهما القول بعدم الفصل ، وستعرض لتحقيقهما و بيان النسبة بينهما وبين الاجماع المرگب في المورد المناسب ، فانتظر .

(١) أي قاس العمل بالأصلين في الشبهات الحكمية على العمل بالأصلين في الشبهات الموضوعية وقال : إنه كما يعمل بالأصلين المتنافيين ويقال : الأصل عدم كون هذا مجنباً والأصل عدم كون ذلك مجنباً ، كذلك يعمل بالأصلين المتنافيين

بعضهم (١) على العمل بالأصليين المتنافيين في الموضوعات ،
لكن القياس (٢) في غير محله ، لما تقدم من أن الأصول في
الموضوعات (٣) حاکمة على أدلة التكليف ، فان البناء
على عدم تحریم المرأة لاجل البناء بحکم الاصل على

في الشبهات الحكمية ويقال: إن الأصل عدم وجوب دفنه والأصل عدم حرمة دفنه،
وقد عرفت القياس في كلامه حيث قال «وهذا عند التحقيق من قبيل مسألة واجدي
المنني» فلاحظ كلامه .

(١) والمراد به صاحب الفصول .

(٢) أي قياس العمل بالأصليين في الشبهات الحكمية على العمل بالأصليين في

الشبهات الموضوعية في غير محله ، لأنه قياس مع الفارق .

(٣) أي في الشبهات الموضوعية .

وتوضيح الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية حيث قلنا بجريان الأصلين
في الشبهات الموضوعية دون الحكمية : أن المانع من جريان الأصول في أطراف
العلم الاجمالي هي مخالفتها الأدلة الدالة على ثبوت الأحكام الواقعية ، وهذا المحذور
لا يلزم من جريان الأصول في الشبهات الموضوعية لأن مخالفة جريان الأصلين
للأحكام الواقعية إنما هي مع ثبوت الأحكام الواقعية ، وهي فرع ثبوت موضوعاتها
فمع ثبوت موضوعاتها يكون العمل بالأصليين طرْحاً للأحكام الواقعية الثابتة بأدلتها .
وأما إذا لم يثبت موضوع الحكم بمقتضى أصالة عدم تعلق الحلف بوطئها
ولا بتركه فلا تندرج هذه المرأة تحت موضوع الوجوب و الحرمة حتى تلزم
مخالفة الأصلين للحكم الواقعي ، فإن هذين الأصلين الجارين في موضوع الحكم
حاكمان على الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالحلف . وهذا بخلاف الشبهات

عدم تعلق الحلف بترك وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم
بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها . وكذا الحكم بعدم
وجوب وطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها ، فهي
خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها .
هذا (١) بخلاف الشبهة الحكمية ، فان الاصل فيها معارض
لنفس الحكم المعلوم بالاجمال (٢) وليس (٣) مخرجا لمجرأه
عن موضوعه حتى لا ينافيه بجعل (٤) الشارع .

الحكمية ، فإن أصالة عدم الوجوب والحرمة هنا لم تخرج مجراها عن موضوع
الحكمين لكونها منافية للدليل الدال على الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فلا تكون
حاكمة عليها . إذن فلا يجوز قياس أحدهما بالآخر .

(١) أي هذا الذي ذكرناه في الشبهات الموضوعية من أن الأصل الجاري في
موضوع الحكم حاكم على الأدلة الدالة على الحكم الواقعي لا يجري في الشبهات الحكمية .
(٢) إن أصالة عدم نجاسة الكأس المشتبه ، وكذا أصالة عدم نجاسة المشتبه
الأخر معارض للنجس المعلوم في البين الذي قام الدليل على وجوب الاجتناب
عنه ، فالعمل بالأصلين يكون طرحا لوجوب الاجتناب الثابت بالدليل .

(٣) أي ليس الأصل الجاري في الشبهات الحكمية مخرجا لمجرأه عن موضوع
الحكم الثابت بالأدلة كي لا تكون المنافاة بين الأصل والأدلة الدالة على ثبوت
الحكم الواقعي ، ويكون الأصل حاكما عليها .

(٤) الجار متعلق بقوله «مخرجا» أي ليس الأصل بسبب جعل الشارع مخرجا
لمجرأه عن موضوع الحكم المعلوم بالاجمال كي لا تحصل المنافاة بين الحكم المعلوم
بالاجمال وبين الأصل .

لكن هذا المقدار من الفرق (١) غير مجد ، إذ اللازم (٢) من منافية الاصول لنفس الحكم الواقعي ، حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها (٣) له ، كون (٤) العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام . فاذا فرض جواز ذلك (٥) ،

(١) أي هذا المقدار من الفرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية - وهو كون الاصول منافية لأدلة الأحكام في الاولى وحاكمة عليها في الثانية - غير مجد في عدم جواز العمل بالأصليين في الشبهات الحكمية، وإن كان مجدياً في بطلان القياس لأن "مناطق جواز العمل بالاصول عدم لزوم المخالفة العملية ، و مناطق عدم جوازه المخالفة العملية ، فالمنع الوحيد عن الرجوع الى الاصول مخالفة الشارع من حيث العمل من دون فرق بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية ، فلا يجوز العمل بالاصول عند لزوم المخالفة العملية سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، كما أنه يجوز العمل بها عند عدم لزوم المخالفة سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية.

(٢) أي غاية ما يلزم من منافية جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي للحكم الواقعي كون العمل بهاموجباً للمخالفة الالتزامية وطرح الحكم الواقعي فإن "جريان أصالة الطهارة في الكأسين منافٍ للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً في البين وهو النجاسة الواقعية ، وموجب لأن لا يلتزم بالطهارة والنجاسة .

(٣) عطف على قوله « من منافية الاصول » أي اللازم من كون الاصول معارضة للحكم الواقعي في البين أن العمل بالاصول موجب لطرح الحكم الواقعي ومخالفته الالتزامية .

(٤) خبر لقوله « إن اللازم » .

(٥) أي جواز المخالفة الالتزامية لعدم قيام دليل على حرمتها، لأن الحاكم

لان العقل لم يدل الا على حرمة المخالفة العمالية ، فليس (١)
الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن اجراء الاصول المتنافية في
الواقع .

ولا يبعد (٢) حمل اطلاق كلمات العلماء

في المقام هو العقل ، وهو لا يدل إلا على حرمة المخالفة العملية .
(١) تفريع على قوله « فإذا فرض جواز ذلك ، أى اذا فرضنا جواز المخالفة
الالتزامية فليست هي مانعة عن إجراء الاصول التي تنافي الحكم الواقعي ، بل المانع
هو لزوم المخالفة العملية كما عرفت .

تنبيه

لا يخفى أن " ظاهر قوله «إن اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي
حتى مع العلم التفصيلي» هو جريان الاصول حتى مع العلم التفصيلي بالحكم
الالتزامي فيما لا يلزم منه مخالفة عملية ، وهو ممنوع لعدم تعقل جريان الأصل
مع العلم التفصيلي بالحكم الالتزامي .

ولكن يمكن توجيه العبارة بأن " مقصوده جواز المخالفة الالتزامية حتى
مع العلم التفصيلي بالحكم ، وليس مقصوده جريان الاصول مع وجود العلم
التفصيلي ، ولكن العبارة فاصرة عن إفادة المراد .

(٢) لما بين أن " المانع الوحيد من جريان الاصول هي المخالفة العملية
للحكم المعلوم بالاجمال ، والمخالفة الالتزامية لا تمنع من جريانها ، أراد أن يجيب
عما تقدم من ظاهر جماعة من الأصحاب في مسألة الاجماع المركب إطلاق القول
بالمنع عن الرجوع الى حكم غير الامام ولو لم يلزم منه مخالفة عملية .

وما خص جوابه : أنهم وإن أطاوا المنع عن طرح قول الامام ^{عليه السلام} إلا لأنه

في عدم (١) جواز طرح قول الامام عليه السلام في مسألة الاجماع على طرحه (٢) من حيث العمل ان (٣) هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة . فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل (٤) ، فان (٥)

لا يبعد أن يحمل إطلاق كلامهم على عدم جواز طرح قوله عليه السلام فيما يلزم منه مخالفة عملية . وأما اذا لزم من طرح قول الامام عليه السلام مخالفة التزامية فقط فلا مانع منه .

(١) متعلق بقوله «كلمات» وكذا قوله «في مسألة ...» .

(٢) متعلق بقوله «حمل إطلاق ...» أي على طرح قول الامام عليه السلام .

(٣) أي عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل هو المسلم والمعروف بين العلماء ، فيحمل إطلاق عدم جواز الطرح في كلماتهم على ما هو المتعارف بينهم ، وهو الطرح العملي ، فلا يشمل الطرح الالتزامي .

(٤) فاذا راجعت كلماتهم في مسألة اختلاف الامة على قولين فيما لم يكن

مرجح لأحدهما ترى أنهم لا يمنعون من طرح قول الامام عليه السلام اذا لم يلزم منه مخالفة عملية .

(٥) ربما يظهر من العبارة بالنظر البدوي أن "كلام الشيخ الطوسي وظاهر

المنقول عن بعض شاهدان لما ذكره من أن المراد من عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام هو عدم جواز طرحه من حيث العمل . وليس كذلك بل المقصود منهما إثبات جواز المخالفة الالتزامية .

وإن شئت فقل : إنهما شاهدان لجواز المخالفة الالتزامية لا لإثبات أن

ظاهر (١) الشيخ - رحمه الله - الحكم بالتخيير الواقعي (٢)، وظاهر المنقول عن بعض (٣) طرحهما والرجوع الى الاصل . ولا ريب أن في كليهما (٤) طرحاً للحكم الواقعي ، لان التخيير الواقعي

المراد من عدم جواز الطرح عدم جوازه من حيث العمل .

(١) منشأ الظهور هو انصراف التخيير في كلامهم الى التخيير الواقعي .
(٢) إنما قيده بالتخيير الواقعي لأن التخيير الظاهري لم يكن شاهداً لنا ، إذ لو كان مراده من التخيير هو التخيير الظاهري فلا يكون في الالتزام به طرح لقول الامام عليه السلام ، وذلك لعدم التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي .
والحاصل : أنه اذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مرجح لأحدهما فقد حكم الشيخ بالأخذ بأحدهما تخييراً ، ومقصوده من التخيير كما عرفت هو التخيير الواقعي ، فالحكم بالتخيير الواقعي حكم ثالث لم يقل به الامام عليه السلام لأنه مع إحدى الطائفتين على الفرض ، إلا أنه لا مانع من الالتزام به لأنه يوجب طرح قول الامام عليه السلام التزاماً فقط لا عملاً .

(٣) هذا القول في مقابل قول الشيخ فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ، حيث إنه ذهب الشيخ الى التخيير الواقعي فيه ، وذهب بعض الى طرح القولين والرجوع الى الأصل ، والحال أن الامام مع أحد القولين ، فالحكم بالأخذ بمفاد الأصل مع العلم بكونه خلاف حكم الامام طرح لقوله عليه السلام التزاماً فقط لا عملاً .
(٤) أي في الحكم بالتخيير الواقعي - كما ذهب اليه الشيخ - وفي الرجوع الى أصالة الاباحة - كما ذهب اليه البعض - طرح للحكم الواقعي ، إذ المفروض أنه إما الوجوب تعييناً وإما الحرمة تعييناً ، فالحكم بالتخيير الواقعي أو الاباحة الواقعية طرح للحكم الواقعي ، أما أن الحكم بالتخيير الواقعي طرح للحكم الواقعي فقد ظهر وجهه ، وأما الرجوع الى أصالة الاباحة طرح له فلأن بعد العلم بكون

كالاصل حكم ثالث (١).

نعم (٢) ظاهرهم في مسألة دوران الامر بين الوجوب

الامام عليه السلام داخلاً في أحد القولين يكون ما أثبتته الأصل هي الاباحة الواقعية، لأن الاباحة الظاهرية إنما هي مجعولة فيما يحتمل الحكم الواقعي في موردها .
وأما فيما قطع بعدم الحكم الواقعي فيه فلامعنى اجعل الحكم الظاهري لما عرفت من أن مورده هو الشك في الحكم الواقعي، وهي طرح للحكم الواقعي لأنه إما الوجوب أو الحرمة .

ولا يخفى أن المراد بالأصل هو الأصل المتخالف لكلا القولين ، إذ لو كان موافقاً لأحدهما فيكون ما أثبتته الأصل من الحكم إباحة ظاهرية ولم تلزم مخالفة التزامية من الرجوع اليه ، لما عرفت من أن الالتزام بالحكم الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي فلا يوجب طرحه .

(١) أي كما أن الرجوع الى الأصل والحكم بالاباحة- فيما اختلفت الأمة فيه على الوجوب والحرمة- حكم بغير ما حكم به الامام عليه السلام وطرح لقوله كذلك الحكم بالتخيير الواقعي حكم بغير ما حكم به الامام عليه السلام وطرح لقوله .
وأورد عليه المحقق الأشتباني - قدس سره - أن مفاد الأصل لا يكون إلا الاباحة الظاهرية ، فالرجوع اليه لا يكون طرْحاً للحكم الواقعي .

(٢) استدراك عما ذهب اليه البعض من طرح القولين في مسألة الاجماع المركب والرجوع الى أصل ثالث .

وملخص الاستدراك : أنه وإن ذهب البعض الى طرح القولين والرجوع الى الأصل هنا إلا أن الكل قد ذهبوا الى عدم جواز الرجوع الى الاباحة في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحرير .

والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان (١)
اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الاخذ بالحرمة .

والانصاف : أنه (٢) لا يخلو عن قوة لان المخالفة العملية
التي لا تلزم في المقام (٣) هي المخالفة دفعة في الواقعة عن
قصد وعلم (٤) . وأما المخالفة تدريجاً في واقعتين فهي لازمة

(١) كلمة «إن» وصلية ، أي وإن اختلفوا في مسألة دوران الأمر أيضاً بين
القولين حيث ذهب بعضهم الى الأخذ بالوجوب أو الحرمة تخييراً ، لأن طرهما
معاً طرح لقول الامام عليه السلام وهو لا يجوز ، وذهب بعض آخر الى تعيين الأخذ
بالحرمة ، لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، إلا أنهم اتفقوا في عدم جواز
طرح القولين والرجوع الى أصالة الاباحة .

تسميه

الفرق بين مسألة الاجماع المركب ومسألة دوران الأمر بين المحذورين أن
الاولى أعم من الثانية، إذ يمكن وقوع اختلاف الأمة على قولين في غير الوجوب
والحرمة أيضاً .

(٢) أي عدم جواز الرجوع الى الاباحة لا يخلو عن قوة ، فإنه لا بد أن
يلتزم إما بتعيين الأخذ بالحرمة وإما الأخذ بالتخيير .

(٣) وهو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة . وملخص الكلام في وجه
عدم جواز الرجوع الى الاباحة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة هو لزوم
المخالفة العملية التدريجية .

(٤) أي ما ذكر من عدم لزوم المخالفة العملية في دوران الأمر بين المحذورين
إنما هو المخالفة العملية في الواقعة الواحدة عن قصد وعلم ، فإنه حين ارتكابه

البتة (١) .

والعقل (٢) كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم
كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجياً عن قصد
اليها (٣) من غير تقييد (٤) يحكم ظاهري عند كل واقعة .

لا يعلم بكون ما ارتكبه حراماً ولا يقصده، لأنه لا يخلو المكلف من الفعل الموافق
للو جوب المحتمل والترك الموافق للحرمة المحتملة، فوطء المرأة المرردة بين الحلف
على وطئها أو ترك وطئها لا يكون مستلزماً للمخالفة عن قصد وعلم، بل يكون
محتمل المخالفة، فلا يلزم من إجراء الأصل في كل من الوجوب والحرمة إلا
احتمال المخالفة العملية .

(١) أي أن الرجوع الى الأصل بالنسبة الى كل من الفعل والترك وإن لم
يستلزم مخالفة عملية عن قصد وعلم في واقعة واحدة، إلا أنه مستلزم للمخالفة
العملية التدريجية في واقعتين، فإنه اذا بنى المكلف على حواز كل من الفعل
والترك فقد يختار الفعل وقد يختار الترك، فيعلم بتحقيق المخالفة العملية القطعية
منه، فإنه إن كان الوطء واجباً فقد تركه، وإن كان حراماً فقد فعله، وهي
قبيحة عقلاً .

(٢) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن الحكم بالاباحة وإن كان مستلزماً
للمخالفة القطعية إلا أنه لا دليل على قبحها اذا كانت في واقعتين .

وملخص جوابه : أن الحاكم في المقام هو العقل، وهو لا يفرق في الحكم
بقبح المخالفة القطعية العملية بين كونها في واقعة أو واقعتين اذا كانت عن قصد وعلم .
(٣) أي عن قصد الى المخالفة - أي المخالفة عن عمد وقصد - تدريجياً كالمخالفة
عن عمد وقصد دفعة عند العقل .

(٤) أي يحكم العقل بحرمة المخالفة وقبحها اذا لم يكن كل واقعة مقيدة

و حينئذ (١) فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل (٢) أو الترك،
اذ في عدمه (٣) ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن
قصد (٤) .

بحكم ظاهري ، وأما مع تقييده بالحكم الظاهري - كما لو ثبت الاذن من الشارع
في مخالفتها بأصل مثلاً - فلا يحكم العقل بحرمة المخالفة .

وملخص الكلام: أن ما ذكر من عدم قبح المخالفة العملية مع تعدد الواقعة
إنما يسلم فيما كان للمكلف عند كل واقعة دليل تعبدى مأمور هو بالبناء عليه
من الأصل أو الأمارات ، وأما المقام الذي هو دوران الحكم الواقعي بين الوجوب
والتحريم فلم يثبت الحكم الظاهري وإذن من الشارع بالفعل والترك، فالعقل يحكم
بقبح المخالفة ولو تدرجاً .

(١) أي حينما كانت المخالفة العملية التدريجية قبيحة ولم يثبت إذن من
الشارع - ولو ظاهراً - عند كل واقعة .

(٢) بأن يلتزم إما بجواز الوطء في تمام عمره ، وإما بحرمة ، ولا يجوز
له أن يلتزم بجواز الوطء مدة و بحرمة مدة اخرى .

(٣) أي في عدم التزامه بالفعل فقط أو الترك . و بناؤه على جواز كل من
الفعل والترك مخالفة عملية قطعية تدرجاً، فإنه اذا بنى على جواز كل من الفعل
والترك فقد يختار الفعل وقد يختار الترك، فيعلم بتحقق المخالفة القطعية ، إذ الوطء
مثلاً إن كان واجباً فقد تركه ، وإن كان حراماً فقد فعله .

(٤) متعلق لقوله «ارتكاب . . .» أي ارتكب عن قصد لما هو مبغوض المولى .
ولا يخفى أن ما اختاره المصنف هنا من وجوب الالتزام بالفعل أو الترك
مخالف لما سيأتي منه في مبحث البراءة في مسألة دوران الأمر بين المحذورين من
عدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين .

وتعدد الواقعة (١) إنما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة ، كما في تخير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع من أحدهما الى الآخر (٢). وأما مع عدمه (٣) فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض . أما لو التزم بأحد

(١) جواب عن إشكال مقدر ، وهو أن قبح المخالفة العملية يختص بصورة وحدة الواقعة ، بأن علم أن المانع الخارجي خمر فشربه ، و لا دليل على قبح المخالفة العملية اذا كانت في وقائع متعددة كما اذا أتى بأفعال علم إجمالاً بتحقيق المخالفة العملية في ضمنها ، كما يشهد به تخيير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه العدول عن أحدهما الى الآخر ، بحيث يعلم في بعض الموارد بمخالفة العمل للواقع في الوقائع المتعددة ، كما اذا كان رأى أحدهما وجوب فعل ورأى الآخر حرمة هذا الفعل فقلد الأول وارتكبه ثم قلد الآخر فتركه .

و ملخص جوابه : أن تعدد الواقعة إنما يجدي في جواز المخالفة العملية اذا ثبت إذن من الشارع عند كل واقعة كما هو كذلك في تخيير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين ، فإنه ثبت الاذن من الشارع العمل بقول المجتهد في كل واقعة من الوقائع ، فمرجع تجويز الشارع العمل بأحد الفتويين الى جعله امتثالاً للمحكم الواقعي ، فمخالفته متدركة بالعمل بقول المجتهد . و أما لو لم يثبت إذن من الشارع في فعل شيء أو تركه كما في المقام فالعقل يحكم بقبح المخالفة بلا فرق بين تعدد الواقعة و وحدتها .

(٢) أي من قول أحد المجتهدين الى قول مجتهد آخر .

(٣) أي أما مع عدم ثبوت إذن الشارع فالذي يقدم على ارتكاب ما هو مبغوض

الاحتمالين (١) قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت .
ويمكن استفادة الحكم (٢) أيضاً من فحوى أخبار التخيير

له يستحق العقاب عليه عقلاً ، بلا فرق بين تعدد الواقعة ووحدها كما عرفت .
(١) بأن التزم على جواز الوطاء دائماً أو على حرمة ، فيكون العقاب على
مخالفة الواقع قبيحاً ، وذلك لقبح العقاب بلا بيان .

فتلخص مما ذكرناه: أنه لا يجوز أن يطرح الوجوب والحرمة ويلتزم بالاباحة
لاستلزامه مخالفة عملية تدرجية ، فيستحق العقاب عليها عقلاً ، بخلاف ما اذا
التزم بالفعل فقط أو الترك ، فإنه لا يكون مستحقاً للعقاب لعدم استلزامه مخالفة
عملية قطعية ، والمخالفة الاحتمالية لا توجب استحقاق العقاب .

(٢) وهو وجوب الالتزام بالفعل أو الترك و عدم جواز طرح الوجوب
والحرمة .

أقول : هذا دليل ثانٍ استدلّ به المصنّف على ما قواه في المقام ، وهو عدم
جواز الرجوع الى الاباحة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ووجوب الأخذ
بالفعل أو الترك . وهو فحوى أخبار التخيير .

وتوضيحه: أنه ورد في الأخبار العلاجية للمتعارضين - ما يدل على التخيير
بينهما عند فقد الترجيح ، فإن موردها وإن كان الخبرين المتعارضين إلا أنه يمكن
استفادة حكم المقام منها بالأولوية القطعية بتقريب أنه إذا لم يجز الشارع المخالفة
العملية القطعية للحكم الظاهري وطرحهما وأمر بالتخيير ، فلا يجوز زام المخالفة للحكم
الواقعي بطريق أولى .

وإن شئت فقل : اذا وجب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تخبيراً ولم
يجز طرحهما مع احتمال مخالفة كليهما للواقع لوجب الأخذ بأحد الحكمين
الذين يعلم بكون أحدهما حكماً واقعياً بالأولوية ، إذ المفروض أن أحدهما

عند التعارض ، لكن هذا الكلام (١) لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً . فالمانع (٢) في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية ولو تدرجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهري (٣) فتأمل (٤) جداً .

موافق للواقع فطرحهما طرحاً للحكم الواقعي قطعاً بخلاف طرح الخبرين فإنه يمكن أن لا يكون طرحهما طرحاً للحكم الواقعي كما عرفت .

أقول : إن الاستدلال المذكور على تقدير الغماض عن ضعف أخبار التخيير إنما يدل على مقصوده بناءً على أن المستفاد منها التخيير البدوي فقط . وأما على القول بأنها تشمل التخيير الاستمراري أيضاً فهي تدل على عكس المطلوب .

(١) أي الكلام الذي ذكرناه في وقائع متعددة - وهو وجوب الأخذ بالفعل أو الترك تخييراً وعدم جواز الرجوع الى الأصل - لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة ، كالمرة التي لا يعلم أنه حالف على وطئها في أول الشهر أو على ترك وطئها فيه كي يقال بأنه لو لم يؤخذ بالتخيير ورجع الى الأصل يلزم المخالفة العملية القطعية تدريجاً ، فإن الواقعة الواحدة لو رجع فيها الى الأصل لا يلزم منه مخالفة عملية قطعية ولو تدريجاً .

(٢) الفاء للنتيجة ، أي نتيجة ما سبق أن المخالفة الالتزامية القطعية لا تمنع من الرجوع الى أصالة الاباحة بالنسبة الى كل من الفعل والترك ، فالمانع الوحيد في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية سواء تحققت دفعة كما في واقعة واحدة أو تدريجاً كما في وقائع متعددة .

(٣) إذ لو ثبت التعبد بالدليل الظاهري على المخالفة عند كل واقعة بأن قام دليل أو أصل على جواز الارتكاب فلا يحكم العقل بقبحها كما عرفت .

(٤) لعلّه إشارة الى أنه يمكن أن يقال: إن عدم كون جميع الوقائع محلاً

هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالاً من حيث الالتزام ، بأن لا يلتزم به (١) أو يلتزم بعدمه (٢) في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك (٣) .
وأما المخالفة العملية (٤) ، فان كانت لخطاب تفصيلي

للابتلاء في وقت واحد يوجب سقوط الأمر عن التنجز ، إذن فلا يقبح مخالفته ، وفيه ما لا يخفى .

ويمكن أن يكون إشارة الى أن هذا التفصيل والقول بالاباحة فيما لا يلزم مخالفة عملية ينافي ما هو ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من عدم الرجوع الى الاباحة .

(١) أي بالحكم المعلوم بالاجمال ، كما اذا دُفِن الميِّت فيما اذا علم إجمالاً أنه إما واجب وإما حرام ، بلا التزام منه بالوجوب أو الحرمة .

(٢) أي يلتزم بعدم الحكم المعلوم بالاجمال كما اذا وطأ المرأة المرددة بين من وجب وطؤها ومن حرم وطؤها مع الالتزام بإباحته .

(٣) أي اقتضت الاصول عدم التزامه بالحكم ، كأصالة الاباحة الدالة على عدم وجوب الالتزام بالحكم المعلوم إجمالاً من الوجوب أو الحرمة .

(٤) لما بين جواز المخالفة الالتزامية أراد أن يبيِّن حكم المخالفة العملية .
وتوضيح كلامه : أن المخالفة العملية قد تكون لخطاب معين مفصّل قد وقع الاشتباه في متعلقه بأنه الظاهر أو الجمعة مثلاً ، وقد تكون لخطاب مردد بين الخطابين ، وسيجيء الكلام فيه . وعلى جميع التقادير إما أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية ، والمصنّف يرى عدم جواز المخالفة العملية في المقام مطلقاً سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية .

فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب
الانواعين المشتبهين المخالف (١) لقول الشارع: «اجتنب عن
النجس» أو (٢) كترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم
لان (٣) ذلك معصية لذلك الخطاب، لان (٤) المفروض وجوب

(١) صفة لقوله «كارتكاب» أي لايجوز له أن يشرب كلا الكأسين، إذ جوازه
مخالف لخطاب تفصيلي وهو قول الشارع: اجتنب عن النجس الذي هو موجود
في أحد الكأسين، ولا يحصل الامتثال إلا بالاجتناب عن كليهما.

(٢) وهو عدل لقوله «سواء كانت في الشبهة الموضوعية» ومثال للمخالفة
العملية في الشبهات الحكمية، كما اذا علم إجمالاً أن من سافر الى أربعة فراسخ
ولم يرجع في يومه يجب عليه أن يصلّي قصرأ أو تماماً، فإن ترك القصر والاتمام
مخالف لخطاب تفصيلي وهو قوله «صلّ» ومنشأ اشتباهه هو فقدان النص أو إجماله
أو تعارض النصين بخلاف الشبهة في الانواعين المشتبهين، فإن منشأها فيهما الامور
الخارجية .

(٣) تعليل لقوله «فالظاهر عدم جوازها» أي لايجوز المخالفة العملية لأن
ارتكاب الانواعين وترك القصر والاتمام معصية ، لخطاب: اجتنب عن النجس في
الشبهة الموضوعية ، ولخطاب: صلّ في الشبهة الحكمية .

(٤) تعليل لما ذكره بأن ارتكاب الانواعين وترك القصر والاتمام معصية ،
أي إنما قلنا بأن المخالفة العملية معصية ، لأنه اذا وجب الاجتناب عن النجس
الموجود بين الانواعين فلا يحصل الامتثال القطعي إلا بتركهما ، ولو ارتكب
شربهما فهو عاصٍ لقوله: اجتنب، وكذا لو وجب الظهر أو العصر فإن تركهما
مخالف لخطاب: صلّ ومعصية له .

الاجتناب عن النجس الموجود بين الاناءين ، ووجوب صلاة
الظهر والعصر. وكذالوقال: أكرم زيداً، واشتبه بين شخصين (١)
فان ترك اكرامهما (٢) معصية .
فان قلت (٣) : اذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من
الاناءين وأخر جناهما عن موضوع النجس بحكم (٤) الشارع فليس

(١) إنما مثل بأمثلة ثلاثة لأن المثال الأول وهو ارتكاب الاناءين مثال
للشبهة الموضوعية، والمثال الثاني وهو ترك القصر والاتمام مثال للشبهة الحكمية،
والمثال الثالث مثال للشبهة المصدقية . والخطاب في المثالين معلوم تفصيلاً ، وإنما
وقع الاشتباه في متعلقه . وأما المثال الثالث فالمتعلق فيه أيضاً معلوم تفصيلاً ، إلا
أنّ الاشتباه وقع في مصدقه .

(٢) أي ترك إكرام الشخصين المشتبهين معصية، لأنه مخالفة لوجوب الاكرام
المستفاد من قوله : أكرم زيداً .

(٣) منشأ هذا الاشكال ما التزم به المصنّف سابقاً من أنّ الأصل في الشبهة
الموضوعية حاكم على الخطابات الشرعية المتعلقة بأحد المشتبهين .

وحاصله : إنّنا لانسلم لزوم المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية في ارتكاب
كلا الكأسين، لما ذكرنا من أنّ الأصول فيها مخرجة لمجاريتها عن موضوع الخطابات
الواقعية، إذ بعد الحكم بطهارة كل من الاناءين لانلزم مخالفة عملية لقوله: اجتنب
عن النجس .

(٤) الجار متعلق بقوله «وأخر جناهما» أي أخر جنا الاناءين بحكم الشارع
عن موضوع النجس بإجراء أصالة الطهارة .

في ارتكابهما (١) - بناء على طهارة كل منهما - مخالفة (٢)
لقول الشارع: اجتنب عن النجس .

قلت : أصالة الطهارة في كل منهما (٣) بالخصوص انما
يوجب جواز ارتكابه من حيث هو (٤) ، وأما الاناء النجس
الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته لانه نجس يقيناً (٥)،
فلا بد (٦) اما من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية ، واما أن

(١) أي في ارتكاب الاناءين .

(٢) خبر لقوله «فليس» أي ليس في ارتكاب الاناءين مخالفة لقول الشارع
لخروجهما عن موضوع النجس ، فلا يشمها قوله «اجتنب الاناءين» بعد الحكم بطهارة
كل منهما بسبب أصالة الطهارة .

(٣) أي في كل من الاناءين .

(٤) أي مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما .

(٥) إذ العلم بوجود الاناء النجس في البين يمنع عن جريان أصالة الطهارة

في كل منهما .

وملخص الجواب : أن جريان أصالة الطهارة في أطراف العلم الاجمالي إنما
هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما بأن يلاحظ كل من طرفي
العلم الاجمالي بخصوصه ، وأما بملاحظة العلم بالاناء النجس في البين فلا تجري لأن
الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عما علم بنجاسته ولو إجمالاً منجز ، ومعه
لا وجه لجريان الأصل كما هو واضح ، فلا بد من الامتثال والاطاعة .

(٦) أي اذا علمت عدم جريان الاصول في طرفي العلم الاجمالي فلا بد من

يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف
المذكور في محله (١) هذا ، مع أن (٢) حكم الشارع بخروج
مجري (٣) الأصل عن موضوع التكليف (٤) الثابت بالأدلة
الاجتهادية لا معنى (٥) له

الاجتناب عن كلا المشتبهين على القول بوجود الموافقة القطعية ، وعن أحدهما
على القول بحرمة المخالفة القطعية .

(١) وهو مبحث الاشتغال . وقد وقع الخلاف بينهم ، بأنه هل تجب الموافقة
القطعية كي يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين؟ أو تكفي الموافقة الاحتمالية؟ وإنما
تحرم المخالفة القطعية كي يكفي الاجتناب عن أحدهما ، فانتظر .

(٢) هذا جواب ثانٍ عن قوله «فإن قلت» .

وماخصه : إننا لانسلم جريان الأصل في صورة العام الاجمالي بالتكليف في
البين كي يكون حاكماً على قوله: اجتنب عن النجس ، ومخرجاً لكل من الاناءين
المشتبهين عن موضوعه .

(٣) وهو كل من الاناءين المشتبهين الذي هو مجرى أصالة الطهارة .

(٤) وهو وجوب الاجتناب عن النجس مثلاً الذي ثبت بالأدلة الاجتهادية
كالخبر الواحد مثلاً .

(٥) خبر لقوله «أن حكم الشارع ...» أي حكم الشارع بخروج مجري
الأصل عن موضوع التكليف لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع ، إذ معنى
جريان الأصل في كل من الاناءين المشتبهين تجوز الشارع رجوع المكلف الى
أصالة الطهارة في كل من المشتبهين ، وليس معنى هذا إلا الحكم بعدم وجوب
الاجتناب عن النجس في البين ، وهو مناقض لما دل على وجوب الاجتناب عن النجس .

الارفع حكم ذلك الموضوع (١)، فمرجع أصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف (٢) لقوله: اجتنب عن النجس، فتأمل (٣).

وإن شئت فقل: إن مقتضى الأدلة الاجتهادية ثبوت وجوب الاجتناب عن النجس، ومقتضى أصالة الطهارة عدم وجوبه، وهو مناقض لما دل على وجوب الاجتناب.

(١) الذي أخرجه الأصل عن موضوع التكليف.

والحاصل: أن معنى قول الشارع: إن كل واحد من الكأسين المشتبهين لا ينجس هو أن النجس في البين لا يجب الاجتناب عنه.

(٢) أي عدم وجوب الاجتناب عن النجس في البين بمقتضى أصالة الطهارة يناقض ويخالف قوله: اجتنب عن النجس.

(٣) قيل: هو إشارة الى أنه لانسلم وجود التناقض بين دليل الأصل وبين قوله: اجتنب عن النجس، بل دليل الأصل حاكم عليه كما عرفت.

أقول: إن كان المراد منه ما ذكره فيمكن أن يورد عليه بأنه لا مجال لجريان الأصل مع العلم بالنجس في البين كي يكون حاكماً على قوله: اجتنب عن النجس. ولعله إشارة الى أن ما ذكره هنا من المناقضة لا ينافي ما ذكره في صدر المسألة من حكومة الأصل على موضوع الأدلة الاجتهادية، لأن جريان الأصل مستلزم للمخالفة العملية في المقام بخلاف صدر المسألة، فإنه يجري فيه بلا محذور، فلا تهافت بين المقامين.

التحقيق حول العلم الاجمالي

قد عرفت ممّا ذكرناه أن شيخنا الأعظم - قدس سره - ذكر أن البحث عن

العلم الاجمالي يقع من جهتين : حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ،
والمناسب لمباحث القطع هو البحث عن الجهة الاولى ، وأما البحث عن الجهة الثانية
فإنه يناسبه البراءة والاشتغال .

وتبعه في ذلك الاستاذ الأعظم^(١) - دام ظلّه - وقال : بما أن البحث عن وجوب
الموافقة القطعية إنما يناسب مبحث البراءة والاشتغال فنحيله الى ذلك المبحث ،
كما صنعه العلامة الأنصاري - رحمه الله - .

والجهة المقصودة بالبحث عنها في المقام حرمة المخالفة القطعية ، واختاره
سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - .

وأفاد صاحب الكفاية : أن المناسب للمقام هو البحث عن كون العلم الاجمالي
مقتضياً للتنجيز أو علة تامة ، كما أن المناسب للاشتغال - بعد الفراغ هنا عن
كونه مقتضياً للتنجيز - هو البحث عن ورود الترخيص شرعاً وعدمه .

وأيده المحقق الاصبهاني^(٢) بأنه كل ما كان من شؤون العلم فهو المناسب
للمقام ، وكل ما كان من شؤون الجهل فهو يناسب مبحث البراءة والاشتغال .

وأورد على شيخنا الأعظم بأن تخصيص المقام بالبحث عن حرمة المخالفة
القطعية وتخصيص وجوب الموافقة القطعية بمبحث البراءة والاشتغال لا وجه له .
أقول : حيث إن البحث المذكور لا يترتب عليه ثمرة مهمة ، لذا نكتفي بهذا
المقدار ونترك النقض والابرام .

وكيف كان فنحن أيضاً نبحث هنا عن حرمة المخالفة القطعية تبعاً للشيخ
فنقول : إن في المسألة احتمالات ثلاثة :

الأول : أن يكون العلم الاجمالي حكمه حكم الشك البدوي في عدم كونه

(٢) نهاية الدراية : ص ٣٥ .

(١) مباني الاستنباط : ص ١٤٧ .

منجّزاً أصلاً ، بدعوى أن " حكم العقل بقبح مخالفة المولى إنما هو فيما إذا علم العبد بمخالفته حال الارتكاب دون ما يعلم بها بعده ، فلو كان العلم بالمخالفة بعده موجباً لحكم العقل بقبح مخالفة تكليف المولى فلا بد أن يحكمم بالقبح في الشبهات البدوية أيضاً فيما إذا حصل العلم بها بعد الارتكاب .

وهذه الدعوى ساقطة عن الاعتبار لعدم الدليل على ما ذكر من اعتبار العلم بالمخالفة حال الارتكاب ، لعدم الفرق في حكم العقل بين العلم التفصيلي والاجمالي ، لأنّ "المعتبر في تحقق المخالفة عقلاً وصول التكليف وفعليته ، والوصول يتحقق بالعلم بالاجمالي أيضاً ، والفعلية تتحقق بتحقيق موضوع التكليف مع جميع أجزائه وشرائطه .

الثاني : أنّه بعد ما ثبت أن " العلم الاجمالي ليس كالشك البدوي بل له تأثير في تنجّز التكليف ، فوقع الكلام بينهم في أن " تأثيره هل هو بنحو العلية التامة كي لا يصح جريان الاصول في أطرافه ثبوتاً للزوم المناقضة بينها وبين الواقع المعلوم بالاجمال ؟ أو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن ترخيص المكلف في ارتكاب جميع الأطراف بأن لا يكون فرق بين الشبهة البدوية والمقرّنة بالعلم الاجمالي في هذه الجهة ؟ فقد ذهب جمع كثير من الأكابر الى الأول ، منهم شيخنا الأعظم ^(١) والمحقق الاصهباني ^(٢) والمحقق العراقي ^(٣) والمحقق النائيني ^(٤) - قدس الله أسرارهم - والاستاذ الأعظم ^(٥) وسيدنا الاستاذ - دام ظلّهما - .

وذهب صاحب الكفاية ^(٦) الى الثاني ، وهو أن " تأثير العلم الاجمالي ليس بنحو

(٢) نهاية الدراية : ص ٣٢ .

(٤) فوائد الاصول : ص ٢٧ .

(١) رسائل الشيخ : ص ٢١ .

(٣) نهاية الافكار : ص ٤٦ .

(٥) مباني الاستنباط : ص ١٥٣ .

(٦) كفاية الاصول : ص ٣٥ .

العلمية التامة، وإنما هو بنحو الاقتضاء، فلا مانع من إجراء الاصول في أطرافه
 ثبوتاً وإن رجع عنه والتزم بكونه علّة تامة في تعليقه على الكتاب على ما نقل
 عنه، فالاحتمال الثاني انقسم الى احتمالين فصار المجموع ثلاثة احتمالات،
 والحق هو الأول. والتحقيق في ذلك يستدعي البحث عن حقيقة العلم الاجمالي فنقول:
 إنه لا فرق في حقيقة العلم الاجمالي والتفصيلي، ولا يكون اتصافهما بالاجمال
 والتفصيل اتصافاً بحاله، بل إنما هما وصفان باعتبار متعلقهما، فإن العلم بأي معنى
 كان و بأي قول فيه لا يتصف بالاجمال، فإن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً، ولا
 مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم، فإن القائم بالنفس الذي به تشخص مقولة
 العلم أمر جزئي شخصي بحسب هذا الوجود، والمردد بما هو لاثبوت له هوية ولا ماهية.
 وإن شئت فقل: إن الوجود نفس التشخص.

وبعبارة ثالثة: إن العلم الاجمالي علم دائماً، ومتعلقه منكشف بحدده تفصيلاً
 وهو الجامع، وإنما الاجمال حصل في متعلق طرف العلم، ولا يلزم منه تعلق العلم
 بالمردد، فإنه تعلق بالجامع المنكشف.

والحاصل: أن ضم الجهل الى العلم صار سبباً لهذا الاسم وهو العلم الاجمالي،
 وإلا فلا فرق في أصل العلم، فإنه أمر واحد، وحيث إن العلم الاجمالي، لا يفارق
 التفصيلي في انكشاف أمر المولى ونهيه. وغاية الفرق بينهما هو الجهل بمتعلقات
 المتعلق في العلم الاجمالي، فلا محالة يتمحض البحث في أن هذا الجهل عذر عقلي
 أو شرعي أم لا؟

والحق عدمه لما عرفت في محله من أن ملاك استحقاق العقاب هتك حرمة المولى
 والظلم عليه، فإن مخالفة المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك والظلم لا توجب الذم
 والعقاب عقلاً، وهذا العنوان كما ينطبق على مخالفة العلم التفصيلي كذلك ينطبق

على مخالفة العلم الاجمالي ، فلا يكون الجهل المذکور عذراً .
 والحاصل: أن مخالفة المولى قبيحة ذاتاً عند العقل لكونها مصداقاً للظلم،
 والقبح فيه ذاتي ، وحكم العقل بذلك تنجيزي لا تعليلي . و ذهب بعض محققي
 العصر - قدس سره - على ما في تقارير مقررته ^(١) الى أن علمية العلم الاجمالي
 متوقفة على أن يكون حكم العقل بجرمة المخالفة القطعية - أي منجزية العلم
 الاجمالي - تنجزياً لا تعليقياً ، وإلا كان الترخيص الشرعي رافعاً لموضوع
 العصيان والقبح، وإثبات التنجزية في الحكم العقلي لا بد وأن يكون على أساس
 افتراض خصوصية فيه تمنع عن إمكان رفعه من قبل الشارع بالترخيص، وذكر له
 اموراً ثلاثة وأجاب عنها. ونحن نذكر الأمر الثاني منها لكونه هو العمدة في المقام،
 ويظهر من جوابه ما في الأمر الثالث الذي ذكره - قدس سره - أيضاً .

وحاصله: أن قبح هتك المولى وإن كان أمراً ذاتياً إلا أن هذا غير حاصل
 في المقام ، لأن الارتكاب مستند الى ترخيص من قبل المولى ، وبذلك لا يكون
 خروجا عليه .

ويرد عليه : أن الكلام في جواز الترخيص من قبل المولى ، فإن القائل
 بكون العلم الاجمالي علّة تامّة يدعي أنه منجز للتكليف على وجه يأبى العقل عن
 الترخيص في خلافه ، وقد ذكرنا آنفاً أنه لا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي
 في انكشاف أمر المولى ونهيه ، فبعد انكشافه يكون الترخيص مناقضاً له وإعمال
 المولوية المستلزم للتناقض محال .

وإن شئت فقل: إن إثبات التنجزية يكون على هذا الأساس، فإن التناقض
 المذکور من تبعات علمية العلم الاجمالي. وبما ذكرناه ظهر ما في إشكاله - قدس سره -

(١) بحوث في علم الاصول : ص ١٥٢ .

على المحققين النائيني والعمري - قدس سرهما - فإنه كان مبنيًا على تعليقية تنجيز العلم الاجمالي ، فلاحظ .

وأما صاحب الكفاية فإنه ذهب الى أنه يمكن ترخيص المكلف في ارتكاب جميع الأطراف ، ولا فرق في هذه الجهة بين العلم الاجمالي والشبهات البدوية والشبهات غير المحصورة ، بدعوى أن العلم الاجمالي - وإن كان هو كشفاً - كالعلم التفصيلي ، ولكن لا ينكشف به التكليف تمام الانكشاف مثل ما ينكشف بالعلم التفصيلي ، بل مرتبة الحكم الظاهري - وهو الشك والجهل - محفوظة مع العلم الاجمالي في كل طرف من الأطراف بالخصوص ، وعليه فلا مانع من جريان الاصول وترخيص الشارع في أطرافه لعدم لزوم محذور المناقضة فيه .

والجواب عنه : أن قياس العلم الاجمالي بالشبهة البدوية أو غير المحصورة قياس مع الفارق ، إذ الترخيص في أطراف العلم الاجمالي يناقض الحكم المعلوم بالاجمال من حيث الغاية والامتثال ، لأن مناط تنجيز العلم التفصيلي إنما هو وصول التكليف الى المكلف .

ومن المعلوم أن التكليف في مورد العلم الاجمالي واصل اليه ، والجهل في متعلقه لا يضره كما عرفت ، ومنه ظهر أن مرتبة الحكم الظاهري غير محفوظة في موارد العلم الاجمالي ، فإن مرتبته عدم وصول التكليف الى المكلف وجهله به ، ومع وصوله اليه ترتفع مرتبة الحكم الظاهري ، فيكون الترخيص في مورد مناقضاً للتكليف الواقعي من حيث المنتهى ، وهو مقام الامتثال ، إذ بعد كون الواقع واصلًا بالعلم الاجمالي لكونه طريقاً كالعلم التفصيلي يحكم العقل بلزوم امتثاله ، والحكم على خلافه يوجب اجتماع المتنافيين في مقام الامتثال .

وإن شئت فقل : إن العقل يحكم بوجوب الاطاعة بعد وصول التكليف

وان (١) كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين
- كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة (٢)

بالعلم الاجمالي ، والترخيص غايته عدم الوجوب ، وهما متنافيان . ولا يرد على
ما ذكرنا ما في كلام بعض المحققين - قدس سره - من أن حكم العقل بالتنجيز
معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي ، فبعد وروده يرتفع موضوع التنجيز
للازمام الواقعي المعلوم بالاجمال ، لما ذكرنا آنفاً من أن حكم العقل تنجيزي ،
والترخيص يرجع الى الجمع بين المتنافيين . وهذا بخلاف الشبهة البدوية ، فإن
الحكم الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي لامن حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى .
أما من حيث المبدأ فلاختلاف محلها ، فإن المصلحة في التكليف الواقعية
تكون في متعلقاتها وفي الأحكام الظاهرية في نفسها .

وأما من حيث المنتهى فلعدم كون الانبعاث فعلياً لعدم وصول التكليف
الى المكاف على الفرض ، وكذا لا يكون الانبعاث فعلياً في الشبهات غير المحصورة
لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء فيها . إذن فلا منافاة بينها وبين التكليف
الواقعية ، فإن الترخيص الظاهري لا ينافي وجوب الامتثال لعدم كون الامتثال واجباً .
هذا تمام الكلام في جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ثبوتاً ، وملخصه
عدم جريان الاصول في أطرافه للزوم المناقضة بين مقتضاها وبين الواقع المعلوم
بالاجمال ، وأما الكلام في شمول الأدلة لأطرافه إثباتاً وعدم شمولها فسيأتي في
مبحث البراءة والاشتغال .

(١) عطف على قوله « فإن كانت لخطاب تفصيلي » أي إن كانت المخالفة
العملية مخالفة لخطاب مردد .

(٢) مثال لما كانت المخالفة العملية مخالفة للخطاب المررد بين خطابين في

أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان ، أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله (١) - ففي المخالفة القطعية حينئذ (٢) وجوه :

أحدها : الجواز مطلقاً (٣) ، لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهى عنه (٤) في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه (٥) ، وكذا المردد (٦) بين الدعاء

الشبهة الموضوعية ، فإن المخاطب مردد بأنه مخاطب بـ : اجتنب عن النجس ، أو : اجتنب عن النظر الى الأجنبية . ومنشأ شبهته هو علمه الاجمالي بأن المانع الموجود بول أو المرأة الموجودة أجنبية .

(١) هذا مثال للشبهة الحكمية ، فإنه مردد بأنه مخاطب بـ « ادعوا » أو بـ « صل » ومنشأ شبهته عدم ورود بيان من الشارع إما بفقده وإما بتعارضه وإما بإجماله .

(٢) أي حين لزوم المخالفة للخطاب المردد بأن يشرب المائع أو يطأ المرأة .

(٣) أي سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية ، وسواء كان الخطابان من

نوع واحد أو من نوعين .

(٤) أي عن المردد .

(٥) أي المردد .

(٦) أي كذا لم يقع الأمر بالمردد بين الدعاء والصلاة في خطاب من الكتاب

والسنة .

وحاصله : أن الشك بالنسبة الى كل خطاب يرجع الى الشك البدوي ، إذ المفروض عدم العلم بوجود متعلق أحد الخطابين بالخصوص ، فلا علم إجمالاً بتعلق

والصلاة، فان الاطاعة (١) والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها .

الثاني : عدم الجواز مطلقاً (٢) ، لان مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها (٣) ، و لا يعذر فيها (٤) الا الجاهل بها (٥) .

الخطاب بالمردد بين الخمر و الأجنبية مثلاً حتى يحكم العقل بوجوب إطاعته ، و كذا لم يتعلق النهى بالمردد بين الخمر والأجنبية كي يحرم مخالفته .

(١) جواب عن سؤال مقدر، وهو أنه يعلم إجمالاً بوجود متعلق أحد الخطابين وهو يكفي في حرمة المخالفة القطعية .

وبعبارة اخرى : أنه يكفي الخطاب المررد في باب الاطاعة والمعصية ولا حاجة الى الخطاب التفصيلي .

وجوابه (أولاً) أنه لا وجود للنهي المتعلق بالمفهوم المررد بين الخمر والأجنبية (وثانياً) أن الاطاعة تتحقق فيما اذا كان العبد ممتثالاً للخطاب التفصيلي، والمعصية تتحقق فيما خالفه .

وبعبارة اخرى: أن العقل لا يحكم بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية إلا بعد العلم بتوجه خطاب تفصيلي الى شيء بخصوصه، والمفروض عدم وجود مثله في المقام .
(٢) أي عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهات الحكمية والموضوعية، سواء كان الخطابان من نوع واحد أو من نوعين .

(٣) أي المخالف للشارع مستحق للذم ، ومخالفته أمر قبيح عقلاً .

(٤) أي المخالفة .

(٥) أي الجاهل بالمخالفة ، وأما العالم بها إجمالاً ولو كان في ضمن الخطاب

الثالث : الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم فيجوز في الاولى (١) دون الثانية (٢) ، لان المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء (٣) ، بخلاف الشبهات الحكمية ، كما يظهر من كلماتهم (٤) في مسائل الاجماع المركب و كأن (٥) الوجه ما تقدم من أن الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف . بخلاف الاصول المراد فهو ليس بجاهل حتى يكون معذوراً .

(١) أي تجوز المخالفة للمخاطب المراد بين الخطابين في الشبهات الموضوعية .
 (٢) أي دون الشبهات الحكمية .
 (٣) كما هو واضح لمن راجع كلمات الفقهاء ، فإن " ذهابهم الى جواز المخالفة يكشف عن إذن الشارع بها في الموضوعات ، وأما الشبهات الحكمية فلم يذهبوا الى جواز المخالفة ولو في مورد واحد ، فهذا أيضاً يكشف عن عدم جواز المخالفة في الشبهات الحكمية .

(٤) أي كما يظهر من كلمات الفقهاء ، في مسألة الاجماع المركب - عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهات الحكمية .
 ووجه الظهور : هو أن " كلماتهم هناك عدا الشان منهم متفقة على عدم جواز خرق الاجماع المركب والرجوع الى الأصل فيما يوجب ذلك طرح الحكم الواقعي ، فلو كانت المخالفة جائزة فيها أيضاً لم يذهبوا الى عدم جواز خرق الاجماع المركب فيما لزم منه طرح الحكم الواقعي .

(٥) وهي من الحروف المشبهة بالفعل ، أي كأن " الوجه في الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية هو جواز المخالفة في الاولى دون الثانية .

في الشبهات الحكمية، فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم
اجمالاً، وقد عرفت ضعف ذلك (١)، وأن مرجع (٢) الاخراج
الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الاصل (٣)
في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، الا أنه (٤)
حاكم عليه لامعارض له، فافهم (٥).

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً
بالنوع كوجوب أحد الشئيين (٦)

(١) أي ضعف كون الاصول مخرجة مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف
في الشبهات الموضوعية، وقلنا: إن الاصول لا تجري في أطراف العلم الاجمالي اذا
كانت مستلزماً للمخالفة العملية، بل افرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية.
(٢) هذا تقريب للزوم التناقض في إجراء الاصول في الشبهات الموضوعية
أيضاً، وملخصه: أن إخراج المرأة عن كونها أجنبية بالأصل وإخراج المائع
عن كونه بولاً مثلاً يرجعان الى رفع وجوب الاجتناب عنهما، وهو يناهض الحكم المعلوم
في البين إجماعاً.

(٣) لأنه يقتضي رفع وجوب الاجتناب عنهما، وهو منافي للحكم المعلوم
الاجمالي في البين الثابت بدليله الواقعي.

(٤) أي الأصل حاكم على الدليل الواقعي، فالتنافي المذكور بينهما كان بدوياً.

(٥) لعله إشارة الى أن حكومة الأصل على الدليل ممنوعة، وذلك لوجود

التنافي بينهما بلا فرق فيه بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

(٦) بأن يعلم إجمالاً بوجوب الدعاء أو بوجوب الصلاة، فتحرم المخالفة القطعية

وبين اختلافه (١) كوجوب الشيء وحرمة آخر .
 والوجه في ذلك (٢) أن الخطابات في الواجبات الشرعية
 بأسرها (٣) في حكم خطاب واحد بفعل الكل (٤) ، فترك
 البعض (٥) معصية عرفاً ، كما لو قال المولى : اعمل كذا وكذا
 فإنه بمنزلة : افعلهما جميعاً (٦) ، فلا فرق في العصيان بين ترك

في هذه الصورة .

(١) بأن يختلف حكم المشتبه بالنوع ، بأن يعلم إجمالاً إما بوجوب الدعاء أو
 بحرمة شرب التتن مثلاً ، فتجوز المخالفة فيهما .

(٢) أي الوجه في الفرق المذكور أن المخالف لأحد الخطابين المتحددين نوعاً
 مخالف للخطاب التفصيلي ، إذ المفروض أن الخطابات المتحددة بالنوع مرجعها
 إلى خطاب واحد انتزاعي ، فلا تكون الخطابات كثيرة في الحقيقة كي يتردد في
 المخالفة .

(٣) أي بتمامها .

(٤) أي الخطابات الشرعية المتعددة بمنزلة أمر واحد بفعل جميع الواجبات ،
 فإن قوله : ادع وصل وتصدق ونحوه بمنزلة أن يأمر بها بأمر واحد بأن يقول :
 افعلهما .

(٥) بأن يمثل خطاب ادع مثلاً ويترك خطاب صل ، فإن من ترك ذلك
 خالف الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابات المتعددة ، إذ المفروض أنه كان مأموراً
 بإتيان الكل ، فتركه البعض ترك الكل فصار عاصياً بذلك ، فيدخل هذا الفرض
 في الحقيقة في الفرض الأول وهو مخالفة الخطاب التفصيلي .

(٦) أي لو قال : أكرم العلماء وأطعم الفقراء فإنه بمنزلة قوله : افعلهما

واحد منهما معيناً (١) أو واحد غير معين عنده (٢) .
نعم (٣) في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد
من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم
الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه (٤) أو يكتفي بأحدهما (٥)

جميعاً ، فكما لا تجوز المخالفة في الفرض الثاني كذلك في الفرض الأول .
وإن شئت فقل : إن "الشارع كأنه تصور الواجبات كلها من الصلاة والصيام
وغيرها مجتمعة وقال : افعل جميع واجباتي ، فإن" ترك البعض معصية له .

(١) كما اذا علم بوجوب الصلاة مثلاً فتر كها .

(٢) أي غير معين عند المكلف بأن يكون الخطاب مردداً بين الخطابين ،
كما اذا علم إجمالاً أنه إما مأمور بالدعاء أو الصلاة . فإن" المكلف في كلا الفرضين
خالف الخطاب التفصيلي ، إلا أنه في الفرض الثاني خالف الخطاب التفصيلي الانتزاعي
من الخطاب المررد بين الخطابين ، وفي الفرض الأول خالف الخطاب التفصيلي الحقيقي .
(٣) هذا استدراك عما ذكره من حرمة المخالفة العملية للخطاب المررد .

وما خصه : أن" المخالفة العملية للخطاب المشتبه الواحد بالنوع حرام كما
عرفت . وأما وجوب الموافقة القطعية له بالاتيان بكل من المحتملين - أي الدعاء
والصلاة مثلاً - ففيه كلام يأتي ذكره في باب الاشتغال إن شاء الله .

(٤) أي عن الحكم الواقعي بمقتضى أن" الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية
فتجب الموافقة القطعية على هذا المبني .

(٥) أي يكتفي بأحد المحتملين بأن يشرب أحد الكأسين ويترك الآخر
فتكفي الموافقة الاحتمالية على هذا المبني .

حذراً (١) عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء، ويعدم معصية عندهم وان (٢) لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل .

والاقوى من هذه الوجوه (٣) هو الوجه الثاني (٤) ثم الاول (٥) ثم الثالث (٦) . هذا كله في اشتباه الحكم من حيث

(١) هذا تعليل لكفاية الاثيان بأحد المحتملين ، أي إنما قلنا بالاثيان بأحدهما إذ لو لم يأت به وتر كهما جميعاً يحصل له العلم بالمخالفة القطعية .
(٢) كلمة «إن» وصلية، أي وإن لم يلتزموا بوجوب الموافقة القطعية لخطاب مجمل، إلا أنهم لم يرضوا بالمخالفة القطعية أيضاً .
(٣) الأربعة المتقدمة .

(٤) وهو عدم جواز المخالفة القطعية مطلقاً .

والوجه في أقوائته ما عرفت من أن العقل حاكم بقبح المخالفة مطلقاً، ولا دليل على اختصاصه بمخالفة العلم التفصيلي فقط، أضف الى ذلك أن مخالفة الخطاب المررد أيضاً ترجع الى مخالفة العلم التفصيلي. وكذا لا دليل على الفرق بين المتحد بالنوع وغيره وبين الشبهات الحكمية والموضوعية .

(٥) وهو جواز المخالفة القطعية، أي لو أغمض عن الوجه الثاني ودار الأمر بين الوجه الأول وغيره من الوجهين المذكورين لكان الوجه الأول منهما مقدماً على غيره، لأن المخالفة القطعية لو كانت جائزة عند العقل لكانت جائزة مطلقاً من دون تفصيل، إذ ما هو مناط حكم العقل هو قبح المخالفة القطعية، وإذا فرض عدم حكمه بقبحها فهو لا يفرق في الحكم بالجواز بين الموارد المذكورة .

(٦) وهو الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، أي لو أغمضنا عن الوجه

الفعل المكلف به (١) .

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك

الحكم (٢)

الأول والثاني ودار الأمر بين الوجه الثالث والرابع كان الثالث أولى، وذلك لاحتمال حكومة الأصل العملي على موضوع الدليل الاجتهادي .

وأما الرابع وهو الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع وبين كونه مختلفاً ، فالوجه فيه ما عرفت ، وهو رجوع الخطابات بأسرها الى خطاب واحد .

ولا يخفى ما فيه، لأنه إن كان المراد من رجوع الخطابات المتحددة بحسب النوع الى خطاب واحد أن معصية كل منها معصية لمطلوب الشارع فهو كذلك فيما اذا اختلفت بحسب النوع ، وإن كان المراد أنها ترجع الى خطاب واحد بفعل الجميع حقيقة بمعنى كونها خطاباً واحداً بحسب نفس الأمر فهو كما ترى، وإن كان المراد من رجوعها الى خطاب واحد أنه ينتزع منها خطاب واحد ففيه: (أولاً) أن الذي يجب طاعته هو الخطاب الصادر من المولى لا الخطاب الانتزاعي .

(وثانياً) أنه يجري فيما اذا اختلفت الخطابات بحسب النوع أيضاً ، بأن يقال: إن المراد منها وجوب الاتباع لما طلبه الشارع في ضمن الخطابات التفصيلية من الفعل والترك ، فلو كان الخطاب الواحد الانتزاعي واجب الاتباع فيما اتفقت الخطابات بالنوع كذلك يكون فيما اذا اختلف نوعها .

(١) بأن يكون المكلف به مشتبهاً بين الصلاة والدعاء مثلاً .

(٢) بأن كان المكلف به معلوماً ، وكذا الحكم ، وكان الشخص المكلف

فقد عرفت (١) أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كأحكام الجنازة المتعلقة بالجانب المردد بين واجدي المنى ، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى .
وأما الكلام في الاول : (٢) فمحصله : أن مجرد تردد التكليف

مشتبهاً كوجوب الغسل فإنه متعلق بالجانب لكن الجانب مردد بين زيد و عمرو .
وإن شئت فقل : إن الشبهة تكون في المصداق .

(١) هذا جواب لقوله «وأما الكلام ...» أي فقد عرفت أن الكلام يقع . . .
وتوضيحه : أن الحكم اذا كان مشتبهاً من حيث المكلف فقد يقع الكلام فيما اذا كان الحكم معلوماً من حيث نفسه وموضوعه و متعلقه ، وإنما حصلت الشبهة في مصداق متعلقه لكونه مردداً بين الشخصين ، وذلك كما في واجدي المنى في الثوب المشترك ، فإن حكم الجنازة معلوم وهو وجوب الغسل ، وموضوعها أيضاً معلوم وهو الجنازة ، ومتعلقها أيضاً معلوم وهو الجانب ، وإنما وقعت الشبهة في مصداق الجانب بأنه زيد أو عمرو .

وقد يقع الكلام فيما اذا كان الحكم معلوماً من حيث نفسه وموضوعه وإنما حصلت الشبهة في الشخص الذي ثبت الحكم له لأجل تردده بين الموضوعين كالخنثى فإنها لاتعلم هل هي داخله في الذكر كي يترتب عليها حكمه؟ أو داخله في الانثى كي يترتب عليها حكمها؟ والبحث هنا عن الحكم الثابت للشخص المردد بين الذكر والانثى والبحث في سابقه عن الحكم الثابت لموضوع كلي يكون مردداً بين الشخصين .
(٢) وهو الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين .

بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً (١) ، اذ العبرة في
الاطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص (٢) ، والجنب
المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد من الشارع
أنه يجب الغسل على كل جنب (٣) ، فان كلا منهما (٤) شك
في توجه هذا الخطاب (٥) اليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين
يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه اليه (٦). نعم لو

(١) أي مجرد العلم الاجمالي بجنابة أحد الشخصين مثلاً لا يوجب غسلًا على
أي منهما .

(٢) فلا يتحقق موضوع للطاعة والمعصية عند العقلاء بدون العلم بتوجه
خطاب تفصيلي أو إجمالي الى مكلف خاص .

(٣) إلا أنه لا يوجب الغسل على من تردد في جنابته لما حقق في محله من
أن الحكم لا يحقق موضوعه .

(٤) أي من الشخصين .

(٥) أي الأمر بالغسل .

(٦) أي أن العقل يستقل بقبح المؤاخذة فيما لا يعلم الشخص بتوجه الخطاب
اليه ولو إجمالاً ، ومن المعلوم ضرورة أن كلاً من واجدي المنى في الثوب المشترك
شاك في توجه وجوب الغسل اليه ، وكذا في توجه النهي عن المكث في المسجد
وقراءة سور العزائم، وبناء كل منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنابة وإن استلزم
حصول العلم لكل منهما بأن أحدهما قد خالف ما دل على الالتزام بأحكام الجنابة
إلا أن هذا ليس علماً بتحقق المخالفة العملية ولو من الغير .

اتفق لاحدهما أو لثالث علم (١) بتوجه الخطاب اليه دخل في
 اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه .
 ولا بأس بالإشارة الى بعض فروع المسألة (٢) ليتضح
 انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف .
 فمنها (٣) حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف
 أو لغيره (٤) بناء (٥) على تحريم ادخال الجنب أو ادخال
 النجاسة غير المتعدية .

(١) أي لو حصل علم لأحد الشخصين أو لشخص ثالث بتوجه خطاب الشارع
 اليه يخرج هذا عما نحن فيه ، لأنّ الكلام هنا فيما تردد التكليف بين شخصين
 بحيث لا يعلم أيّ منهما توجه الخطاب اليه ، وأما لو علم أحدهما توجه الخطاب اليه
 فإنه يدخل فيما لو حصل الاشتباه في متعلق التكليف .

(٢) أي مسألة اشتباه الحكم من حيث شخص المكلف ، كي يتضح أنّ
 مسألتنا هذه أيضاً من متفرعات العلم الاجمالي بالتكليف .

(٣) أي من فروع مسألة اشتباه الحكم من حيث شخص المكلف ، ما لو
 حمل أحد الشخصين - اللذين علم إجمالاً بجنابة أحدهما - الشخص الآخر وأدخله في
 المسجد .

(٤) كالصلاة مثلاً .

(٥) أي أنّ حمل أحدهما وإدخاله في المسجد إنما يكون من فروع المسألة
 ويحصل العلم الاجمالي بتوجه الخطاب اليه ، بناءً على أن يكون إدخال الجنب في
 المسجد حراماً . أو يكون إدخال النجاسة غير المتعدية كالنجس اليابس حراماً ،

فان قلنا : (١) ان الدخول و الادخال متحققان بحركة واحدة دخل (٢) في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وان (٣) تردد كونه من جهة الدخول أو الادخال .
وان جعلناهما متغايرين في الخارج - كما في الذهن (٤) -

وحينئذ يعلم إجمالاً بتوجه خطاب اليه إما لكونه جنباً أو لأجل إدخال الجنب في المسجد ، وإما لكونه نجساً ، وإما لأجل إدخال النجاسة اليابسة فيه .
وأما اذا قلنا بعدم حرمة إدخال الجنب في المسجد بدعوى أن ما ثبت حرمة دخول الجنب في المسجد ، وأما حرمة إدخاله فيه فلم يقم دليل عليها . وكذا لا دليل على حرمة إدخال النجاسة غير المتعدية فيه ، فيكون الفرع المذكور خارجاً عن محل الكلام .

(١) أي بعد ما ثبت حرمة إدخال الجنب والنجاسة غير المتعدية في المسجد إن قلنا : إن دخول الحامل وإدخاله الشخص المحمول متحققان بحركة شخصية ، بأن تكون الحركة الشخصية بوحدتها مصداقاً للدخول والادخال ، كما أن الشخص الواحد مصداق للعالم والعامل .

(٢) جواب الشرط ، أي دخل الدخول والادخال في المخالفة القطعية لأنه يعلم تفصيلاً بحرمة هذه الحركة الشخصية منه ، إما لكونها مصداقاً للدخول وإما لكونها مصداقاً للادخال ، فيخرج الفرع المذكور حينئذ أيضاً عن محل الكلام ، إذ لا عبرة بإجمال الخطاب بعد أن تؤكد علم تفصيلي منه بالحرمة .

(٣) كلمة «إن» وصلية ، أي وإن لم يعلم أن دخوله في المخالفة القطعية من جهة الدخول أو الادخال أي لا يعلم أن أيّاً منهما مصداق للمخالفة القطعية ، والاجمال بهذا المقدار لا يضر بالعلم التفصيلي بالحرمة .

(٤) أي كما أن مفهوم الادخال يغاير مفهوم الدخول في الذهن ، فإن كانا

فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد (١)
وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان (٢)
من المخالفة المعلومة للمخاطب التفصيلي ، نظير (٣) ارتكاب
المشتبهين بالنجس .

متغيرين في الخارج أيضاً بأن يكون الادخال موجوداً مستقلاً غير الدخول ويصدق
الحركة على الادخال فقط ، وأما الدخول فيكون من لوازمه القهرية .
(١) أي بعد فرض كونهما متغيرين في الخارج إن دخلت تحت عنوان محرم
واحد ، كعنوان التسبب لدخول الجنب في المسجد ، فإنه جامع بين الدخول
والادخال، إن هو صار سبباً للعلم بدخول الجنب في المسجد إما بسبب دخول نفسه،
أو بسبب إدخال الغير ، أو عنوان مطلق إدخال الجنب الصادق على إدخال نفسه
أو غيره .

(٢) جواب الشرط وهو قوله : « فإن جعلنا » أي إن كان الدخول والادخال
داخلين تحت عنوان واحد قد تعلق النهي به كان الدخول و الادخال من قبيل
المخالفة المعلومة للمخاطب التفصيلي وهو قوله : لا تسبب دخول الجنب في المسجد .
(٣) أي كما أن ارتكاب الاناء بين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما من قبيل المخالفة
العملية القطعية للمخاطب التفصيلي الذي تعلق بالجامع ، كذلك المقام فإنه نظيره
في استلزامه المخالفة العملية .

ووجه الشبه : أن في كل منهما تعلق الحرمة بالجامع ، ففي الأول تعلقت
بعنوان التسبب الجامع بين الدخول والادخال، وفي الثاني - أعنى به ارتكاب المشتبهين -
تعلقت بعنوان أحدهما .

وان جعلنا كلا منهما عنواناً مستقلاً (١) دخل في المخالفة
 للمخاطب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة ،
 وكذا (٢) من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع
 قطع النظر (٣) عن حرمة الدخول والادخال عليه أو فرض
 عدمها (٤) ،

(١) بأن قلنا : إن الدخول والادخال لا يتحققان بركة واحدة ولا يدخلان
 تحت عنوان واحد ، بل كل منهما عنوان مستقل يغاير الآخر ، كعنوان الخمر
 والأجنبية مثلاً ، فيدخل المقام في المخالفة القطعية للمخاطب المراد الذي عرفت فيه
 الوجوه الأربعة وقلنا : إن أقواها حرمة المخالفة القطعية ، فراجع .

(٢) أي كذا يلزم المخالفة القطعية للمخاطب المعلوم بالاجمال ، فيما لو استأجر
 الشخص المحمول الشخص الحامل لحمله فإنه يعلم إجمالاً بصدور أحد المحرمين منه
 إما دخول المحمول في المسجد جنباً أو استيجاره جنباً للدخول فيه ، بنساءً على
 حرمة إجراء الصيغة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه .

(٣) أي أن مسألة دخول المحمول واستيجاره الحامل مورد مستقل للمخالفة
 القطعية للمخاطب المعلوم بالاجمال ، مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال على
 الحامل ، بمعنى أن المحمول ارتكب مخالفة قطعية من جهة الدخول والاستيجار ،
 سواء قلنا بأن الحامل أيضاً ارتكب مخالفة من جهة الدخول أو الادخال أم لا .
 وإن شئت فقل : إن الحامل والمحمول بلحاظ حرمة الدخول أو الادخال
 مثال للمخالفة القطعية . وبلحاظ حرمة دخول المحمول أو استيجاره مثال آخر لها .

(٤) أي مع فرض عدم حرمة الدخول والادخال كما إذا كان الحامل غافلاً
 عن الجنابة المرادة بينه وبين المحمول ، فإن المخالفة القطعية إنما هي من جهة

فأنه (١) علم اجمالاً صدور أحد المحرمين اما دخول المسجد جنباً أو استيجاره جنباً للدخول في المسجد . الا أن يقال: بأن الاستيجار (٢) تابع لحكم الاجير ، فاذا لم يكن هو (٣) في تكليفه محكوماً بالجنابة وبيع له الدخول في المسجد صح (٤) استيجار الغير له .

ومنها: اقتداء الغير بهما (٥)

دخول المحمول أو استيجاره، وأما الدخول والادخال فلا يكونان حرامين على الغافل .
(١) أي المحمول .

(٢) ملخصه : أن المثال المذكور ليس مورداً للمخالفة القطعية للمخطاب المعلوم بالاجمال ، لأن الاستيجار ليس حراماً في حد نفسه ، بل هو تابع لحكم الأجير ، فاذا جاز للأجير الدخول في المسجد اذا لم يعلم بالجنابة جاز استيجار الغير له أيضاً .

وإن شئت فقل : إن الحكم الظاهري للأجير نافذ في حق المستأجر .
(٣) أي الأجير ، فإنه ليس محكوماً بالجنابة لشكه في توجه الخطاب اليه ، ويجوز له الدخول في المسجد لأصالة الإباحة .

(٤) جواب للمشرط ، أي اذا لم يكن الأجير محكوماً بالجنابة صح أن يستأجره غيره ، إما لأن الجنابة مانع علمي عن صحة الاجارة وحيث إن الأجير لا يعلم بجنابة نفسه فيصح استيجاره ، أو أن الحكم الظاهري للأجير وهي الطهارة الظاهرية نافذ في حق الآخر أيضاً فيجوز للآخر استيجاره وإن علم بجنابته .

(٥) أي بالشخصين اللذين علم جنابة أحدهما ، بأن اقتدى بشخص في صلاة

في صلاة أو صلاتين (١).

فان قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية (٢) كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة (٣). والاقتداء بهما (٤) في صلاتين من قبيل ارتكاب الاناءين و الاقتداء بأحدهما (٥) في صلاة واحدة كارتكاب أحد الاناءين .

الظهر مثلاً ثم عرض مانع للامام عن إتمامها فأقام الآخر مقامه فاقتدى هذا الشخص بالامام الثاني .

(١) بأن اقتدى الظهر بأحدهما والعصر بالآخر .

(٢) أي أن وجودها الواقعي يمنع من الصلاة وإن لم يعلم المكلف بها ، ولا يكفي عدم جنابة الامام عند نفسه ظاهراً في جواز اقتداء المأموم ، أي الحكم الظاهري للامام لا يكون نافذاً في حق المأموم .

(٣) إما لجنابة الامام الأول ، وإما لجنابة الامام الثاني ، فيتوكد العلم التفصيلي منهما بوقوع صلاته مقتدياً بالجنب .

(٤) أي الاقتداء بالشخصين اللذين يعلم إجمالاً جنابة أحدهما في الصلاتين كالظهر والعصر من قبيل ارتكاب الاناءين اللذين يعلم نجاسة أحدهما، فكما أن ارتكابهما معاً يوجب المخالفة القطعية للخطاب المعلوم كذلك الاقتداء بالشخصين المعلوم جنابة أحدهما موجب للعلم ببطلان إحدى صلاتيه لوقوعها مقتدياً بالجنب .

(٥) أي بأحد الشخصين اللذين يعلم جنابة أحدهما في صلاة واحدة كصلاة الظهر مثلاً، فإن الاقتداء به نظير ما اذا شرب أحد الكأسين المشتبهيين دون الآخر، فكما يكون في ارتكاب أحد الاناءين مخالفة احتمالية كذلك في الاقتداء بأحد

وان قلنا : أنه يكفى في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص
في حكم نفسه (١) صح الاقتداء في صلاة (٢) فضلا عن صلاتين (٣)
لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء (٤).

والاقوى هو الاول (٥) لان الحدث مانع واقعى لاعلمى (٦).
نعم لا اشكال في استيجارهما (٧) لكنس المسجد فضلا عن
استيجار أحدهما، لان صحة الاستيجار تابع لباحة الدخول

الشخصين اللذين بدلم جنابة أحدهما مخالفة احتمالية ، فيشك في صحة صلاته
فيحكم بالاشتغال بمقتضى القاعدة.

(١) بأن تكون الطهارة الظاهرية للامام موضوعاً لجواز اقتداء المأموم .
وإن شئت فقل : إن الجنابة مانعة علمية لا واقعية، فمادام لا يعلم الامام
بجنابة نفسه يجوز الاقتداء به .

(٢) بأن اقتدى بأحدهما في صلاة ثم عرض للامام مانع عن إتمامها فأقام
الآخر مقامه فاقتدى به في باقى صلاته .

(٣) بأن اقتدى في صلاة الظهر بأحدهما وفي صلاة العصر بالآخر منهما .
(٤) إذ المفروض أن الشرط في جواز الاقتداء هي الطهارة الظاهرية ، وهما
طاهران في الظاهر فصح الاقتداء بهما .

(٥) أي عدم جواز الاقتداء ، إذ الحكم الظاهري للامام غير نافذ في حق
المأموم .

(٦) أي لأن الحدث بوجوده الواقعى يمنع عن جواز الاقتداء، سواء علم به
الامام أم لا .

(٧) أي في استيجار الشخصين اللذين بدلم بجنابة أحدهما لكنس المسجد ،

لهما (١) لا للطهارة الواقعية (٢) والمفروض اباحتها لهما (٣).
وقس على ما ذكرنا (٤) جميع ما يرد عليك (٥) مميزاً
بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين
الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص

فاذا جاز استيجارهما جاز استيجار أحدهما بطريق أولى، لأن في استيجار كليهما
مخالفة قطعية بخلاف استيجار أحدهما، فإن فيه مخالفة احتمالية، فاذا جاز
الاستيجار في الأولى جاز في الثانية بالأولوية القطعية.

(١) وهي حاصلة لكل منهما لأن كلاً منهما شاك في جنابته فيحكم بعدمها.
(٢) أي ليست صحة الاستيجار تابعة للطهارة الواقعية، ولا يكون الحدث
مانعاً واقعياً كي يمنع عن الدخول في المسجد، بل مانع علمي، وهو لم يتحقق،
إن المفروض عدم علم الأجير بالحدث، وقد ظهر - مما ذكرناه - الفرق بين الاقتداء
والاستيجار، فإن جواز الاقتداء تابع للطهارة الواقعية للإمام، وأما جواز الاستيجار
فإنه تابع للطهارة الظاهرية وإباحة الدخول في المسجد.

(٣) أي المفروض إباحة الدخول للشخصين اللذين يعلم إجمالاً بجنابة أحدهما،
فاذا أبيع دخولهما في المسجد جاز استيجارهما لكنسه، وذلك لانقضاء المانع
وهو حرمة الدخول.

(٤) من الفرق بين جواز الاقتداء وجواز الكنس، حيث قلنا بعدم جواز
الاقتداء بالشخصين اللذين يعلم جنابة أحدهما لكون الحدث مانعاً واقعياً بالنسبة
اليه، وبجواز استيجارهما للكنس لكونه مانعاً علمياً بالنسبة اليه.

(٥) من الفروع، فإن قوله «مميزاً» حال من فاعل «قس». والحاصل : أن الحدث مانع علمي بالنسبة الى بعض الأحكام، وواقعي بالنسبة

المتصف به (١) .

وأما الكلام في الخنثى (٢): فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية أو مجهولهما (٣) و حكمها (٤) بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين ، وتارة (٥)

الى بعضها الآخر ، فلا بد من الدقة في مواده وتشخيص أن الأحكام المتعلقة بالجنب هل هي من جهة كون الحدث مانعاً واقعياً؟ أو ظاهرياً كي يترتب عليه حكمه؟ (١) أي المتصف بوصف الجنابة .

(٢) وهي بناءً على كونها طبيعة فالثمة تخرج عن محل الكلام ، إذ لا شبهة في عدم شمول الخطابات المختصة بالرجال أو الاناث لها ولأقل من الانصراف عنها. وأما بناءً على كونها مشتبهة بين الذكر والانثى فتكون داخلية في محل الكلام . (٣) أي في معاملة الخنثى مع الخنثى التي هي مجهولة الذكورية والانوثية. (٤) أي يقع الكلام في حكم الخنثى بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الرجال والنساء بأنها هل يجوز لها أن تجهر في صلاتها؟ أو يجب عليها الحضور في صلاة الجمعة؟ أو يجوز لها لبس العمامة والمنطقة؟ هذا في مختصات الرجال ، وأما مختصات النساء فهي جواز لبس الحرير ووجوب ستر البدن والاختفات في الصلاة .

(٥) أي يقع الكلام تارة في حكم معاملة الغير مع الخنثى بأنه هل يجوز للغير أن ينظر اليها أو يقلدها أو يتزوجها؟ وملخص الكلام في الخنثى : أنه قد يقع الكلام في معاملة الخنثى مع الغير وقد يقع في معاملة الغير معها ، وقد يكون هذا الغير مذكراً ، وقد يكون مؤنثاً وثالثة مع مثلها أي مع الخنثى الاخرى ، ورابعة في وظيفتها بالنسبة الى الوظائف

في معاملة الغير معها ، وحكم الكل (١) يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به .

أما معاملتها (٢) مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً ، للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين (٣) فتجتنب عنهما (٤) مقدمة .

المختصة بالنساء والرجال ، فيقع الكلام هنا في ضمن فروع .

(١) أي حكم كل من معاملة الخنثى مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية ومجهواهما ، وحكم نفسها بالنسبة الى الأحكام المختصة بكل من الفريقين ، ومعاملة الغير معها يرجع الى ما ذكرناه من اشتباه متعلق بالتكليف ، إذ المفروض أنه إما رجل محكوم بأحكامه أو امرأة محكومة بأحكامها ، فيكون المقام مصداقاً لما كان الاشتباه من جهة شخص المكلف بأنه رجل أو امرأة .

(٢) أي معاملة الخنثى ، هذا هو الفرع الأول من الفروع التي أشرنا اليها وهو معاملة الخنثى مع الغير . وقد أفاد الشيخ - قدس سره - أن مقتضى القاعدة احتراز الخنثى عن غيرها مطلقاً ، سواء كان الغير ذكراً أو انثى ، والمراد من القاعدة هنا هي قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الموافقة القطعية .

(٣) فإن كانت رجلاً يحرم نظرها الى المرأة ، وإن كانت امرأة يحرم نظرها الى الرجل .

(٤) أي تجتنب الخنثى عن الطائفتين من باب المقدمة العلمية كي تحصل البراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني .

وملخص الكلام : أنه يجب عليها العمل بمقتضى الاحتياط في جميع موارد فتجتنب عن لبس الحرير ولو في غير الصلاة والنظر الى المرأة ، ويجب عليها تكرار

وقد يتوهم أن ذلك (١) من باب الخطاب الاجمالي ، لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس (٢) و الخنثى شك في دخوله في أحد الخطابين (٣) .

والتحقيق هو الاول (٤) ، لانه (٥) علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن احدي الطائفتين ، ومع العلم التفصيلي (٦) لا عبرة باجمال

الصلاة في موارد الجهر والاخفات، وهكذا.

(١) أي العلم الاجمالي للخنثى بحرمة نظرها الى إحدى الطائفتين من باب الخطاب المررد كالعلم بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة ، كما أن العلم الاجمالي هناك لا يوجب الاحتياط كذلك في المقام ، بناءً على جواز مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال .

(٢) أي الاناث أيضاً مخاطبات بالغض عن الذكور، إذ هي لا تعلم أنها امرأة كي تكون مخاطبة بالغض عن الذكور، أو رجل كي يكون مخاطباً بالغض عن الاناث. (٣) والأصل عدم توجه الخطاب المختص بالرجل اليها ، وكذا الأصل عدم توجه الخطاب المختص بالمرأة اليها ، فلوجه للاحتياط لأنه لا أثر للعلم الاجمالي بعد الشك في توجه الخطاب اليها .

(٤) أي وجوب الاحتياط على الخنثى ، إن تردد الخطاب لا يقدح في حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد العلم التفصيلي بأنها مكلفة بالغض عن إحدى الطائفتين، إذ هما إما رجل فيكون مكلفاً بالغض عن النساء ، وإما امرأة فتكون مكلفة بالغض عن الرجال .

(٥) أي الخنثى ، والأحسن فيه وفيما بعده أن يأتي بالضمير المؤنث .

(٦) أي مع العلم التفصيلي بوجوب الغض عليها .

الخطاب - كما تقدم في الدخول و الادخال (١) في المسجد لواجدي المنى - مع أنه (٢) يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد ، وهو (٣) تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه.

(١) أي فيما لو حمل أحد الشخصين اللذين علم إجمالاً جنابة أحدهما صاحبه وأدخله في المسجد ، وقد ذكرنا هناك أن الدخول والادخال إن تحققا بحركة واحدة أو رجعا الى عنوان محرم واحد كعنوان التسبب وغيره دخلا في المخالفة المعلومة تفصيلاً، ولا عبرة بإجمال الخطاب من جهة أنه لا يعلم بأن المخالفة تحققت من جهة الدخول أو الادخال .

والمقام أيضاً من هذا القبيل ، فإن الخنثى إذا نظرت الى الطائفتين بنظرة واحدة اندرجت في المخالفة القطعية التفصيلية ، وكذا اذا رجع الخطابان الى خطاب واحد تفصيلي فإنها تندرج في المخالفة التفصيلية، فلا عبرة بإجمال الخطاب، فيكون المقام نظير الدخول والادخال في المسجد لواجدي المنى .

(٢) أي مضافاً الى ما ذكرناه من أن تردد الخطاب لا يقدح في حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد حصول العلم التفصيلي بوجوب الغض أنه يمكن إرجاع الخطابين وهو قوله تعالى «قل للمؤمنين ...» وقوله تعالى «قل للمؤمنات ...» الى خطاب واحد فيكون المقام من باب مخالفة الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطاب المررد .

(٣) أي الخطاب الواحد هو قوله: يحرم النظر الى غير المماثل إلا من حرم نكاحه من الام والاخت ونظائرهما، ومقتضى عموم الخطاب وجوب غض الخنثى عن غير مماثلها فيجب غضها عنه حتى عن الخنثى، إذ يحتمل أن لا تكون هي مماثلة لها

ولكن (١) يمكن أن يقال: ان الكف عن النظر الى ما عدا
المحارم مشقة عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه (٢)، بل العسر
فيه (٣) أولى من الشبهة الغير المحصورة .

بأن يكون الناظر رجلاً في الواقع والطرف الآخر امرأة.

أقول : يمكن أن يقال : إن إرجاع الخطابين الى خطاب واحد لا ينفع في
وجوب الاطاعة، لأن هذا الارجاع إنما هو باعتبار من المكلف نفسه ، ولم يرد
هذا الخطاب التفصيلي في لسان الشارع، فلا اعتبار بهذا القسم من الخطاب التفصيلي
المنتزع كي يجب إطاعته .

وبعبارة اخرى: أن انتزاع الجامع من الخطابين لا يوجب وحدة الخطاب ،
وإلا كل الخطابات المتعددة يمكن انتزاع الجامع منها، فلا يبقى خطاب مردداً أصلاً.
(١) استدراك عما ذكره من وجوب الاحتياط على الخنثى . وما يخصه : أنه

يمكن أن يستدل على عدم وجوب الاحتياط عليها بوجوه :

(الأول) أن الاحتياط المذكور مستلزم للعسر والمشقة ، فلا يكون واجباً .
(الثاني) أنه لا يجب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لأنه مستلزم للعسر ،
فاذا كان العسر رافعاً لوجوب الاحتياط هناك كان رافعاً له في المقام بطريق أولى ،
لأنه أشدّ عسراً منه .

(الثالث) أن غاية ما يلزم من الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابين هي
حرمة المخالفة القطعية لا وجوب الموافقة القطعية .

(٢) أي في الكف عن النظر ، هذا هو الأمر الأول الذي استدل به على عدم
وجوب الاحتياط .

(٣) أي في وجوب الكف ، هذا هو الأمر الثاني الذي استدل به على عدم
وجوب الاحتياط .

أو يقال (١): ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لافى وجوب الموافقة القطعية ، فافهم (٢) .

(١) هذا هو الأمر الثالث الذي استدل به على عدم وجوب الاحتياط .

توضيحه : أن الخطاب التفصيلي الانتزاعي من الخطابين إنما يتم بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، فإن بناء العقلاء فيها أن الخطابين المردين في حكم خطاب واحد، وأما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فلا بناء لهم فيه ، فإنهما فيه في حكم الخطابين، فلا تجب الموافقة القطعية للخطابين المردين، إذ ليس في تر كهما إلا احتمال المخالفة ، وهو في غاية الكثرة .

وبعبارة واضحة: أن مرجع الخطابين المذكورين الى إيجاب غض البصر على كل مكلف عن مجموع ما عدا المحارم، أعني به كلتا الطائفتين لا عن كل طائفة إلا ما استثنى، فالنظر إلى إحدى الطائفتين ليس مخالفة معلومة للخطاب التفصيلي الانتزاعي ، وذلك لعدم وجوده عند العقلاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، ولا للخطاب المتوجه الى خصوص الرجال أو النساء، فالمخالفة العملية الحاصلة من النظر الى إحدى الطائفتين لو فرض عدم مماثلتهما لا تكون إلا للخطاب المررد بين الخطابين . نعم لو نظرت الى كلتا الطائفتين حصلت مخالفة للخطاب التفصيلي الانتزاعي ، إذ المفروض أنها لم تغض بصرها عن المجموع الذي تعلق به الخطاب الانتزاعي .

(٢) لعله إشارة إلى أنه لاوجه للتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب

الموافقة القطعية ، والحكم بأن الخطابين يرجعان الى خطاب واحد في الاولى دون الثانية ، ضرورة استحالة اعتبار الوحدة والتعدد بالنسبة الى شيء واحد .

وإن شئت فقل: إن التفصيل المذكور خلاف مبنى العقلاء ، فإنهم إما يبنون

وهكذا (١) حكم لباس الخنثى ، حيث انه يعلم اجمالاً
بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة (٢) والعمامة أو
مختصات (٣) النساء عليه (٤) ، فيجتنب عنهما (٥) .
وأما حكم ستارته (٦) في الصلاة فيجتنب الحرير ويستتر
جميع بدنه .

وأما حكم الجهر والاختفات (٧) ، فان قلنا بكون الاختفات
على تنجيز الخطاب المررد بمجرد العلم به أو لا ، فالتفصيل خلاف بنائهم . وثانياً:
إننا بعد ما ذكرنا من أن نفس الخطاب المررد يكفى في حرمة المخالفة القطعية فلا
وجه للتفصيل المذكور .

(١) أي يجب الاحتياط على الخنثى في لباسها أيضاً .

(٢) بكسر الميم وفتح الطاء ، ما شد به الرجل وسطه .

(٣) كالحرير و الذهب .

(٤) متعلق بقوله « بحرمة . . . » و الضمير راجع الى الخنثى ، و الصحيح

تأنيث الضمير .

(٥) أي عن مختصات الرجال والنساء كليهما ، وذلك للعلم الاجمالي بحرمة

أحدهما ، فلا يحصل الامتنال بالخطاب المعلوم إجمالاً في البين إلا بالاجتناب عن كليهما .

(٦) أي ستارة الخنثى فيجب عليها أن تجتنب عن الحرير عملاً بوظيفة الرجال ،

وتستر جميع بدنها عملاً بوظيفة النساء ، لأنها تعلم إجمالاً إما يجب عليها الاجتناب

عن الحرير وإما يجب عليها ستر جميع بدنها ، فوجب الاحتياط عليها بأن تجتنب

عن الحرير وتستر جميع بدنها .

(٧) بأن الخنثى هل يجب عليها الجهر في صلاتها أو الاختفات ؟

في العشاءين والصبح رخصة (١) للمرأة جهرا الخنثى بها (٢).
وان قلنا: انه (٣) عزيمة لها فالتهيير (٤) ان قام الاجماع على
عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها (٥).

(١) من الشارع ، فيجوز لها الجهر أيضاً .

(٢) أي بصلاة العشاءين والصبح ، إذ الجهر مجزىء لذمتها قطعاً ، بخلاف
الاخفات فإنه مشكوك فيه .

وتوضيحه : أن الخنثى إن كانت امرأة فهي مخيرة بين الجهر والاخفات، إذ
المفروض أن الاخفات رخصة للمرأة، وإن كانت رجلاً يتعين عليها الجهر، والعقل
يحكم بتعيين الجهر ، لأنه مبرىء للذمة على أي حال ، سواء كانت الخنثى
رجلاً أو امرأة ، بخلاف ما لو قرأت إخفاتاً فإنه غير مبرىء للذمة على تقدير
كونها رجلاً .

وإن شئت فقل: إن الأمر دائر بين التعيين والتهيير، فالعقل حاكم بالتعيين فيه.

(٣) أي الاخفات عزيمة للمرأة، بمعنى عدم جواز الجهر في صلاتها.

(٤) أي تهيير الخنثى بين الجهر والاخفات ، إذ هي تعلم إجمالاً إما بوجوب
الجهر أو الاخفات عليها، ولا يجب الاحتياط فيهما للاجماع، ولا يجوز الأخذ بأحدهما
المعيّن، لقبح الترجيح بلا مرجح، ولعدم حصول الفراغ اليقيني به ، ولعدم وجود
القدر المتيقن في البين، إذ المفروض أن احتمال الجهر يساوي احتمال الاخفات،
فالعقل يحكم بالأخذ بأحدهما غير المعيين وهو التهيير .

(٥) أي في حق الخنثى ، وإلا فوجب عليها تكرارها نارة جهراً واخرى

إخفاتاً .

وقد يقال بالتخيير (١) مطلقاً من جهة ما ورد (٢) من أن الجاهل في الجهر والاخفات معذور.

وفيه (٣) - مضافاً الى أن النص انما دل على معذورية الجاهل (٤) بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع ، وأين

(١) بين الجهر والاخفات ، سواء كان الاخفات للمرأة رخصة أو عزيمة .
(٢) وهو مارواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، فقال : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته (١) .

بتقريب أن هذه الرواية تدل على أن الجاهل مخير بين الجهر والاخفات فإنه بأيهما أتى صححت صلاته .

(٣) أجاب المصنف عن الرواية بوجهين :

الأول : أنها دلت على معذورية الجاهل الغافل فيما اذا انكشف أن ما أتى به كان خلاف الواقع ، بأن كان الواجب عليه هو الجهر وأتى به إخفاتاً ، أو بالعكس ، فإنه لا يجب عليه الاعادة، دون الجاهل الملتفت الشاك من أول الأمر . وبعبارة اخرى : أنها وردت في الجاهل المركب فلا تدل على تخيير الجاهل البسيط .
الثاني : أن مورد النص هو الجهل بالحكم لا الجهل بالموضوع الذي هو ما نحن فيه ، إذ المفروض علم الخنثى بحكم كل من الرجل والمرأة في مسألة الجهر والاخفات ، وإنما هي جاهلة في تشخيص نفسها بأنها ذكر أو انثى .

(٤) أي الجاهل المركب ، فيستفاد من النص أن قطعته الذي هو جهل مركب

(١) الوسائل : ج ٤ ص ٧٦٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١ .

هذا (١) من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما ، يدل الجاهل (٢) لو جهر أو أخفى متردداً بطلت صلاته ، اذ يجب عليه (٣) الرجوع الى العلم (٤) أو العالم (٥) - : أن الظاهر (٦) من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل (٧) .
و أما تخيير (٨)

لو خالف الواقع بأن كان ما أتى به خلاف الواقع لا يجب إعادته .

(١) أي كيف يدل النص على تخيير الجاهل بالجهل البسيط بين الجهر والاختفات .

(٢) هذا شاهد لعدم شمول النص على الجاهل الملمتفت من أول الأمر ، فإنه لا يكون معذراً بالنسبة الى لزوم الاعادة ، فلو كان النص شاملاً له لم تكن صلاته باطلة لو أتى بها متردداً .

(٣) أي يجب على الجاهل تحصيل العلم بوظيفته بأنها هي الجهر أو الاختفات لإتيانها بالجهر أو الاختفات متردداً فإنه يبطل صلاته .
(٤) أي الى الأدلة التفصيلية الموجبة للمعلم الوجداني أو التعبدي إذا كان مجتهداً .

(٥) بأن يقلده اذا كان عامياً .

(٦) هذا جواب ثانٍ عن النص .

(٧) الذي نحن نبحث فيه ، إذ الجهل في الخنثى ليس جهلاً بالحكم لما عرفت أنها عاملة به ، والظاهر من الجهل في النص هو الجهل بالحكم ، فلا يكون النص دليلاً على التخيير بين الجهر والاختفات .

(٨) جواب عن سؤال مقدر ، و حاصله : أن من نسي فريضة واحدة من

قاضي (١) الفريضة المنسية عن الخمس في (٢) ثلاثية ورباعية
و ثنائية فانما (٣) هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث

الصلوات الخمس يجب عليه قضاؤها في ضمن ثنائية وثلاثية ورباعية، وهو مخير
في الرباعية بين الجهر والاخفات، فلو كان المراد بالجاهل في الأخبار هو الجاهل
المركب كما ذكره الشيخ - قدس سره - لزم الحكم بعدم تخيير قاضي الفريضة
المنسية بين الجهر والاخفات في الرباعية ، لأنه جاهل بالموضوع بالجهل البسيط
مع أنه يستفاد من النص أنه مخير بين ثلاثية ورباعية وثنائية، والتخيير المذكور
بينها مستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة الى الجاهل البسيط .

و ملخص ما أجاب به المصنّف عنه : أن الحكم بالتخيير في المسألة ليس
من جهة ماورد في الخبر من تخيير الجاهل بحكم الجهر والاخفات، بل إنما هو
من جهة حكم العقل به بعد قيام الدليل على اكتفائه بالصلوات الثلاث على خلاف
القاعدة، فإن لازم الاكتفاء بها سقوط اعتبار الجهر والاخفات ، فتخييره بين الجهر
والاخفات في الحقيقة ليس تخييراً شرعياً ، بل تخيير عقلي .

(١) أي يتخيير من يقضي فريضة منسية في قضاائه الصلاة الرباعية بين الجهر

والاخفات .

ولا يخفى عليك أن متعلق التخيير في قوله «وأما تخيير قاضي...» محذوف
وهو «في الرباعية بين الجهر والاخفات» .

(٢) الجار متعلق بقوله «قاضي» أي من نسي فريضة واحدة من الصلوات
الخمس يجب عليه أن يقضي في ضمن ثلاثية ورباعية وثنائية، وهو مخير في الرباعية
بين الجهر والاخفات .

(٣) جواب لقوله «أما» أي أما التخيير المذكور فلا يستفاد من النص ،
وإنما النص يدل على كفاية ثلاث صلوات عن الفائتة وعدم وجوب الاتيان بأربع

المستلزم لالغاء الجهر والاختفات بالنسبة اليه (١) ، فلا دلالة فيه (٢) على تخيير الجاهل بالموضوع (٣) مطلقاً (٤) .
وأما (٥) معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة اليها (٦) ، لكونها شبيهة في الموضوع (٧) والاصل الاباحة .

صلوات ، فبعد دلالة النص على كفاية ثلاث صلوات يحكم العقل بالتخيير بين الجهر والاختفات ، بمعنى أن شرطية الجهر والاختفات ملغاة بالنسبة الى قاضي الفريضة ، وإلا لكان لازماً أن يحكم الشارع بقضائها في ضمن أربع صلوات رباعية جهرية ورباعية إخفائية وثلاثية وثنائية .

والحاصل : أن التخيير لازم عقلي احكم الشارع بكفاية ثلاث صلوات ، لا أن الخبر يدل على التخيير كي يكون شاهداً لاثبات التخيير الشرعي بين الجهر والاختفات للجاهل بالجهل البسيط ، فتأمل .

(١) أي بالنسبة الى قاضي الفريضة .

(٢) أي في النص .

(٣) الذي هو محل البحث ، طاعرت من أن الجاهل بالحكم خارج عن محل

كلامنا .

(٤) سواء كان جهله بسيطاً أو مركباً .

(٥) الى هناكان الكلام في معاملة الخنثى مع غيرها ، ومن هنا يقع الكلام في

معاملة الغير مع الخنثى .

(٦) أي الى الخنثى .

(٧) أي لكون الخنثى شبيهة موضوعية فإنها مشتبهة في كونها ذكراً أو

وفيه : أن عموم وجوب الغض (١) على المؤمنات الا عن نساءهن أو الرجال المذكورين في الآية يدل على وجوب الغض عن الخنثى . ولذا (٢) حكم في جامع المقاصد^(١) بتحريم نظر الطائفتين اليها كتحریم نظرهما اليهما (٣) ، بل ادعى سبطه

انثى ، وإلا فالحكم معلوم بعد إحراز الموضوع ، بمعنى أن كلاً من الفريقين يشك بدويّاً في أنه هل يحرم عليه النظر الى الخنثى أم لا ؟ فالمرجع هي أصالة الاباحة، بل يمكن أن يقال: إن هنا أصلاً موضوعياً أيضاً بتقريب: أن جواز النظر قد ثبت بمقتضى الكتاب والسنة، وقد خرج عنه غير المماثل ، فلا يجوز النظر اليه ، وأما الخنثى . فيشك في أنها غير مماثل أم لا ، فالأصل عدمه .

(١) المستفاد من قوله تعالى « وقل للمؤمنات يغضن من أبصارهن .. »^(٢)

« وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ... »^(٣) .

وملخص الاشكال : أن أصالة الاباحة لا تكون مرجعاً مع وجود الدليل الاجتهادي في المقام وهو قوله تعالى ، فإنه يدلّ بعمومه على وجوب الغض على المؤمنات إلا من استثنى من الرجال والنساء ، وليست الخنثى ممن استثنى، وكذا يدلّ على وجوب الغض على المؤمنين إلا من استثنى من الرجال والنساء ، وليست الخنثى ممن استثنى ، فبقية الخنثى تحت عموم الآية فيجب الغض عنها بمقتضاها ، ولا يصل المجال الى أصالة الاباحة كما عرفت .

(٢) أي ولأجل عموم الغض المستفاد من الآية الدال على حرمة النظر الى الخنثى.

(٣) أي كما يحرم على الخنثى النظر الى الرجل والمرأة كذلك يحرم عليهما

أن ينظرا اليها .

(١) جامع المقاصد : ص ٢٨٦ .

(٢) و(٣) النور : ٣٠ و٣١ .

الاتفاق على ذلك (١) فتأمل جداً (٢) .

ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو فى غير النكاح . وأما التناكح (٣) فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ، فلا يجوز لها تزويج امرأة لاصالة عدم ذكوريته - بمعنى (٤) عدم ترتب الاثر المذكور من جهة النكاح ووجوب (٥) حفظ الفرج الا عن

(١) أي ادعى السيد الداماد الاتفاق على عدم الجواز .

(٢) وجه التأمل : أن التمسك بإطلاق وجوب الغض لاتبات حرمة النظر الى

الخنثى تمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، إذ الشك في حكم الخنثى إنما هو من جهة الشك في أنه مصداق للذكراً الانثى .

أقول : يمكن إحراز الموضوع بأصالة عدم كون الخنثى غير مائة فلا تكون

الشبهة مصداقية ، ولاتعارضها أصالة عدم كونها مماثلة لعدم ترتب أثر شرعي عليه إلا على القول بالأصل المثبت .

(٣) من باب التفاعل ، أي يحرم نكاح الخنثى مع غيرها ونكاح الغير معها .

(٤) يمكن أن يكون جواباً عن سؤال مقدر ، وهو أن عدم الذكورية في الفرد

المردد لا حالة سابقة له كي يستصحب ، فإن الخنثى لم تكن في زمن من الأزمنة متصفة بعدم الذكورية حتى يستصحب ، إن هي إما خلقت ذكراً أو انثى .

وجوابه : أن الأصل في المقام معناه أصالة الفساد وعدم ترتب أثر العقد عليه

فمعنى أصالة عدم ذكوريته عدم ترتب الزوجية على عقد النكاح الواقع على الخنثى

واستصحاب وجوب حفظ الفرج قبل النكاح . أضف الى ذلك كله أنه يمكن جريان

استصحاب العدم الأزلي .

(٥) عطف على قوله «عدم ترتب الأثر» .

الزوجة ومملك اليمين - ولا التزوج (١) برجل لاصالة عدم كونه امرأة ، كما صرح به (٢) الشهيد . لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث (٣) الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة ، فافهم (٤) .

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم .

وماخص الكلام: أن المصنّف - قدس سره - ذكر أمرين لعدم جواز تزويج الخنثى : (الأول) أن الأصل عدم ترتب الزوجية على العقد المذكور . (والثاني) أنه يستصحب وجوب حفظ الفرج عن غير الزوجة ، ومملك اليمين . والمرأة المعقود عليها ليست بزوجة ولا مملك يمين ، وصيرورة هذه المرأة بهذا العقد زوجة غير معلوم ، وكونها ملك اليمين معلوم بعدم ، فيجب عليها حفظ فرجها ، وهو معنى حرمة النكاح .

(١) أي لا يجوز للخنثى أن تتزوج برجل لأن الأصل عدم كونها امرأة ،

فلا يترتب أثر على هذا العقد .

(٢) أي بعدم الجواز .

(٣) «الوارث» مفعول لقوله «فرض» و«الخنثى» مفعول ثانٍ له و«المشكل» صفة

للخنثى والأحسن أن يقول: المشكلة، وقوله «زوجاً أو زوجة» حالان للوارث. أي ذكر الشيخ مسألة في كتابه قد فرض في المسألة المذكورة كون الوارث هي الخنثى حال كونها زوج المتوفاة أو زوجة المتوفى ، فيظهر من ذكر هذه المسألة وفرضه الوارث هو الزوج الخنثى أو الزوجة الخنثى أن كونها زوجاً أو زوجة أمر مشروع .

(٤) إشارة الى أن ما ذكره مجرد فرض ، ولا يدل على وجود القائل

بمشروعية كونها زوجاً أو زوجة ، وقد ذكرنا هذه المسألة من مسائل العام الاجمالي في كتابنا الدرر والمثالي ، فلاحظ .

المقصد الثاني (١) في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين : (أحدهما) في امكان التعبد به (٢) عقلاً ، (والثاني) في وقوعه (٣) عقلاً (٤) أو شرعاً ،

(١) انتهى الكلام في المقصد الأول وهو القطع ، ومن هنا شرع في البحث عن المقصد الثاني وهو الظن .

(٢) أي هل يمكن عقلاً أن يعبدنا الشارع بالعمل بالظن ولا يلزم محذور عقلي من التعبد به كاجتماع الضدين أو ارتفاع النقيضين اللذين هما ممتنعان بالذات أو كتفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة اللذين هما ممتنعان بالعرض أم لا ؟

(٣) أي بعد الفراغ عن أصل إمكان التعبد بالظن ثبوتاً يقع البحث في المقام الاثبات في وقوع التعبد به ، بأنه هل قام دليل عقلي أو شرعي على وقوع التعبد بالظن أم لا ؟

وملخص الكلام : أن البحث في المقام الأول بحث في مرحلة الثبوت والامكان ، والبحث في المقام الثاني بحث في مرحلة الاثبات والدلالة .

(٤) أقول : إن ثبوت التعبد بالظن بحكم العقل ممنوع ، إذ حكم العقل بالحجية في باب الظن إنما يكون على تقدير تمامية مقدمات الانسداد وهي قد

تقرر بنحو تكون نتيجتها كشف العقل عن ثبوت التعبد والحجية للظن من قبل الشارع، فهذا التعبد إنما ثبت بالشرع وإنما العقل يكون كاشفاً عنه، وقد تقرر بنحو تكون نتيجتها الحكومة، أي حكم العقل بلزوم الأخذ بالظن.

وعلى هذا التقرير لا يكون في البين تعبد من قبل الشارع بالظن، وإنما العقل يحكم بلزوم الأخذ بالظن، والعمل على طبقه لأقربيته الى الواقع بالنسبة الى الشك والوهم، فإن حكم العقل بلزوم متابعتة إنما هو من باب لزوم التنزل الى التبعية في الاحتياط عند عدم التمكّن من الاحتياط التام، لأنه من باب لزوم التعبد به، وعليه فيكون الأخذ بالظن أخذاً بالاحتياط الناقص لأخذاً بالحجية.

و بعبارة اخرى : مع عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه وتامة بقية مقدمات الانسداد يكتفي العقل بالامثال الاحتمالي .

ومما ذكرناه ظهر أن ما ذهب اليه صاحب الكفاية من ثبوت حجية الظن بحكم العقل بناءً على الحكومة في نتيجة دليل الانسداد ليس بصحيح . هذا تمام الكلام في توضيح العبارة.

ولمّا انجرّ الكلام الى هنا فينبغي تقديم امور:

الامر الاول : أن حجية الظن ذاتية أو جمالية؟

أقول : لا إشكال في أن الظن ليس كالقطع في الحجية ، فإن مجرد رجحان أحد الطرفين لا يكون كاشفاً تماماً لعدم كشفه عن الواقع بتمامه ، ضرورة أن احتمال الخلاف موجود في مورده ، فلا بدّ من تميم كشفه بإلغاء احتمال خلافه.

وبعبارة اخرى: ليست الحجية من لوازم الظن لانبوه العلمية ولا بنبوه الاقتضاء، بل تحتاج حجيتها الى جعل الشارع . هذا تمام الكلام في حجية الظن في ثبوت

التكليف به .

وأما سقوط التكليف به فقال صاحب الكفاية ^(١) - قدس سره - : ربما يظهر من بعض المحققين الاكتفاء بالظن في مقام الفراغ ، ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . وأورد عليه الاستاذ الأعظم : أن الضرر الاخرى لاخلاف في وجوب دفعه .

وأورد على هذا بعض المحققين - قدس سره - على ما في تقاريرات مقرره ^(٢) بأنه لا يربط بين المسألتين ، لأن قاعدة دفع الضرر المحتمل إنما تنتهي اليه بعد فرض احتمال الضرر و العقوبة ، وهو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائماً ، إذ مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب ، فيستحيل أن يكون التنجز ناشئاً بيسر كة هذا القانون .

ويمكن دفعه بأن قاعدة دفع الضرر وإن كان بعد فرض احتمال الضرر والعقوبة إلا أنه ليس متفرعاً على تنجز التكليف في الرتبة السابقة ، بل هو متفرع على احتمال التكليف الفعلي ، وأن هذا الاحتمال ينجز التكليف بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل .

والحاصل : أن التكليف الفعلي قد يكون منجزاً بالعلم وقد يكون منجزاً بالاحتمال ، وملاك التنجيز في كلا الفرضين أمر واحد ، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل .
وأما ما ذكره من أنه مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب فهو وإن كان متيناً في حد نفسه إلا أنه أجنبي عن المقام ، لأن عدم تنجيز التكليف إنما يتصور فيما لا يكون التكليف فعلياً ، أو كان المكلف غافلاً ، و كلا الفرضين خارجان

(١) كفاية الاصول : ج ٢ ص ٤٢ .

(٢) بحوث في علم الاصول : ص ١٨٧ .

عن المبحث ، لأننا نبحت في تفرغ الذمة بعد كون اشتغالها يقينياً ، والاشتغال لا يفرض إلا بعد فعلية التكليف والتفات المكلف .

وقال - قدس سره - في ذيل كلامه بأنه لو كان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان فهو رافع لموضوع قانون دفع الضرر بمعنى العقوبة ، ولو لم يحكم به ولو في المقام ، لوصول أصل التكليف ، وإنما الشك في الفراغ والسقوط ، فلا يقبح العقاب على المخالفة ، بل يصح^١ وهو عين التنجيز واستحقاق العقوبة ، سواء كان هناك حكم عقلي آخر بلزوم دفع الضرر أم لا^(١) .

أقول : إنه لو لم يكن دفع الضرر المحتمل واجباً فأى دليل يدل على استحقاق العقوبة على ترك التكليف المحتمل بقاء؟ إذ يحتمل أن يسقط التكليف الواصل بإتيانه بالمظنون ، والعقل إنما يحكم بالتنجيز بملاك دفع الضرر المحتمل ، وأما مع قطع النظر عنه فلا حكم للعقل به حتى في مورد القطع بعدم الفراغ لاحتمال العفو والشفاعة والتوبة .

فتلخص مما ذكرناه : أن الظن بذاته لا يوجب ثبوت التكليف ، كما أنه لا يوجب سقوطه بعد ثبوته .

الامر الثاني : أن في قوله : «إمكان التبعيد» احتمالات :

(الأول) أن يكون المراد منه الامكان الذاتي ، وهو الذي لا يابى بذاته عن الوجود والعدم ، وتقابله الاستحالة الذاتية نظير اجتماع الضدين أو النقيضين .

(الثاني) أن يكون المراد منه الامكان الوقوعي ، بمعنى عدم ترتب تالي فاسد على وقوعه من اجتماع الحكمين وتفويت المصلحة وتحليل الحرام وعكسه .

(الثالث) أن يكون المراد منه الاحتمال المقابل للقطع ، كما هو المراد به

في كلام ابن سينا .

(١) بحوث في علم الاصول : ص ١٨٧ .

.....
(الرابع) الامكان التشريعي ، يعني عدم لزوم المحذور من التعبد بالأمارات في عالم التشريع من تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة، وغيرهما من التوالى الفاسدة.
(الخامس) الامكان الظاهري ، وهو الاستفادة من كلام الشيخ - قدس سره - كما سيأتي ، ولعلّ مرجعه الى الامكان الاحتمالي .

اذا عرفت ذلك فنقول : إنه ليس المراد من الامكان المتنازع فيه في المقام الامكان الذاتي ، إذ لا يشك أحد من التلاء في إمكانه الذاتي ، وأن التعبد بالظن لا يأبى عن الوجود بذاته. وكذا ليس المراد منه الاحتمال، إذ هو أيضاً ليس قابلاً للنزاع. وكذا ليس المراد منه الامكان التشريعي ، إذ الامكان تكويني دائماً ، فإن مجرد كون متعلقه أمراً تشريعياً في بعض الموارد لا يوجب الانقسام . بل المراد منه هو الامكان الوقوعي ، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ - قدس سره - في امتن وهو امتناع إحاطة العقل بالجهات الواقعية و سائر تواليها ولو ازمها الفاسدة ، إذ قد يحصل ذلك من باب الاتفاق بحيث يجزم بعدم جهة اخرى ، كما يظهر من مراجعة الوجدان، بل قد يحصل الجزم في المسائل المشككة في الفلسفة وغيرها بالامكان الوقوعي .

الامر الثالث : أن الامكان الوقوعي في التعبد بالظن إنما يتم اذا لم يكن معناه جعل الحكم المماثل ، وأما اذا كان بهذا المعنى فلا يتم ، إذ جعل المثل في مورد وجود المثل لا يمكن وقوعه ، وكذلك جعل الضد في مورد وجود الضد يكون من باب اجتماع الضدين، إلا أن يلتزم به من باب تعدد الرتبة ، أو غيره من الوجوه المذكورة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، لكن الذي يسهل الخطب عدم تمامية المبنى .

أما الاول : (١)

فاعلم أن المعروف هو امكانه (٢) ويظهر من الدليل (٣) المحكى عن ابن قبة (٤) في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم (٥) المنع لمطلق الظن ، فانه (٦) استدل على مذهبه بوجهين :

الاول : أنه لو جاز (٧) التعبّد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبّد به في الاخبار عن الله

(١) وهو إمكان التعبّد .

(٢) أي إمكان التعبّد بالظن ، فإنه أمر ممكن في حدّ نفسه .

(٣) يعنى من دليله الثاني .

(٤) بكسر القاف وفتح الباء .

(٥) فاعل لقوله «يظهر» أي يظهر من دليل ابن قبة عموم المنع، فإن المصرح به في كلامه هو استحالة التعبّد بالخبر الواحد، إلا أنه يظهر من دليله الثاني المذكور لاستحالة التعبّد بالخبر الواحد أنه ينكسر إمكان التعبّد بمطلق الظن لا خصوص الخبر .

(٦) أي ابن قبة استدلّ على الاستحالة .

(٧) أي لو أمكن، والجواز هنا بمعنى الامكان. وملخصه: أن إمكان التعبّد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ﷺ يستلزم إمكان التعبّد به في الاخبار عن الله سبحانه وتعالى ، لأن كلاًّ منهما إخبار عن الحكم الواقعي ، ولا فرق بينهما إلا من جهة المخبر عنه ، فإنه هو الله سبحانه وتعالى في الثاني والنبي ﷺ في

تعالى ، والتالى (١) باطل اجماعاً .

الثانى : (٢) أن العمل به (٣) موجب لتحليل الحرام
و تحريم الحلال (٤) اذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته
حراماً وبالعكس (٥) .

الأول، وذلك لا يوجب فرقاً بينهما بعد اشتراكهما فيما هو المهم من الاخبار عن
الحكم التكليفى ، فإن الحكم الشرعى المنقول عن النبي ﷺ هو نفس الحكم
الشرعى المنقول عن الله سبحانه وتعالى، فلا فرق بين القول الذى يخبر عن النبي ﷺ
بأن الصلاة واجبة وبين القول الذى يخبر عن الله سبحانه وتعالى أن الصلاة واجبة .
(١) وهو إمكان التعبد بالاخبار عن الله تعالى فإنه باطل بالاجماع، فاذا كان
التالى باطلاً فيكون المقدم مثله ، فيكون التعبد بخبر الواحد فى الاخبار عن
النبي ﷺ أيضاً باطلاً، وبالنتيجة لا يمكن التعبد بالخبر الواحد .
(٢) أي الوجه الثانى .

(٣) أي العمل بالخبر الواحد موجب لتحليل الحرام ، إذ ربما كان ماقام
الخبر على حليته حراماً واقعاً .

أقول : إن التوالى الفاسدة التى تترتب على التعبد بالخبر بعضها يرجع الى
محذور فى ملاك الحكم ، وهو قد يكون تفويت المصلحة كما اذا أدى الى إباحة
واجب ، وقد يكون الالقاء فى المفسدة كما اذا أدى الى إباحة محرم ، وكل هذا
يندرج فى قوله «موجب لتحليل الحرام» .

(٤) كما اذا قام خبر على حرمة شرب التتن الذى كان حلالاً واقعاً ، فإنه
يوجب ثبوت الحكم بلاملاك يستدعيه .

(٥) بأن كان ما أخبر بحرمة حلالاً واقعاً ، لما عرفت من أنه لا ينكشف

وهذا الوجه (١) - كما ترى - جار في مطلق الظن بل (٢)
في مطلق الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن .
واستدل المشهور على الامكان (٣) بأنا نقطع بأنه لا يلزم
من التعبد به (٤) محال .

وفي هذا التقرير (٥) نظر ، ان القطع بعدم لزوم المحال في
الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة
والمقبحة وعلمه (٦) بانتفائها ، وهو (٧) غير حاصل فيما
به الواقع تمام الانكشاف ، فيقع الخطأ فيه كثيراً .

(١) أي هذا الوجه الثاني الذي ذكره ابن قبة لا يختص بالخبر الواحد، بل يجري
في مطلق الظن سواء كان شخصياً أو نوعياً ظناً خاصاً أو مطلقاً قد تمّ بدليل الانسداد .
(٢) أي الوجه الثاني جارٍ في مطلق الامارة، سواء كانت خبراً أو غيره من
الظنون، وسواء حصل الظن منها أم لا، إذ المحدث والمذكور من لزوم تحليل الحرام
وتحريم الحلال جارٍ في التعبد بكل دليل ظني يتعبد من قبل الشارع .
(٣) أي على إمكان التعبد بالخبر .

(٤) أي بالخبر .

(٥) أي في التقرير الذي ذكره المشهور لاثبات إمكان التعبد بالخبر نظر، إذ
لا يمكن إثبات الامكان بهذا المقدار من البيان، لأن العلم بالامكان واقعاً يحتاج الى
علم الغيب بجميع الجهات المؤثرة في حسن شيء وقبحه .

(٦) عطف على «إحاطة..» ، أي القطع بعدم لزوم المحال موقوف على أن
يدرك العقل انتفاء الجهات المقبحة .

(٧) أي العلم بانتفاء الجهات المقبحة غير حاصل لنا، لاحتمال وجودها في

نحن فيه .

فالاولى أن يقرر (١) هكذا : أنا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة (٢) ، وهذا (٣) طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان .

الواقع الممانعة من إمكان التعبد بالخبر .

(١) أي أن يقرر الدليل على إثبات الامكان بصورة اخرى .

(٢) أي نحن معاشر العقلاء اذا راجعنا عقولنا وتأملنا في التعبد بالخبر ما وجدنا وجهاً للاستحالة فيه ، وأن عدم وجداننا وإن لم يكن دليلاً على العدم إلا أنه يكفي في الحكم بالامكان ، فبعد عدم وجدان ما يوجب الاستحالة يكون احتمال الامكان موجوداً ، وهو يكفي في الحكم بالامكان لجريان بناء العقلاء على الحكم بالامكان بمجرد احتمالهما ، والمراد من الامكان هنا هو الامكان الظاهري الذي يجتمع مع احتمال وجود ما يقتضي الاستحالة .

(٣) أي الحكم بالامكان عند عدم وجدان ما يوجب الاستحالة طريق في حكم العقلاء بالامكان ، فإنهم يحكمون بإمكان الشيء بمجرد عدم وجدانهم ما يوجب الاستحالة .

وإلى هذا الامكان أشار الشيخ الرئيس بقوله « كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه واضح البرهان » فيستفاد منه أنهم يحكمون بالامكان عند الشك في الامكان والاستحالة بمجرد احتمال الامكان ، أي يعتقدون بالامكان ظاهراً .

التحقيق

إن المصنّف - قدس سره - استدل على إمكان التعبد بالخبر الواحد - بل

بمطلق الإمارات الظنية - بقيام بناء العقلاء على إمكان الشيء عند عدم وجدان ما يوجب استحالته .

وأورد عليه صاحب الكفاية بأمور :

(الأول) أنه لم يثبت بناء من العقلاء على الامكان عند الشك فيه .

(الثاني) أنه لا دليل على اعتبار بنائهم ، والظن على تقدير تحققه لا يفيد ،

إذ الكلام في اعتبار الظن .

(الثالث) أنه لا أثر لهذا البحث لأنه مع قيام الدليل على الاعتبار لاحاجة

إلى إثبات إمكانه ، إذ الدليل على وقوعه دليل على إمكانه أيضاً ، ومع عدم قيام

الدليل على الاعتبار لا أثر لامكانه المجرد .

وهنا إشكال آخر من المحقق النائيني - قدس سره - وهو أن الامكان

المبحوث عنه في المقام إنما هو الامكان التشريعي الذي يبحث فيه عن أن التعبد بالأمانة

الظنية هل يستلزم محذوراً في عالم التشريع من اجتماع الحكامين أو تفويت

المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وغيرهما من التوالي الفاسدة أم لا ؟ ومورد ثبوت

بناء العقلاء على تقدير ثبوته إنما هو الامكان التكويني لا التشريعي .

وأجاب الاستاذ الأعظم ^(١) بأن ما أورده في الكفاية من الوجوه الثلاثة

كلها مبتنية على أن يكون مراد الشيخ - رحمه الله - من بناء العقلاء على الامكان

بناءهم على ذلك مطلقاً ، ولكن المحتمل بل المطمأن به أن يكون مراده هو البناء

على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه ، فاذا اقتضى ظهور كلام المولى حججياً

ظن وشككنا في إمكان ذلك فالعقلاء لا يعتمنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن

العمل بالظهور ، فما لم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه ،

(١) دراسات : ص ٤٤ .

وهذا نظير ما اذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء وشككنا في أن إكرام العالم الفاسق ذو مصلحة ليكون الحكم بوجوبه ممكناً من الشارع الحكيم ، أو أنه ليس فيه مصلحة ليكون ذلك مستحيلاً، فهل يشك أحد في لزوم الأخذ بظهور كلام المولى وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة ؟

وبعبارة أخرى: أن حجبية الظواهر عندهم غير مقصورة على موارد العلم بإمكان مقتضياتها بل هي حجة عندهم حتى في موارد الشك في إمكانها . ومحصل كلامه يرجع الى أن مقصود الشيخ - قدس سره - من أصالة الامكان عند الشك فيه أصالة حجبية الظهور . وعلى هذا الأساس أجاب عن اعتراضات الكفاية ، فلاحظ .
ويظهر من كلام سيدنا الاستاذ ارتضاؤه بما ذكره استاذه ، فإن هذا الذي ذكره - دام ظله - خلاف ظاهر كلام الشيخ . وتحصيله من عبارة الشيخ مشكل جداً ، فإن أصالة الامكان قاعدة موروثه من الحكماء غير أصالة حجبية الظهور ، فيكون المقام نظير أصالة الامكان الصادر عن بعض المتكلمين لتصديق ماورد في المعاد الجسماني.

ومع الاغماض عما ذكرناه لاجال الاشكال عليه ، كما عن بعض المحققين - قدس سره - على ما في تقارير مقررته^(١) بأنه فرق واضح بين التمسك بظهور مثل: أكرم الفقير في مورد احتمال امتناع مدلوله وبين المقام ، فإن المحتمل امتناعه هناك ثبوت مدلول الظهور لا حجبيته ، فإنه ممكن بحسب الفرض ، ولا إشكال في أن الحججة لا يمكن رفع اليد عنها إلا حيث ثبت بطلانها بالقطع أو بحجة أقوى . وأما في المقام فالمفروض أن المبحوث عنه إمكان نفس الحجبية وامتناعه ، ومعه سوف يسري الشك والاحتمال الى حجبية نفس الظهور الذي يراد افتراض التمسك به في إثبات الحكم الظاهري المفاد به .

(١) بحوث في علم الاصول : ص ١٩٠ .

أقول: والانصاف أنه لافرق بين المقامين في أن كلاّ منهما ظاهر في معنى
يحتمل امتناعه ، فإن قوله « أكرم العلماء أو الفقير » ظاهر في وجوب الاكرام
ويكون هذا الوجوب محتمل الامتناع . وكذلك قوله : « صدق العادل » ظاهر
في حجية الخبر، فتكون الحجية التي هي مدلول صدق محتملة الامتناع. فكما
لايعتنى باحتمال امتناع وجوب الاكرام تمسكاً بأصالة الظهور كذلك لايعتنى
باحتمال امتناع حجية الخبر تمسكاً بها ، وليس المحتمل امتناعه في أحدهما
ثبوت مدلول الظهور وفي الآخر حجيته ، بل احتمال الامتناع في كلا الموردین
مدلول الظهور ، غاية الأمر يكون المدلول في المورد الأول وجوب الاكرام وفي
المورد الثاني حجية مدلول الخبر .

إن قلت : إن الشك في إمكان الحجية يسري الى إمكان حجية أدلة الخبر
أيضاً ، ومعه فلايمكن التمسك بأدلة الحجية لاثبات حجية مايحتمل امتناع التعمد
به من الظنون .

قلت : إن عمدة أدلة حجية الخبر إنما هو بناء العقلاء، وبنائهم كما جرى
على التمسك بأصالة الظهور عند الشك في امتناع الظهور وإمكانه، كذلك جرى
على التمسك بأدلة حجية الخبر عند الشك في امتناعها ، فإن حجية الظواهر
غير مقصورة على موارد العلم بإمكان مقتضياتها، بل هي حجة عندهم حتى في موارد
الشك في إمكانها عند اقتضاء الدليل اللفظي لها، فإن قوله « صدق العادل » اذا كان مقتضياً
لحجية الخبر يؤخذ به ، ولا يكون احتمال امتناع الحجية مانعاً عن الأخذ به ،
والشارع حيث إنه رئيس العقلاء أمضاهم على ذلك .

أضف الى ذلك أنه يمكن ادعاء قيام الأخبار المتواترة معنى " على حجية الخبر ،
فما كان حجيته ثابتة بالتواتر اذا دل " على حجية الخبر فلايجري الاشكال فيه أصلاً.
التحقيق أن يقال في المقام : إنه يكفي للقاءل بإمكان التعمد بالخبر الواحد

والجواب عن دليله الاول: (١) أن الاجماع انما قام على
عدم الوقوع ، لا على الامتناع ، مع أن عدم الجواز (٢) قياساً

احتمال إمكانه ، ولا يحتاج الى إثبات الامكان كي يرد عليه الاشكال ، إن فرق بين
المقام الذي هو عبارة عن وجوب العمل بالظنون وبين الاصول الاعتقادية والمعارف
اليقينية التي يعتبر اليقين فيها ولا يعقل الجزم بها إلا مع الجزم بإمكانه ، بخلاف
التعبد بالظن فإنه يكفي مجرد وجود الحججة على اعتباره ولا يضره إلا ثبوت
استحالاته ، وأما احتمال الاستحالة فلا يضره ، إن بعد تمامية حججية الظنون
لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال الاستحالة ، لأنه لا يرفع اليد عن الحججة إلا بقيام
الحججة على خلافها .

وأما ما أورده الميرزا - قدس سره - ففيه : أن الامكان ليس على قسمين بل
هو قسم واحد ، غاية الأمر قد يكون موضوعه الامور التكوينية وقد يكون
الامور التشريعية .

(١) أي دليل ابن قبة . والحاصل : أن المصنف - قدس سره - أجاب عنه

بوجوه ثلاثة :

(الأول) أن الاجماع إنما قام على عدم وقوع التعبد بالخبر الواحد لاعلى

استحالاته ، فإن عدم وقوع شيء لا يدل على امتناعه .

(الثاني) ما أشار إليه بقوله «مع أن عدم الجواز...» أي لو سلمنا الملازمة المذكورة

بين الاخبار عن النبي ﷺ والأخبار عن الله سبحانه في عدم جواز التعبد بالخبر ، إلا أنه
يتم فيما كان أصل الشريعة مبنياً على العمل بالخبر الواحد ، لافي مثل المقام الذي
ثبت فيه أصل الشريعة بالأدلة القطعية ، وإنما اعتمد على الخبر في الأحكام الفرعية التي هي
أيضاً كانت ثابتة بالأدلة القطعية لولا عرض الاختفاء من جهة العوارض وغصب الغاصبين .

(٢) أي عدم جواز التعبد بالخبر الواحد قياساً على الاخبار عن الله بأن

على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليم صحة الملازمة انما هو فيما اذا بنى تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد ، لامثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعها بالادلة القطعية ، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق .

يقال : إنه كما لا يجوز التعبد في الاخبار عن الله سبحانه ، كذلك يجوز التعبد في الاخبار عن غيره كالنبي ﷺ مثلاً .

(الثالث) ما أشار اليه بقوله «بعد تسليم...» فإن هذا الكلام منه يدل على أنه لم يسلم الملازمة ، وقياس الاخبار عن النبي على الاخبار عن الله اوجود الفارق بينهما من وجهين :

الوجه الأول : أن التعبد بالاخبار عن الله غير ممكن باعتبار ما يترتب عليه من اللازم ، وهو الاخبار عن نبوة المخبر ، باعتبار أن الاخبار عن الله سبحانه ملازم لنبوة المخبر ، وهذا اللازم منتفٍ في الاخبار عن النبي ﷺ في الحكم التكليفي . إذن فقيام الاجماع على عدم إمكان التعبد بالمخبر الواحد في الاخبار عن الله يمكن أن يكون من هذه الجهة - أي من جهة استلزامه لنبوة المخبر - وهذا لا يقتضي عدم إمكان الاخبار عن النبي ، إذ الاخبار عن النبي لا يستلزم نبوة المخبر . الوجه الثاني : أنه يمكن أن يكون وجه الاجماع على عدم إمكان التعبد بالمخبر الواحد في الاخبار عن الله سبحانه وتعالى هو استناد إخباره الى الحدس ، وذلك من جهة أن الوحي لا يدركه غير النبي بملك القوى الحسية .

وإن شئت فقل : إن التعبد بالمخبر الواحد عن الله سبحانه وتعالى لا مصداق له إذ ما أخبر به النبي أو وصيه ليس بخبر واحد ، وغيره لا يقدر أن يخبر عن الله عن حس .

وأما دليله (١) الثاني: فقد اجيب عنه (٢) تارة بالنقض (٣)
بالامور الكثيرة غير المفيدة للمعلم، كالفتوى والبينة واليد، بل (٤)

أقول: إن عمدة الاشكال هو منع الملازمة، وأما مع الاغماض عنه فلا يمكن
المساعدة على ما ذكره الشيخ من التفصيل بين ما لو بني أساس الدين اصوله
وفروعه على العمل بالخبر الواحد وبين ما لو ثبت أساس الدين بالأدلة القطعية،
إذ لو كان في التعبد بالخبر الواحد توالي فاسدة فلا فرق بين الموردين، اللهم إلا
أن يقال: إن القدر المتيقن من الاجماع خصوص الأول، ولكنه ممنوع، إذ معناه
ازوم المحاذير من التعبد بالخبر الواحد فيما لو بني أساس الدين دون غيره، وهو
كما ترى.

أضف الى ذلك أن الامكان وعدمه ليس من المسائل الشرعية التبعثية كي
يتمسك فيه بالاجماع، بل هي مسألة عقلية لا ينفع الاجماع فيها كما هو واضح.

(١) أي أما الجواب عن الدليل الثاني لابن قبة.

(٢) أي عن دليله الثاني، والمجيب هو صاحب الفصول.

(٣) تقريب النقص: أن الامور المذكورة في المتن لاشبهة في جواز التعبد بها
وحجيتها، مع أنها قد توجب تحليل الحرام وتحريم الحلال، فإن المفتي قد يخطأ
فيفتي بحلّية ما هو حرام في الواقع أو بالعكس. وكذا البينة واليد قد تخطأ ان
وتوجبان تحليل الحرام وتحريم الحلال، فلو كان ما ذكره ابن قبة من لزوم تحليل
الحرام وبالعكس محذوراً مانعاً عن حجية الخبر الواحد لكان مانعاً عن حجية الامور
المذكورة أيضاً لوجود المحذور المذكور فيها أيضاً، ونرد عليه كلما أجبنا.

(٤) أي ينتقض ما ذكره ابن قبة بالقطع أيضاً لأنه لا يصيب دائماً، بل قد
يكون جهلاً مرّكباً يوجب تحليل الحرام وبالعكس، كما اذا قطع بحلّية شرب
التتن وكان حراماً في الواقع، فكما أنه يجوز للعقل الالتزام باتباع القطع مع أنه

القطع أيضاً ، لأنه (١) قد يكون جهلاً مركباً . و اخرى
بالحل (٢) ، بأنه ان اريد (٣) تحريم الحلال الظاهري أو
عكسه (٤) فلا نسلم لزومه (٥) ، وان اريد (٦) تحريم الحلال

قد يتخاف عن الواقع كذلك يجوز للشارع الالتزام باتباع الظن ، إذ لافرق في القبح
بين كون الحاكم هو العقل أو الشرع .

(١) أي القطع .

(٢) أي قد اجيب تارةً اخرى بالجواب الحلّي .

(٣) أي إن اريد من قول ابن قبة حيث قال : إن التبعّد بالخبر الواحد
موجب لتحريم الحلال ، أي أن الحلال الظاهري يكون حراماً واقعاً بسبب التبعّد
بالخبر .

(٤) بأن يكون التبعّد بالخبر موجباً لتحاييل الحرام الظاهري ، بأن يكون
ما هو حرام ظاهراً حلالاً واقعاً .

(٥) أي لانسكّم وجود الملازمة بين جواز التبعّد بالخبر وبين تحريم الحلال
الظاهري و تحليل الحرام الظاهري ، أي لا يلزم تحريم الحلال الظاهري و تحليل
الحرام الظاهري من التبعّد بالخبر ، لأن مفاد الخبر الواحد وغيره من الأمارات
هو بيان الحكم الظاهري ، فإن ظاهرية الحلال والحرام إنما هو بكونهما مفادين
للمخبر الواحد وغيره من الأمارات ، ومع ذلك فكيف يلزم من العمل بمفاده تحريم
الحلال الظاهري أو عكسه .

(٦) أي إن اريد من قول ابن قبة - حيث قال : إن التبعّد بالخبر يوجب تحريم
الحلال - أنه يوجب تحريم الحلال الواقعي ظاهراً ، ولا يخفى أن العبارة قاصرة عن إفادة
مراد صاحب الفصول لعدم شمولها لما اذا كان التبعّد بالخبر موجباً لتحريم الحلال الواقعي

الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه (١) . والاولى (٢)

واقعاً، أي صيرورة ما هو حلال في الواقع حراماً في الواقع بسبب التعبد بالأمارات ، فالمدكور في العبارة أقسام ثلاثة والحال أن أقسام تحريم الحلال وتحليل الحرام أربعة . توضيحها: أنه إن أراد ابن قبة من قوله: إن التعبد بالأمارات موجب لتحريم الحلال أو تحليل الحرام إن ما هو حلال ظاهراً يكون حراماً ظاهراً أو يكون حراماً واقعاً أو ما هو حلال واقعاً يكون حراماً واقعاً ، فلا نسلم الملازمة بين وجوب التعبد بالأمارات وبين لزوم هذه المحاذير، إذ هذه المحاذير راجعة إلى محذور في ملاك الحكم، أي وجوب التعبد تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة كما هو كذلك في تحليل الحرام، أو ثبوت الحكم بلا ملاك يستدعيه كما هو كذلك في تحريم الحلال . ولزوم هذه المحاذير مبني على تمامية مقدمات كلها متخذة كما سيأتي تحقيقها . وإن كان مراده أن ما هو حرام واقعاً يكون حلالاً ظاهراً، كما إذا قام الأصل على حلية ما هو حرام واقعاً فهذا اللازم غير ممتنع كما سيأتي توضيحه عند شرح عبارته ، وبهذا قد عرفت جميع الأقسام الأربعة .

(١) أي لانسلك امتناع تحريم الحلال الواقعي ظاهراً ، لأن ثبوت الأحكام تابع لحسن تشريعها ، فقد يحسن وضع قاعدة تدل على حلية شيء وإن أدى إلى ارتكاب القبح الواقعي - إلى أن قال صاحب الفصول في توجيه كلامه :- إن هذا مبني على ما حققناه في محلّه من أن حسن الفعل وقبحه ليس من لوازمه وذاتياته . بل يختلفان بالوجود والاعتبارات ، فيجوز أن يكون قتل النفس المحترمة - الذي هو قبيح قبل قيام شهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة - حسناً بعد قيامها .

(٢) الظاهر أن المراد من الأولوية هنا هو التبعين، لأن الجواب الحلي الذي ذكره صاحب الفصول مستلزم للتصويب الباطل، إذ يظهر من كلامه عدم ثبوت

أن يقال : انه (١) ان أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي
انسد فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به (٢)
فضلا عن امتناعه . اذ (٣) مع فرض عدم التمكن من العلم
بالواقع ، اما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة (٤) ،
واما أن لا يكون له (٥) فيها حكم ، كالبهائم والمجانين .

التحريم واقعاً عند قيام الأمانة على الحلمية ، فلاحظ مثال قتل النفس المحترمة
كي يتضح الحال .

وملخص الجواب هو التفصيل بين الطريقية والسببية بالالتزام بقبح التعبد
على الطريقية حال انفتاح باب العلم دون السببية ، وبجواز التعبد على الانسداد
مطلقاً .

(١) أي ابن قبة .

(٢) أي العمل بالخبر .

(٣) تعليل لقوله « فلا يعقل المنع ... »

(٤) التي لا يتمكن المكلف من العام بحكمها .

(٥) أي لا يكون حكم للمكلف في تلك الواقعة، ومراده - قدس سره - من

قوله « أن لا يكون له فيها حكم » هو أن لا يكون له حكم فعلي لا عدم ثبوت الحكم
الواقعي ، وإن كان ظاهر التشبيه بالبهائم هو عدم ثبوت الحكم الواقعي ، إلا أنه
ليس بمراد ، والمراد منه ما ذكرناه ، وذلك بقرينة ما يأتي منه عند قوله « فإن
التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم » . ولو كان مراده منه هو
عدم ثبوت الحكم الواقعي فلا وجه لذكر هذه العبارة كما هو واضح .

فعلى (١) الاول ، فلا (٢) مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية التي منها الخبر الواحد . وعلى الثاني (٣) يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي ، وقد فر المستدل (٤) منهما .

فان التزم أن مع عدم التمكّن من العلم لا وجوب ولا تحريم (٥) لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه (٦) . قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه (٧)

-
- (١) وهو ما لم يتمكن من تحصيل العلم بالواقع .
(٢) أي لا بدّ للشارع من إرجاع المكلف الى العمل بغير العلم، إذ المفروض أنه ليس كالبهائم والمجانين بل له تكليف، فلا بدّ من العمل به، وحيث إنه لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع فيجب عليه أن يعمل بغيره من الأمارات والاصول .
(٣) وهو أن لا يكون له حكم في الواقع وكان كالبهائم فيكون مرخصاً في فعل الحرام كشرب الخمر مثلاً وترك الواجب كالصلاة مثلاً .
(٤) أي فرّ ابن قبة من ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، ولذا أنكر حجّية خبر الواحد، حيث زعم أن التزامه بحجّيته يستلزم ترخيص فعل الحرام أو ترك الواجب ، فكيف يمكن أن يلتزم بما فرّ منه ؟
(٥) أي أن الجاهل لاحكم له أصلاً لا واقعياً ولا فعلياً .
(٦) أي العلم مأخوذ في موضوع الحكم ، والجاهل بوجوب الصلاة مثلاً لا يجب عليه الصلاة ، وكذا الجاهل بحرمة الخمر مثلاً لا يحرم عليه شرب الخمر، فإن الواجبات والمحرمات مختصتان بالعالمين ولا يشترك فيهما الجاهلون أصلاً .
(٧) أي تحريم الحلال، إذ تحليل الحرام أو تحريم الحلال مبني على وجود

وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض (١)
بل الظاهر أنه (٢) يدعى الانفتاح لانه (٣) أسبق من السيد
وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم (٤) .
ومما ذكرنا (٥) ظهر أنه لا مجال للنقض عليه (٦) بمثل

الحلال والحرام في الواقع ، والمفروض أنه لا حلال ولا حرام للمجاهل حتى يلزم
تحريم الحلال وتحليل الحرام .

وملخص الكلام : أن ابن قبة على تقدير انفتاح باب العلم لا بد من أن
يختار أحد الوجوه الثلاثة : إما الالتزام بثبوت الأحكام الفعلية للمجاهل ، وإما
بعدم ثبوت فعليتها ، وإما بعدم ثبوت حكم له أصلاً . فعلى الأول لا بد من أن
يلتزم بالتعبّد بالخبر وسائر الأمارات ، وعلى الثاني يلزم التزامه بما قد فر منه
كما عرفت آنفاً ، وعلى الثالث لا يلزم من التعبّد بالخبر محذور عقلي ولا شرعي
إلا أن المبني فاسد .

(١) وهو فرض انسداد باب العلم، أي لانظن أن ابن قبة أراد امتناع التعبّد
بخبر الواحد في فرض الانسداد .

(٢) أي المستدل يدعى انفتاح باب العلم ، فما ذكره من الامتناع مبني
على هذا المبني .

(٣) أي ابن قبة .

(٤) فإذا كان السيد وأتباعه قائلين بالانفتاح لكان ابن قبة قائلًا به بطريق
أولى لأنه أقرب منهم الى عصر المعصوم ، اللهم إلا أن يقال : إن مجرد الأسبقية
لا يثبت المدعى .

(٥) من أن مراد ابن قبة امتناع التعبّد بالخبر حال الانفتاح لا الانسداد .

(٦) أي على ابن قبة بمثل الفتوى وغيرها من الأمارات والاصول بأن يقال :

الفتوى ، لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتى . وليس له (١) شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي ، حتى أنه (٢) لو تمكن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير . وكذلك نقضه (٣) بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً ، فان باب

إنه قائل بحجية فتوى المفتي مع أنها أيضاً مستلزمة لتحليل الحرام وعكسه، ولو كان المحذور المذكور موجباً لامتناع التعبد بخبر الواحد لكان موجباً له في التعبد بمثل الفتوى أيضاً، والوجه في عدم ورود النقص عليه هو أنه قائل بامتناع التعبد بالخبر حال انفتاح باب العلم بإمكان التعبد بالفتوى حال انسدادها، فمورد النفي غير مورد الاثبات .

(١) أي ليس للمستفتى شيء أبعد ... فإنه لو عمل بغير الفتوى لوقع في تحريم الحلال وعكسه أكثر مما وقع فيهما من العمل بالفتوى .

(٢) يعني لو كان المستفتى قادراً على تحصيل الظن الاجتهادي فلم يجز له العمل بالفتوى عند أكثر العلماء لأن اجتهاده أبعد من تحريم الحلال من العمل بقول المفتي ، وهذا شاهد على أن حجية قول المفتي إنما هي في فرض انسداد باب العلم ، ولا تكون نقضاً على ابن قبة القائل بامتناع التعبد بالخبر حال انفتاح باب العلم .

(٣) أي كذلك لا مجال للنقض عليه بالقطع بأن يقال : إن العمل بالقطع أيضاً قد يوجب تحريم الحلال وعكسه، والحال أن ابن قبة ملتزم بحجيته والسر في عدم ورود النقص عليه هو أن الحاكم بحجية القطع هو العقل وهو حاكم بحجيته ولو كان جهلاً مركباً، لأن القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به ، فيجب العمل به عقلاً .

هذا الاحتمال (١) منسد على القاطع .

وان أراد (٢) الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول : ان التعبد بالخبر حينئذ (٣) يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يجب العمل به (٤) لمجرد كونه طريقاً الى

وإن شئت فقل: إن موضوع وجوب الاطاعة عند القطع بشيء موجود وهو كشف الواقع، وإن باب احتمال التخلف عن الواقع وتحريم الحلال أو عكسه مسند عند القاطع، والأجل هذا يحكم العقل بوجوب اتباعه .

ولا يخفى أن هذا المقدار من الجواب لا يرفع الاشكال، إذ هو مبني على تحليل الحرام وعكسه واقعاً، وهو متحقق وإن لم يكن محتملاً عند العامل بالقطع. والحق في الجواب أن يقال: إن الكلام إنما هو في الجعل الشرعي، ولم يكن التعبد بالقطع مجعولاً من قبل الشارع كي ينتقض عليه، فإن الحاكم فيه هو العقل وهو يحكم بمجرد تحقق موضوعه .

(١) أي احتمال كون القطع جهلاً مركباً .

(٢) أي إن أراد ابن قبة امتناع التعبد بالخبر الواحد .

(٣) أي حين انفتاح باب العلم، ومن هنا شرع المصنف في بيان الطريقة والسببية، أي أن الخبر تارة يكون حجة من باب الطريقة، واخرى من باب السببية. ومعنى كون الخبر طريقاً كونه كاشفاً عن الواقع من دون أن يكون قيامه سبباً لتغيير الواقع مما هو عليه. ومعنى كونه سبباً هو كونه موجباً لتغيير الواقع مما هو عليه .

(٤) أي بالخبر .

الواقع و كاشفاً ظنياً عنه (١)، بحيث لم يلاحظ فيه (٢) مصلحة سوى الكشف عن الواقع ، كما قد يتفق ذلك (٣) حين انسداد باب العلم وتعلق (٤) الغرض باصا بة الواقع ، فان الامر بالعمل بالظن الخبرى أو غيره (٥) لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع .

الثانى (٦) : أن يجب العمل به (٧) ، لاجل أنه يحدث فيه (٨) بسبب قيام تلك الامارة مصاحبة راجحة على المصلحة

(١) أي عن الواقع .

(٢) أي في الخبر .

(٣) أي عدم لحاظ مصاحبة في التعبد بالخبر سوى كونه كاشفاً عن الواقع .

(٤) أي تعلق غرض الشارع من إيجاب التعبد بالخبر بكونه كاشفاً عن الواقع

غالباً ، ولم يتعلق بنفس التعبد بالخبر .

(٥) أي غير الظن الخبري من الظنون الاخرى كالاجماع مثلاً .

وحاصله : أن الأمر الدال على وجوب العمل بالظنون - كما في - صدق العادل

مثلاً - ليس كالأوامر الدالة على وجوب شيء ، فإن الأوامر الدالة على وجوب شيء

لا بد أن تكون المصلحة في نفس الشيء المأمور به ، بخلاف الأمر بالعمل بالظنون فإنه

لا يحتاج الى وجود مصلحة في العمل بها إلا الكاشفية عن الواقع .

(٦) أي الوجه الثاني من التعبد بالخبر .

(٧) أي بالخبر .

(٨) أي في الخبر ، و مراده أن يكون التعبد بالامارات من باب السببية

الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع ، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها (١) على تقدير حرمتها واقعاً .

أما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول (٢) فهو وان كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره (٣) المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن (٤) لا يمتنع

بمعنى أن يكون قيام الامارة سبباً لحدوث المصالح أو المفسدات في متعلقات الامارات وراء المصالح أو المفسدات الواقعية التي هي في الأحكام الواقعية .

(١) أي في فعل صلاة الجمعة ، فلو كانت صلاة الجمعة حراماً في الواقع كان فعلها ذا مفسدة، وإذا قام خبر العادل على وجوبها ففعلها المكلف اعتماداً على خبره يحدث في صلاة الجمعة مصلحة بسبب قيام خبر العادل على وجوبها، بحيث تكون المصلحة الحادثة بسبب خبر العادل راجحة على المفسدة الواقعية التي ارتكبها في فعلها .

(٢) أي على القول بكون التعبد بالامارات من باب الطريقة .

(٣) من أن جعل الخبر طريقاً الى الواقع مع فرض انفتاح باب العلم بوجوب تحريم الحلال وتحليل الحرام، إذ الخبر ليس كالقطع كاشفاً تاماً ، بل أنه كاشف ناقص يقع الخطأ فيه كثيراً .

(٤) هذا استدراك عما ذكره من قبح ايجاب العمل بالخبر حال الانفتاح، أي التعبد بالخبر وإن كان قبيحاً حال انفتاح باب العلم، إلا أنه إذا كان الخبر أقل خطأً من الأدلة القطعية في نظر الشارع أو مساوياً لها في الايصال الى الواقع فلا مانع من ايجاب العمل به وإن كان باب العلم مفتوحاً ، فعلى هذين الفرضين لا محذور

أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين ، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الاتصال إلى الواقع . إلا أن يقال : ان هذا (١) رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع ، إذ ليس (٢) المراد

في جواز التعبد بالخبر .

(١) أي كون الخبر أغلب مطابقة من القطع أو مساوياً له رجوع عن انفتاح باب العلم إلى انسداده ، ونحن نبحث في فرض انفتاح باب العلم ، فإذا كان الخبر أقل خطأً من القطع أو مساوياً له فهذا عين انسداد باب العلم ، إذ لو كان باب العلم مفتوحاً لم يكن الخبر أقل خطأً منه .

(٢) تعليل لما ذكره « أن هذا رجوع إلى ... » أي أننا قلنا: بأن هذا يرجع إلى انسداد باب العلم مع أنه قاطع ، لأن المراد من انسداد باب العلم ليس انسداد باب الاعتقاد وإن لم يطابق الواقع وكان جهلاً مركباً ، بل المراد منه انسداد باب العلم الذي يطابق الواقع .

وبعبارة أخرى : إن النسبة بين الاعتقاد والعلم عموم مطلق ، فالاعتقاد إن كان مطابقاً للواقع فهو علم ، وإن خالفه فهو اعتقاد و جهل مركب ، فإذا كان باب العلم مفتوحاً بالمعنى الذي عرفته لا يعقل أن يكون الخبر أقل خطأً من العلم ، إذ لا خطأ في العلم حتى يكون الخبر أقل خطأً منه . نعم لو كان المراد من العلم هو الاعتقاد المطلق لكان ما ذكره من كون الخبر أغلب مطابقة للواقع من القطع أو مساوياً له تاماً ، وقد عرفت خلافه .

انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً ، كما تقدم سابقاً (١) .
فالاولى الاعتراف (٢) بالقبح مع فرض التمكن عن
الواقع .

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني (٣) فلا قبح
فيه (٤) أصلاً ، كما لا يخفى .

قال في النهاية في هذا المقام (٥) ، تبعاً للشيخ - قدس
سر - في العدة : ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة (٦)
ولا يمتنع (٧) أن يكون مصلحة اذا فعلناه

(١) من أن القطع قد يكون جهلاً مركباً .

(٢) أي الاعتراف بقبح التعبد بالخبر الواحد حال انفتاح باب العلم أولى
من توجيه الالتزام بأنه أغلب مطابقة من الأدلة القطعية أو مساوية لها ، لما عرفت
من ضعف هذا التوجيه . وملاحظه : أنه لو كان الخبر أغلب مطابقة من القطع أو مساوياً
له فإنه يرجع الى انسداد باب العلم .

(٣) وهو كون التعبد بالخبر من باب السببية .

(٤) أي في وجوب التعبد بالخبر .

(٥) أي في مقام كون وجوب العمل بالخبر من باب السببية .

(٦) أي لكونه ذا مصلحة ، بمعنى أن وجوب الفعل شرعاً تابع لوجود المصلحة

في الفعل .

(٧) أي يمكن أن يكون الفعل ذا مصلحة حال اتصافنا بصفة الظان بصدق الراوي

إذ كما يمكن أن يكون الفعل ذا مصلحة ذاتية كالصلاة مثلاً كذلك يمكن أن يكون

و نحن (١) على صفة مخصوصة ، وكوننا ظانين بصدق الراوي
صفة من صفاتنا ، فدخلت (٢) في جملة أحوالنا التي يجوز كون
الفعل عندها مصلحة. انتهى موضع الحاجة .

فان قلت : ان هذا (٣) إنما يوجب التصويب ، لان المفروض

ذا مصلحة بالوجوه والاعتبارات كضرب اليتيم ، فإنه يكون ذا مصلحة اذا اتصف بعنوان
التأديب و كذلك صلاة الجمعة فإنها تكون ذا مصلحة إذا صار الظن بصدق الراوي
صفة من صفاتنا .

وتوضيح ما ذكره : هو أن الجهات المقتضية لجعل الأحكام الشرعية في الأفعال
لا تكون ذاتية في جميعها ، بل تكون بالوجوه والاعتبارات في بعضها التي منها
أوصاف المكلف التي منها الظن ، فإن للظن كالعلم تعلقاً بالظان وتعلقاً بالمظنون ، فهو من
الحيثية الأولى من الأوصاف ومن الحيثية الثانية من الطرق والكواشف ، فلا يمنع
أن يكون الفعل حسناً ونحن ظانون بصدق الراوي مثلاً ، فإذا كان الأمر كذلك
فلا يوجب في أمر الشارع بساوك الظن في زمان التمكّن من تحصيل الواقع ، لأن
المفروض أنه بواسطة قيام الظن تحدث مصلحة - فيما قام عليه غالباً - على مفسدة
فوت الواقع على تقدير المخالفة ، فلا يلزم تفويت للمصلحة ونقض للمغرض .

(١) الواو للحالية ، أي حال كوننا متصفين بصفة الظان بصدق الراوي .

(٢) أي دخلت صفة الظن في جملة أحوالنا التي يمكن أن تؤثر أحوالنا هذه

في صلاة الجمعة ، وتوجب كونها ذا مصلحة عند وجود تلك الأحوال .

(٣) أي التعبد بالخبر على وجه السببية - بأن يكون قيام الظن على وجوب

شيء مثلاً موجباً لحدوث المصلحة فيه - إنما يوجب التصويب . بتقريب أنه إذا صار

على هذا (١) أن في صلاة الجمعة التي أخبر (٢) بوجوبها
مصلحة (٣) راجحة على المفسدة الواقعية . فالمفسدة الواقعية ،
سليمة عن المعارض (٤) الراجع بشرط عدم إخبار العادل
بوجوبها ، وبعد الإخبار يضمحل المفسدة ، لعروض المصلحة
الراجحة (٥). فلو ثبت مع هذا الوصف (٦) تحريم ثبت بغير مفسدة
توجيه (٧) ،

قيام الظن على فعل صلاة الجمعة مثلاً موجباً لحدوث مصلحة راجحة فيها على
المفسدة الواقعية في فعلها فلا تكون المفسدة الواقعية منشأ للحكم بالحرمة مادام الظن
قائماً على وجوبها ، فلا يكون في حق الظان بالوجوب حكم واقعي إلا الوجوب
الذي هو مؤدى الظن والأمانة ، ولا نعني بالتصويب إلا تغيير الحكم الواقعي بقيام
الظن على خلافه .

- (١) أي على القول بإمكان كون صفة الظان موجبة لحدوث المصلحة في الفعل .
- (٢) بصيغة المجهول .
- (٣) اسم مؤخر لقوله « أن في صلاة .. » أي بسبب إخبار العادل بوجوب
صلاة الجمعة يحدث فيها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية .
- (٤) أي عن مصلحة راجحة على المفسدة .
- (٥) أي بعد إخبار العادل بوجوب الجمعة تعرض المصلحة الراجحة عليها
بسبب إخباره وهي توجب اضمحلال المفسدة .
- (٦) أي مع اضمحلال المفسدة .
- (٧) أي توجب التحريم، إذ منشأ التحريم هي المفسدة، والمفروض اضمحلالها

لان الشرط فى ايجاب (١) المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة . فيكون (٢) اطلاق الحرام الواقعى حينئذ (٣) بمعنى أنه (٤) حرام لولا الاخبار ، لا (٥) انه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً ، فالموجود بالفعل فى هذه الواقعة (٦) عند

بعد قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة ، فلا معنى لثبوته بعد اضمحلالها ، وذلك لتبعية الأحكام للمفاسد والمصالح حدوثاً وبقاءً ، فلو ثبت التحريم بعد زوال المفسدة يلزم ثبوت المقتضى بالفتح عند انتفاء المقتضى بالكسر .

(١) أي الشرط فى اقتضاء المفسدة للتحريم عدم كونها معارضة للمصلحة الراجحة ، وأما معها فلا تبقى مفسدة كى تقتضى التحريم فتزول الحرمة الواقعية بعد زوال المفسدة وتبديل بالوجوب ، وهذا هو التصويب .

(٢) الفاء للنتيجة ، أي نتيجة ما ذكرناه الى هنا توجب سؤالاً ، وهو أنه لو صار عرض المصلحة الراجحة موجباً لزوال المفسدة فلا تكون صلاة الجمعة حراماً فى الواقع ، كيف يقال : إنها حرام واقعاً وواجبة ظاهراً؟ وأجاب عنه بقوله « فيكون .. » أي إطلاق الحرام على صلاة الجمعة بعد قيام الخبر على وجوبها مجاز ، فمعنى الحرام هنا ليس حراماً فعلياً بل حراماً تعليقياً ، أي حرام لولا قيام الخبر على وجوبها .

(٣) أي حينما أخبر العادل بوجوبه .

(٤) أي الشيء الذي فيه مفسدة واقعية حرام لولا إخبار العادل بوجوبه .

(٥) أي لأن الفعل الذي فيه مفسدة حرام بالفعل ، إن المفروض أنه حدث

فيه مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية بسبب قيام الأمانة ، فلم تبقى مفسدة فى الفعل حتى تقتضى حرمة بالفعل .

(٦) التي قام الخبر على وجوبها كصلاة الجمعة مثلاً .

الشارع ليس الا المحبوبة والوجوب ، فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها (١) ، ولو فرض صحته (٢) فلا يوجب (٣) ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة الراجحة .

والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى (٤) ، الا أن اظاهر بطلانه (٥) أيضاً ،

(١) أي على المفسدة، فلا يصح أن يقال: إن صلاة الجمعة مثلاً حرام بعد كون المفسدة فيها معارضة بالمصلحة الراجحة عليها .

(٢) أي لو فرض صحة إطلاق الحرام على صلاة الجمعة مثلاً فإنما هو إطلاق مجازي .

(٣) والمراد من الحكم الشرعي هو الحرمة، والمراد من الحكم المسبب من المصلحة الراجحة هو الوجوب ، أي لو فرض صحة إطلاق الحرام الفعلي على فعل صلاة الجمعة مجازاً، لكنه لا يوجب أن يثبت لها الحرمة التي هي مغايرة للوجوب الذي هو مسبب عن المصلحة الراجحة .

والحاصل: أن مجرد إطلاق الحرام على شيء لا يوجب أن يكون هذا الشيء حراماً لأن الاطلاق والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، فيمكن إطلاق الحرمة على شيء مجازاً ، ومع ذلك لا يكون حراماً ، فلاحظ الأخبار .

(٤) وهو حدوث المصلحة الراجحة على المفسدة الواقعية بحيث توجب اضمحلال المفسدة ، بل مجرد تعدد الحكم الواقعي واختلافه بحسب آراء المجتهدين تصويب أيضاً ، فله أقسام كثيرة كما ستأتي .

(٥) أي بطلان هذا القسم من التصويب أيضاً كبطلان سائر أقسامه .

كما اعترف به (١) العلامة في النهاية في مسألة التصويب
وأجاب به (٢) صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة
بأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم^(١).

قلت : لو سلم كون هذا (٣) تصويباً مجمعاً على بطلانه

(١) أي بطلان التصويب .

(٢) أي بطلان التصويب .

توضيحه: أن صاحب المعالم عرف الفقه بأنه العلم بالأحكام، واستشكل عليه
بأن الفقه هو الظن بالأحكام لكونه مبنياً على ما هو ظنني السند والدلالة غالباً .
وأجاب العلامة عن الاشكال بأن طريق استنباط الأحكام وإن كان ظنني الدلالة إلا
أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم. وأجاب صاحب المعالم عن العلامة بأن ما ذكره
العلامة موجب للتصويب الذي هو باطل عند الامامية، وبطلان التصويب مما اعترف
به العلامة في النهاية ولعله غفل عنه في مقام الجواب عن الاشكال بأنه مستلزم للتصويب
فإن العصمة لأهلها .

(٣) أي كون حدوث المصلحة في صلاة الجمعة بسبب قيام الخبر على وجوبها .

وتوضيحه: أننا لو سلمنا كون مجرد حدوث المصلحة بسبب قيام الأمانة تصويباً
وسلمنا أيضاً أن الاجماع قام على بطلانه وعدم وقوعه إلا أنه يكفي في مقام الجواب عن
ابن قبة، إذ هو يدعي استحالته، فمن إجماعهم على عدم وقوع التصويب وبطلانه يعلم
أنه أمر ممكن، إذ لا معنى للاجماع على عدم وقوع ما هو مستحيل بالذات، فإذا
ثبت إمكانه يدفع به ما ادعاه ابن قبة من استحالة التعبد بالخبر، إذ المفروض أنه
لامانع منه إلا لزوم التصويب، فإذا كان هو أمراً ممكناً فيكون التعبد بالخبر أيضاً

(١) معالم الدين : ص ٢٤ طبع مؤسسة النشر الاسلامي - قم .

وأغمضنا عما سيحجى عن عدم كون ذلك (١) تصويباً كان (٢) الجواب به (٣) عن ابن قبة من جهة (٤) أنه أمر ممكن غير مستحيل وان لم يكن (٥) واقعاً للاجماع أو غيره . وهذا المقدار (٦) يكفي في رده، إلا أن يقال: ان كلامه (٧) - قدس سره -

أمراً ممكناً .

(١) أي حدوث المصلحة بسبب قيام الأمانة .

(٢) جواب للشرط .

(٣) أي بالتصويب ، وهو يكفي لرد ابن قبة .

(٤) بيان لما ذكره من أن التصويب المذكور يكفي في جواب ابن قبة .

وملخصه : أن التصويب أمر ممكن عقلاً فلا يوجب استحالة التعبد بالخبر .

(٥) أي وإن لم يكن التصويب واقعاً شرعاً للاجماع إلا أنه يدل على إمكان

التعبد بالخبر كما عرفت ، وهو يكفي في جواب ابن قبة .

(٦) أي كون التصويب أمراً ممكناً يكفي في رد ابن قبة .

(٧) أي كلام ابن قبة الذي هو قائل بعدم إمكان التعبد بالخبر إنما هو بعد

الفراغ عن بطلان التصويب ، لأنه علل عدم إمكان التعبد بالخبر باستلزامه تحليل

الحرام وتحريم الحلال وهما لا يتصوران على مذهب المصوبة ، إذ على القول

بالتصويب فالحلال والحرام تابعان للآراء والأمارات ، فالحلال ما وقع في رأي

المجتهد أنه حلال وقامت الأمانة ، وكذلك الحرام .

وملخص الكلام : أن إمكان التعبد بالخبر إنما يتم بناءً على السببية ، وابن

قبة معتقد ببطلانها، فإنه ذهب الى استحالة التعبد بخبر الواحد بناءً على الطريقية

وبعد الفراغ عن بطلان السببية ، فلا يرد عليه الاشكال المذكور .

بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله (١).
وحيث انجر الكلام الى التعبد بالامارات غير العلمية فنقول في
في توضيح هذا المرام وان كان خارجاً عن محل الكلام: (٢)
ان ذلك (٣) يتصور على وجهين:

الاول: أن يكون ذلك (٤) من باب مجرد الكشف عن
الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها (٥) الا الايصال الى الواقع،
فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق (٦) وراء مصلحة الواقع، كما
لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب
عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك (٧) الا كون قول الاعراب
موصلاً الى الواقع دائماً أو غالباً، والامر بالعمل في هذا

(١) أي ظاهر استدلال ابن قبة، حيث إنه استدل على بطلان التعبد بالخبر
بكونه مستلزماً لتحليل الحرام وعكسه، وهذا المحذور إنما يلزم بعد الالتزام
ببطلان التصويب كما عرفتة آتياً.

(٢) إذ إمكان التعبد بالامارات وعدمه يناسب علم الكلام، والمناسب لبحث
الاصول هو البحث عن وقوع التعبد بالامارات وعدمه.

(٣) أي التعبد بالامارات يتصور على نحو الطريقة والسببية.

(٤) أي التعبد بالامارات.

(٥) أي بالامارات.

(٦) الذي أمر الشارع بالتعبد به.

(٧) أي في أمره بسؤال الاعراب.

القسم (١) ليس الا للارشاد .

الثاني: (٢) أن يكون ذلك (٣) لمدخلية سلوك الامارة في
مصلحة العمل و ان خالف الواقع ، فالغرض (٤) ادراك مصلحة
سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح
منها (٥) .

(١) وهو كون التعبد بالامارات من باب الكشف والطريقة .

والحاصل : أن الأمر بالعمل على الامارات بناءً على الطريقة إرشاد الى
كون الامارات طريقاً الى إحراز الواقع ولا مصلحة في نفس التعبد بها .
(٢) أي الوجه الثاني من وجهي التعبد بالامارات أن يكون التعبد بالامارات
من باب السببية .

(٣) أي أن يكون التعبد بالامارات لأجل مدخلية الامارة لحدوث مصلحة
في السلوك في نفس العمل بالامارات وإن خالفت الواقع، ولا يخفى أن ظاهر هذا
الكلام فرض حدوث المصلحة في سلوك الامارة، ويعبر عنه بالمصلحة السلوكية
لاحدوث المصلحة في متعاقب الطريق .

(٤) أي غرض الشارع من الأمر بالعمل بالخبر مثلاً إدراك مصلحة في نفس
سلوك هذا الطريق، أي في نفس العمل بالخبر مثلاً .

(٥) أي من مصلحة الواقع ، فاذا فات الواقع على تقدير عدم مصادفة
الطريق للواقع يتدارك ما فات من المكلف بمصلحة سلوك الطريق الذي تكون
مصلحته مساوية لمافات منه من مصلحة الواقع أو أرجح منها .

أما القسم الأول (١)

فالوجه فيه (٢) لا يخلو من أمور :

أحدها : كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وان لم يعلم بذلك (٣) المكلف .
الثاني : كونها (٤) في نظر الشارع غالب المطابقة (٥) .
الثالث : كونها في نظره (٦) أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع ، لكون أكثرها (٧) في نظر الشارع جهلاً مركباً .

والوجه الأول (٨) والثالث (٩) يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع (١٠) .

- (١) وهو أن يكون التعبد بالأمارات من باب الطريقة .
- (٢) أي الوجه في التعبد بالأمارات في القسم الأول .
- (٣) أي وإن لم يعلم المكلف بأن الأمارات القائمة عنده تكون موافقة للواقع دائماً .
- (٤) أي كون الأمارات .
- (٥) وأما القطع فإنه دائم الموافقة للواقع في نظره .
- (٦) أي كون الأمارات في نظر الشارع أغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع .
- (٧) أي لكون أكثر العلوم جهلاً مركباً بأن لا تكون مطابقة للواقع .
- (٨) وهو ما اذا علم الشارع بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع .
- (٩) وهو كون الأمارات في نظر الشارع أغلب مطابقة من علوم المكلف
- (١٠) والوجه فيهما ظاهر ، أما في الأول فلوضوح أن دائم المطابقة لا يكون

والثاني (١) لا يصح الا مع تعذر باب العلم ، لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه (٢) بشيء قبيح (٣).

وأما القسم الثاني (٤)

فهو على وجوه :

أحدها: أن يكون الحكم مطلقاً (٥) تابعاً لتلك الامارة، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم ، فيكون الاحكام الواقعية مختصة في

أقل مرتبة مما ليس كذلك، وأما الثالث فلأن المفروض فيه كون الإمارات أغلب مطابقة من القطع، فلاشبهة في أن أغلب المطابقة يقتضي أمر الشارع بسلوك الامارة، إذ لو لم يأمر به لكان موجبا لتفويت المصلحة على المكلف في بعض الموارد، وهو قبيح. (١) و هو كون الإمارات في نظر الشارع غالبية المطابقة، فتكون مخالفتها للواقع قليلة، وحيث إن التعبد بها يوجب تفويت الواقع في صورة المخالفة يقبح ذلك عند انفتاح باب العلم، إذ تفويت الواقع ولو نادراً من دون تداركه قبيح، نعم صح التعبد بها في صورة تعذر باب العلم .

(٢) أي من دون تدارك الواقع بشيء من المصالح .

(٣) خبر لقوله «لأن تفويت...» .

(٤) وهو التعبد بالأمارات على وجه السببية، أي سببية الامارة لحدوث المصلحة

فيما قامت عليه .

(٥) هو في مقابل القسم الثاني الذي يكون الحكم الفعلي فيه تابعاً للأمارات لا مطلق

الحكم ، أي سواء كان الحكم فعلياً أو إنشائياً فإنه تابع للأمارات الداك عليه .

الواقع بالعالمين بها ، والجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارة عنده (١) على حكم العالمين لاحكم له (٢) أو محكوم (٣) بما يعلم الله أن الامارة تؤدي اليه . وهذا (٤) تصويب باطل عند أهل الصواب من (٥) المخطئة . وقد تواتر

(١) أي عند الجاهل .

(٢) قوله « لاحكم له » خبر لقوله « والجاهل » ، أي الجاهل في حد نفسه لاحكم له لاختصاص الحكم الواقعي بالعالمين ، وحكم الجاهل هو حكم العالمين ، فاذا قامت الامارة عنده على وجوب شيء مما لا فإنها إنما تقوم لبيان الحكم الواقعي المجموع للعالمين .

(٣) أي أن الجاهل محكوم بالعمل بالحكم الذي يعلم الله تعالى أن الامارة تؤدي اليه .

(٤) أي كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة .

(٥) كلمة « من » للتبيين للتبويض كي تكون إشارة الى الخلاف في المسألة عند الامامية .

التحقيق

إن الأقوال في التصويب كثيرة والمصنّف تعرض في هذه العبارة لثلاثة

منها :

الأول : أن الجاهل لاحكم له في حد نفسه قبل قيام الامارة وبعد قيامها ، فالامارة لا تكشف عن الحكم الواقعي للجاهل وإنما هي تدل على أن الجاهل لا بد أن يعمل بالحكم الذي يعمل به العالمون وبعبارة اخرى : أن الامارة تثبت حكم العالمين للجاهل أيضاً .

الناني : أن الجاهل قبل قيام الأمانة له حكم واقعاً ، وهو ما يعلم الله أن الأمانة تؤدي إليه ، فحكم الجاهل هو الحكم الذي تؤدي الأمانة إليه في علم الله .
وهذان القسمان من التصويب لم يقيم دليل عقلي على بطلانهما ، والدليل عليه منحصر في الاجماع ، إذ التصويب الأول معناه قيام الأمانة عند الجاهل على أحكام العالمين ، وحكم الجاهل هو حكم العالمين الذي ثبت بالأمانة ، فحدوث الحكم للجاهل يتوقف على قيام الأمانة ، وأما الأمانة فلم تقم على حكم الجاهل كي يلزم الدور بل هي قائمة على حكم العالمين .

والتصويب الثاني معناه أن الأمانة القائمة عند الجاهل تؤدي الى حكم يعلمه الله ، فالحكم المعلوم عنده تعالى كان مجموعاً لا قبل قيام الأمانة .

وبعبارة اخرى : أنه تعالى كان يعلم الحكم الذي تؤدي اليه الأمانة فجعله في حق من عنده الأمانة من الأول ، وهذا أيضاً لا يرجع الى التصويب المستلزم للدور .
وأما إذا قلنا بأنه تعالى لم يجعل في حق الجاهل حكماً ، وأن حكمه تابع لقيام الأمانة ، فهذا هو التصويب الثالث الذي يستفاد من عبارة المصنف أيضاً ، وهو معروف بالتصويب الأشعري لأنه منسوب اليهم ، وهو عبارة عن كون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة توجب جعل الحكم على طبقها واقعاً ، بحيث لا يكون وراء المؤدي حكم آخر في حق الجاهل ، فتكون الأحكام الواقعية مختصة بالعالم بها وتابعة لقيام الأمانة . فلا يتصور الخطأ فيها لأنه لا توجد أحكام في الواقع إلا ما يؤدي اليه الأمانة .

وبعبارة اخرى : أن الأحكام الواقعية تابعة لقيام الأمانة ، فلامعنى للخطأ فيها ، وهذا التصويب مستلزم للدور ، إذ ثبوت الحكم للجاهل متوقف على قيام الأمانة على الحكم وقيام الأمانة على الحكم أيضاً متوقف على ثبوت الحكم في الواقع كي تتعاقب

بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار (١) والاثار .
الثاني : (٢) أن يكون الحكم الفعلي (٣) تابِعاً لهذه
الامارة ، بمعنى : أن لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم
والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه (٤) ، بحيث يكون قيام
الامارة المخالفة ما نَعاً عن فعلية ذلك الحكم (٥) ،

الأمانة به ، أضف الى ذلك أن الاجماع والروايات قائمان على اشتراك الأحكام بين
الجاهل والعالم .

(١) قوله « الأخبار » فاعل لقوله : « تواتر » أي تواتر الأخبار ، والمراد
من الآثار هي الأخبار المستندة .

والحاصل : أن الدليل على بطلان التصويب المذكور امور : (الأول) العقل ،
وهو يدل على بطلان التصويب الأشعري . (الثاني) : الاجماع ، وهو يدل على
بطلان التصويب بالمعنيين اللذين بيئناهما آنفاً . (الثالث) الأخبار المتواترة ، وهي
إطلاقات الأدلة المثبتة للتكليف ، فإنها مطلقة شاملة للعالم والجاهل على حد
سواء .

(٢) أي الوجه الثاني من وجوه التسبيب التي تكون الأمارات فيها حجة من باب
السببية ، وهو المنسوب الى التصويب المعتزلي .

(٣) لا مطلق الحكم ، فإن الحكم الواقعي الانشائي مشترك بين الكل .

(٤) أي على خلاف الحكم الواقعي .

(٥) المشترك بين العالم والجاهل ، فيكون الحكم الفعلي مختصاً بالعالمين ،

وهم من قامت الأمانة عندهم ، لا أصل الحكم فإنه مشترك بينهما .

وإن شئت فقل : إن الحكم الانشائي يشترك فيه العالم والجاهل ، والحكم

لكون (١) مصالحة سلوك هذه الامارة غالبية على مصلحة الواقع .
فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان (٢) بخلافه ، و شأنى
في حقه (٣) بمعنى (٤) وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن
على خلافه .

وهذا (٥) أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان

الفعلى يختص " بالعالمين .

(١) تعليل لما ذكره من أن قيام الأمانة مانع عن فعلية الحكم الواقعي .
وملخصه : أن المصلحة الموجودة في سلوك الأمانة غالبية على مصلحة الواقع
فتكون مانعة عن تأثير مصلحة الواقع في فعلية الحكم الواقعي .

(٢) أي في حق من لا يظن بغير الحكم الواقعي وهو العالم بالحكم والظان بالوافق .

(٣) أي في حق الظان بخلاف الحكم الواقعي .

(٤) أي معنى كون الحكم الواقعي شيئاً في حق الظان بالخلاف أن المقتضى

(المصلحة) لذلك الحكم الواقعي موجود لولا الظن على خلاف الحكم الواقعي وهو

- أي الظن بالخلاف - مانع عن تأثير المقتضى في فعلية الحكم الواقعي .

فالنتيجة: أن الحكم الواقعي مع وجود الظن بخلافه لا يقتضى فيه كى يكون

فعالياً ، بل هو إنشائي بالنسبة الى الظان بالخلاف .

(٥) أي هذا الوجه الثانى من التصويب - أعني به ما كان فعلية الحكم تابعة

لقيام الأمانة - كالوجه الأول من التصويب في البطلان وفي عدم ثبوت الحكم الواقعي

للظان بالخلاف . غاية الأمر أن معنى هذا الوجه من التصويب هو عدم ثبوت

الحكم الفعلى للظان بخلافه ، ومعنى الوجه الأول منه هو عدم ثبوت حكم واقعي له

أصلاً بلانقييد بالفعلى .

بخلافه ، لان (١) الصفة المزاحمة بصفة اخرى لاتصير منشأ

وتوضيح هذا الوجه من التصويب : أن في كل واقعة مصلحة مشتركة بين العالم والجاهل وهي تقتضي جعل حكم مشترك بينهما ، ولكن إذا قامت الأمانة على خلاف هذا الحكم الواقعي تحدث في مورد الأمانة مصلحة أقوى من مصلحة الحكم الواقعي بحيث توجب اختصاص الحكم الفعلي بمن قامت عنده الأمانة ، مثلاً أن الحكم الواقعي هو وجوب صلاة الظهر ، وهو مشترك بين العالم والجاهل، وإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة تحدث بسببها مصلحة فيها توجب وجوبها فعلاً على العالم الذي قامت عنده الأمانة .

ولا يخفى أن هذا القسم من التصويب لم يقم دليل عقلي على بطلانه لعدم لزوم الدور منه ، فإن الحكم الواقعي الذي هو مشترك بين الكل محفوظ هنا بين العالم والجاهل ، إلا أنه حدث لمن قامت عنده الأمانة حكم فعلي ظاهري آخر ، والدليل على بطلان هذا الوجه من التصويب هو الاجماع .

(١) تعليل لما ذكره من أن التصويب بالمعنى الثاني أيضاً معناه عدم ثبوت

الحكم الواقعي للظان بالخلاف .

وتوضيحه: أن المكلف إذا لم يظن بالخلاف كانت صلاة الجمعة مثلاً واجبة عليه كما كانت واجبة على العالم بها ، لكن إذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الظهر فصارت الصفة المذكورة أي المصاحبة الموجودة في صلاة الجمعة مزاحمة بصفة اخرى أي بالمصلحة الموجودة في سلوك هذه الأمانة . فالصفة التي لها مزاحمة أي المصلحة التي تزاحمها مصلحة اخرى - لاتصير منشأ لحكم، أي منشأ لوجوب صلاة الجمعة مثلاً، إذ المنشأ له هي المصلحة بالامزاحمة بمصلحة اخرى، والمصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى كالمصلحة .

لحكم ، فلا يقال (١) للكذب النافع : انه قبيح واقعاً .
والفرق بينه (٢) وبين الوجه الاول - بعد اشتراكهما في
عدم ثبوت الحكم الواقعي للظن بخلافه - أن العامل بالامارة
المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه

(١) هذا شاهد بأن الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا يصير منشأً لحكم .
وملخصه : أن الكذب النافع لا يصير منشأً للحكم بالقبح والحرمة لأن صفة
الكذب تقتضي القبح إذا لم تكن مزاحمة بصفة المنفعة ، وأما معها فلا تقتضي القبح
بل قد يقال : إنه حسن إذا كان النفع فيه أهم من القبح الموجود فيه في حد نفسه
وفي المقام أيضاً أن المصلحة الموجودة في صلاة الجمعة مثلاً تقتضي الوجوب إذا لم
تكن مزاحمة بمصلحة سلوك هذه الامارة الغالبة على مصلحة صلاة الجمعة .

(٢) أي بين الوجه الثاني من التسبب وبين الوجه الأول .
وتوضيحه : أن بينهما اشتراكاً من جهة أن كلياً منهما يوجب عدم ثبوت
الحكم الواقعي للجاهل الذي قام الظن عنده على خلاف الحكم الواقعي ، وافتراقاً
من جهة أن العامل بالامارة التي تكون مطابقة للواقع حكمه حكم العالم ، بمعنى
أن الحكم الواقعي في الوجه الثاني مشترك بين العالم والجاهل ، فقيام الامارة لا يوجب
حكماً للجاهل ، بل حكمه أن يعمل بحكمه الواقعي كما كان حكم العالم ذلك .
وإن شئت فقل : إن قيام الامارة لا يحدث حكماً بل يكون الحكم الواقعي
فعلياً بها ، وهذا بخلاف الوجه الأول ، فإن الحكم الواقعي فيه مختص بالعالم ،
وقيام الامارة يوجب إحداث الحكم للجاهل سواء طابق الواقع أم لا ، والعامل
بالامارة المطابقة ليس حكمه حكم العالم ، أي ليس له حكم واقعي كالعالم بل
يحدث في حقه حكم ظاهري .

حكم (١) . نعم (٢) كان ظنه مانعاً عن المانع ، وهو الظن
بالخلاف .

الثالث : (٣) أن لا يكون للإمارة القائمة على الواقعة تأثير
في الفعل الذي تضمنت الإمارة حكمه (٤) ولا تحدث (٥) فيه

(١) فاعل لقوله « ولم يحدث » أي لم يحدث حكم في حق العامل بالإمارة
بسبب ظنه الموافق بناءً على الوجه الثاني من التصويب ، لما عرفت من أن الحكم
الواقعي مشترك بينه وبين العالم ، والمختص بالعالم هو الحكم الفعلي .

(٢) استدرأك عن قوله « ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم » .
والحاصل : أنه لا يترتب حكم على الظن الموافق للحكم الواقعي ، إلا أنه
يمنع عن تحقق المانع الذي يمنع عن فعلية الحكم الواقعي .

وتوضيحه : أن الظن بخلاف الحكم الواقعي كقيام الإمارة عايد مانع عن
فعليته ، والظن الموافق للحكم الواقعي إذا حصل يمنع عن تحقق الظن بالخلاف ،
فالظن بالوافق مانع عن المانع ، أي عن تحقق الظن بالخلاف الذي يمنع عن فعلية
الحكم الواقعي .

(٣) أي الوجه الثالث من وجوه التسبيب التي تكون الأمارات حجة فيها من
باب السببية .

(٤) أي حكم الفعل كما إذا قامت الإمارة على وجوب صلاة الجمعة ، وكان
الواجب عليه في الواقع هي صلاة الظهر ، فإن قيام الإمارة على وجوبها لا يكون مؤثراً
في إحداث وجوب لها ، بل هي تبقى على حالها الأولى ، ويكون الحكم الواقعي
- وهو وجوب الظهر - مشتركاً بين العالم والجاهل .

(٥) أي لا تحدث الإمارة مصلحة في الفعل الذي قامت عليه كوجوب صلاة
الجمعة مثلاً كي تكون واجبة .

مصلحة ، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة ، والالتزام به (١) في مقام العمل على أنه (٢) هو الواقع ، وترتيب (٣) الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل (٤) على مصلحة ، فأوجبته (٥) الشارع . ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها (٦) ، لا وجوب إيجاد العمل على طبقها ، إذ قد لا تتضمن

(١) أي الالتزام بمضمون الأمانة في مقام العمل على أنه هو الحكم الواقعي . وتوضيح كلامه : أن الأمانة وإن لم تكن مؤثرة في الفعل ولم تحدث فيه مصلحة ، إلا أن العمل بها يشتمل على مصلحة موجبة لأن يجعل الشارع وجوب العمل على طبقها .

(٢) أي مضمون الأمانة هو الواقع .

(٣) عطف على قوله « أن العمل ... » أي أن ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على مضمون الخبر واقعاً ... فإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة مثلاً يترتب عليها آثار الواجب الواقعي ، كأنها واجبة واقعاً كجواز إتيانها في أول وقتها وجواز فعل النافلة بعدها وحرمة تأخيرها عن وقتها .

(٤) خبر لقوله « أن العمل » أي أن العمل على طبق تلك الأمانة يشتمل على

مصلحة .

(٥) أي حيث إن العمل على طبق الأمانة كان مشتملاً على مصلحة فأوجب

الشارع العمل بها ، فإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة وجب الإتيان بها ، وهذا الوجوب حكم ظاهري مجعول لأجل مصلحة في سلوك الأمانة وحكمه الواقعي هو وجوب صلاة الظهر .

(٦) أي على الأمانة ، وهو جواب عن سؤال ، وهو أنا لانسلم وجوب العمل

الأمانة الزاماً على المكلف (١) . فإذا (٢) تضمنت استحباب
شيء أو وجوبه تخييراً أو اباحته وجب (٣) عليه إذا أراد الفعل
أن يوقعه (٤) على وجه الاستحباب أو الإباحة بمعنى حرمة
قصد غيرهما كما لو قطع بهما (٥) ،

بالأمانة مطلقاً لعدم وجوب العمل بها في بعض الموارد كما إذا قامت على استحباب
شيء أو كراهته أو إباحته . نعم هو يصح في الجملة كما إذا قامت على وجوب شيء
أو حرمة .

وجوابه ، أنه ليس معنى وجوب العمل بالأمانة وجوب إيجاد العمل على
طبقها كي يقال : إن الإيجاد لا يكون واجباً في بعض الموارد ، بل المراد منه كما
في المتن تطبيق العمل عليها بأن يكون عمله موافقاً لما دل عليه الأمانة ، بمعنى
أنه إذا قامت الأمانة على استحباب شيء يجب أن يأتي به استحباباً ولا يقصد غيره ،
وإذا قامت على وجوبه يأتي به وجوباً ، وهكذا .

(١) كي يكون إيجاد العمل واجباً .

(٢) تفصيل لما ذكره من أن الأمانة قد لا تتضمن حكماً إلزامياً .

(٣) جواب لقوله : « فإذا » .

(٤) يؤول بالمصدر كي يكون فاعلاً بقوله « وجب عليه » أي وجب على المكلف

عند إرادته الفعل إيقاعه وإيجاده على وجه الاستحباب ...

(٥) أي كما يحرم قصد غير الاستحباب أو الإباحة لو قطع بهما كذلك يحرم

قصد غيرهما لو قامت الأمانة عليهما .

وملخص الكلام في هذا الوجه من التسبب الذي يعبر عنه بالمصلحة السلوكية
هو أن يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع ثبوت الحكم الواقعي
مشتركا بين الجميع ، وعدم تغييره بقيام الأمانة على خلافه . وبهذه المصلحة السلوكية

وتلك المصلحة (١) لا بد أن يكون مما يتدارك بها ما يفوت
من مصلحة الواقع ، لو كان الأمر بالعمل به (٢) مع التمكن
من العلم ، و الا (٣) كان تفويتاً لمصلحة الواقع ، وهو قبيح (٤) ،
كما عرفت في كلام ابن قبة .

فان قلت : ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة
في العمل بالامارة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها ، وبين
الوجه السابق (٥) الراجع الى كون قيام الامارة سبباً لجعل

يتدارك مافات المكلف من المصلحة الواقعية بسبب العمل بالامارة .

(١) أي المصلحة التي صارت موجبة لأمر الشارع بالعمل بالأمارات لا بد
أن تكون على مقدار يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع .
(٢) أي بمضمون الامارة .

(٣) أي إن لم تكن المصلحة على مقدار يتدارك بها مافات من المصلحة
الواقعية يكون أمر الشارع بالعمل بها تفويتاً لمصلحة الواقع مع تمكن المكلف
من تحصيلها .

(٤) أي تفويت الواقع مع التمكن من العلم به قبيح .

(٥) وهو الوجه الثاني .

خلاصته : ما الفرق بين الوجه الثالث الذي يكون قيام الامارة سبباً لحدوث المصلحة
في نفس العمل بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً بلا أن يحدث مصلحة
في صلاة الجمعة ، وبين الوجه الثاني الذي يكون قيام الامارة سبباً لحدوث المصلحة
في متعلقها - أي في صلاة الجمعة - ؛ ومجرد حدوث المصلحة في السلوك - أي في نفس
العمل بالامارات في الوجه الثالث - وحدثت المصلحة في متعلق الامارات في الوجه

مؤداها على المكلف؟ مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر (١) فصلاة الظهر في حق هذا الشخص (٢) خالية عن المصلحة الملزمة،

الثاني لا يكون فارقاً بين هذا الوجه الثالث وبين الوجه الثاني بأن يكون الوجه الثاني من التصويب الباطل دون الوجه الثالث.

وإن شئت فقل: إنه لافرق بين إيجاب العمل بالأمانة لأجل حدوث مصلحة في السلوك وبين إيجاب العمل بها لأجل حدوث مصلحة في مؤدى الأمانة، إذ لا بد في كلتا الصورتين من حدوث مصلحة بقدر على المصلحة الواقعية كي يتدارك بها ما يفوت من الواقع، فمعها لا تبقى المصلحة الواقعية لعدم جواز اجتماع المصلحة في فعل شيء مع المصلحة في تركه، فلا بد من اضمحلالها فيتبدل الحكم الواقعي الى حكم آخر وهو التصويب.

(١) سواء كان حدوث المصلحة لأجل العمل بالأمانة القائمة على وجوب الجمعة، بأن كانت المصلحة في ساوك الأمانة لافي الجمعة، أو حدثت المصلحة في نفس صلاة الجمعة بسبب قيام الأمانة.

(٢) الذي قامت الأمانة عنده على وجوب صلاة الجمعة.

وتوضيح كلامه: أن الجمعة التي أدت الأمانة الى وجوبها لا بد أن تكون مشتملة على مصلحة راجحة على مفسدة ترك الظهر التي كانت واجبة واقعاً، وإلا لكان الأمر بها قبيحاً لكونه مفوتاً لمصلحة الواجب الواقعي، فلا محالة يكون فعل الظهر في حق من قامت عنده الأمانة على وجوب الجمعة خالياً عن المصلحة الملزمة، إن بعد إمكان تدارك مصلحة الظهر بالمصلحة الراجحة في الجمعة لا وجه لبقاء المصلحة الملزمة في الظهر.

فلا صفة (١) تقتضى وجوبها الواقعى ، فهنا وجوب واحد واقعاً و ظاهراً متعلق بصلاة الجمعة ، وان لم يكن فى فعل الجمعة صفة (٢) كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحاً ، لكونه (٣) مفوتاً للموجب مع التمكن من ادراكه (٤) بالعلم . فالوجهان (٥) مشتركان فى اختصاص الحكم الواقعى (٦) بغير من قام عنده الامارة على (٧) وجوب صلاة الجمعة . فيرجع

(١) أي بعد كون صلاة الظهر خالية عن المصلحة الملازمة ، فلا مصلحة تقتضى الوجوب الواقعى لصلاة الظهر ، فيقبح الأمر بها بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، فيبقى هنا وجوب واحد وهو وجوب صلاة الجمعة على من قامت عنده الأمانة على وجوبها ، وهو معنى التصويب .

(٢) أي إن لم يكن فى صلاة الجمعة مصلحة راجحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر .

(٣) أي لكون الأمر بالعمل بتلك الأمانة .

(٤) أي مع تمكّن المكلف من إدراك الواقع بالعلم ، إذ المفروض انفتاح باب العلم ، فلو لم تكن فى صلاة الجمعة مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الظهر كان تفويت المصاحبة مستنداً الى أمر الشارع ، وهو قبيح .

(٥) أي الوجه الثانى والثالث من السببية .

(٦) وهو وجوب صلاة الظهر مثلاً .

(٧) متعلق بقوله «قام» أي الوجه الأول والثانى يشتركان فى أن وجوب صلاة الظهر يختص بمن لا تقوم الأمانة عنده على وجوب صلاة الجمعة ، وأما من قامت عنده الأمانة على وجوبها فلا تكون الظهر واجبة عليه بل حكمه هو مؤدى

الوجه الثالث الى الوجه الثاني ، وهو (١) كون الأمانة سبباً
لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير (٢) ، وانحصار الحكم (٣)
في المثال (٤) بوجوب (٥) صلاة الجمعة ، وهو (٦) التصويب
الباطل .

الأمانة فقط .

(١) أي معنى رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني أن في كلا الوجهين تكون
الأمانة سبباً لكون مؤداها هو الحكم الواقعي .
(٢) أي لا يكون الحكم الواقعي الفعلي غير مؤدى الأمانة .
(٣) عطف على قوله «كون الأمانة ...» أي ينحصر الحكم الواقعي الفعلي في
كلا الوجهين بوجوب صلاة الجمعة ، وتبقي صلاة الظهر على وجوبها الانشائي .
(٤) وهو ما قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب عليه
في الواقع هي الظهر .

(٥) متعلق بقوله «وانحصار» .

(٦) أي كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي ، وانحصار
الحكم بوجوب صلاة الجمعة الذي هو مؤدى الأمانة تصويب باطل .
وملخص الكلام: أنه اذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً وقلنا:
إن المصلحة في السلوك والعمل بالأمانة لا في صلاة الجمعة فإن الاتيان بصلاة الجمعة
إما مشتمل على مصلحة راجحة فمعها لا يبقى في الظهر مصلحة راجحة، وذلك لعدم
تعقل وجود مصالحتين راجحتين في العملين اللذين علم إجمالاً بمطلوبية أحدهما ،
فبعد زوال المصلحة عن الظهر يكون الأمر بها قبيحاً ، فينحصر الحكم بما
قامت الأمانة عليه وهو التصويب وإما غير مشتمل على مصلحة راجحة، فالأمر بصلاة

قلت: أما رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني فهو باطل (١)

الجمعة فيصح لكونه مستلزماً لتفويت المصلحة حال انفتاح باب العلم من غير أن تتدارك ، فالوجه الثالث بعينه هو الوجه الثاني في كونه مستلزماً للتصويب .

(١) ملخصه : إننا لا نسلم رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني ، إذ مرجع الوجه الثاني الى إنكار وجود الحكم الواقعي لمن قامت عنده الأمانة ، بأن يقال : إن صلاة الظهر لا تكون واجبة عند من قامت عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة لعدم وجود مصلحة في صلاة الظهر بعد قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة كي تكون واجبة ، لما عرفت من أن المقتضي للحكم الواقعي مشروط بعدم قيام الأمانة على خلافه ، فقيام الأمانة ينقلب الحكم الواقعي الى ما أدت اليه الأمانة .

وبعبارة أخرى : أنه تحدث مصلحة بسبب قيام الأمانة في صلاة الجمعة ، وهي تقتضي أن يكون الواجب الواقعي للجاهل بالواقع هي الجمعة فقط ، بحيث لو انكشف خلافه بالعلم أو بأمانة أخرى لا ينكشف الواقع ، إذ ليس له واقع إلا ما أدت اليه الأمانة ، بل الواقع يتبدل بسبب انقلاب موضوعه الواقعي كضرورة المسافر حاضراً والصحيح مريضاً ، فإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة وفرض كون الواقع وجوب الظهر كان حكمه الواقعي وجوب الجمعة ، وإذا انكشف خلافها انقلب حكمه الواقعي الى الظهر ، لأجل تبدل المصالح بتبدل الأمانة ، لأن الواقع ينكشف كما هو كذلك في الوجه الثالث .

وأما مرجع الوجه الثالث فهو الى أن الحكم الواقعي باقٍ على حاله حتى في حق من قامت الأمانة عنده على خلافه ، لأن المصلحة المقتضية لجعل الحكم الواقعي - كوجوب صلاة الظهر مثلاً - غير مقيّدة بعدم قيام الأمانة على خلافه ، كما كان كذلك في الوجه الثاني ، وحدوث المصلحة السلوكية في العمل بالأمانة لا يقتضي

لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه (١) الذي (٢) هو مرجع الوجه الثاني الى (٣) أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً ، كالعالم (٤) بوجوب صلاة الجمعة ، فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي (٥) ، فاذا انكشف مخالفة الامارة للمواقع (٦)

اضمحلال المصلحة الموجودة في صلاة الظهر مثلاً بل تتدارك بها المصلحة الفائتة عند المخالفة ، وليس معنى المتدارك - بالكسر - أن يكون وجوده مانعاً من وجود المتدارك - بالفتح - بل معناه تدارك ما فات ، وهو يقتضي بقاءه كي يحتاج الى تداركه .

وبعبارة اخرى : أن مقتضى الوجه الثالث هي الرخصة في العمل على طبق الامارة وفرض مؤديها بمنزلة الواقع ظاهراً لأجل مصلحة في سلوك بهذا الطريق من دون أن تحدث مصلحة بسبب قيامها في نفس الفعل ، أي صلاة الجمعة مثلاً ، فالواقع مع قيام الامارة المخالفة باقياً على ما هو عليه وإن رخص الشارع في مخالفته لأجل ما في السلوك من المصلحة .

(١) أي في حق من قامت الامارة عنده.

(٢) صفة لقوله « جعل مدلول الامارة » .

(٣) متعلق بقوله « مرجع .. » أي جعل الشارع وجوب العمل بمدلول الامارة

الدالة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً - يرجع معناه الى أن صلاة الجمعة واجبة واقعاً .

(٤) أي كما أنه إذا كان عالماً بوجوب صلاة الجمعة لكانت واجبة عليه واقعاً

كذلك إذا قامت الامارة عليه .

(٥) إذ ليس له واجب بعد قيام الامارة إلا ما أدت الامارة اليه .

(٦) بأن علم أوقامت الامارة على وجوب صلاة الظهر مثلاً فإنه ليس من باب

نقد انقلب موضوع الحكم واقعاً الى موضوع آخر كما (١)
اذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً ، اذا قلنا بكفاية
السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً (٢) .
ومعنى (٣) وجوب العمل على طبق الامارة وجوب

انكشاف الواقع بل هو من باب تبدل الموضوع .

(١) أي كما أن حضور المسافر بعد إتيانه بالصلاة قصرأ يكون من باب تبدل
الموضوع كذلك المقام ، فإن انكشاف وجوب صلاة الظهر بعد الايتان بصلاة الجمعة
من باب تبدل الموضوع ، ولا يكون من باب انكشاف الخلاف كي تجب إعادتها .
(٢) وأما اذا قلنا بعدم كفايته واقعاً ، وقلنا بكفايته ظاهرأ لصحة القصر
فإن صيرورته حاضراً قبل خروج الوقت تكشف عن كون الواجب عليه هو التمام
لا القصر ، فلا يكون من قبيل تبدل الموضوع .

وملخص الكلام : أن المسألة ذات قولين :

(أحدهما) أن السفر في أول الوقت يكفي في صحة صلاة القصر واقعاً ،
أي المسافر في أول الوقت يكون حكمه الواقعي هو وجوب القصر ، فلو صلى
قصرأ ثم صار حاضراً انقلب الموضوع فلا يجب عليه الاعادة والقضاء .

(ثانيهما) أن القصر هو الحكم الظاهري للمسافر في أول الوقت ، والحكم
الواقعي له هو التمام وكونه حاضراً قبل خروج الوقت كاشف عنه ، فلا بد له من فعل
التمام أداء في الوقت وقضاء خارج الوقت ، فإن ما ذكرنا من انقلاب الموضوع
مبني على القول الأول .

(٣) من هنا شرع في بيان مرجع الوجه الثالث ، أي وجوب العمل على
طبق الأمانة لا يحدث مصلحة في الفعل ، بل معناه وجوب العمل وترتيب أحكام

ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل
مصلحة على تقدير مخالفة الواقع ، كما يوهمه (١) ظاهر
عبارتي العدة والنهية المتقدمتين (٢) . فإذا أدت (٣) الى
وجوب صلاة الجمعة واقعاً وجب (٤) ترتيب أحكام الوجوب
الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي (٥) ،

الواقع على مؤدى الأمانة لكونها موجبة لحدوث المصلحة في السلوك من دون
تغيير في الحكم الواقعي .

والحاصل : أن وجوب العمل على طبق الأمانة حكم ظاهري لأجل حدوث
المصلحة في السلوك ، وهو لا ينافي بقاء الحكم الواقعي على حاله .

(١) أي يوهم ظاهر عبارتي العدة والنهية حدوث المصلحة في الفعل .
(٢) حيث قال الماتن قال في النهاية في هذا المقام تبعاً للشيخ في العدة «أن
الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة ...» فإن عبارتي العدة والنهية يوهمان
حدوث المصلحة في الفعل بسبب قيام الأمانة ، وإنما قال «يوهمه» ولم يقل «يدل
عليه» إذ يحتمل أن يكون مرادهما من العبارتين أن أمر الشارع بالأمارات الظنية
إنما هو لأجل كون الظن صفة حسنة في المكلف يوجب حدوث المصلحة، وهو كافٍ
في حسن أمر الشارع ، لا أن الأمارات الظنية سبب لحدوث المصلحة في الفعل .
(٣) أي أدت الأمانة .

(٤) أي وجب على من قامت عنده الأمانة أن يرتب جميع آثار الواقع
وأحكامه على مؤدى الأمانة .

(٥) معنى تطبيق العمل على وجوبها الواقعي ترتيب جميع آثار الواقع على
ما قامت الأمانة عليه ، والالتزام بأن مؤداها هو الحكم الواقعي من حيث ترتيب

فان كان (١) في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها (٢) فاذا فعلها (٣) جاز له (٤) فعل النافلة وان (٥) حرمت قى وقت الفريضة المفروضة كونها في الواقع هي الظهر ، لعدم (٦)

آثاره عليه لأن هذا معنى كون الشيء طريقاً الى الواقع .

(١) أي إن كان قيام الأمانة على وجوب الجمعة في أول الوقت جاز الدخول

في صلاة الجمعة بقصد الوجوب .

(٢) أي تأخير الصلاة الى آخر وقتها .

(٣) أي فعل الصلاة في أول الوقت .

(٤) أي للمصلي ، إذ المفروض أن صلاة الجمعة بمنزلة الظهر ، والآتي بها

كأنه قد أتى بالظهر ، فكما أنه يجوز الدخول في النافلة بعد صلاة الظهر كذلك يجوز الدخول فيها بعد الاتيان بما هو بمنزلتها .

(٥) كلمة «إن» وصلية ، أي وإن حرمت النافلة في وقت الصلاة الواجبة

التي هي الظهر في الواقع ، لكن مع ذلك يجوز الدخول في النافلة في خصوص المقام ، فإنه من آثار تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع ، فإن وجوب الظهر في الواقع لا يمنع من ترتيب آثار الجمعة على مؤدى الأمانة ظاهراً ، ومنها الدخول في النافلة .

(٦) تعليل لجواز الدخول في النافلة ، أي إنما قلنا بجواز فعل النافلة

وقت الفريضة - أي الظهر مثلاً - لأن الظهر لا تجب على من قامت عنده الإمارات على وجوب الجمعة ، نعم هي واجبة واقعاً لولم تقم الأمانة على خلافها .

وبعبارة اخرى : أن الظهر وإن كانت واجبة واقعاً إلا أنه يجب ظاهراً ترتيب

آثار الواجب الواقعي على صلاة الجمعة التي قامت الأمانة على وجوبها ، ومن

وجوب الظهر عليه فعلا ورخصة (١) في تركها ، وان كان (٢) في آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها .

ثم ان (٣) استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها - وجب (٤) كون الحكم الظاهري بكون (٥) ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم (٦) لفوت الواقع على المكلف ، مشتملا (٧) على مصاحبة يتدارك بها ما

آثاره جواز فعل النافلة بعد فعل صلاة الجمعة .

(١) هذا تعليل ثان الجواز فعل النافلة في وقت الظهر أي إنما يجوز فعل النافلة وقت الفريضة في المقام ، لأن الشارع رخص في تركها لأجل المصلحة الموجودة في سلوك الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة .

(٢) عطف على قوله « فإن كان أول الوقت » أي إن كان قيام الأمانة في آخر وقت صلاة الجمعة حرم تأخير الصلاة عن آخر وقتها .

(٣) من هنا شرع في بيان ثمرة ترخيص الشارع في العمل بمؤدى الأمانة ، وترك صلاة الظهر مع كونها واجبة في الواقع .

(٤) جواب للمشرط ، أي إن استمر وجوب صلاة الجمعة الذي هو المستفاد من الأمانة .

(٥) متعلق بقوله « الحكم » .

(٦) صفة للحكم الظاهري ، أي الحكم الظاهري الذي يستلزم تفويت الواقع وهي الظهر .

(٧) خبر لقوله « بكون » أي وجب كون الحكم الظاهري المستفاد من

فات لاجله من مصلحة الظهر ، لئلا (١) يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به (٢) .

وان لم يستمر (٣) بل علم بوجود الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً ووجوب العمل على طبق عدم وجوبه (٤) في نفس الامر من أول الامر ، لان (٥) المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامرى ، وانما قيام الأمانة على وجوب الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الظهر .

(١) أي إنما قلنا بلزوم كون الحكم الظاهري مشتملاً على المصلحة ، إن لو لم يكن مشتملاً عليها يكون إيجاب العمل بالحكم الظاهري مستلزماً لتفويت الواجب الواقعي ، وهو قبيح .

(٢) أي بالواقع . وتوضيحه: أن من قامت عنده الأمانة كان متمكناً من إتيان الواجب الواقعي بسبب العلم بالواجب الواقعي ، وإنما ترك تحصيله اعتماداً على أمر الشارع بالعمل بالحكم الظاهري ، فلا بد من اشتغال الحكم الظاهري على مصلحة يتدارك بها ما فات من المصلحة ، لما عرفت من أن تفويت المصلحة من الشارع من دون التدارك قبيح .

(٣) أي إن لم يستمر هذا الحكم الظاهري ، أعني الترخيص في ترك الظهر .

(٤) أي عدم وجوب العمل بصلاة الجمعة في الواقع من الأول بأن يفرض

الأمانة الدالة على وجوبها كعدمها .

(٥) تعليل لقوله « بطل وجوب العمل » وما بعده ، أي المفروض أنه لم يحدث

عمل على طبقه (١) مادامت أماراة الوجوب قائمة، فاذا فقدت (٢) بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ (٣) ترتيب ما هو كبرى بهذا المعلوم (٤)، أعنى وجوب الايتان بالظهر ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة الا مافات منها (٥). فقد تقدم أن مفسدة فواته (٦) متداركة بالحكم الظاهري (٧)

الوجوب الواقعي بسبب قيام الأماراة في صلاة الجمعة، وإنما حكمه الظاهري العملي على طبقها مادامت أماراة الوجوب قائمة، أي ما لم يعلم المكاف بالواقع.

- (١) أي على طبق ما أدى الى وجوب صلاة الجمعة.
- (٢) أي إذا فقدت أماراة وجوب الجمعة وظهر كون الواجب هو الظهر.
- (٣) أي حين انكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة.
- (٤) المعلوم هو وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وهو الصغرى، ومعنى ترتيب الكبرى لهذا المعلوم هو الايتان بالظهر بعد كونها معلومة الوجوب، ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة، فلا يجوز النافلة بعدها ولا يحرم تأخيرها عن آخر وقتها، وهكذا.

(٥) كفوت وقت فضيلة الظهر وكفوت الظهر فيما قامت الأماراة على وجوب صلاة الجمعة، فلا يجب قضاء مافات بعد انكشاف الخلاف إما لعدم إمكان قضائه كفوت فضيلة أول الوقت وإما لجبران مصلحته، ومع فلا وجه لوجوب القضاء.

(٦) أي مفسدة فوات الواجب، والأحسن أن يقال: إن فوات المصلحة الفائتة من المكلف متداركة.

(٧) أي بسبب المصلحة الموجودة في الحكم الظاهري الذي تحقق في زمان فوت الواجب الواقعي.

المحقق في زمان الفوت (١) . فلو فرضنا العلم (٢) بعد خروج وقت الظهر ، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة اللازم (٣) منه (٤) ترخيص (٥) ترك الظهر في الجزء الأخير (٦) لا بد (٧) أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر .

(١) وهو الزمان الذي قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة فيه مثلاً ولم ينكشف الخلاف، فإن الحكم الظاهري المشتمل على المصلحة السلوكية يتدارك به ما فات من المصلحة الواقعية .

(٢) أي العلم بالخلاف ، أي لو علمنا بعد خروج وقت الظهر أن الواجب الواقعي هي صلاة الظهر لا الجمعة .

(٣) صفة لحكم الشارع، أي حكم الشارع الذي يلزم منه ترخيص ترك

الظهر .

(٤) أي من حكم الشارع .

(٥) فاعل لقوله « اللازم » .

(٦) أي في آخر الوقت .

(٧) خبر لقوله « أن حكم الشارع » أي حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة

و هو وجوب صلاة الجمعة مثلاً لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ، إذ حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة استلزم ترخيصه ترك الظهر في آخر وقته ، والترخيص المذكور ما لم يشتمل على المصلحة بقدر ما فات من المصلحة قبيح .

وملخص الكلام : أن الحكم الواقعي باقٍ بعد قيام الأمانة على خلافه بناءً

على الوجه الثالث من السببية ، فالعقل يحكم بتدارك ما فات من المكلف في الواقع وذلك لبقاء الأمر بالحكم الواقعي المقتضى لوجوب الامتنال عقلاً ، وكذلك العقل

ثم (١) ان قلنا: ان القضاء فرع صدق الفوت (٢) المتوقف
على فوات الواجب من حيث ان فيه (٣) مصلحة ،

يحكم بوجود مصلحة في سلوك الأمانة على قدر ما فات منه من المصلحة الواقعية
وهذه المصلحة هي ما نسميها بالمصلحة السلوكية فداخترعها الشيخ فراد من التصويب
الباطل، وهذه المصلحة على قدر السلوك، فإن كان السلوك الى خروج الوقت فمصلحة
السلوك لا بد أن تكون بمقدار يتدارك بهامصلحة الواجب الواقعي في جميع الوقت،
وإن كان في بعض الوقت فلا بد أن تكرر مصلحة السلوك بحد يتدارك بها هذا
المقدار الفائت وهو فضيلة أول الوقت مثلاً، وإن لم يكن سلوك أصلاً بأن انكشف
الخلاف في أول الوقت فلا مصلحة أصلاً، فلا بد من العمل على طبق الحكم
الواقعي .

والحاصل : أنه يرفع اليد عن امتثال الأمر الواقعي فيما قامت الأمانة على
خلافه بمقدار العمل بالأمانة ، وفي الزائد منه لا بد من العمل على طبق الأمر
الواقعي .

(١) من هنا شرع في بيان ثمرة كل من الوجوه الثلاثة من السببية.
وتوضيحه : أن لازم الوجه الأول والثاني الذي ذهب اليهما العامة هو
الاجزاء، بل لا يعقل عدم الاجزاء فيهما إذ لا واقع فيهما سوى مؤدى الأمانة كي يقال
بعدم الاجزاء، فبعد الاتيان بمؤدى الأمانة يكون الاجزاء قهرياً، وأما لازم الوجه
الثالث فهو عدم الاجزاء على تقدير كما فصل في المتن .

(٢) قد وقع الكلام في أن موضوع القضاء هل هو أمر وجودي وهو الفوت؛ أو أمر
عدمي وهو ترك الواجب؛ وتحقيق ذلك مو كول الى الفقه.

(٣) أي في فوات الواجب .
وتوضيح كلامه: أنه وقع الكلام بينهم في أن الفوت الذي هو موضوع القضاء

لم (١) يجب فيما نحن فيه ، لان الواجب و ان ترك الا أن
مصلحته متدار كة فلا يصدق على هذا الترك الفوت (٢) .

وان قلنا : انه (٣) متفرع على مجرد ترك الواجب ، ووجب (٤)
هنا ، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه (٥) واقعاً .
الا أن يقال : ان غاية ما يلتزم في المقام (٦) هي المصلحة في

هل يتوقف صدقه على فوات الواجب من حيث إنه ترك الواجب و إن كانت مصلحته
متدار كة ؟ أو يتوقف على فوات الواجب من حيث إن فيه مصلحة بحيث لو يتدارك
مصلحته لم يصدق عليه الفوت ؟

(١) جواب الشرط ، أي إن قلنا : إن موضوع القضاء فوت الواجب من حيث
إن فيه مصلحة لم يجب القضاء فيما نحن فيه ، الذي هو عبارة عن الوجه الثالث من
السببية ، الذي ذهب اليه الشيخ - قدس سره - .

(٢) لما عرفت من أن صدق الفوت يتوقف على فوت الواجب من حيث إن فيه
مصلحة ، وهذه الحيثية حيثية تعليلية ، بمعنى أن الفوت في الحقيقة يتوقف على فوات
المصلحة في الواجب لا الواجب فقط ، وحيث إنه لم تفت مصلحة في المقام فلا يصدق
الفوت على ترك الواجب ، فلا يتحقق موضوع القضاء .

(٣) أي القضاء متفرع على مجرد ترك الواجب و إن كانت مصلحته متدار كة .

(٤) أي وجب القضاء في المقام الذي هو الوجه الثالث .

(٥) أي على من قامت الأمانة عنده على ترك صلاة الظهر ، فإنه بعد انكشاف الخلاف
علم أنه ترك الظهر التي كانت هي واجبة عليه واقعاً ، فيصدق عليه أنه ترك الواجب
الواقعي الذي هو موضوع القضاء ، فيجب قضاؤه عليه خارج الوقت و إعادته داخله .

(٦) الذي هو الوجه الثالث من السببية التي صارت الأمانة سبباً لحدوث الحكم

معذورية الجاهل مع تمكنه (١) من العلم ولو كانت (٢) لتسهيل
الأمر على المكلفين ، ولا ينافي ذلك (٣) صدق الفوت ،

الظاهري لأجل مصلحة في سلوك الأمانة .

(١) أي مع تمكن الجاهل .

(٢) أي المصلحة المذكورة .

(٣) أي تسهيل الأمر على المكلفين و كون الجاهل معذوراً لا يمنع من صدق
الفوت ، إن المفروض أنه قد فاتت منه مصلحة الواقع ، غاية الأمر جعله الشارع معذوراً
فيه ، فيكون القضاء واجباً عليه حتى بناءً على كون القضاء متفرعاً على صدق الفوت
المتوقف على فوت الواجب من حيث إنه فيه مصلحة .

وتوضيح ذلك : أن غاية ما يلزم عقلاً في جعل الحكم الظاهري وأمر الشارع
بسلوك الأمانة وجود مصلحة يرفع بها قبح هذا الجعل من الشارع ولو كانت هي
محض تسهيل الأمر على المكلفين ، ضرورة أن الأمر بتحصيل العلم بالواقع فيه
حرج نوعي على المكلفين وإن لم يكن حرجاً في جميع الموارد . وهذا المقدار من
المصلحة النوعية يكفي في جعل الحكم الظاهري ، وحيث إن المصلحة المذكورة
مصلحة نوعية لا تمنع من صدق الفوت على فوت مصلحة شخص الواجب في مورد
مخالفة الأمانة للواقع ، لأن المتدارك في المقام هي المصلحة النوعية ، وهي تسهيل
الأمر على المكلفين ، وهي لا تنافي فوت المصلحة الشخصية .

وإن شئت فقل : إن المصلحة المصححة لجعل الحكم الظاهري هي المصلحة
النوعية ، والمصلحة الفائتة التي هي موضوع القضاء هي المصلحة الشخصية .

إن قلت : إذا كانت المصلحة النوعية كافية في جعل وجوب العمل بالأمارات
- ولو كانت هي تسهيل الأمر على المكلفين - فيجب على من قامت عنده الأمارات أن
يعمل بها وإن لم تكن في حقه مصلحة أصلاً ، بأن كان متمكناً من تحصيل العلم

فإنهم (١).

ثم ان هذا (٢) كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر
الظاهري للاجزاء (٣) واضح ،

بلا عسر ، وهو كما ترى ، إذ لا بد في العمل بالأمانة من مصلحة ترجع اليه .
قلت: يكفيه مصلحة سائر التكاليف السهلة ، كما أنه من آمن في صدر الاسلام
بالشهادتين يرجع اليه فائدة الايمان لسائر التكاليف .

وبعبارة اخرى : أن مصلحة تسهيل الأمر في نوع المسائل تكفي في صحة
جعل التعبد بالأمارات وإن لم تكن مصلحة في خصوص موارد عديدة. أضف الى
ذلك أنه لو دار الأمر بين المصلحة الشخصية العائدة الى هذا الشخص والمصلحة
النوعية العائدة الى النوع فالثانية مقدمة على الاولى .

(١) لعلّه إشارة الى أن المصلحة النوعية لو كانت كافية في جعل الحكم
الظاهري لم يحتج الى وجود المصاحبة المتدركة في موارد الفوت أصلاً، أو إشارة
الى ضعف كفاية المصلحة النوعية .

(٢) أي ما ذكرنا من التفصيل بين الوجه الثالث والثاني بأنه على الوجه الثالث
يجب الاعادة والقضاء بخلاف الوجه الثاني .

(٣) إذ على القول بأن الأمر الظاهري لا يقتضي الاجزاء عن الحكم الواقعي
فالحكم الواقعي باقٍ على ما هو عليه على الوجه الثالث، فهو يقتضي الاعادة في الوقت
والقضاء خارج الوقت، وهذا بخلاف الوجه الثاني حيث إنه ليس حكم واقعي غير مؤدى
الأمانة كي يقتضي وجوب الاعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف، بل ليس انكشاف
الخلاف في الحقيقة، وإنما هو من باب تبدل الموضوع كما عرفت، فإن عدم جواز
العمل بمؤدى الأمانة بعد علمه بوجوب صلاة الظهر إنما هو من باب تبدل الموضوع
كما إذا كان المسافر حاضراً .

وأما على القول باقتضائه (١) لدفعه يشكل الفرق بينه (٢) وبين القول بالتصويب . وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء (٣) ، قال - قدس سره -: من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه (٤) (١) ،

(١) أي اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء .

(٢) أي بين الاجزاء وبين القول بالتصويب .

والنتيجة : لا يفرق بين الوجد الثاني والثالث لعدم وجوب الاعادة على كلا الوجهين ، أما على التصويب فليس هناك حكم واقعي غير مؤدى الأمانة كي يجب إعادته وقضاؤه ، وأما على الاجزاء فلأنه بعد كون الأمر الظاهري مجزياً عن الواقع يستط الواقع ، فلا واقع كي يجب إعادته وقضاؤه .

وبعبارة أخرى : أن القائل بالاجزاء يدعي وجود مصلحة راجحة في مؤدى الأمانة ، أو في نفس السلوك وهي مستلزمة لنفي الحكم الواقعي .

(٣) أي أن المخطئة لا بد أن يلتزموا بعدم اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي بخلاف المصوبة ، فإنهم لا بد من أن يلتزموا بالاجزاء ، فيعلم من ذلك عدم الفرق المشتمر بين الاجزاء والتصويب .

(٤) أي أن من صلى الى مظنون القبلة وقد انكشف الخلاف بعد صلاته فإنه يجب عليه الاعادة والقضاء على القول بالتخطئة ، ولا يجبان عليه على القول بالتصويب .

أقول : إن الفرق بينهما واضح ، فإن القائل بالاجزاء يقبل وجود الحكم الواقعي

(١) تمهيد القواعد : ص ٤٤ .

وان كان في تمثيله (١) لذلك بالموضوعات محل نظر .

فعلم من ذلك (٢) أن ما ذكره (٣) - من وجوب كون فعل
الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب (٤)

وإنما يدعي أن مؤدى الأمانة يقوم مقام الواقع ويوجب إسقاطه ، بخلاف القائل
بالتصويب فإنه يدعي تبدل الحكم الواقعي بالظاهري بواسطة قيام الأمانة ، وعلى
هذا لو ترك الأمانة لا يجدي في إسقاط ما هو واجب عليه إن لا واقع له إلا مؤدى
الأمانة ، وهذا بخلاف الاجزاء ، فإنه لو ترك الواقع ولم يتمثل أمره الظاهري لكانت
ذمته مشغولة بالواقع لا بمؤدى الأمانة .

(١) أي تمثيل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد للتصويب بالموضوعات محل
إشكال لاختصاص النزاع في مسألة التخطيط والتصويب بالأمانات القائمة على الأحكام
الشرعية ، وأما التصويب في الموضوعات فهو باطل باتفاق الفريقتين لاتفاقهم على كون
المصيب في الموضوعات واحداً ، إذ ليست هي قابلة للجعل الشرعي حتى يقال بتعلق
الجعل بها عند قيام ظن المجتهد ، وتقبل الاختلاف باختلاف الآراء .

(٢) ومن هنا شرع المصنّف بذكر الايرادات الواردة على المصلحة السلوكية
والجواب عنها ، أي علم مما ذكرناه الى هنا حيث قلنا : إن المصلحة السلوكية
التي التزمنا بها بناءً على الوجه الثالث إنما هي بقدر السلوك والعمل بالأمانة ، فإن
كان السلوك الى آخر الوقت فمصلحته لا بد أن تكون بمقدار يتدارك بها مصلحة
الواجب الواقعي ، وإن كان السلوك في بعض الوقت وانكشف الخلاف بعد فوت
وقت للفضيلة وفعل النافلة في وقت الفريضة فلا بد أن تكون مصلحته بحيث يتدارك
بها هذا المقدار الفائت ، وإن لم يكن سلوك أصلاً فلا مصلحة ولا حاجة اليها .
(٣) أي ما ذكره المستشكل .

(٤) سواء في ذلك الوجه الثاني والوجه الثالث .

ومعه (١) يسقط عن الوجوب - ممنوع (٢)، لأن فعل الجمعة قد لا يستلزم الاترك الظهر في بعض أجزاء وقته (٣). فالعمل (٤)

(١) أي مع اشتغال الجمعة على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الواجب يسقط

الواجب الواقعي عن الوجوب .

(٢) خبر لقوله « أن ما ذكره » أي أن ما ذكره من أن صلاة الجمعة لا بد

أن تشتمل على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ممنوع على إطلاقه . نعم أنه صحيح في الجملة، إذ قد لا يتدارك بها إلا بعض المفسدة، فلاحظ المتن كي يتضح الحال .

(٣) لأن فعل الجمعة إنما يشتمل على مصلحة يتدارك بها الواقع إذا استمر

هذا الحكم الظاهري، ولكن قد لا يكون كذلك بل ينكشف الخلاف أثناء الوقت فإن فعل الجمعة لا يستلزم في هذه الصورة إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته لا في جميعها، فلا تكون فيها مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر كي يسقط الظهر عن الوجوب، بل لا بد من إعادتها، إذ المفروض - كما عرفت - أن فعل الجمعة لم يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، والترك بهذا المقدار لا يشتمل على مفسدة كي يحتاج إلى التدارك نعم بناء على الوجه الثاني من التسيب يكون فعل الجمعة مشتملاً على المصلحة التامة التي يتدارك بها مفسدة ترك الظهر، بل يمكن أن يقال: إنه لا مفسدة في ترك الظهر في هذه الصورة أصلاً .

(٤) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: أنه إذا كان فعل الجمعة المستلزم لترك

الظهر في بعض أجزاء الوقت غير مشتمل على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر فما معنى وجوب العمل بالأمانة؟ والجواب عنه: أن العمل بالأمانة الدالة على وجوب الجمعة ليس معناه أن الجمعة تشتمل على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر، بل معناه حصول الاذن من الشارع في دخول المكلف في صلاة الجمعة

على الأمانة معناه الأذن في الدخول فيها (١) على قصد الوجوب
والدخول في التطوع (٢) بعد فعلها .

نعم (٣) يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله (٤)
على مصلحة يتدارك به (٥) مفسدة فعل التطوع (٦) في وقت
الفريضة لو اشتمل (٧) دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها

وقت صلاة الظهر بقصد الوجوب ، و دخوله في النافلة بعد فعل الجمعة ، أنه
لا يشتمل على مصلحة أخرى يتدارك بها مفسدة ترك الظهر كي يسقط الظهر عن
الوجوب .

(١) أي في صلاة الجمعة .

(٢) أي في النافلة بعد فعل صلاة الجمعة .

(٣) استدراك عما ذكره من منع كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة .

وحاصله: أننا وإن قلنا بأن فعل الجمعة لا يشتمل على مصلحة يتدارك بها
مفسدة ترك الظهر إلا أنه يجب أن يكون الحكم بجواز فعل النافلة في وقت الفريضة
مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل النافلة في وقت الفريضة، إذ فعل النافلة
بلا تدارك مفسدة فعلها وقت الفريضة قبيح .

(٤) أي اشتمال الحكم بجواز فعل النافلة .

(٥) أي بالمصلحة، والصحيح « بها » .

(٦) أي النافلة .

(٧) أي لو اشتمل دليل عدم جواز فعل النافلة وقت الفريضة - الفريضة الواقعية -

بأن يدل على أنه لا يجوز النافلة وقت الفريضة الواقعية وإن أذن الشارع بتركها
ظاهراً .

ظاهراً ، والا (١) كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً
لا ظاهرياً .

وأما قولك (٢) «انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم
الظاهري يسقط الوجوب» فممنوع أيضاً ، إذ قد يترتب على

(١) أي وإن لم يشتمل دليل عدم جواز فعل النافلة وقت الفريضة الفريضة
الواقعية التي أذن الشارع بتركها ظاهراً ، بل كان ناظراً إلى الفريضة التي لم يصدر
إذن من الشارع بتركها كان جواز فعل النافلة بعد الجمعة وقبل فعل الظهر حكماً
واقعيًا غير محتاج إلى كون الحكم بجواز فعل النافلة مشتملاً على مصلحة ، إذ لا مفسدة
في فعلها كي يحتاج إلى تدارك .

والحاصل : أنه وقع الخلاف بين القوم في أن الحرام هل هو فعل النافلة في وقت
الفريضة الواقعية أو في وقت الفريضة الظاهرية ؟ فعلى الأول لا بد أن يكون جواز فعل
النافلة في وقت الفريضة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل النافلة في وقت
الظهر ، إذ المفروض أنها واجبة واقعاً ، غاية الأمر رخص الشارع في تركها . . .
وأما على الثاني فإن فعل النافلة بعد الجمعة لا يشتمل على مفسدة كي يحتاج
إلى التدارك ، إذ المفروض أنه لم يفعل النافلة وقت الفريضة الظاهرية التي هي صلاة
الجمعة ، بل فعلها بعد الجمعة .

(٢) حاصل الاشكال : أنك قد اعترفت بأن مفسدة ترك الظهر تدارك بمصلحة
الأمر بالعمل بالأمانة الدالة على وجوب الجمعة ، فبعد تدارك مفسدة ترك الظهر
يسقط الظهور عن الوجوب ، فينحصر الحكم الواقعي بما أدت إليه الأمانة وهو
وجوب صلاة الجمعة ، فيلزم التصويب ، إذن فلا فرق بين الوجه الثاني والوجه
الثالث .

ملخص ما أجاب به الشيخ - قدس سره - : إننا لانسلم سقوط وجوب الظهر

وجوبه واقعاً حكم (١) شرعي وان (٢) تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر ، كوجوب قضاؤه (٣) اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً (٤) .

وبالجملة: (٥) فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحياة زيد وموت عمرو . فكما أن الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع (٦) ، فإنه باقٍ على حاله وأثره وجوب القضاء .

(١) فاعل لقوله «يترتب» أي قد يترتب حكم شرعي على الوجوب الواقعي وهو وجوب قضاؤه لو علم به .

(٢) كلمة «إن» وصلية، أي وإن تدارك مفسدة ترك الواجب الواقعي كالظهر بمصلحة فعل الجمعة مثلاً .

(٣) مثال للحكم الذي يترتب على الوجوب الواقعي ، أي قد يترتب على وجوب الشيء واقعاً حكم شرعي كوجوب قضاؤه، فإن وجوب قضاء الظهر مثلاً يترتب على وجوبه الواقعي .

(٤) وأما إذا علم به أثناء الوقت فيجب إعادته ، وهذا هو أثر بقاء الحكم الواقعي الذي هو مبني على الوجه الثالث من التسبيب، وأما على الوجه الثاني فلا يبقى حكم في الواقع أصلاً كي يجب إعادته، سواء علم بوجوب الظهر داخل الوقت أو خارجه .

(٥) أي خلاصة الكلام في هذا الوجه الثالث .

(٦) أي لا يوجب جعل زيد حياً وعمرو ميتاً، فإن حجية الأمارات لا تأثير

وانما يوجب جعل أحكامه (١) فيترتب عليه (٢) الحكم (٣) ما دامت الامارة قائمة عليه (٤)، فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع (٥) ترتب عليه (٦) في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الامر، فكذلك الامر بالعمل

لها في هذه الامور، وذلك لاستحالة تعلق الجعل بالموضوعات الخارجية، فمرجع جعل الامارة حجة في الموضوعات التي ترتب أحكامها على مؤدى الامارات مادامت الامارة قائمة بالموضوع كتقسيم أمواله وتوزيع زوجته .

والحاصل : كما أن معنى الأمر بالعمل بالامارات القائمة على الموضوعات ترتب الأحكام على الموضوعات بلا تأثير لها في جعل الموضوع ، كذلك معنى الأمر بالعمل بالامارات القائمة على الأحكام وجوب الالتزام بالأحكام في الظاهر بحيث لا يوجب قيام الامارة تأثيراً في الأحكام الواقعية أصلاً ، فإنه يجب عليه الاتيان بصلاة الجمعة ظاهراً، لكن لاتصير واجبة عليه واقعاً بسبب قيام الامارة .

(١) أي أحكام الموضوع، فيترتب على الموضوع المذكور حكمه، فإن الموضوع إذا كان موت زيد وقامت البينة على موته يترتب حكم الميت عليه من تقسيم أمواله وعدة زوجته .

(٢) أي يترتب على الموضوع الذي هو موت زيد مثلاً حكمه .

(٣) أي تقسيم أمواله مثلاً .

(٤) أي على الموضوع .

(٥) أي بعدم موت زيد .

(٦) أي ترتب على عدم الموضوع ، وأن قوله « جميع أحكام » فاعل لقوله

« ترتب » أي إذا انكشف الخلاف وعلم عدم موت زيد ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم الموت من الأول ، فيحكم برد أمواله عليه وكذا زوجته .

على الأمانة القائمة على الحكم (١) .

وحاصل الكلام : ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً (٢) والحكم (٣) بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة (٤) ،

(١) فإنه أيضاً لا يوجب جعل الجمعة واجبة واقعاً بل يوجب جعل آثار الوجوب الواقعي عليه، فيترتب على الجمعة جميع ما يترتب على الواجب الواقعي الذي هو عبارة عن الظهور ، فيجوز الدخول فيها وفعل النافلة بعدها ، وهكذا ما دامت الأمانة قائمة على وجوب الجمعة ، وأما إذا انكشف الخلاف بأن علم وجوب الظهور عليه ترتب جميع أحكام عدم وجوب الجمعة من أول الأمر ، فيجب عليه قضاء ما وجب قضاؤه ، ولا يجوز الدخول فيها في المستقبل والنافلة بعدها .

(٢) كما هو مقتضى الوجه الثاني ، فإن مقتضاه جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً بحيث لا يكون للجاهل غير مؤدى الأمانة حكم فعلي أصلاً .

(٣) عطف تفسير لما قبله ، أي الحكم بتحقيق مدلول الأمانة واقعاً .

(٤) كما هو مقتضى الوجه الثالث ، فإنه لا يقتضي كون مدلول الأمانة حكماً واقعياً الجاهل ، بل مقتضاه وجوب تطبيق العمل على مقتضى الأمانة ، أي يعامل مع مقتضى الأمانة معاملة الحكم الواقعي من حيث وجوب متابعتها ، فإن معنى أمر الشارع بالعمل على الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة هو وجوب تطبيق العمل على مقتضى الأمانة ، أي يرتب على الجمعة جميع آثار الواجب الواقعي - أي الظهور - وكم فرق بين المقامين ؟ فإن الوجه الثاني يدل على عدم الحكم للجاهل غير ما يستفاد من الأمانة ، والوجه الثالث يدل على وجوب تطبيق العمل

كالحكم (١) واقعاً (٢) بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة .

و أما قولك (٣) « ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة الى التصويب الباطل نظراً الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة » .

ففيه : (٤) منع كون هذا تصويباً ، كيف والمصوبة يمنعون

في الظاهر بما يستفاد من الأمانة مع اعترافه بوجود الحكم الواقعي .

(١) أي يكون حكم الشارع بتطبيق العمل على الحكم الواقعي كحكمه بتطبيق العمل على طبق الموت الذي قامت عليه البينة ، فإن حال كلا الأمرين واحد في عدم تأثيرهما في الواقعيات .

(٢) إن كلمة « واقعاً » هنا وفي ما قبله تدل على أن حكم الشارع بتطبيق العمل حكم واقعي . وملخص الفرق بين المقامين : أنه بناء على الوجه الثاني جعل الشارع مدلول الأمانة حكماً واقعياً ، وعلى الوجه الثالث حكم الشارع واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة .

(٣) ملخص الاشكال : أن لازم قولك « أن مفسدة ترك الحكم الواقعي يتدارك بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة » يرجع الى التصويب ، لأنه بعد تدارك مفسدة ترك الحكم الواقعي بالمصلحة السلوكية يكون الحكم الواقعي خالياً عن المصلحة الملزمة ، إذ هي إنما تتصور فيما اذا كان في تركه مفسدة ، وأما اذا لم تكن فيه مفسدة أصلاً أو كانت مفسدته متداركة فلا وجه للمصلحة الملزمة في فعل الواجب الواقعي ، فلامعنى لبقاء الحكم الواقعي بعد كونه خالياً عن المصلحة .

(٤) ملخص جواب الشيخ - قدس سره - : إننا لا نسلم كون المصلحة

حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما (١)
جعل طريقاً اليه والتعبد (٢) بترتيب آثاره في الظاهر، بل
التحقيق عد مثل هذا (٣) من وجوه الرد على المصوبة.

وأما ما ذكره (٤) «من أن الحكم الواقعي اذا كان مفسدة

السلوكية في العمل بالأمارات مستلزماً للتصويب، إذ المصوبة ينكرون حكم الله
في الواقع لمن قامت عند الأمانة، بخلاف المقام الذي هو الوجه الثالث، فإنه بناءً
على هذا الوجه بقي الحكم الواقعي مشتملاً على المصلحة الواقعية. غاية الأمر يجب
على من قامت عنده الأمانة ترتيب آثار الحكم الواقعي على مؤدى الأمانة، فإن
جعل الأمانة طريقاً الى الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤداها لامعنى له إلا
بالالتزام بوجود الحكم الواقعي.

(١) أي بالأمارات التي جعلت طريقاً الى الواقع.

(٢) أي لا يعقل عندهم ايجاب التعبّد بترتيب آثار الواقع على مؤدى الأمانة
في الظاهر، إذ لا واقع عندهم إلا مؤدى الأمانة.

(٣) أي الالتزام بالمصلحة السلوكية، إذ حاصل هذا الوجه إثبات الحكم
الواقعي في مقابل القائلين بالتصويب الذين ينكرون ذلك.

(٤) ملخص ما ذكر من الاشكال: أن مفسدة مخالفة وجوب صلاة الظهر مثلاً
اذا كانت متداركة بمصلحة فعل الجمعة فوجوب الظهر إن كان باقياً على حاله
كان وجوباً بالمصلحة ملزمة مقتضية له، إذ بعد كون الجمعة مشتملة على مصلحة
راجحة على مفسدة ترك الظهر، فلامحالة يكون فعل الظهر في حق من قامت عنده
الأمانة على وجوب الجمعة خالياً عن المصلحة الملزمة.

وبعبارة اخرى: اذا فرضنا قيام الأمانة على حرمة ما يكون واجباً في الواقع

مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة ، فلو بقى (١)
 فى الواقع كان حكماً بلا صفة (٢) ، والا (٣) ثبت انتفاء الحكم
 فى الواقع . وبعبارة اخرى : اذا فرضنا الشىء فى الواقع واجباً
 وقامت الامارة على تحريمه ، فان لم يحرم ذلك الفعل (٤) لم
 يجب العمل بالامارة (٥) و ان حرم (٦) ،

إما أن نقول بوجود المصلحة فى الحكم الواقعي دون العمل بالامارة، فيكون الأمر
 به إذن لغواً وقبيحاً على الحكيم، فلا بد على هذا التقدير من الالتزام بعدم تعلق
 الأمر بالعمل بالامارة، وهذا خلف . وإما أن نقول بوجود الجهة المقتضية للحرمة
 فى الواقع ووجود الجهة المقتضية فى وجوب العمل بالامارة، فيلزم اجتماع الحكيم
 المتضادين بأن كانت صلاة الجمعة مثلاً حراماً باعتبار الجهة الواقعية، و واجبة باعتبار
 قيام الامارة على وجوبها . وإما أن نقول بوجود الجهة فى العمل بالطريق دون الواقع،
 فيثبت انتفاء الحكم الواقعي وهو التصويب .

(١) أي فلو بقى الحكم الواقعي بعد تدارك مفسدة مخالفته .

(٢) أي بلا مصلحة لزوال مصلحته بمصلحة السلوك .

(٣) أي وإن لم يبق حكم فى الواقع بعد زوال مصلحته

(٤) الذي قامت الامارة على تحريمه .

(٥) لأن معنى وجوب العمل بالامارة الدالة على الحرمة ترتيب آثار الحرام

الواقعي على ما أدت اليه الامارة، فإذا لم يترتب عليه آثار الحرمة لم يجب العمل
 بها، وهو خلف .

(٦) أي وإن حرم الفعل الذي قامت الامارة على حرمة كصلاة الظهر مثلاً

بسبب قيام الامارة .

فان بقى الوجوب (١) لزم اجتماع الحكمين المتضادين ، وان انتفى (٢) ثبت انتفاء الحكم الواقعي .

ففيه : أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه (٣) هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه (٤) الامارة ومتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه وان لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده اامارة على خلافه . الا (٥) أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به أو

(١) أي فإن بقى الوجوب الواقعي مع كونه حراماً ظاهراً لزم اجتماع الحكمين أي الوجوب والحرمة .

(٢) أي وإن انتفى الحكم الواقعي بعد قيام الأمانة على خلافه بأن صار ما كان واجباً في الواقع حراماً ظاهراً يثبت انتفاء الحكم الواقعي وهو التصويب .

(٣) أي الحكم الواقعي الذي لا بد من بقائه كي لا يلزم التصويب هو الحكم الانشائي الذي لا يجب امتثاله مادام المكلف جاهلاً به وقامت الأمانة عنده على خلافه ، إذ لا امتثال للتكليف الانشائي ، نعم اذا وصل الى المرتبة الفعلية وجب امتثاله .

(٤) أي عن الحكم الواقعي . والضمائر في قوله «به» و «بتبليغه» و «امتثاله» و «على خلافه» راجعة الى الحكم الواقعي .

(٥) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن الحكم الانشائي اذا لم يجب امتثاله يكون جعله لغواً .

وأجاب عنه المصنّف بأنه لا يكون لغواً ، إذ لا يشترط في الحكم الواقعي

جاهلاً مقصراً، والرخصة (١) في تركه عقلاً كما في الجاهل
القاصر، أو شرعاً (٢) كمن قامت عنده أمانة معتبرة على
خلافه .

وجوب امتثاله بالفعل ، بحيث إذا انتفى وجوب الامتثال انتفى الحكم الواقعي ،
بل يكفي في كون الحكم الذي تحكي عنه الأمانة حكماً واقعياً ، بحيث لا يكون
لغوياً وجوب امتثاله إذا علم به ، وهو غير معذور في مخالفته في هذه الصورة ،
وكذا لا يكون معذوراً فيما إذا كان جاهلاً مقصراً .

(١) أي يكفي في كون الحكم الذي تحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم
والظن حكماً واقعياً غير لغوي . أنه قد يرخص في تركه عقلاً ، كما في الجاهل
القاصر الذي لا يحتمل وجوب الظاهر أصلاً ، أو يحتمل ولكن لم يكن متمكناً من
تحصيل العلم به ولا يكون عارفاً بالاحتياط ، فإنه مرخص عند العقل في ترك
الحكم الواقعي ، وهذا المقدار من الأثر يكفي ويدفع اللغوية .

(٢) عطف على قوله «عقلاً» فإن من قامت عنده أمانة تدل على وجوب
صلاة الجمعة مثلاً مرخص شرعاً في ترك الحكم الواقعي .

والحاصل : أنه يكفي في بقاء الحكم الواقعي وعدم كونه لغوياً عدم معذورية
المكلف عند العلم به وعند الجهل عن تقصير .

وما يخص كلامه : إننا نختار بقاء الوجوب واقعياً مع كون الفعل حراماً في
الظاهر ، ولا يلزم منه اجتماع الحكمين المتضادين ، فإن الأحكام الشرعية وإن كانت
متضادة بأسرها إلا أن التضاد إنما هو بين الأحكام الفعلية لا الواقعية مع الفعلية .
وبعبارة أخرى : إن كان الوجه في عدم جواز اجتماع الوجوب الواقعي والحرمة
الظاهرية هو عدم إمكان امتثالهما للمكلف فهو غير وجيه قطعاً ، لعدم وجوب

ومما ذكرنا (١) يظهر حال الامارة على الموضوعات
الخارجية ، فانها من القسم الثالث (٢) .
والحاصل : أن المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات
الواقعية (٣) الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة
على خلافها ، لها (٤)

امتنال الحكم الواقعي الانشائي على المكلف كما عرفت ، وإن كان الوجه نضاد
أنفسهما ففيه منع التضاد بينهما لاختلاف الموضوع فيهما ، لأن الموضوع للحكم
الواقعي نفس الشيء وموضوع الحكم الظاهري الشيء بوصف المشكوك ، فإن موضوع
الثاني متأخر عن موضوع الأول ، وإن كان المحذور في ثبوت الحكم الواقعي لزوم
اللغوية فقد عرفت عدم لزومها وترتب أثر عليه عقلاً وشرعاً .

(١) من أن الأمانة لا تأثير لها في الحكم الواقعي .

(٢) من السببية ، وهو كون المصلحة في السلوك ، فإن قيام البينة على موت
زيد لا يجعله ميتاً في الواقع كما عرفت ، بل يترتب حكم الموت الواقعي على مؤدي
البينة ، فيحكم بتقسيم أمواله وعدة زوجته ، وهكذا .

وإن شئت فقل : إن قيام البينة يوجب حدوث المصلحة في نفس العمل بالبينة
من دون حدوث تغيير في الواقع ، كما هو كذلك في الإمارات القائمة على الأحكام
فإنها أيضاً لا توجب تغييراً في الحكم الواقعي كما عرفت .

(٣) صفة لقوله «مدلولات» والمراد منها الأحكام الواقعية .

والحاصل : أن الأحكام الواقعية هي التي لا تقيّد بعلم ولا بجهل ولا بقيام

أمانة على وفاقها ولا على خلافها .

(٤) أي للأحكام الواقعية ، والضمير راجع الى «مدلولات الخطابات» ولكن

آثار عقلية (١) وشرعية (٢) يترتب عليها عند العلم بها أو قيام (٣) أمانة حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع. نعم هذه (٤) ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي (٥).

وتلخص من جميع ما ذكرناه: أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بالخبر الواحد أو بمطلق الامارات الغير العلمية ممنوع (٦) على اطلاقه، وإنما يصح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه (٧) كما تقدم تفصيل ذلك.

المراد منها هي الأحكام كما هو واضح .

(١) كوجوب امتثالها .

(٢) كجواز النافلة

(٣) والجملة صفة للأمانة، أي للأحكام الواقعية آثار تترتب عليها عند قيام الأمانة التي حكم الشارع بوجود العمل بها، والبناء على كون مؤداها هو الواقع، فإن الأحكام الواقعية كما تكون فعلية بها كذلك تكون فعلية عند قيام الأمانة عليها، فيترتب عليها آثارها العقلية والشرعية.

(٤) أي هذه الأحكام الواقعية .

(٥) بل إنما تكون فعلية عند العلم بها أو قيام أمانة عليها كما عرفت

(٦) خبر لقوله «أن ما ذكره...» أي التعبد بخبر الواحد لا يستحيل في جميع

الوجوه والفروض .

(٧) هو التعبد بالأمارات مع انفتاح باب العلم، بناءً على الطريقية وعدم

تدارك المصلحة على تقدير المخالفة، وأما في غير هذه الصورة فلا يلزم من التبعّد بها أيّ محذور من المحاذير المتقدمة.

التحقيق

إذا عرفت توضيح كلام الشيخ - قدس سره - فاعلم أن ابن قبة ذهب إلى أن التبعّد بخبر الواحد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال. ويفهم من تعليقه أن محل كلامه مطلق الأمارات لاخبر الواحد فقط. وقوله «تحليل الحرام وتحريم الحلال» إشارة إلى محذور في ملاك الحكم، إذ التوالي الفاسدة في المقام بعضها يرجع إلى محذور في ملاك الحكم، وبعضها يرجع إلى محذور في نفس الحكم. فإن الجملة الأولى «تحليل الحرام» إشارة إلى أن التبعّد بالأمارات قد يوجب تفويت المصلحة كما إذا أدت إلى إباحة واجب أو حرمة، وقد يوجب الإلقاء في المفسدة كما إذا أدت إلى إباحة حرام أو وجوبه.

إن قلت: إن الظاهر من الجملة المذكورة هو الإلقاء في المفسدة كإباحة حرام أو وجوبه قد تشمل تفويت المصلحة كإباحة واجب أو حرمة لأن الواجب لا يطلق عليه الحرام.

قلت: إن ما ذكره مبني على أن يكون المراد من الحرام معناه الاصطلاحي الذي هو في مقابل الواجب، وأما إذا كان المراد منه معناه اللغوي - كما هو كذلك في المقام - فلا يتم الأيراد.

فإنه يطلق في اللغة على التكليف الشامل للوجوب والحرام.

قال الطريحي: والحرمة - بفتح الراء وضمها - ما لا يجوز انتهاكه وجميع ما كلف به بهذه الصفة، فمن خالف الله فقد انتهك الحرمة، ومنه حديث غسل الجنب والميت «يغسل غسلًا واحدًا». لأنهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة أي تكليفان اجتمعا في واحد.

وقوله «تحریم الحلال» إشارة إلى أن التعمد بالأمارات قديوم يجب ثبوت حكم
بالاملاك يستدعيه ، كما اذا أدى التعمد بها إلى حرمة مباح أو وجوبه .
اذا عرفت ذلك فنقول : إن القائل بالاستحالة استدل عليها بوجوه :
(أحدها) راجع الى الملاك كما عرفت .

(وثانيها) راجع الى نفس الحكم وملخصه : أن مفاد الأمانة إن كان مخالفاً
للواقع يلزم اجتماع الضدين ، وإن كان موافقاً له يلزم اجتماع المثلين ، وكلاهما محال .
(وثالثها) ما ذكره ابن قبة بعنوان الدليل الأول ، وقد أشبعنا الكلام فيه
في ضمن توضيح المتن ، فلا وجه للإعادة .

(ورابعها) لزوم تقض الغرض ، فإنه بعد تعلق الإرادة الجديدة بإيجاد العمل
أو تركه يكون الأمر بالتعمد بالأمانة المؤدية الى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه .
والجواب عن المحاذير التي ترجع الى الملاك بأمور :

الأول : أنها أخص من المدعى ، إذ المحاذير إنما تلزم بناءً على أن المجموع
في باب الأمارات هي الطريقة المحضة ، وأما على السببية بأقسامها الثلاثة فلا يلزم
من التعمد بها أي محذور ، كما عرفت في توضيح المتن .

الثاني : إننا لا نسلم لزوم المحذور حتى بناءً على كون المجموع في باب
الأمارات هو محض الطريقة ، لاشتمالها على مصلحة راجحة ولو كانت هي تسهيل
الأمر على المسكفين .

الثالث : أن ما ذكره من المحاذير إنما يلزم بناءً على أن الأحكام الشرعية
تابعة لمصالح أو مفسد في أشخاص متعلقاتها ، وأما بناءً على أنها تابعة لمصالح أو
مفسد في نوع متعلقاتها فلا يلزم شيء من المحاذير ، إذ الملاك الشخصي وإن كان
مفقوداً بلحاظ شخص مورد التخلف إلا أنه موجوداً بلحاظ نوع الموارد ، فإن مصلحة حفظ

الملاك بالمقدار الممكن - وهو حفظه في نوع الموارد أو مصلحة التسهيل - كافٍ في جعل التعبد بالأمارات . إذن فلا يلزم من ايجاب التعبد بالأمارات ثبوت الحكم بلا ملاك ، وكذا لا يلزم منه تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة بعد كون المصلحة النوعية موجودة .

وبعبارة واضحة : أن المصلحة الذاتية المقترية للتشريع غير موجودة في مورد كل واحد من الأحكام ، وإنما المصلحة النوعية مقترية لتشريعها ، وذلك كالأدوية وحقوق الشفعة . إن قلت : إننا سلمنا كفاية المصلحة النوعية في تشريع الأحكام لكن التعبد بالأمارات يستلزم فوت المصلحة أو الالقاء في المفسدة في شخص المورد .

قلت : نعم ، أنه لا بد من ذلك في موارد تزامم المصلحة الشخصية مع المصلحة النوعية ، فإن استيفاء المصلحة النوعية مقدم على تفويت المصلحة الشخصية الحاصل من التعبد بالأمارات ، وهكذا في ناحية الالقاء في المفسدة ، فإن استيفاء المصلحة النوعية مقدم على مفسدة فعل الحرام الشخصية .

وفصل الاستاذ الأعظم ^(١) بين ما أدى التعبد بالأمارات الى إباحة واجب أو حرام وبين ما اذا أدى التعبد بها الى حرمة واجب أو وجوب حرام ، بأن التعبد بها اذا أدى الى إباحة واجب أو حرام لا يستند الى الشارع ليكون قبيحاً وإنما يستند الى اختيار المكلف ، لأن المفروض أن الأمانة أدت الى الإباحة دون الوجوب أو الحرمة ، فيكون إثبات الفعل أو تركه مستنداً الى اختيار المكلف دون إلزام الشارع . وأما اذا أدى التعبد بها الى حرمة واجب أو وجوب حرام يستند فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة الى الشارع ، إلا أنه مع ذلك لا يوجب في التعبد بها لوجود المصلحة النوعية فيه .

(١) مباني الاستنباط : ص ١٨٠ .

ويمكن الجواب عنه: أن إباحة الواجب أيضاً تستند الى الشارع ، فإن حكمه بالاباحة صار موجباً لاختيار المكلف ترك الواجب أو ارتكابه الحرام ، فيكون المقام نظير ما لو قدم شخص طعام الغير الى شخص آخر وقال له : إن هذا طعامي قد أبحته لك ، فأكله ، هل يمكن أن يقال بأن المقدم غير ضامن بدعوى أنه أكل الطعام مستنداً الى اختياره ؟ كلاً .

وإن شئت فقل : بأنه يمكن للشارع جعل الاحتياط كفي يتحفظ على الواقع ولم يفعل ذلك بل جعل الاباحة بالنسبة الى المشكوك ، ولا شبهة أن تفويت الوجوب أو الالقاء في المفسدة يستند الى الشارع . نعم ، أنه لا يستند الى إلزام الشارع ، إذ المفروض عدم الالزام من الشارع في المقام ، إلا أنه لا يضر بالمطلوب بعد صحة الاستناد الى الشارع كما لا يخفى .

الرابع : أن المحاذير المذكورة إنما تلزم بناءً على أن يكون باب العلم منفتحاً بحيث يكون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بالواقعيات ، وأما بناءً على انسدادها - كما هو كذلك - فلا يلزم المحذور منه ، بل لا بد من التعبد بالأمارات إذ الأمر دائر حينئذ بين أن يهمل المكلف على حاله فيعمل على وفق ما استقل به عقله من البراءة أو التعبد بالأمارات ، فيقع التزاحم حينئذ بين ما يترتب على التعبد بالأمارات من المحاذير وما يترتب على ترك التعبد بالأمارات من المحاذير ، فيقدم على تركه لكونه أقل مفسدة من ترك التعبد به .

الخامس : إننا سلمنا أن باب العلم مفتوح ، لكن ربما يكون تحصيل العلم بالواقع أمراً مشكلاً ، فإن مراعاة حال المكلفين تقتضي التعبد بالأمارات . وإن شئت فقل : يقع التزاحم بين المصلحة النوعية والمصلحة الشخصية ، و الأولى مقدمة على الثانية لأهميتها ، ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده الشيخ

قدس سره من الاعتراف بقبح التعبد في صورة الانفتاح ليس في محلّه، طاعرفت من
أن في التعبد مصلحة نوعية راجحة على المصلحة الشخصية .

هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالآمارات من المحذور والملاكي . وأما المحذور
الخطابي أي التوالي الفاسدة التي ترجع الى محذور في نفس الحكم من اجتماع
الضدين إذا أخطأت الآمارات وأدت الى إباحة ما كان واجباً مثلاً، أو الى وجوب ما كان
حرماً، أو اجتماع المثلين إذا أدت الى وجوب ما كان واجباً في الواقع . والجواب عنه بوجوه :
(الوجه الأول) ما أفاده شيخنا الأنصاري - قدس سره - في مبحث البراءة

ومبحث التعادل والترجيح من أن موضوع الحكم الواقعي يغاير موضوع الحكم
الظاهري ، فإن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الواقعة من حيث هي ، بخلاف
الحكم الظاهري ، فإن موضوعه هو الواقعة المشكوك في حكمها ، فيكون الحكم
الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي وموضوعه ، فلا يلزم محذور اجتماع المثلين
أو الضدين لتغاير الموضوعين .

وأجاب عنه الاستاذ الأعظم^(١) تبعاً لصاحب الكفاية بأن الإهمال في الواقع
محال ، وعليه فنسأل أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل ، أو مختص
بالعالم أو مهمل ؟ أما على الأول فيتحقق التضاد ، إذ رتبة الحكم الظاهري وإن
كانت متأخرة عن الواقع وليس في درجته لكن الحكم الواقعي موجود في رتبة
الحكم الظاهري . وأما على الثاني فيلزم التصويب الباطل . وأما الثالث فهو محال
لعدم إمكان الإهمال في الواقعيات ، فلا يكون الموضوع بالإضافة الى خصوصيته
مهماً ، ضرورة أن الخصوصية المذكورة إن كانت دخيلة في ترتب الحكم عليه
فلا بد من تقييده بها ، وإن كانت غير دخيلة في ترتب الحكم عليه فلا بد من

() مباني الاستنباط: ص ١٨٨ .

إطلاقه بالإضافة إليها، فالإهمال في الواقع أمر غير معقول .
أقول : إن الحكم الواقعي وإن كان موجوداً في مرتبة الحكم الظاهري ،
وما ذكره شيخنا الأعظم لا يكون تاماً ، لكن مع ذلك لا يلزم المحذوران المذكوران
على مبنى أن الحكم الواقعي حكم إنشائي والحكم الظاهري حكم فعلي ، وهما
ليس في مرتبة واحدة ومن سنخ واحد ، فلا يكون اجتماعهما من باب اجتماع
المثليين أو الضدين . هذا كله على تقدير استحالة اجتماع المثليين أو الضدين في
الامور الاعتبارية أيضاً ، وإلا فلا محذور في اجتماعهما إلا من حيث المبدأ والمنتهى ،
ولا بد من البحث فيهما .

وأورد عليه السيد الحكيم ^(١) - قدس سره - بأنه إذا سلم كون الحكم
الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين كان الحكم الواقعي متقدماً عليه
بمرتبتين ، وحينئذ كيف يكون الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري؛ لأن
لازم التقدم والتأخر عدم الاجتماع فكيف يكونان مجتمعين مع ذلك ؟
ويمكن الجواب عنه بأن معنى التقدم والتأخر في المرتبة هو التقدم والتأخر
بالطبع ، وملاك التقدم بالطبع أن المسمى بالمتقدم يمكن أن يوجد بدون وجود
المتأخر ، بخلاف المتأخر فإنه لا يمكن أن يوجد بدون وجود المتقدم ، وذلك
كالواحد فإنه متقدم على الاثنين بالطبع ، فإنه يوجد بدون وجود الاثنين ، وهذا
بخلاف الاثنين فإنه لا يوجد إلا مع وجود الواحد . إذن فليس لازم التقدم والتأخر
عدم الاجتماع ، وقد ظهر مما ذكرناه أن اختلاف المرتبة لا يوجب رفع محذور
التناقض واجتماع المثليين ، فإن المعية الوجودية الزمانية كافية في الاجتماع المستحيل ،
إذ المعاندة والمطاردة بين الضدين وغيرهما من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب

(١) حقائق الاصول : ج ٢ ص ٧٦ .

الوجود وليست مزينة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية كي يقال: إنه لا مزاجمة للموجود في هذه المرتبة .

(الوجه الثاني) ما أفاده صاحب الكفاية - قدس سره - وهو أن المجموع في باب الأمارات هي الحجية على المكلف ، والحجية غير مستتبعة لانشاء أحكام التكليفية، وإنما هي منجز ومعدر، إذن فلا يكون الحكم متعدداً كي يلزم اجتماع المثليين أو الضدين .

وأما إن قلنا: إن الحجية مستتبعة لجعل مؤدياتها للحكم التكليفي، فيكون الحكم متعدداً ولكن لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين لثبوت الاختلاف بينهما. وأفاد الاستاذ الأعظم^(١) أنه اختلفت عبارات صاحب الكفاية في بيان وجه اختلافهما، فإنه عبّر تارة بأن الحكم الواقعي إنشائي، والآخراً أنه شأني، وثالثة بأنه غير فعلي، والحكم الظاهري في الكل بخلافه .

ثم أورد بكل واحد من المحتملات بأنه إن كان المراد من الحكم الواقعي الشأني مجرد وجود المقتضي وعدم حكم ثابت في الواقع، فهو مستلزم للتصويب المنسوب الى الأشاعة .

وإن كان المراد به أن الحكم الواقعي ثابت للشيء بطبعه الأولي فلا ينافي ثبوت حكم مخالف له بعنوان قيام الأمانة على خلافه، فهو مستلزم للتصويب المستند الى المعتزلة .

وإن كان المراد به أن الحكم الواقعي مهمل بالاضافة الى قيام الأمانة على خلافه بأن يكون له شأنية الاطلاق والتقييد من دون أن يتصف بأحدهما بالفعل، ففيه أن الاهمال الواقعي غير معقول .

(١) مباني الاستنباط : ص ١٩٠ .

أقول : إن هنا احتمالاً رابعاً وهو أن يكون المراد من الشائبة هو الحكم الانشائي ، وهو مرتبة جعل القانون ، بأن كان الحكم مجعولاً في عالم التشريع من دون إبلاغ إلى المكلفين . ولا يرد عليه ما عن الميرزا - قدس سره - بأنه ليس في الواقع أحكام إنشائية ، بل الذي يكون هو إنشاء الحكم ، إذ هو إشكال مبنائي لا بد أن يبحث في صحته وسقمه في موضعه . بل يمكن أن يقال : إن المراد من كليهما أمر واحد ، وهذا في الحقيقة جمع ثانٍ من صاحب الكفاية بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، والعمدة في المقام هو ما سيجي في محله من أن المجعول في الطرق ليس المنجزية والمعدنية على مبنئ أنهما أمران عقليان .

وأفاد الاستاذ الأعظم أيضاً بقوله : أما ما ذكره من أن الحكم الواقعي إنشائي بخلاف الحكم الظاهري فلأنه إن أراد به أن الحكم الواقعي قد أنشأ بغير داعي البعث والزجر ففيه :

(أولاً) أنه مستلزم لعدم ثبوت حكم في حق الجاهل بل يكون الثابت في حقه امتحاناً أو تعجيزاً أو غير ذلك .

(وثانياً) إن لازمه عدم ترتب الثواب أو العقاب على الاطاعة أو المخالفة لعدم ثبوت حكم حينئذٍ حقيقة ، بل لا يجب الفحص عنه لأن الفحص إنما هو لأجل الاطاعة والامتنال .

وفيه : أنه ليس مراده من الحكم الواقعي الانشائي إنشاؤه بغير داعي البعث والزجر ، بل أنه ينشئ بداعيها ، إلا أن ترتب الانبعاث عليه متوقف على وصول الحكم إلى المرتبة الفعلية على مبنئ ، ولا بأس من الالتزام بعدم ترتب العقاب على مخالفته وعدم وجوب الفحص عنه ما دامت الأمانة قائمة على خلافه . نعم يجب الفحص عنه عند عدم قيام الأمانة على خلافه وبترتب العقاب على مخالفته

عندئذ .

وأورد عليه سيدنا الاستاذ تبعاً لاستاذه أن المنجزية و المعذرية حكمان عقليان وليسا قابلين للمجعل .

ويمكن الجواب عنهما : أنه لا يظهر من كلام صاحب الكفاية أن المجموع هي المنجزية و المعذرية كي يقال بأنهما لا يقبلان المجعل ، بل الظاهر من كلامه أن المجموع هي الحجية ، فإن الحجية لما كانت من الاعتبارات القابلة للمجعل نظير الملكية و الزوجية و الحرية و الرقية جاز لشارع جعلها إنشاءً ، فيترتب عليهما يترتب على الحجية الذاتية ، كما أن لحجية القطع آثاراً عقلية ، و منها المنجزية في صورة الاصابة و المعذرية في صورة الخطأ ، كذلك الحجية في الأمارات فإنها تترتب عليها الآثار منها المنجزية و المعذرية ، هذا أولاً .

وثانياً إننا لانسلم عدم كون المنجزية و المعذرية قابلتين للمجعل ، فإن معنى التنجيز إتمام العمل و جعل الواقع على حد تترتب العقوبة على مخالفته ، كما أن القطع بذاته يجعل الواقع على حد تترتب العقوبة على مخالفته كذلك الأمارات فإنها تجعل الواقع كذلك ولكن بجعل الشارع ، إلا أن يقال : إن مرجع هذا الى تميم الكشف و القول بالمنجزية و المعذرية قول في مقابله .

(الوجه الثالث) من وجوه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري هو ما أفاده صاحب الكفاية ^(١) أيضاً .

وملخصه : إننا لو سلمنا استتباع جعل الحجية لجعل حكم ظاهري على وفق المؤدى ، فاجتماع الحكمين وإن كان يلزم لامحالة لكنها ليسا بمثلين فيما اذا أصابت الأمارات ، ولا بضدين فيما اذا أخطأت ، لأن مثل هذا التكليف لا يكون

(١) كفاية الاصول : ج ٢ ص ٢٩ .

إلا تكليفاً طريقياً لاحقياً بحيث يكون حاكياً عن إرادة ناشئة عن مصلحة في المتعلق قبال الإرادة الواقعية ، و مثله لا ينافي الواقع لأنه مجرد إيجاب طريقي لحفظ الواقع .

وإن شئت فقل : إن الأحكام التكليفية الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الطرق ، والأمارات أحكام طريقية ، أي مقدمة للوصول الى الواقعيات ، ناشئة عن مصلحة في نفسها ، موجبة لتنجز التكليف الواقعي إذا أصابته ، ولصحة الاعتذار عن فوته إذا أخطأته من دون أن يكون عن مصلحة أو مفسدة في متعلقاتها من الأفعال . والأحكام الواقعية هي التي تكون المصلحة أو المفسدة في متعلقاتها من الأفعال ، وعليه فلا يلزم حينئذ اجتماع المثلين أو الضدين بعد فرض كون أحد الحكمين طريقياً ، ومثله لا ينافي الحكم الواقعي لأنه مجرد إيجاب طريقي لحفظ الواقع . وملخص الكلام : أن مجرد كون الانشاء بعثاً مفهوماً إنشائياً لا يلازم اجتماع المثلين أو الضدين ، إذ لا تماثل إلا بين فردين من طبيعة واحدة ، لا بين فرد من الطريق وفرد من الحكم الواقعي الذي انشأه لأجل إيجاد الداعي للمكلف . وكذلك التضاد فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد .

وأورد عليه المحقق الاصبهاني^(١) - قدس سره - : أن الحكم الطريقي هنا معناه الانشاء بداعي تنجز الواقع لا بداعي البعث الجدي ، والبعث الانشائي الذي يكون بداعي التنجز لا يعقل وروده إلا على مادة قابلة للتنجز والتنجز ، والقابل للتنجز مثلاً هو الخبر ، وللتنجز هو الحكم الواقعي للمخبر به ، ولا يعقل تعلق البعث الانشائي بهما وما تعلق به البعث الانشائي كالصلاة أو تصديق العادل غير قابل للتنجز

(١) نهاية الدراية : ج ٢ ص ٥٠ .

واللتنجيز ، إذ القابل للتنجيز حكم الصلاة لانفسها ، والقابل للتنجيز إنما هو
الحاكي عن حكمها لانفسها ، إذ لا معنى لتنجيز إظهار الصدق ، فالإنشاء بداعي
التنجيز بحيث يكون مصداقاً له غير معقول .

(الوجه الرابع) ما أفاده المحقق الاصبهاني - قدس سره - : أن البعث والزجر
ليسا جعل ما يدعو الى الفعل والتترك ، بدهاءة دخالة إرادة العبد و اختياره في
حصول أحدهما ، بل هو عبارة عن جعل ما يدعو بالامكان ، والانشاء بداعي جعل الداعي
الذي هو تمام ما يريد المولى لا يعقل أن يتصف بصفة الدعوة إمكاناً إلا بعد وصوله
الى العبد بنحو من أنحاء الوصول ، والأمر الواقعي لا يعقل أن يتصف بصفة الدعوة ،
فالأمر الواقعي غير الواصل لا يوجب الدعوة ، فلا ينافي البعث الحاصل من الأمانة
المتضمنة للتكليف الظاهري .

وإن شئت فقل: إن الأمر في الأحكام الظاهرية من قبيل المقتضي وفي الواقعية
من قبيل اللاقتضاء .

ويرد عليه أنه بناء على ما ذكره - قدس سره - لا يترتب الثواب على موافقة
الحكم الواقعي ولا يجب الفحص عنه لأن وجوب الفحص فرع وجوب الاطاعة . بل
يمكن أن يقال بلغويته بعد عدم اتصافه بصفة الدعوة إمكاناً ، بل هو ليس بحكم
في الحقيقة كي يحتاج الى الجمع بينه وبين الحكم الظاهري ، فتأمل .
(الوجه الخامس) ما نسبته المحقق الاصبهاني الى بعض أجلة عصره .

وملخصه: أن الأمر بالعمل بالطريق ليس حكماً مولوجياً بلزم اجتماع المثلين
أو الضدين ، بل هو إرشاد الى أن الطرق والأمارات أقرب الى الواقع من القطع .
ويمكن الجواب عنه بأنه إما أن لا يستفاد من الارشاد المذكور حجية
الأمارات فيكون خارجاً عن محل الكلام لأن الكلام في الجمع بين حجية الأمارات

والطرق وبين الحكم الواقعي . ، وإما أن يستفاد منه الحجية فيبقى المحذور على حاله، إذ الكلام في أن الحجية في الأمارات بأي معنى تحمل حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين ؟ فمجرد حمل الانشاء على الارشاد لا يحل العقدة .

(الوجه السادس) ما يرجع الى التعدد في المحمول بتقريب أن الحكم في أحدهما واقعي وفي الآخر ظاهري ، والتعدد في المحمول يرفع المحذور .
والجواب عنه هو أن الكلام في كيفية تعدد المحمول وفي تصور الحكم الظاهري بنحو لا يكون بينهما تناف .

وإن شئت فقل : إن تعدد المحمول لاشبهة في كونه رافعاً للمحذور إلا أن الكلام في المقام في تصوره ، بأنه كيف يكون الحكم مجتمعاً مع الحكم الواقعي ؟ (الوجه السابع) ما يرجع الى التعدد في الموضوع ، ونسبه المحقق الاصباني الى بعض الأجلة .

ملخصه: أن الأحكام لاتعلق بالموجودات الخارجية حتى يتوهم أن الشرب الخارجي المجموع حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعي وموضوع الحكم الظاهري، فيلزم اجتماع المتضادين في موضوع واحد بل هي تتعلق بالامور الذهنية من حيث إنها حاكية عن الخارج، فالعنوان الذي تعلق به الحكم الظاهري لا يجتمع مع العنوان الذي تعلق به الحكم الواقعي في الوجود الذهني كى يكون شيء واحد مجتمعاً للحكمين، لأن موضوع الحكم الواقعي هو نفس عنوان الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه ، وموضوع الحكم الظاهري هو عنوان الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم ، فكيف يجتمع لحاظ التجرد ولحاظ الاتصاف ؟ وأجاب عنه المحقق الاصباني^(١) بعد ذكر مقدمة طويلة دقيقة بما حاصله:

(١) نهاية الدراية : ص ٥٨ .

• • • • •
إن شرب التتن مثلاً لوحظ بنحو اللاشروط القسمي بالنسبة الى العلم والجهل بحيث لا يكون مقترناً بالعلم بحكمه ولا بعدمه، وحيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظاً عند العلم بحكمه وعند عدمه .

وبعبارة اخرى: أن شرب التتن مثلاً لا يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمة، وكذا لا يعقل أن يتقيد العلم بحرمة، وكذا تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لامن حيث العلم، وكذا لا يعقل أن يكون مهماً من حيث العلم وعدمه، وكذا لا يعقل أن يكون اعتباره اعتبار اللاشروط المقسمي . فتعيّن أنه يلاحظ بنحو اللاشروط القسمي، فليس اللحاظ اللاشروطي دخيلاً في موضوعيته للحكم، بل لتسرية الحكم الى جميع أفراد الموضوع و حصه بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم، فذات المحكوم بالحرمة محفوظة في ضمن المجهول على الفرض، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التتن المجهول حكمه .

وبعبارة واضحة: أن موضوع الحكم الواقعي وإن كان هو الذات المجردة عن ملاحظة صفة مشكو كية حكمها وعن ملاحظة سائر الصفات الطارئة على الحكم إلا أن عنوان التجرد المزبور في عالم اللحاظ ليس مأخوذاً في حدود الموضوع وقيوده وإنما هو منشأ لسعة إطلاقه وقابلية انطباقه على المقيّد، كما في جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعة فيها مجردة عن جميع القيود حتى قيد التجرد، وبذلك ترى الذات بنحو الاطلاق القابل للانطباق على المقيّد معرفة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيّد معرفة للمحكم الظاهري .

نعم لو كان اوصف تجرد الموضوع في مقام اللحاظ دخل في عالم موضوعيته لأمكن دفع شبهة التضاد .

.....
(الوجه الثامن) وهو ما أفاده المحقق العراقي^(١) بعد ذكر مقدمات أربع ، وملخصه التفصيل بين كون الصفات الطارئة على الذات من الجهات التقييدية للموضوع وكونها من الجهات التعليلية. وادعى - قدس سره - أن الظاهر من الأدلة أن صفة المشكو كية من الجهات التعليلية للأحكام الظاهرية لامن الجهات التقييدية المأخوذة في موضوعاتها ، وأن شرب التتن مثلاً لكونه مشكوك الحل والحرمة كان حلالاً ، لأن الحلّية مترتبة عليه بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة ، ولازم ذلك اعتبار الذات في مرتبتين ، تارة في الرتبة السابقة على الوصف واخرى في الرتبة اللاحقة عنه ، وبذلك يختلف موضوع الحكم الظاهري والواقعي بحسب الرتبة .

هذا بخلاف ما اذا كانت طولية العنواين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العنواين بلاطولية في طرف الذات المعروضة للوصف ، كما في الخمر والخمر المشكوك في حكمها ، حيث إن تأخر العنوان الثاني عن الأول بلحاظ أخذ صفة المشكو كية فيه ، وإلا فنفس الذات في الموضوعين تكون محفوظة في مرتبة واحدة غير أنها تلاحظ تارة مجردة عن الوصف واخرى موصوفة ومقيّدة بالوصف من غير أن يكون لحاظها موصوفة منشأ الطولية في الذاتين أصلاً .

والجواب عنه :

(أولاً) أن ما ذكره مبني على كون الأدلة ظاهرة في كون صفة المشكو كية من القيود الراجعة إلى الأحكام ، وأما على كونها ظاهرة في أنها من الجهات التقييدية للموضوع فلا يتم ما ذكره ، ولقائل أن يقول بالثاني .

(ثانياً) أن موضوع الحكم لوحظ بنحو اللابشرط القسمي ، أي ملاحظة شرب التتن بحيث لا يكون مقترناً بالعلم بحكمه ولا بعدمه ، وحيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظاً عند العلم بحكمه وعند عدمه ، وليس للمحافظ اللابشرطي

(١) نهاية الافكار : ص ٦٧ .

دخيلاً في موضوعية الحكم بل هو لتسرية الحكم الى جميع أفراد الموضوع وحصصه
بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم ، فذات المحكوم بالحرمة محفوظ في ضمن
المجهول على الفرض ، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التنن المجهول .

(الوجه التاسع) أن المصلحة في الحكم الظاهري في نفس الجعل وفي الحكم
الواقعي في متعلقه ، فلا يلزم المنافاة .

أقول : إنه يرجع الى ما ذكرناه سابقاً ، فلا حظ .

(الوجه العاشر) أن المحمول فيهما مختلف فلا يلزم التنافي ، إذ الحكم في
إحداها واقعي وفي الآخر ظاهري .

والجواب عنه : أنه بهذا المقدار من الجواب لا يرفع التنافي ، إذ الكلام
فرض بعد كون أحدهما حكماً ظاهرياً أنه كيف يتصور هذا الحكم الظاهري كي
لا ينافي الحكم الواقعي ؟

(الوجه الحادي عشر) هو ما أفاده المحقق النائيني ^(١) .

وملخصه : أن حجية الأمارات ليست هي المنجزية والمعدنية كما ذهب إليه
صاحب الكفاية ، وليست منتزعة من الأحكام التكليفية كما ذهب إليه شيخنا
الأعظم - قدس سره - بل هي عبارة عن جعلها طريقاً الى الواقع ، فليس المجهول
فيها الحكم كي ينافي الحكم الواقعي ، وتبعه في ذلك الاستاذ الأعظم .

والتحقيق أن يقال : إنه يمكن رفع التنافي بأحد الوجهين : (إما) أن يلتزم
بأن الحكم الظاهري أمر بالطريق وليس حكماً في الحقيقة ، بل معناه هو الانشاء
بداعي جعل الداعي لكنه بداعي الايصال الى الواقع ، فلا مصلحة إلا مصلحة الواقع
ولإرادة تشرعية ولا بعث على طبقه فيترتب عليه تنجيز الواقع فقط عند الاصابة .

(١) فوائد الاصول : ص ٣٨ .

ثم انه ربما ينسب الى بعض (١) «ايجاب (٢) التعبد
بالخبر الواحد أو بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح
تركه (٣) منه» في مقابل قول ابن قبة .

(وإما) أن يلتزم بأن الأحكام لاتضاد بينها بأنفسها. فالاشكال إما من ناحية المبدأ
وإما من ناحية المنتهى .

وأما الاشكال من ناحية المبدأ فنقول : إن الحكم الواقعي تابع لمصلحة في
المتعاق ، وأما الحكم الظاهري فهو تابع لمصلحة في نفس الجعل .

وأما من ناحية المنتهى فحيث إن الواقع غير واصل فلا يكون الواقع منجزاً
ولا يترتب عليه البعث ، فالوظيفة هو الحكم الظاهري . ومع وصوله لا يبقى مجال
للحكم الظاهري ، فلا يجتمع اثنان منهما في مورد واحد كي يلزم التنافي .

وأما ما ذكره من أن بعد تعلق الارادة الجديدة بايجاد العمل أو تركه يكون
الأمر بالتعبد بالامارة المؤدية الى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه ففيه :

(أولاً) أنه لا دليل على تعلق الارادة الجديدة منه بايجاد العمل حتى في
ظرف الجهل بالحكم الواقعي ، إذ لا كاشف له إلا وجود خطاب فعلي وهو منتفٍ
عند الجهل ، والخطاب المتمكفل للحكم الواقعي لا يثبت ذلك .

(وثانياً) أنه لا مانع من نقض الغرض المتعلق بالحكم الواقعي اذا كان كاشفاً
عن وجود مصلحة جارية أو مزاحة أهم .

(١) وهو من العامة كالعقال وابن الشريح وابي الحسين البصري .

(٢) نائب فاعل لقوله « ينسب » وحاصل ما نسب الى هذا البعض أنه يجب

على الله تعالى أن يعبدنا بخبر الواحد .

(٣) أي يقبح ترك التعبد منه تعالى ، فهذا القول من البعض في مقابل قول

فان اريد به (١) وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به (٢)
عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن (٣) .
وان اراد (٤) وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد
فممنوع، ان جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه (٥)

ابن قبة، حيث عرفت أنه التزم بقبح التعبد بخبر الواحد بدعوى أنه مستلزم لتحليل
الحرام وتحريم الحلال .

وما يمكن أن يكون مدر كاً لهذا البعض وجهان :

(الأول) أن ترك العمل بخبر الواحد مظنة للضرر ، ودفن الضرر المظنون

واجب عقلاً .

(الثاني) أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد للزم خلواً أكثر الوقائع عن

الحكم ، واللازم باطل والملزوم مثله .

(١) أي إن اريد بإيجاب التعبد بخبر الواحد أنه يجب عليه تعالى أن يمضي

حكم العقل بوجوب العمل بخبر الواحد إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم
في مسألة ويعلم ببقاء التكليف للمولى .

(٢) أي بخبر الواحد وغيره من الأمارات .

(٣) أي إيجاب التعبد بخبر الواحد حسن في هذه الصورة . لأن المفروض أن

التكليف باقٍ ، بمعنى أن الحكم الواقعي مطلوب للمولى ولا يمكن العلم به ،
فالعقل حاكم بلزوم امتثاله الظني، وهو لا يمكن إلا بإيجاب العمل بخبر الواحد.

(٤) أي إن اراد هذا البعض أنه يجب عليه تعالى أن يجعل الأمارات بالخصوص

طريقاً في حال انسداد باب العلم .

(٥) أي على الله سبحانه وتعالى .

إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن (١) ، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره (٢) خصوصية .

وان أراد (٣) حكم صورة الانفتاح ، فان أراد وجوب التعبد العيني (٤) فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه (٥) قطعاً ، وان أراد وجوب التعبد تخييراً (٦) فهو (٧) مما لا يدركه العقل

(١) وأما مع حكم العقل بوجود الطريق الى الواقع حال انسداد العلم - وهو حكمه بطريقة مطلق الظن - فلا حاجة الى جعل الشارع بل يكون جعله لغواً .
(٢) أي في نظر الشارع وصفوة الكلام: أن جعل الطريق شرعاً مع وجود طريق عقلي ممنوع إلا أن يكون لبعض الظنون خصوصية عند الشارع ، بأن يكون أقرب الى الواقع مثلاً ، فيجوز حينئذ جعله طريقاً بالخصوص .
(٣) أي إن أراد هذا البعض من إيجاب التعبد بالأمارات وجوبه في صورة انفتاح باب العلم .

(٤) بأن يقول الشارع : اعمل بالأمارات فقط دون العلم .
(٥) أي مع التعبد بالأمارات يمكن تحصيل العلم أيضاً ، فإيجاب العمل بالأمارات دون العلم يستلزم ترجيح ما بالعرض الى ما بالذات ، إذ الأمارات إنما تكون حجة لانتهاؤها الى العلم ، ولا معنى لتقديمها عليه .

(٦) بأن يقول الشارع : إنك مخير بالعمل بأيهما شئت .
(٧) أي وجوب التعبد تخييراً مما لا يدركه العقل ، إن العقل إنما يحكم بالتخيير فيما إذا أدرك تساوي المصلحتين في العمل بالأمارات والقطع ، وهو منتفٍ هنا ، إذ العقل لا يعلم بوجود مصلحة في العمل بالأمارات كي يتدارك بها مافات من المصلحة بسبب ترك العمل بالقطع والعمل بالأمارات .

ان لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة يتدارك بها مصلحة
الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة. اللهم الا أن يكون في تحصيل
العلم حرج يلزم في العقل رفع (١) ايجابه بنصب اماراة هي
أقرب من غيرها الى الواقع ، أو أصح (٢) في نظر الشارع من
غيره (٣) في مقام البدلية عن الواقع (٤) ، والا (٥) فيكفى

(١) فاعل لقوله « يلزم » أي يلزم رفع ايجابه .

وتوضيحه : أنه إذا كان تحصيل العلم حرجياً بحيث يوجب اختلال النظام
فالعقل حاكم على أن الشارع لا بد أن يرفع ايجاب العمل بالعلم، ورفعه يكون
بأحد الوجهين: (إما) أن ينصب اماراة مكانه ويأمر بالعمل بها إذا كانت الامارة أقرب
الى الواقع من غيرها. (وإما) أن يمضي حكم العقل بحجج مطلق الظن إذا لم تكن
الامارة أقرب أو أصح في نظر الشارع، إذ بعد العلم بالحكم الواقعي وكون تحصيل
العلم موجباً لاختلال النظام لا يمكن رفع اليد عن الأحكام الواقعية، فالعقل حاكم
بالوصول اليها بأحد الطريقين المذكورين .

(٢) أي كون المصلحة المتداركة بها على تقدير المخالفة أكثر من غيرها
ولو كان ذلك الغير أقرب وكون مؤداها بدلاً عن الواقع أنسب لاشتماله على
أكثر مصالح الواقع .

(٣) أي غير الامارة من سائر الظنون .

(٤) حيث إنه لم يمكن الوصول الى الواقع بتحصيل العلم، فتكون الامارات
في مقام البدلية عن العلم بالواقع أقرب وأصح من غيرها .

(٥) أي إن لم تكن الامارة أقرب الى الواقع وأصح فلا يجب على الشارع

امضائه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد (١) .

إيجاب التعبد بالعمل بها ، بل يكفي إمضاء حكم العقل بالعمل بمطلق الظن .
(١) أي كما أنه أمضى حكم العقل بالعمل بمطلق الظن في صورة انسداد باب العلم كذلك في المقام .

ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه (١)
ولا في تر كه فيقع الكلام في :

المقام الثاني

في وقوع التعبد به (٢) في الاحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة
وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل (٣) الذي يكون
عليه (٤) المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم

(١) أي في التعبد ولا في ترك التعبد .

(٢) أي بالظن . أقول: بعد الفراغ عن إمكان التعبد بخبر الواحد وغيره من
الأمارات ذاتاً وعدم لزوم أي محذور منه يقع الكلام في وقوع التعبد بالظن
مطلقاً أي جميع الظنون ، أو في الجملة أي بعض الظنون كالخبر مثلاً ، بمعنى أنه
هل وقع التعبد بالظنون في الشريعة أم لا ؟

(٣) أي قبل الخوض في البحث عن وقوع التعبد بالظن وعدمه ، وليس المراد
بالأصل في المقام خصوص الأصل العملي ، بل المراد به هو القاعدة الأولية التي
يقتضيها الدليل العقلي أو الشرعي .

(٤) متعلق بالمعول ، أي أن يكون المعتمد على الأصل المذكور عند عدم
الدليل على وقوع التعبد والشك فيه .

مطلقاً (١) أو في الجملة (٢) فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم (٣) بالأدلة الأربعة .
 ويكفي من الكتاب قوله تعالى «قل آذن الله لكم أم على الله تفترون»^(١) دل على أن ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء (٤) .

(١) أي في جميع الظنون .

(٢) أي في بعض الظنون كخبر الواحد والظن الاطمئنانى مثلاً .

(٣) خبر لقوله «التعبد بالظن» أي التعبد بالظن محرم .

(٤) أي كل حكم اذا اسند الى الشارع بلا إذن منه تعالى فهو افتراء عليه

ومن هذا القبيل إسناد الحكم بالتعبد بالأمانة الى الشارع بأن يقال : إن الشارع أوجب التعبد بها ، فإنه أيضاً داخل في الافتراء .

توضيح الاستللال بالآية: أن الافتراء على الله عبارة عن مطلق إسناد الشيء اليه

تعالى، سواء كان المكلف عالماً بأنه ليس منه تعالى أو شك فيه ، فتدل الآية بإطلاقها على حرمة إسناد ما لا يعلم منه تعالى اليه وان كان هو التعبد بالظن .

إن قلت : إن المراد بالافتراء خصوص ما علم أنه ليس منه تعالى ، فلا يشمل

المقام الذي هو الشك في ثبوت التعبد بالظن .

قلت : لو سلمنا به وقلنا : إن الافتراء لا يشمل لما شك في ثبوت التعبد به

موضوعاً ، لكن نقول : بأنه يشمل حكماً ، فإن إسناد ما شك في أنه من الشارع اليه أيضاً حرام ، وذلك بتقريب أن الافتراء في الآية جعل في مقابل الاذن ، وحيث إن المراد منه هو الاذن الفعلي المتوقف على وصول البيان ، فتدل الآية على أن ما لم يصل الاذن فيه من الشارع لا يجوز إسناده اليه وإن لم يصدق عليه عنوان الافتراء موضوعاً .

ومن (١) السنة قوله عليه السلام في عداد (٢) القضاة من أهل النار : ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم (٣) .

ومن (٤) الاجماع ما ادعاه (٥) الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز (٦) بديهياً عند العوام فضلا عن العلماء .

وإن شئت فقل : إنه يحرم الاسناد المذكور حكماً وإن لم يصدق عليه الافتراء الحقيقي ، إلا أن يقال : إن الآية واردة في ذم اليهود ولا ربط لها بالمقام .

(١) الجار متعلق بقوله «يكفي» وكلمة «قوله» فاعل لقوله «يكفي» أي يكفي من السنة قوله ﷺ لا يثبت حرمة التعبد بالظن .

(٢) أي في جملة القضاة الذين هم من أهل النار . ونقل عن القاموس في معنى «عداده في بني فلان» أن يعدّ منهم .

(٣) تقريب الاستدلال بهذه الرواية : أنه ﷺ ذم القضاء بما لا يعلم . وإن كان موافقاً للواقع ، فيستفاد منها أن إسناد ما لم يعلم ثبوته من الشارع اليه مذموم .

واليك نص الرواية ، وهو ما رفعه محمد بن عيسى إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : القضاة أربعة : ثلاثة في النار وواحد في الجنة ، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة ^(١) .

(٤) الجار متعلق بقوله «يكفي» أي يكفي من الاجماع لا يثبت حرمة التعبد بالظن ما ادعاه ...

(٥) فاعل لقوله «يكفي» .

(٦) أي عدم جواز التعبد بالظن .

(١) الوسائل : ج ١٨ ب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٦٤ .

ومن العقل (١) تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه
بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو (٢) كان عن جهل مع
التقصير . نعم قد يتوهم متوهم أن الاحتياط من هذا القبيل (٣)

(١) أي يكفي من العقل لاثبات حرمة التعبد بالظن تقبيح العقلاء ، فإنهم
يقبّحون من يرى نفسه متعبداً بالعمل بما لم يثبت التعبد به من قبل الشارع .
(٢) كلمة «لو» وصلية ، أي ولو كان تكلفه بما لا يعلم وروده عن المولى عن
جهل تقصيري .

إن قلت : إن من يدعي كون الأصل حرمة العمل بالظن لا يفرق بين الجهل
القصورى والتقصيري ، لأن التقبيح المذكور من باب التشريع ، وهو تابع لتحقيق
موضوعه سواء كان عن جهل تقصيري أو قصوري ، إذن فلا وجه لاختصاص الجهل
التقصيري بالذکر .

قلت : إنه ليس المراد من الجهل المذكور في العبارة الجهل البسيط ، كما
هو المتوهم من العبارة في النظر البدوي ، بل المراد منه الجهل المركب ، كما
ادعاه المحقق الآشتياني بأنه سمع من الشيخ - قدس سره - في مجلس درسه ، وعليه
فلا يتصور التشريع في حق "الجاهل القاصر بالجهل المركب" . نعم الجاهل المقصر
يصدق عليه أنه مشرع وذلك لتفصيله في مقدماته ، فيكون تقبيح العقلاء لتقصيره
في مقدمات الوصول الى الواقع .

(٣) أي من قبيل التشريع والتعبد بما لا يعلم بوروده عن المولى ، فإن الاحتياط
أيضاً تعبد بما لا يعلم أنه من الشارع ، فإذا كان التعبد بما لا يعلم أمراً قبيحاً عقلاً
فلا بد أن يكون كذلك في مورد الاحتياط أيضاً .

وهو (١) غلط واضح ، اذ فرق بين الالتزام بشيء (٢) من قبل المولى على أنه (٣) منه مع عدم العلم بأنه منه ، وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه (٤) أو رجاء كونه منه ، وشتان ما بينهما (٥) ، لان العقل يستقل بقبح الاول (٦) وحسن الثاني (٧) .
والحاصل : (٨) أن المحرم هو العمل بغير العلم متعمداً

(١) أي التوهم المذكور غلط واضح ، لأن الاحتياط رافع لموضوع التشريع وضدّه له ، فكيف يمكن أن يكون من أفراده ؟

(٢) أي الالتزام بحكم ، كما اذا التزم بوجوب الدعاء في أول الشهر مع عدم العلم بوجوبه من قبل الشارع .

(٣) أي على أن الحكم من المولى والحال أنه لا يعلم بوروده عنه .

(٤) أي لاحتمال كون الحكم من المولى .

(٥) أي فرق كثير بين الالتزام بالحكم الذي لم يقم دليل عليه بعنوان أنه حكم المولى وبين الاتيان بالواجب باحتمال كونه محكوماً بحكم المولى ، فالأول تشريع بخلاف الثاني .

(٦) وهو الالتزام بالحكم بعنوان أنه حكم المولى مع عدم علمه بأنه منه .

(٧) وهو الاتيان بشيء لاحتمال كونه واجباً .

(٨) هذا رد لمن توهم أن حرمة العمل بالظن ذاتية فلا يتحقق معها موضوع

الاحتياط .

وتوضيحه : أن العمل بالظن يتصور على وجوه :

(الأول) أن يعمل به على وجه التعبد والتدين به ، أي بعنوان أن العمل

به (١) ومتديناً به .

وأما العمل به (٢) من دون تعبد بمقتضاه ، فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر (٣) ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه (٤) كما

بالظن مما حكم به الشارع . (الثاني) أن يعمل به لرجاء مطابقته للواقع . (الثالث) أن يعمل به من دون التدبّر به ولا بعنوان احتمال المطابقة للواقع ، بل من باب عدم المبالاة بالأحكام .

أما الأول : فهو حرام مطلقاً ومورد للأدلة الأربعة على حرمة العمل بالظن .
وأما الثاني : فلا إشكال في جوازه ، بل ولا في حسنه ، لكن بشرطين : (أحدهما) عدم معارضته بالاحتياط من جهة أخرى . (وثانيهما) عدم مخالفته للدليل الآخر الدالّ على وجوب العمل على خلاف الظن ، وسيأتي مثاله في المتن .

وأما الثالث : فلا ريب في جوازه في التوصلات ، وكذا في التعبدات اذا تمشّى منه قصد القربة فيها .

(١) أي متعبداً بغير العلم ، ومتديناً بأن حكم الشارع هو العمل به ، هذا هو الوجه الأول الذي يبيّناه .

(٢) أي العمل بغير العلم من دون تعبد بمقتضاه ، هذا هو الوجه الثاني الذي قد عرفته .

(٣) كصلاة العائض في أيام الاستظهار ، بناءً على حرمة صلاحها ذاتاً لا تشريعاً ، فإن الاتيان بها في أيام الاستظهار برجاء وجوبها في الواقع منافي لاحتمال حرمتها الذاتية ، فلا يحسن الاحتياط فيها .

(٤) أي على خلاف الظن .

لو ظن الوجوب (١) واقتضى الاستصحاب الحرمة ، فان الاتيان
 بالفعل محرم وان (٢) لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدين
 به . وان (٣) لم يكن لرجاء ادراك الواقع ، فان لزم منه (٤)
 طرح أصل دل الدليل على وجوب الاخذ (٥) به حتى يعلم
 خلافه كان (٦)

(١) بأن حصل له الظن من خبر غير معتبر مثلاً على وجوب شيء كان حراماً
 سابقاً واقتضى الاستصحاب حرمة، فلا يجوز العمل بالظن والاتيان بالظنون برجاء
 إدراك الواقع، لأن الوظيفة الظاهرية للمكلف هو وجوب العمل بمقتضى الاستصحاب
 فلا يجوز ترك الحجة والعمل بغيرها .

(٢) كلمة « إن » وصلية ، أي وإن لم يكن العمل بالظن على وجه التعبد
 بوجوب العمل به، بل إنما عمل به من باب قلة مبالاته وكونه موافقاً لاشتهائه، وإنما
 حرم ذلك لأجل كونه مخالفاً لما دل على وجوب العمل بالأصل الذي هو خلاف
 الظن ، هذا هو الوجه الثالث الذي أشرنا إليه سابقاً .

(٣) عطف على قوله « فإن كان لرجاء إدراك الواقع » أي إن لم يكن العمل
 بالظن لأجل رجاء إدراك الواقع ، بل كان مجرد كون العمل به موافقاً لميله .

(٤) أي لزم من العمل بالظن طرح أصل ، بأن قام خبر غير ثقة مثلاً على
 وجوب شيء واقتضى الاستصحاب حرمة، فالعمل بالظن الحاصل من خبره مستلزم
 لطرح الاستصحاب .

(٥) أي بالأصل .

(٦) جواب الشرط ، أي إن لزم من العمل بالظن طرح أصل كان العمل
 به محرماً .

محرمًا أيضاً (١) ، لان فيه (٢) طرْحاً للأصل الواجب العمل ،
 كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف
 استحباب التحريم (٣) ، وان لم يلزم منه (٤) ذلك جاز
 العمل ، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب (٥) ،
 فان الالتزام بطرف الوجوب لاعلى أنه (٦) حكم الله المعين
 جائز (٧) ، لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة (٨) ،

(١) أي كما أن العمل بالظن كان حراماً فيما كان لرجاء إدراك الواقع عند مخالفته
 للاستصحاب فكذلك فيما لو كان مستلزماً لترح الأصل ولم يكن كذلك .

(٢) أي في العمل بالظن طرح للأصل الذي يجب العمل به .

(٣) وقد علمت أنه لا يمكن العمل بالظن وترك الاستصحاب ، إذ لا يجوز
 رفع اليد عن الحجة والتمسك بغيرها .

(٤) أي وإن لم يلزم من العمل بالظن طرح الأصل جاز العمل به لعدم
 معارضته مع احتياط آخر وعدم مخالفته لمقتضى الأصل .

(٥) كما اذا ذهب بعض الأمة الى وجوب الدعاء مثلاً وبعضهم الى حرمة
 فحصل الظن للمكلف بوجوبه ، فالتزم به طيلة واشتهائه .

(٦) أي الالتزام بوجوب الدعاء مثلاً - لامن باب أنه حكم الله ، بل من باب
 أنه موافق لميله - أمر جائز .

(٧) لعدم لزوم أي محذور منه من التشريع والتجري وطرح الأصل كما

عرفت .

(٨) إذ الظاهر من العمل بالظن هو الاستناد اليه والتدين به ، لا مجرد العمل

المطابق له .

و كذا في تسمية الاخذ به (١) من باب الاحتياط .

وبالجملة : فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم
اذا وقع على وجه التعبد به والتدين (٢) ، سواء استلزم طرح
الاصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا ، واذا وقع على غير
وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول (٣)
والادلة (٤) المعالوم وجوب العمل بها ، هذا (٥) .
وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر .

(١) أي في تسمية الأخذ بالظن عملاً بالاحتياط مسامحة ، وليس العمل
بالظن هو العمل بالاحتياط ، إذ الأخذ بالاحتياط حقيقة هو الأخذ بما كان فيه
إحراز للواقع ، وليس الأخذ بالوجوب فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة من
هذا القبيل ، إذ يمكن أن يكون ما التزم بوجوبه حراماً في الواقع .
(٢) لكونه تشريعاً .

(٣) إذ المفروض أن العمل بالظن لا يكون بعنوان التدين به . وأنه مما حكم
الشارع بوجوب العمل به كي يكون تشريعاً ، بل إنما عمل به بعنوان الرجاء ،
فيجوز العمل به إذا لم يلزم منه طرح أصل . وأما إذا استلزم ذلك فيكون العمل
به حراماً ، لما عرفت من أن جواز العمل به كان مشروطاً بعدم استلزامه طرح أصل
أو دليل .

(٤) أي العمل بالظن محرم إذا استلزم العمل به طرح الأدلة التي علم وجوب
العمل بها .

(٥) أي خذ ما ذكرناه .

(منها) أن الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به
وإيجاب العمل به (١).

وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك (٢) إلا أنه لا يترتب على
مقتضاه (٣) شيء، فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها
عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود
التعبد به ليحتاج في ذلك (٤) إلى الأصل ثم اثبات الحرمة .

(١) أي الأصل عدم حجية الظن، والأصل عدم وقوع التعبد بالظن من الشارع،
والأصل عدم إيجاب العمل بالظن . بتقريب : أن حجية الظن والتعبد به وإيجاب
العمل به من الأمور الحادثة، فيستصحب عدمها فيثبت به ما كان مرتباً على عدم هذا
الحادث المشكوك فيه وهي حرمة العمل بالظن .

(٢) أي الأصل وإن كان عدم الحجية وعدم وقوع التعبد وعدم إيجاب
العمل .

(٣) أي لا يترتب على مقتضى الأصل أثر عملي كي يتمسك به لإثبات حرمة
العمل بالظن، ولا يكون حرمة العمل بالظن أثراً له، بل إنما هي أثر لنفس الشك في
حجية الظن . ولا يحتاج في إثبات الحرمة إلى إحراز عدم ورود التعبد بالظن
كبي يتوقف إحرازه على الأصل المذكور ، وأن الحاجة إليه إنما تكون فيما إذا
كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك لاعلى نفس الشك، فإجراء الأصل في المشكوك
بعد ترتب الأثر على نفس الشك يكون لغواً .

(٤) أي لا حاجة في إثبات حرمة العمل بالظن إلى الأصل كي تثبت الحرمة
بشئ موضوعها وهو عدم ورود التعبد، بل الحرمة ثابتة بتحقق نفس الشك في

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث (١). وأما الحكم المترتب على عدم العلم (٢) بذلك الحادث فيكفي فيه الشك ولا يحتاج إلى احراز عدمه (٣) بحكم الأصل. وهذا (٤) نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في اجرائها (٥) إلى اجراء أصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ (٦)،

ورود التعبد كما عرفت .

(١) كما إذا شك في كون المائع الخارجى خمراً أو خلاً، فإن إثبات الأحكام المترتبة على عدم الخمرية كجواز بيعه وحلّية شربه يحتاج إلى إجراء استصحاب عدم الخمرية .

(٢) أي على الشك كما في مقامنا هذا، فإن الحرمة مترتبة على نفس الشك في حجبة الظن والتعبد به .

(٣) أي عدم ثبوت التعبد .

(٤) أي التمسك بأصالة عدم الحجية في المقام .

(٥) الضمير في قوله «إجرائها» وفي قوله «فيها» يرجعان إلى قاعدة الاشتغال .

(٦) كما أن حكم العقل باشتغال الذمة لا يتوقف على إحراز عدم فراغ الذمة

بإجراء الأصل، بل يكفي فيه مجرد الشك في الفراغ، فإن العقل يحكم بالاشتغال بمجرد الشك في فراغ الذمة، فكذلك في المقام فإنه يكفي في حرمة العمل بالظن نفس الشك في حجيته، إذ العمل به مع الشك فيها بعنوان أنه من الشارع تشرع محرّم .

فافهم (١).

(ومنها) أن الأصل هي إباحة العمل بالظن ، لأنها (٢)
الأصل في الأشياء . حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي .
وفيه على تقدير صدق (٣) النسبة (أولاً) أن إباحة التعبد
بالظن غير معقول ، إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل (٤)

(١) لعلّه إشارة إلى ضعف ما ربما يتوهم من ظاهر كلامه من أنه - قدس
سره - سلم جريان الأصل في المقام ، إلا أنه قال : لا حاجة إليه بعد كفاية نفس
الشك في الحكم بحرمة التعبد بالظن . ووجه الضعف هو عدم جريان الأصل في
حدّ نفسه في المقام - مع قطع النظر عن الحاجة إليه و عدمها - وأمثاله
مما كان الحكم فيه مترتباً على عنوان الشك كالحكم بطهارة ما شك في نجاسته ،
إذ ما دام الشك باقياً فيعلم بالحكم ، و إذا زال فيعلم بعدمه و لا وجه لجريان
الأصل .

(٢) أي إباحة العمل هو مقتضى الأصل في الأشياء ، ومن جعلتها العمل بالظن
المشكوك حجيته .

(٣) يفهم من قوله «على تقدير ...» أنه قدس سره - تردد في صدق هذه النسبة .
(٤) إن معنى الإباحة هو جواز الفعل و جواز الترك بلا أن يكون بدل لهذا
الفعل كجواز شرب الماء و جواز تركه ، و لا معنى لإباحة التعبد بالظن ، إذ
يدور أمر العمل بالظن بين كونه واجباً أو غير جائز ، لأن التعبد به إما أن يكون
حال انفتاح باب العلم وإما أن يكون حال انسدادها ما حال انفتاحه فالعقل يحكم بوجوب
تحصيل العلم بفرغ الذمة و عدم جواز الاكتفاء بالظن ، و أما حال الانسداد فإنه مع عدم
وجود أمارات معتبرة بحيث تكفي للتكليف المعلوم إجمالاً ينتهي الأمر إلى

غاية الامر (١) التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالاصل أو
الدليل الموجود هناك في مقابلته (٢) الذي يتعين الرجوع اليه (٣)
لو لا الظن هناك . فغاية الامر وجوب التعبد به (٤) أو بالظن
تخييراً ، فلا معنى للإباحة التي هي الاصل في الاشياء .
(وثانياً) أن أصالة الإباحة انما هي فيما لا يستقل العقل

وجوب العمل بالظن ، و على أي حال فلا معنى لإباحة التعبد .

(١) أي غاية ما يمكن أن يتصور معنى لإباحة التعبد بالظن هو الرخصة في
تركه مع بدل ، أي هو مخير بين أن يتعبد بالظن و يعمل على طبقه، أو يتعبد
ببدله وهو الأصل ، أو الدليل الموجود في المسألة و مرجعه الى إيجاب العمل بالظن
تخييراً بينه و بين العمل بالأصل أو الدليل، وهو ليس معنى الإباحة .

إن قلت: كيف يكون الأصل عدلاً للظن كي يتخير بينهما؟ فإن الظن لو
كان حجة يتعين العمل به، وإن لم يكن حجة يتعين العمل بالأصل فإنه لا يكون
طرفاً للظن على أي تقدير .

قلت: ليس مراده من التخيير بينهما أن ذلك وقع في الشرعيات، بل غرضه
مجرد إمكان ما يقال في التعبد بالظن بأن إباحة التعبد غير معقول ثبوتاً و إنما
الممكن هو التخيير بينهما ، وهو لا يدل على وقوعه في الشرعيات، إذ لا ملازمة
بين إمكان الشيء و وقوعه .

(٢) أي في مقابل الظن .

(٣) أي الى الدليل أو الأصل ، فإنه لو لا الظن لوجب الرجوع اليهما تعييناً،
و مع وجوده يجب عليه الرجوع اليه أو الى الدليل، والأصل تخييراً .

(٤) أي بالأصل أو الدليل، أي غاية الأمر وجوب العمل بالظن أو بالأصل

أو الدليل تخييراً .

بقبحه ، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع (١).

(ومنها) أن الأمر في المقام (٢) دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه (٣) التخيير أو ترجيح جانب التحريم بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

وفيه : منع الدوران (٤) لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم (٥) لما عرفت من أطباق (٦) الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع . ألا ترى (٧)

(١) إذ التعبد بشيء بعنوان أنه من الشارع من دون العلم بوروده عنه تشريع ، وهو قبيح عقلاً ، فالامجال لأصالة الإباحة بعد إدراك العقل قبح شيء .
(٢) أي العمل بالظن يدور أمره بين الوجوب والحرمه ، لكون العمل به على تقدير حجيته واجباً ، وعلى تقدير عدم حجيته حراماً ، وفي مثله لا بد إما من التخيير لكون دوران الأمر بين المأذورين أو ترجيح جانب الحرمه بناء على أولوية دفع المفسدة .

(٣) أي مقتضى دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

(٤) أي نمنع دوران الأمر في العمل بالظن بين الوجوب والحرمه ، بل المتعين هو حرمه العمل بالظن .

(٥) لأن من أوجب العمل بالظن إنما أوجبه لأجل قيام دليل عليه ، ومع عدمه فنفس الشك في جواز التعبد بالظن يكفي في كون التعبد به تشريعاً وحراماً .

(٦) أي اتفاقها .

(٧) هذا شاهد على أن مجرد عدم العلم بالحجيه يكفي في ثبوت التحريم

انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة و حرمتها كفى عدم ثبوت
الرجحان في ثبوت حرمتها .

(ومنها) أن الامر في المقام (١) دائر بين وجوب تحصيل
مطلق الاعتقاد (٢) بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالاً وبين
وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع (٣) الى الشك
في المكلف به و ترده بين التخيير و التعيين (٤) فيحكم

الثابت بالأدلة الأربعة.

وتوضيح ذلك : أن صحة العبادة متوقفة على كونها راجحة ، فاذا شك في صحة
عبادة كالصلاة في أيام الاستظهار فالحكم بحرمتها لا يتوقف على العلم بعدم كونها
راجحة في تلك الأيام ، بل مجرد الشك في الرجحان يكفي في حرمة الصلاة المذكورة.
وكذا في المقام فإنه لا حاجة فيه الى العلم بورود النهي عن التعبد بالظن ، بل مجرد
الشك في جواز التعبد يكفي في الحكم بحرمة التعبد .

(١) أي العمل بالظن .

(٢) الشامل للعلم والظن .

(٣) أي يرجع دوران الأمر بين وجوب تحصيل... إذ المفروض أن التكليف

— وهو وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام — قطعي وإنما الشك في تعلقه بمطلق الاعتقاد
أو بخصوص المعلم .

(٤) توضيحه : أننا نعلم إجمالاً بأن لنا أحكاماً كثيرة في الواقع يجب أن نعلم
بها كي نعمل بها، فمعرفة الأحكام الشرعية واجبة بالارباب وإنما نشك في أن الواجب
علينا هل هو تحصيل العلم بالاحكام أو يكفي تحصيل مطلق الاعتقاد بها ولو كان هو
الظن ؟ فيكون الأمر دائراً بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية

بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراعة (١)
خلافاً لمن لم يوجب ذلك (٢) في مثل المقام .

وفيه (أولاً) أن وجوب (٣) تحصيل الاعتقاد بالأحكام

المعلومة إجمالاً و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ، فتكون المسألة من صغريات مسألة التعيين والتخيير ، والأصل فيها هو التعيين - أي تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - فيكون العمل بالظن حراماً .

(١) إذ لو حصل العلم بالحكم وعمل به يقطع بفراغ ذمته ، بخلاف ما لو اكتفى في مقام الامتثال بمطلق الاعتقاد ، وإن كان ظنياً فإنه يشك في فراغ ذمته ، فلا بد أن يعمل بالعلم فقط .

(٢) أي هذا الذي ذكرناه من الحكم بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخيير مخالف لما ذهب إليه بعض العلماء القائل بإجراء البراءة من التعيين والالتزام بالتخيير في المسألة .

(٣) توضيحه : أن تحصيل العلم بالأحكام ليس واجباً نفسياً تعبدياً كي يكون المقام من باب التعيين والتخيير ، فإن ما ذكر من القولين إنما هو في الأحكام الشرعية - كما إذا شككنا بأننا مخيرون في باب التقليديين الأعلام وغيره ، أو يجب علينا تقليد خصوص الأعلام منهما ، فالمسألة ذات قولين : الأخذ بالتعيين وهو الحق ، أو التخيير وهو مختار البعض - دون الأحكام العقلية ، والمقام من قبيل الثاني ، فإن تحصيل الاعتقاد بالأحكام إنما هو مقدمة عقلية للعمل بها ، والواجب النفسي إنما هو العمل بالأحكام وامتثالها ، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل الاعتقاد هو العقل فلا يعقل تروده في حكمه ، لأن العقل إن كان موضوعه جامعاً لجميع قيوده يستقل بحكمه ، وإن كان فاقداً لبعض قيوده فلا حكم له .

مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها (١) فالحاكم وجوبه (٢) هو العقل ، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه ، وأن (٣) الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم ، بل اما أن يستقل (٤) وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق ، واما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي ، لان التردد في الموضوع يستلزم التردد (٥) في الحكم ، وهو لا يتصور من نفس الحاكم (٦) وسيجىء الاشارة الى هذا (٧) في رده من زعم أن

(١) أي مقدمة عقلية لامثال الأحكام .

(٢) أي الحاكم بوجوب تحصيل الاعتقاد .

(٣) عطف تفسير لقوله «ولا معنى...» أي لا معنى لتردد العقل بأن الذي حكم هو بوجوبه أي شيء هل هو تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص القطع ؟ لما عرفت من أن العقل لا يشك في موضوع حكمه .

(٤) أي إما أن يستقل العقل ...

(٥) إذ العقل مع ترده في الموضوع لا يكون حاكماً ، فإن ضرب اليتيم لو تردد بين كونه ظالماً أو تاديباً له فلا يكون العقل حاكماً بقبحه ، وكذا في المقام فإنه لو تردد موضوع وجوب الامثال بين كونه خصوص العلم بالحكم الواقعي أو مطلق الاعتقاد فلا يحكم العقل بوجوب امثال مطلق الاعتقاد .

(٦) إذ الحاكم اذا كان متردداً في حكمه فهو ليس بحاكم . وإن شئت فقل : إنه خلاف وقد عرفت آنفاً أن الحاكم لا يكون حاكماً إلا بعد إخراج الموضوع مع جميع قيوده .

(٧) أي الى هذا الذي ذكرناه بأن العقل لا يتردد في حكمه .

نتيجة دليل الانسداد مهملة مجماة (١) مع عده (٢) دليل الانسداد
دليلاً عقلياً أو حكماً يستقل به العقل .

وأما (ثانياً) (٣) فلان العمل بالظن في مورد مخالفته
للاصول والقواعد - الذي هو محل (٤) الكلام - مخالفة قطعية

(١) توضيحه: أنه ذهب بعض الى أن دليل الانسداد دليل عقلي ، و نتيجته
هو حكم العقل بحجية الظن ، و مع هذا قال : إن نتيجته مهملة ، أي لا يعلم أن
الظن حجة مطلقاً أو في الجملة فيؤخذ بالموجبة الجزئية .
و سنشير في محله الى أنه اذا كان الانسداد دليلاً عقلياً فلا معنى لكون
نتيجته مهملة، إذ العقل لا يتردد في حكمه، فإنه إما أن يحكم بحجية الظن وإما
أن لا يحكم بذلك ، فلا مجال للترديد في حكمه .

(٢) أي مع عدم هذا الزعم دليل الانسداد دليلاً عقلياً فهو يحكم بحجية الظن في الجملة
(٣) حاصله: أن الكلام في المقام إنما هو فيما إذا كان الظن مخالفاً للاصول والقواعد
المعتبرة شرعاً ، إذ لا أثر للخلاف في الموافق للأصل لكون العمل بالظن الموافق
عملاً بالأصل أيضاً، و اذا عمل بالظن المشكوك بالحجية وترك العمل بالأصل المقطوع بالحجية
فقد خالف أدلة الاصول وهي تكفي لإثبات تحريم العمل بالظن ، بلحاظ أن العمل
به في مورد مخالفته للاصول الموجودة في المسألة مخالفة قطعية عملية لحكم الشارع
بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها ، و لا حاجة في رد العمل به الى أن
يقال: إنه مخالف لقاعدة الاشتغال، بلحاظ أن العمل به موجب للمخالفة الاحتمالية .
وإن شئت فقل: إن التمسك في إثبات حرمة العمل بالظن بقاعدة الاشتغال
- التي هي مبنية على حرمة المخالفة الاحتمالية - وترك التمسك فيه بكون العمل بالظن
مخالفة قطعية للأصل الجاري في مورده ، أشبه شيء بالأكل من القفا .

(٤) لما عرفت من أنه لا أثر للبحث عن العمل بالظن الموافق للأصل، لكون العمل

لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها.
 فلا حاجة في رده (١) الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة (٢)
 الى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن. مثلاً اذا فرضنا
 أن الاستصحاب يقتضى الوجوب (٣) والظن حاصل بالحرمة
 فحينئذ (٤) يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع
 بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج (٥) الى تكليف ان التكليف
 بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا يعلم كفاية تحصيل مطلق
 الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وأن
 في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن
 فلا يجوز (٦)

بالظن الموافق عملاً بالأصل .

(١) أي لا حاجة في رد العمل بالظن الى الاستدلال بأنه مخالف لقاعدة الاشتغال.
 (٢) أي مرجع قاعدة الاشتغال الى عدم جواز المخالفة الاحتمالية للتكليف
 المتيقن .

(٣) أي وجوب صلاة الجمعة مثلاً مع حصول الظن بحرمتها من خبر الفاسق .

(٤) أي حينما اقتضى الاستصحاب وجوب شيء .

(٥) أي لا يحتاج إثبات حرمة العمل بالظن الى ارتكاب مشقة ، وهي أن
 يقال : إننا نقطع باشتغال ذمتنا بالتكاليف الواقعية ، والاشتغال اليقيني يستدعي

الفراغ اليقيني وهو لا يحصل بالعمل بالظن .

(٦) أي لا يجوز تحصيل الاعتقاد الراجح .

فهذا (١) أشبه شيء بالاكل عن القفا .
 فقد تبين مما ذكرنا (٢) أن ما ذكرنا في بيان الاصل هو
 الذي ينبغي أن يعتمد عليه (٣) . وحاصله : أن التعبد بالظن
 مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك
 وهو (٤) باطل عقلاً ونقلاً .
 وأما مجرد العمل على طبقه (٥) فهو محرم اذا خالف أصلاً
 من الاصول اللفظية (٦)

- (١) أي الاستدلال على حرمة العمل بالظن بأن العمل بالظن مخالف لقاعدة
 الاشتغال التي في مخالفتها مخالفة احتمالية ، وترك الاستدلال عليها بأن العمل به
 مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بالاصول، أكل من القفا، لما فيه من
 ترك الاستدلال بما يلزم منه مخالفة قطعية والاستدلال بما يلزم منه مخالفة احتمالية .
 (٢) من الاشكالات الواردة في بيان الأصل الذي ذكره القوم .
 (٣) لأنه خال عن الاشكال .
 (٤) أي التعبد بالشك باطل عقلاً ونقلاً، أما عقلاً فلنقلب التعبد بالشيء الذي
 لم يعلم التعبد به من الشارع ، وأما نقلاً فلعدم الدليل على التعبد به ، بل الأدلة
 الدالة على النهي عن العمل بغير العلم كقوله «لا تقف ما ليس لك به علم»^(١) وغيره
 تشملته وتدلل على بطلان التعبد به .
 (٥) أي على طبق الظن .
 (٦) كما اذا ورد من الشارع لا تقرأ الدعاء، وحصل الظن من خبر الماسق على

(١) الاسراء : ٣٦ .

أو العملية (١) الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم
الرافع .

فالعامل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما اذا عمل
به ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول (٢)
وقد يجتمع فيه جهة واحدة، كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم
بكونه حكم الله (٣) أو التزم (٤) ولم يخالف مقتضى الاصول.
وقد لا يكون فيه (٥) عقاب أصلاً، كما اذا لم يلتزم (٦)

عدم حرمة فإن العمل بالظن الحاصل منه يخالف أصالة الحقيقة الجارية في قوله: لا تقراً.
(١) كما اذا حصل له الظن بوجوب الدعاء وكان مقتضى الاستصحاب عدم
وجوبه، فإن الظن بوجوب الدعاء يخالف ما دل على وجوب الأخذ بمضمون
الاستصحاب حتى يعلم الرافع وهو العلم بالوجوب. وأما اذا لم يخالف الأصل
فلا يكون العمل بالظن حراماً.

(٢) فيكون العمل بالظن حراماً من جهتين: التشريع ومخالفته للاصول،
والضميران في قوله «به» و «أنه» راجعان الى الظن .

(٣) حيث إنه لم يلتزم بأن العمل بالظن هو حكم الله، فارتكب حراماً
واحداً وهو العمل بما يخالف الاصول .

(٤) أي التزم بأن العمل به مما حكم به الله، إلا أن الظن لم يكن مخالفاً
للاصول، فهنا أيضاً ارتكب حراماً واحداً وهو الالتزام بشيء لا يعلم أنه من قبل
الشارع، فهذا حرام باعتبار كونه تشريعاً .

(٥) أي في العمل بالظن .

(٦) أي لم يلتزم المكلف بكون ما قام به الظن - كوجوب الدعاء مثلاً - حكم

بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً ، و حينئذ (١) قد يستحق عليه (٢) الثواب ، كما اذا عمل به (٣) على وجه الاحتياط (٤) هذا . ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه (٥) في العمل والالتزام بكون مؤاده (٦) حكم الله في حقه (٧) فالعمل على ما يطابقه (٨) بلا استناد اليه ليس عملاً به .

الله ، ولم يخالف الظن المذكور أصلاً من الاصول . وحينئذ فلا وجه للعقاب ، إذ هو إما من جهة الالتزام بمشكوك الحجية بعنوان أنه حكم الشارع وإما من جهة مخالفته للأصل ، وكلاهما منتفیان في المقام ، فلا وجه للعقاب .

(١) أي حينما لم يلتزم بكون العمل بالظن هو حكم الله ولم يكن العمل بالظن مخالفاً للأصل .

(٢) أي قد يستحق الثواب على العمل بالظن .

(٣) أي بالظن .

(٤) أي برجاء إدراك الواقع ولم يعارض عمله هذا باحتياط آخر .

(٥) أي أن يكون العمل مستنداً الى الظن .

(٦) أي مؤدى الظن .

(٧) أي في حق العامل .

(٨) أي العمل بما يكون مطابقاً للظن بلا استناد العمل اليه ليس عملاً

بالظن .

وبعبارة اخرى: أن العمل بالظن احتياطاً بلا إسناد العمل اليه ليس عملاً بالظن

بل هو عمل بالاحتياط ، وهو كما اذا حصل له الظن بوجوب الدعاء عند الهلال وأتى

فصح أن يقال : ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقاً
وافق الاصول أو خالفها ، غاية الامر أنه (١) اذا خالف الاصول
يستحق العقاب من جهتين : من جهة الالتزام والتشريع ، ومن
جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه ، وقد
اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين (٢) .

فما اسير فيه الى الاولى (٣) قوله تعالى «قل آله أذن لكم
أم على الله تفترون»^(١) بالتقريب المتقدم (٤) وقوله عليه السلام^(٢) :
رجل قضى بالحق وهو لا يعلم (٥) .

باحتياطاً ، لا من باب أنه حصل الظن به ، فإنه عمل بما يوافق الظن لا أنه عمل بالظن .
(١) أي العمل بالظن .

(٢) المذكورين وهما : حرمة الالتزام بما لا يعلم أنه من الشارع ، وحرمة
طرح الأصل المأمور بالعمل به .

(٣) أي حرمة التشريع والالتزام بما لا يعلم أنه من الله .

(٤) وهو أن المراد بالافتراء نسبة حكم الى الله من دون إذن فعلي منه
تعالى . أي مطلق إسناد الشيء اليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنه منه ، فتدل
الآية على أن كل ما لم يؤذن فيه فهو افتراء ، وأما حرمة فإوضح من أن تخفى .

(٥) بتقريب : أن السبب في كون القاضي المذكور من أهل النار اسناده
ما لم يعلم أنه من الشارع إليه ، إذ المفروض أنه حكم بالحق وأسند ذلك الى
الشارع مع جهله بأنه منه ، فهو يعاقب لأجل هذا الاسناد والتشريع ، فإن القضاء
وإن كان قطع الخصومات في الموارد الشخصية إلا أنه يتضمن نسبة الحكم الى

(١) يونس : ٥٩ . (٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١١ ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦ .

ومما اشير فيه الى الثانية (١) قوله (٢) تعالى «ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً»^(١) وقوله عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه^(٢) ونفس أدلة الاصول (٣).

الله تعالى ، فلا يسند إليه إلا مع العلم به .

(١) أي الى استحقاق العقاب المعمل بالظن من جهة استلزامه طرح الأصل .

(٢) نائب فاعل لقوله : اشير .

(٣) وملخصه : أنه - قدس سره - استدل على حرمة طرح الاصول بوجوده

ثلاثة :

(الأول) بالآية الشريفة ، بتقريب : أن الآية واردة في مقام ذم العمل بالظن ، من حيث إنه مخالف للواقع وتفويت للحق ، والمراد من الحق أعم مما كان مطابقاً للواقع ومما ثبت اعتباره شرعاً أو عقلاً . وحيث إن مؤدى الاصول المحرزة بمنزلة الواقع مالم ينكشف خلافها ، فطرحها طرح للواقع . فالذم للواقع على طرح الواقع يشمل طرح الأصل الذي مؤداه بمنزلة الواقع ، فتدل الآية على مذمة العمل بالظن الموجب لطرح الاصول . وأما الاصول غير المحرزة فإن مؤداه وإن لم يكن منزلاً منزلة الواقع إلا أنها مما ثبت اعتبارها ، فطرحها طرح للواقع . فالذم للواقع في الآية على تفويت الحق يشملها .

(الثاني) بالرواية ، فإن ظاهرها بلحاظ لفظ الافتاء وإن كان حرمة إسناد ما لم يعلم من الشارع اليه ، فيكون دليلاً على الجهة الاولى ، وهي حرمة العمل بالظن من جهة التشريع ، إلا أنه لا بد من صرفها عن ظاهرها بقريضة قوله « كان ما يفسده أكثر مما يصلحه » حيث إنه لاصلاح في العمل بغير العلم بعنوان التشريع

(٢) عوالى اللثالى : ج ٤ ص ٦٥ ح ٢٢ .

(١) يونس : ٣٦ .

ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين (١) مبنى على ما هو التحقيق من أن اعتبار الاصول لفظية (٢) كانت أو عملية (٣) غير (٤) مقيد بصورة عدم الظن على خلافها .
وأما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها (٥)

أصلاً ، بل هو فساد محض ، وقد دلت الرواية على أن فساد العمل بالظن أكثر من صلاحه ، لا أن العمل به فساد محض . فلا بد من أن تحمل الرواية على بيان الحرمة من الجهة الثانية ، وهي حرمة العمل بالظن من حيث كونه مستلزماً لطرح الاصول ، فيكون الذم على الافتاء بغير العلم من جهة مخالفته للحق غالباً ومؤدى الاصول أيضاً من الحق بحكم الشارع ، فيشمل الافتاء الموجب لطحها .

(الثالث) نفس أدلة الاصول الدالة على حجيتها كقوله : لا تنقض اليقين بالشك ، وغيره ، فإنها تدل على وجوب الأخذ بالاصول وحرمة طرحتها .
أقول: إن طرح الاصول من حيث هي ليس من المحرمات ولا يعاقب المكلف بمجرد مخالفتها لعدم كون وجوب العمل بها نفسياً .

(١) أي ما ذكرنا من حرمة العمل بالظن من جهة التشريع ومن جهة طرح الأصل .

(٢) كأصالة الحقيقة .

(٣) كالاستصحاب .

(٤) خبر لقوله «أن اعتبار...» أي حجية الاصول غير مقيدة بصورة عدم حصول الظن على خلافها ، فإنها حجة سواء حصل الظن على خلافها أم لا .

(٥) أي اذا قلنا بأن حجية الاصول مشروطة بعدم حصول الظن على خلافها فلقابل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن .

فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً (١) لأعلى وجه الالتزام ولا على غيره .

أما (٢) مع عدم تيسر العلم في المسألة (٣) فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن (٤) وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل ، لأنه المفروض (٥) . فغاية الأمر (٦) التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع ، فيتعين بحكم العقل (٧) .

(١) أي سواء كان عمله بالظن على وجه التعبد والتدين بأنه حكم الله أو لم يكن عمله به على وجه التعبد ، بل كان عمله به اشتهاً .

(٢) من هنا شرع بتفصيل ما ذكره من منع حرمة العمل بالظن .

(٣) بأن كان باب العلم منسداً فيها .

(٤) كما إذا ظن بوجوب صلاة الجمعة مثلاً واقتضى الاستصحاب حرمتها ، وحيث إنه لم يتمكن من تحصيل العلم بوظيفته فيدور أمره بين أن يعمل بظنه وبين أن يرجع إلى الاستصحاب .

(٥) إذ المفروض أن حجيته مشروطة بعدم الظن بالخلاف وأنه لا دليل على اعتباره معه .

(٦) أي بعد ثبوت عدم اعتبار الأصل بالخصوص لا يكون العمل بالظن حراماً من جهة طرح هذا الأصل ، فغاية ما يتصور لمعنى اعتباره هو التخيير بين العمل بالظن والأصل .

(٧) إذ الظن إما نظير الأصل في الحجية أو محتمل التعيين لكونه أقرب

وأما مع التمكن (١) من العلم في المسألة فلان عدم جواز
الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبنى (٢)
على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً . أما اذا ادعى (٣) أن
العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن (٤) وأن الضرر
الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع
التمكن (٥).

الى الواقع ، فالعقل يحكم بالأخذ بالظن لأن العمل به مبرىء للذمة قطعاً ،
بخلاف العمل بالأصل فإنه مشكوك بعد احتمال تعيين العمل بالظن .
و بالنتيجة : أنه لا يكون العمل بالظن حراماً ، أما من جهة التشريع فلأن
العقل حاكم بوجوب العمل به حال الانسداد ، وأما من جهة طرح الأصل فلأن
المفروض أنه لا دليل على اعتباره بعد قيام الظن على خلافه .
(١) أي العمل بالظن حال انفتاح باب العلم .

(٢) خبر لقوله «فلان» أي عدم جواز الاكتفاء بالظن مبنى على أن الاشتغال
اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فيجب العلم بفرغ الذمة ، ولا يكفي بالموافقة الاحتمالية
وبالأتیان بالمظنون ، وذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل . ففي هذه الصورة يحرم
العمل بالظن من جهتين : من جهة التشريع لانسداد ما لم يعلم أنه من الشارع اليه
ومن جهة كونه مستلزماً لطرح الدليل المعتبر من الأمارات أو الاصول .

(٣) بصيغة المجهول .

(٤) في مقام الامتثال .

(٥) إذ بعد حكم الشارع بكفاية الامتثال الظني ، وبعد حكم العقل بعدم
وجوب دفع الضرر الموهوم لا دليل على وجوب تحصيل العلم ولو مع التمكن منه

ثم انه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن
بالآيات (١) الناهية عن العمل بالظن ، وقد أطالوا الكلام في
النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره (٢)
بعد ما عرفت (٣) .

لانه ان اريد الاستدلال بها (٤) على حرمة التعبد والالتزام
والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت أنه (٥) من ضروريات
العقل فضلاً عن تطابق (٦) الأدلة الثلاثة النقلية عليه .

فلا يكون العمل بالظن حراماً لامن جهة التشريع إذ المفروض أن العقل حاكم
بكفاية الظن في مقام الامتثال ، ولامن جهة طرح الأصل إذ اعتباره منوط بعدم
وجود الظن بخلافه .

(١) منها قوله تعالى «إن يتبعون إلا الظن»^(١) و«إن الظن لا يغني من الحق
شيئاً»^(٢) .

(٢) إن شئت الاطلاع عليه فراجع القوانين .

(٣) إن العمل بالظن اذا كان عن إسناد الى الشارع أو كان مخالفاً للاصول
فلا شبهة في حرمة .

(٤) أي بالآيات .

(٥) أي تحريم التعبد بالظن .

(٦) أي اتفاق الكتاب والسنة والاجماع ، فإنها كلها توافقت على تحريم
العمل بالظن . والمناسب ذكر الضمير في قوله «أنه» و«عليه» تأنيهاً والأمر سهل،
ولا يخفى أنه بعد كون حرمة العمل من ضروريات العقل تكون الآيات الناهية
عن العمل بالظن إرشاداً الى حكم العقل .

وان اريد دلالتها (١) على حرمة العمل المطابق للظن
وان لم يكن (٢) عن استناد اليه ، فان اريد حرمة (٣) اذا
خالف الواقع مع التمكن من العلم به (٤) فيكفي في ذلك (٥)
الادلة الواقعية . وان اريد حرمة (٦) اذا خالف الاصول مع
عدم التمكن من العلم فيكفي فيه (٧) أيضاً أدلة الاصول ، بناء

(١) أي إن أريد دلالة الآيات .

(٢) أي وإن لم يكن العمل عن استناد الى الظن بل إنما عمل به احتياطاً أو اشتهاً .

(٣) أي حرمة العمل بالظن .

(٤) أي من العلم بالواقع بأن يكون حال انفتاح باب العلم .

(٥) أي في حرمة العمل بالظن نفس الأدلة الواقعية ، فلا حاجة الى الاستدلال

بالآيات الناهية ، فاذا قام دليل على حرمة قراءة الدعاء مثلاً وحصل الظن للمكلف

بوجوبها وقرأ الدعاء عملاً بظنه احتياطاً أو اشتهاً فيكون هذا العمل بالظن حراماً .

لكونه مخالفاً للدليل الواقعي الدال على حرمة الدعاء ، فإنه يدل على حرمة

مطلقاً ، سواء حصل الظن بوجوبه أم لا . ولكن يمكن أن يقال : إن الأدلة الواقعية

المثبتة للتكليف لا تكون ناظرة الى كيفية الامتثال وكفاية الظن فيه وعدمها ، فإن

الحاكم فيه هو العقل ، فإنه بعد دلالة الخطاب الواقعي على حرمة الدعاء عند رؤية

الهلال مثلاً وإمكان حصول العلم بها يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بها وعدم

الاكتفاء بالظن في مقام الامتثال ، وذلك بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل . اللهم

إلا أن يكون المراد من كفاية الأدلة الواقعية دخلها في حدوث موضوع حكم

العقل بعدم الاكتفاء بالظن .

(٦) أي حرمة العمل بالظن فيما اذا كان مخالفاً للاصول مع انسداد باب العلم .

(٧) أي يكفي في عدم جواز العمل بالظن نفس أدلة الاصول الدالة على وجوب

على ما هو التحقيق من أن مجاريها (١) صور عدم العلم الشامل للظن . وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد و تدين به (٢) وعدم مخالفة العمل (٣) للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الاصول (٤) مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها (٥) و لا في غيرها (٦) على حرمة ذلك (٧) و لا وجه

العمل بها عند عدم التمكن من العلم ، وأمام التمكن منه فلا يصل المجال اليها .

(١) أى مجاري الاصول، هذه إشارة الى الخلاف الموجود في مجاري الاصول بأنها الشك فقط، فلا تكون حجة فيما اذا حصل الظن بخلافها ، أو عدم العلم الشامل للظن فتكون الاصول حجة حتى مع حصول الظن بخلافها . والمصنف اختار المعنى الثاني وقال : إن أدلة الاصول تكفي لاثبات حرمة العمل بالظن اذا كان العمل به مستلزماً لظرحها ، ولا حاجة الى الاستدلال بالآيات الناهية ، إذ معنى حجية الاصول وجوب العمل بها حتى مع حصول الظن بخلافها . وهذا بخلاف المبنى الأول ، وهو اختصاص حجية الاصول بما اذا لم يحصل الظن بخلافها ، فإنها لا تكون حجة في فرض حصول الظن بخلافها كي تدل أدلتها على حرمة العمل بالظن .

(٢) بأن يكون العمل بالظن حراماً ولو كان ذلك احتياطاً أو اشتهاً .

(٣) أي لا يكون العمل بالظن مخالفاً للواقع عند التمكن من العلم كي

تدل على حرمة نفس الأدلة الواقعية .

(٤) أي لا يكون العمل بالظن مخالفاً للاصول كي تدل أدلة حجية الاصول

على حرمة .

(٥) أي في الآيات الناهية .

(٦) من الأدلة الدالة على حرمة التعبد بالظن .

(٧) أي التعبد بالظن .

لحرمة (١) أيضاً .

والظاهر أن مضمون الآيات (٢) هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت أنه (٣) ضروري التحريم ، فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها ، و إنما المهم الموضوع (٤) له في هذه الرسالة بيان ما خرج أو قيل بخروجه (٥) من هذا الأصل (٦) من الأمور (٧) الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها (٨) مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي

(١) أي لحرمة التعبد بالظن، إذ الوجه في حرمة إما من حيث إن التعبد بالظن التزام بما لا يعلم ، وإما من حيث إنه مستلزم لطرح الاصول . وأما مجرد العمل بما يوافق الظن من دون الالتزام والتدين بأنه حكم الله ومن دون لزوم مخالفة الواقع وطرح الاصول فلا وجه لحرمة، إذ لحرمة ذاتية للعمل بالظن .
(٢) أي مضمون الآيات الناهية عن العمل بالظن هي حرمة العمل بالظن اذا كان العامل متعبداً به لا مطلقاً ولو احتياطاً أو اشتهاً .

(٣) أي التعبد بالظن حرام بالضرورة .

(٤) أي المهم الذي وضعت هذه الرسالة لأجل بيانه هو بيان ما خرج من

الظنون عن هذا الأصل .

(٥) كالأجماع المنقول والشهرة .

(٦) الدال على حرمة العمل بالظن .

(٧) بيان لما خرج أو قيل بخروجه .

(٨) والمراد منها الظنون الخاصة التي قام الدليل الخاص على اعتبارها ،

وتقابلها الظنون المطلقة التي لم يقم دليل بالخصوص على اعتبارها ، بل هي حجة

جعلوه (١) موجباً للرجوع الى الظن مطلقاً (٢) أو في الجملة
وهي (٣) امور :

ببركة تمامية مقدمات الانسداد .

(١) أي جعلوا باب الانسداد .

(٢) إشارة الى بحث يأتي في باب الانسداد ، وهو أن نتيجة تمامية مقدمات

الانسداد هل هي حجية الظن بنحو القضية المهملة من حيث السبب والموارد
والمرتبة بحيث إن تعميم النتيجة يحتاج إلى دليل يعممها الى جميع مراتب الظن
وجميع الأسباب والأمارات والموارد؟ أو بنحو القضية الكلية بحيث لا تحتاج في
التعميم الى دليل آخر؟

(٣) أي الامور غير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها .

التحقيق في وقوع التعبد بالامارات

أقول : لاشبهة في أن مقتضى الأصل فيما لم يثبت حجيته عدم الحجية وإنما

الكلام في تقريره ، وتحقيق الحال فيه يستدعي البحث عن موارد :

(المورد الأول) أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية وهو

المستفاد من كلام شيخنا الأعظم - قدس سره - كما عرفت فإنه ذهب الى عدم

جواز الالتزام والتدين بمؤدى الشيء عند الشك في وقوع التعبد به .

وأورد عليه صاحب الكفاية^(١) - قدس سره - بأن صحة الالتزام بما أدى

اليه الظن من الأحكام وصحة نسبه اليه تعالى ليستا من آثار الحجية كي يقال :

إذا لم يصح الالتزام والنسبة كشف ذلك إنشأ عن عدم الحجية ، وذلك كما في

الظن الانسدادى بناءً على الحكومة فإنه حجة عقلاً كالعلم في حال الانفتاح مع

عدم صحة الالتزام بما أدى اليه . وعدم صحة نسبه اليه تعالى ، إذ المفروض أن

(١) كفاية الاصول : ج ٢ ص ٥٨ .

الظن لا يكون طريقاً منصوباً من قبل الشرع كي يصح الالتزام بمؤداه و تصح
نسبته اليه تعالى ، بل هو حجة عقلاً يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه .
وبعبارة اخرى : أن صحة الالتزام بمؤدى شيء وصحة نسبته الى الله سبحانه
ليستا من آثار حجيته لتدورا مدار حجيته وجوداً وعملاً ، كما أن صحة ترتيبهما
على شيء لقيام دليل عليها لا تدل على حجيته .

وأورد عليه المحقق النائيني^(١) وتبعه الاستاذ الأعظم^(٢) أن معنى جعل الأمانة
حجة هو كونها وسطاً لإثبات متعلقها وإحراز مؤداه ، فيكون حالها حال العلم ،
فهل يمكن أن يقال : إنه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز إسناد متعلقه الى
الشارع ؟

وإن شئت فقل : إن صحة الالتزام بمؤداه وصحة نسبته الى الشارع لا تنفك
عن حجيتها ، إذ كيف يمكن أن يعبد الشارع بشيء ويحكم بلزوم متابعتة ومع
ذلك لا يصح الالتزام به ونسبته اليه ؟ أم كيف يمكن أن يصح الالتزام بمؤدى شيء
ونسبته الى الشارع بقيام دليل عليه ومع ذلك لا يكون حجة من قبله ؟
إن قلت : إن الظن الانسدادي على تقرير الحكومة حجة مع أنه لا يصح
الالتزام بمؤداه ونسبته الى الشارع .

قلت : إن إطلاق العجة عليه مبني على المسامحة ، بل هو احتياط ناقص
بعد عدم إمكان الاحتياط التام أو عدم وجوبه .

وبعبارة واضحة : أن معنى كون شيء حجة هو كونه طريقاً الى الواقع
وكاشفاً عنه ، والظن الانسدادي ليس كذلك ، لأن وظيفة العقل ليست التشريع وجعل

(١) فرائد الاصول : ص ٢٣ .

(٢) مباني الاستنباط : ص ٢٠٣ .

الحجبية ، بل شأنه الإدراك ، والذي يدركه هنا جواز الاكتفاء بالطاعة الظنية .
وليس المنجزية من آثار الحجبية كي ينقض علينا بأنه يمكن التفكيك بين
المنجزية وبين جواز التعبد به ، وذلك كما في الشبهات البدوية قبل الفحص ، بل
هي من آثار العلم الاجمالي الكبير أو الصغير وثابتة بمجرد احتمال ثبوت التكليف .
وقال المحقق العراقي ^(١) : إن إشكال الكفاية على الشيخ إشكال على أصل
المبني ، إذ جواز التعبد بالظن من آثار الحجية ، بناءً على مسلك الشيخ من تميم
الكشف في الطرق والأمارات . وأما بناءً على مسلك الكفاية من كون المجمعول فيهما
هو المنجزية والمعذرية ، فالحجة بهذا المعنى لا يكون جواز التعبد من آثارها .
وقال : إن جواز البناء على مؤدى الطريق بمعنى التعبد به والاسناد إليه
سبحانه غير مرتبط بالمنجزية والحجبية ، وهو كون الشيء بحيث يصح به المؤاخذة
والاحتجاج ، وذلك لوضوح إمكان التفكيك بين المنجزية وصحة المؤاخذة وبين
جواز التعبد به و الاسناد إليه تعالى كما في الشبهات البدوية قبل الفحص والظن
الانسدادي على الحكومة .

أقول : إن منشأ الخلاف بين الأعلام الاختلاف في معنى الاصطلاحات والاختلاف
في المبني ، فإن التفكيك الذي ذهب إليه المحقق العراقي مبني على كون الحجية
بمعناها اللغوي وهو صحة المؤاخذة ، وعليه يصح " المؤاخذة على مخالفة الاحتمال
قبل الفحص ، فهذا الاحتمال حجة بهذا المعنى ولكن لا يصح التعبد به . وأما المحقق
النائيني و تلميذه فقد أخذوا الحجية بمعناها الاصطلاحي وهو كونها وسطاً لاثبات
متعلقها ، فالحجة بهذا المعنى لا تنفك عن صحة التعبد بها . والاشكال الذي أورده صاحب
الكفاية مبني على كون الحجية بمعنى المنجزية ، وعليه يمكن التفكيك بينها

(١) نهاية الأفكار : ص ٨١ .

وبين جواز التعبد . وأما بناءً على كون الحجية بمعنى الطريق الواصل - كما اختاره الشيخ - فلا مجال للمفكيك .

فتلخص : أن الاشكال الوارد من الكفاية إنما يتم على مبناه ، وكلام الشيخ أيضاً يتم على مبناه .

(المورد الثاني) : أن الأدلة الناهية عن العمل بالظن مولوية أو إرشادية إلى حكم العقل بعدم جواز العمل بما لم يثبت حجيته ، والمستفاد من كلام الشيخ هو الأول كما عرفت ، أنه استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة واختاره المحقق النائيني ^(١) والاستاذ الأعظم ^(٢) وخالفهم صاحب الكفاية ^(٣) فإنه حمل ما ورد في الكتاب والسنة في هذا الباب على الارشاد ، والحق هو الأول ، وذلك لوجهين :

الأول : ما أفاده المحقق النائيني - قدس سره - ما حاصله : أن الظاهر من الأدلة هو التحريم المولوي ، ولا وجه لحمله على الارشاد ، لأن حكم العقل بقبح التعبد بالظن ليس واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام - من قبيل وجوب الاطاعة - كي يكون حمل الأدلة على المولوية لغواً ، بل هو في سلسلة علل الأحكام . وإن شئت قلت : إن التشريع يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمة .

الثاني : ما أفاده الاستاذ الأعظم من أن دليل النهي عن العمل يكون حاكماً على حكم العقل وواقعاً لموضوعه ، لأن موضوع حكم العقل بعدم جواز العمل هو الشك في الحجية ، وبعد ورود النهي عن العمل بما لم يثبت حجيته - لكونه عملاً بغير العلم - يرتفع الشك ويحترز عدم حجيته .

(المورد الثالث) : أن الحكم بحرمة العمل بما يشك في التعبد به هل هو حكم

(١) فوائد الاصول : ص ٤٢ .

(٢) مباني الاستنباط : ص ٢٠٦ .

(٣) الحاشية : ص ٤٢ .

طريقي أو نفسي؟

فنقول: إن العمل بالظن بمعنى إسناد العمل اليه والاكتفاء به في مقام العمل، فلاشبهة في أنه ليس من المحرمات الشرعية، فلا يترتب عليه سوى ما يترتب على فوت الواقع.

وأما العمل به بمعنى إسناد مؤداه إلى الشارع فهو حرام نفسي، إذ الموضوع للأدلة الناهية هو الافتراء وإسناد ما لا يعلم من الشارع اليه، سواء أصاب الواقع أم لا.

ومنه يظهر أن ما أفاده الشيخ - قدس سره - من جواز التمسك بالعمومات الناهية عند الشك في حجية الشيء والحكم بعدم جواز إسناده إلى الشارع صحيح. (المورد الرابع) أن قبح التشريع هل يسري إلى الفعل المتشرع به أم لا؟ ذهب صاحب الكفاية^(١) إلى الثاني، والمستفاد من كلام الشيخ هو الأول، وما إلى المحقق النائيني^(٢) بتقريب: أن القصد يمكن أن يكون من الجهات المغيّرة للواقع، وفيه ما تقدم في مبحث التجري من أن القطع بما هو لا يوجب ذلك، اللهم إلا أن يكون العمل مصداقاً للظلم والطغيان.

(المورد الخامس) في بيان صحة التمسك بعمومات الأدلة المانعة عن العمل بغير العام، وقد ذهب الشيخ - قدس سره - إلى جواز التمسك بالعمومات عند الشك في حجية الشيء والحكم بعدم جواز التدبير بمؤداه وإسناده إلى الشارع، إذ التدبير بمؤدى الشيء المشكوك حجيته وإسناده إلى الشارع افتراء عليه.

وإن شئت فقل: إن العمل بما يشك في حجيته عمل بغير علم.

(١) الحاشية: ص ٤١.

(٢) فرائد الأصول: ص ٤٣.

وأورد عليه المحقق النائيني - قدس سره - بان التمسك بالعموم في المقام غير جائز ، لكونه تمسكاً به في الشبهة المصداقية ، بدعوى أن نسبة أدلة الحجية الى عمومات النهي عن العمل بغير علم نسبة الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم عليه ، لأن مفاد أدلة الحجية هو جعل الطريقة و تنزيل ما جعل حجة بمنزلة العلم في كونه طريقاً الى الواقع ، فلا يكون العمل عليه عملاً بغير علم ، وإنما يكون عملاً بالعلم ، فيكون مرجع الشك في الحجية الى الشك فيما يصدق عليه العام ، حيث يشك في أن العمل به هل هو عمل بغير علم أو لا ؟ ومع ذلك لا يجوز التمسك بالعام .

واستشكل عليه الاستاذ الأعظم^(١) بوجوه :

الوجه الأول : بالنقض بأدلة الاصول العملية عند الشك في حجية شيء في موردها ، لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية ، فإن موضوعها متقوم بالشك في الواقع مع عدم قيام حجة عليه ، وعند احتمال الحجية يكون المورد شبهة مصداقية لها ، فلو قام خبر ضعيف على وجوب شيء واحتمل حجيته واقعاً لا يمكن إجراء البراءة لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية .

وأجاب عنه بعض المحققين - قدس سره - على ما في تقريرات مقرره^(٢) بإمكان التخلص عن النقص بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي الذي ينقح به عدم الحجية ، وبالتالي موضوع الأصل العملي .

وفيه : أنه ليس جواباً عن النقص بل التزام به ، غاية الأمر بعد عدم جريان البراءة التي هي أصل حكمي يحرز الموضوع بالأصل الموضوعي ، وهو خارج عن محل الكلام ، إذ الأصل الموضوعي يجري فيما ذهب اليه المحقق النائيني أيضاً ،

(١) مباني الاستنباط : ص ٢٠٧ .

(٢) بحوث في علم الاصول : ص ٢٢٦ .

فإنه ينقح به عدم كونه علماً، فيخرج به عن كونه شبهة مصداقية لعمومات النهي عن العمل بغير علم .

وإن شئت فقل: إن الإيراد وارد على المحقق النائيني لا على الاستاذ الأعظم. الوجه الثاني: أن نسبة أدلة الحجية إلى ما دل على النهي عن العمل بغير علم وإن كانت نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم عليه، إلا أن ذلك لا يوجب كون مورد الشك في الحجية شبهة مصداقية له، وذلك لما عرفت من أن الحجة بوجودها الواقعي لا يترتب آثارها عليها بالفعل، وإنما تترتب الآثار بوجودها الواسل إلى المكلف، وعليه فلا يكون المورد مع الشك في الحجية من قبيل الشبهة المصداقية لأدلة النهي عن العمل بغير علم، بل يكون من مصاديقها المعلومة، لما عرفت من أن العمل بما يشك في حجيته عمل بغير العلم، فإن ثبوت حجيته واقعاً مع عدم علم المكلف به لا يوجب كون العمل به عملاً بالعلم .

واستشكل عليه بعض المحققين - قدس سره - بأن المقدار الذي يثبت من عدم الأثر على الحجية المشكوكه عدم تنجيزها وتعذيرها لا أكثر من ذلك . وأما الحاكمة على الدليل المأخوذ فيها عدم العلم فليست بلحاظ المنجزية والمعذرية ليقال بعدم ترتبها إلا بالوصول، بل باعتبار المجموع الاعتباري والتشريعي في الحجية، وهو جعل العلمية والظرفية، أي بلحاظ المرحلة الأولى من الحجية لا الثانية، وهي ليست مما يقطع بعدمها حين الشك .

والجواب عنه: أن ما ذكره من أن الحاكمة باعتبار المجموع الاعتباري والتشريعي في الحجية مما لا كلام فيه، وأيضاً إننا نقبل بأنها لا يقطع بعدمها حين الشك، ولكن المدعى شيء آخر، وهو أن الوجود الواقعي للحاكم لا يترتب عليه الأثر، ولا يوجب أن يكون المورد مع الشك في الحجية شبهة مصداقية لأدلة النهي

عن العمل بغير علم، بل هو - مع احتمال عدم كونه علماً في الواقع لأجل وجود
الدليل الحاكم واقعاً - مصداق للعمل بغير العلم، أي بغير الحججة، لما عرفت من
أن الشك في الحجية مساوق للمقطع بعدم الحجية فتشمله الأدلة الناهية .

الوجه الثالث: أن ما ذكره - قدس سره - يستلزم لغوية ماورد من الأدلة
الناهية عن العمل بغير علم، ضرورة أن موارد العلم بالحججة وكذلك موارد
العلم بعدم الحجية خارجة عنها، فلو لم يمكن التمسك بها في موارد الشك فيها
لكان صدورها مع كثرتها لغواً محضاً .

وأجاب عنه بعض المحققين بأنه أي فائدة أكبر من أن تكون هذه الأدلة
بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجية في جملة من الموارد؟

وفيه: أن التمسك بالآيات فيما كانت موجبة للمقطع بعدم الحجية تمسك
بالقطع حقيقة، فإنه حجة من أي سبب حصل لا التمسك بالآيات الناهية، هذا أولاً.
وثانياً، أن حصول القطع منها أول الكلام .

(المورد السادس) أن المراد من قوله «الأصل» فيما شك في اعتباره شرعاً ليس
هو الأصل العملي، بل المراد منه القاعدة المستفادة من الأدلة .

(المورد السابع) ما المراد من قولهم «إن الشك في الحجية مساوق للمقطع
بعدم الحجية»؟ وهو كما أفاده سيدنا الاستاذ أنه ليس معناه أن الشك في الحجية
يلازم للمقطع بعدم إنشاء الحجية، فإنه واضح الفساد، إذ الشيء لا ينقلب إلى ضده
والشك في الحجية مصادم مع القطع بعدمها، بل معناه أن الشك في جعل الحجية
من قبل الشارع ملازم للمقطع بعدم الحجية فعلاً، أي عدم ترتب الأثر عليها من صحة
إسناد العمل إليها في مقام الامتنال والاكتفاء بمؤداها وعدم صحة إسناد مؤداها
إلى الشارع .

(المورد الثامن) في أنه هل يجوز التمسك باستصحاب عدم جعل الحجية في موارد الشك أم لا؟ ربما يقال بجريان الاستصحاب بتقريب: أن الحجية من الحوادث فيستصحب عدمها .

واستشكل عليه المحقق النائيني ^(١) تبعاً للمعلّامة الأنصاري بوجهين :
الأول: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون للمتيقن السابق أثر عملي ليكون التعبد ببقائه بلحاظه ، فلو كان الأثر في مورد مترتباً على نفس الشك في المتيقن السابق ، أو كان مشتركاً بينه وبين المتيقن ، فحينئذ لا وجه لجريانه ، إذ بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر عليه ، فإن إجراء الاستصحاب بعد ذلك لترتيب الأثر عليه يكون من تحصيل الحاصل، والمقام من هذا القبيل، فإن مجرد الشك في حجية الشيء يكفي في عدم جواز إسناد مؤداه الى الشارع لكونه تشرعياً محرماً، وفي عدم جواز إسناد العمل اليه لاستقلال العقل بقبح إسناد العمل الى ما لم يثبت اعتباره شرعاً ، فيكون استصحاب عدم الحجية بعد ذلك لترتيب الأثر المزبور عليه من تحصيل الحاصل ، بل من أردأ أنحاء ، فإن الحاصل في المقام حاصل بالوجدان ، والمحصّل يحصل بالتعبد الاستصحابي، فيكون تحصيلاً لما هو حاصل بالوجدان تعبداً ، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل .

الثاني: أنه يستلزم لغوية الاستصحاب بتقريب: أنه بمجرد الشك في وقوع التعبد يتحقق موضوع حزمة الإسناد ، فيترتب عليه حكمه ، فيكون جريان الاستصحاب بعد ذلك لغوياً لعدم ترتب أثر عملي عليه .

وأجاب الاستاذ الأعظم ^(٢) عن الاشكال الأول بما حاصله: أن ما يثبت بالاستصحاب

(١) فوائد الاصول : ص ٢٢ .

(٢) مباني الاستباط : ص ٢١٠ .

غير ما هو حاصل بالوجدان ، فإن ما هو حاصل بالوجدان هو عدم الحجية فعلاً ، لأن آثارها إنما تترتب على وجودها الواصل دون وجودها الواقعي ، وما يحصل بالاستصحاب عدم الحجية لإنشاء .

وأجاب عن الاشكال الثاني بأنه ليس حكم العقل في عرض الحكم الاستصحابي كمي تلزم لغويته ، بل الحكم العقلي في طول الحكم الاستصحابي ، فعند جريانه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه .

وذكر المحقق العراقي ^(١) عدم جريان الاستصحاب بتقريب أحسن ، وهو أن الاستصحاب لما لم يكن رافعاً للشك في الواقع كالأمارات ، وإنما مقتضاه إثبات الحكم في ظرف الشك ، فلا يتحقق العلم بعدم الحجية من قبل الاستصحاب إلا في رتبة متأخرة عن الشك ، وحينئذ وإن كانت تلك الأحكام مترتبة على العلم بعدم الحجية أيضاً إلا أن الموضوع لها لما كان هو الجامع بين العلم بالعدم وعدم العلم فقهرأ بعد تأخر العلم بالعدم عن الشك كان الشك أسبق فردي الموضوع ، فيترتب عليه الأثر بحكم العقل ، فيستحيل ترتيبه ثانياً على الاستصحاب لكونه لغوياً محضاً وأجاب عن الاشكال بما نقلناه عن الاستاذ الأعظم ، وكان الاستاذ أخذ منه .
وفاستشكل المحقق الخراساني ^(٢) على الشيخ بوجهين :

الوجه الأول : أن الحاجة الى الأثر في جريان الأصل إنما هي في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية ، وأما الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي ، بل يكفي في صحة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدى من بقاء الحكم في الاستصحابات الوجودية وعدمه في الاستصحابات العدمية .

(١) نهاية الافكار : ص ٨١ .

(٢) الحاشية : ص ٤٣ .

وأجاب عنه المحقق النائيني كما عرفت بما حاصله : أنه لا يكفي لتصحيح جريان الاستصحاب كون المستصحب معمولاً شرعياً ، بل لابد في جريانه من أثر عملي .

وفيه : أن جريان الاستصحاب موقوف على ترتب أثر عليه بحيث يخبره عن اللغوية ، وهو حاصل في المقام ، وأما الزائد عليه فلا دليل على اعتباره .
الوجه الثاني : أنه لو سلم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التي يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون في البين أثر عملي إلا أن ذلك لا يمنع عن استصحاب عدم الحجية ، فإن حرمة التعبد كما يكون أثراً للشك في الحجية كذلك يكون أثراً لعدم الحجية واقعاً ، فيكون الشك في الحجية مورداً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك ، وإنما يقدم الاستصحاب على القاعدة لحكومته عليها .

وأجاب عنه المحقق النائيني - قدس سره - ^(١) : أن الأثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه ، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب . وقد ظهر الجواب عنه مما نقلناه عن المحقق العراقي والاستاذ الأعظم آخفاً . والحق هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية - قدس سره - من جريان استصحاب عدم الحجية .

تم الجزء الأول من «تمهيد الوصائل» في شهر ربيع الثاني سنة ١٣٤٥ هـ

وسيليه إن شاء الله تعالى الجزء الثاني منه

في أول «حجية الظواهر»

ومن الله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وآله الأطهار

(١) فوائد الاصول : ص ٤٥ .

شكر و تقدير

في الختام لا يسعني إلا وأن أتقدم بجزيل شكري وامتناني للاخوة الذين ساعدوني على طبع هذا الجزء، وأخصّ بالذكر منهم الوجيه الحاج رمضان الرمضاني القزويني، سائلاً الله للجميع التوفيق لما يحبّه ويرضاه، وآخراً دعواتنا أن الحمد لله رب العالمين .

٠١ ؟ تشيئة اربعة نجاا " ومعها اربعة اركان واصلها به واصلها به على ما له

٠١ ؟ تشيئة اربعة نجاا " ومعها اربعة اركان واصلها به واصلها به على ما له

الفهرس

٣	الاهداء
٤	مقدمة المؤلف
٥	مراد المصنّف من المكلف هو المكلف الشأني
٥	مراده من المكلف أعم من المجتهد والمقلد
٦	النظر فيما أفاده المحقق النائيني - قدس سره -
٧	أدلة الاصول لاختصاص بالمجتهد فقط
٨	هل قيد الالتفات زائد أم لا ؟
٩	الكلام في مراتب الحكم
١٠	هل المراد من الحكم هو الحكم الكلي أم يعم الجزئي أيضاً؟
١٠	هل المراد من الحكم هو الحكم الواقعي أم يشمل الظاهري أيضاً؟
١١	في تقسيم حالات المكلف بعد الالتفات الى الحكم الشرعي
١٢	هل الصحيح جعل التقسيم ثلاثياً أو ثنائياً؟
١٥	الاشكال في تحديد الاصول والجواب عنه
١٧	بيان مجاري الاصول

المقصد الاول : فى القطع

- ٢٠ الكلام فى وجوب متابعة القطع
- ٢٠ هل حجبية القطع ذاتية أو جعلية ؟
- ٢١ ما المراد من وجوب متابعة القطع ؟
- ٢٢ هل الطريقية عين الحجبية أو غيرها ؟
- ٢٣ هل طريقية القطع ذاتية أو جعلية ؟
- ٢٥ هل يمكن نفي الحجبية عن القطع ؟
- ٢٦ إطلاق الحجبة على القطع حقيقة أو مجاز ؟
- ٢٧ إطلاق الحجبة على القطع ليس كإطلاقها على الأمارات
- ٣١ كون القطع حجبة غير معقول
- ٣٢ فى بيان معنى الحجبة فى اصطلاح أهل الميزان والاصول
- ٣٤ إطلاق الحجبة على الظن أيضاً غير معقول
- ٣٤ فى بيان القطع الموضوعى وصحة إطلاق الوسط عليه وإن لم يطلق عليه الحجبة
- ٣٧ الفرق بين القطع الطريقي والموضوعى
- ٤٧ فى قيام الأمارات مقام القطع
- ٤٨ فى عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الوصفى
- ٥٢ أقسام القطع
- ٥٧ أن الظن أيضاً طريقي وموضوعى

الكلام فى التجري

- ٤٠ فى بيان التجري
- ٤٢ التحقيق فى التجري
- ٤٢ الانقياد

- ٦٣ بحث التجري من فروع القطع الطريقي المحض
- ٦٣ بحث التجري هل هو بحث اصولي أو فقهي أو كلامي؟
- هل الخطابات الأولية مختصة بالعناوين الواقعية أو الأعم منها وما قطع
بكونه منها؟
- ٦٣ هل القطع بوجود شيء أو حرمة بسبب لتغييره عمّا هو عليه؟
- ٦٤ هل المتجري يستحق العقاب؟
- ٦٥ استحقاق العقاب هل هو على نفس الفعل المتجري به أو على القصد والعزم
على المعصية؟
- ٦٦ الأقوال في التجري
- ٦٧ الأدلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لقبح التجري
- ٦٧ الأول : اتفاق العلماء
- ٧١ الثاني : بناء العقلاء
- ٧١ الثالث : حكم العقل
- ٧٢ تقريب آخر لحكم العقل
- ٧٤ الجواب عن أدلة قبح التجري
- الروايات الدالة على دخالة الامور غير الاختيارية في استحقاق كثرة الثواب
والعقاب
- ٨٢ هل قبح التجري ذاتي أم لا؟
- ٨٧ في تفصيل صاحب الفصول في التجري
- ٩٤ جواب المصنّف عن صاحب الفصول
- ١٠٤ الكلام في تداخل العقابين وعدمه
- ١٠٦ التحقيق في معنى تداخل العقاب

- ١٠٦ تحقيق الميرزا النائيني في المقام
- ١٠٧ إيراد المحقق العراقي عليه
- ١٠٨ كلام المحقق الاصبهاني
- ١٠٩ تحقيق المصنّف في قبح التجري
- ١١٠ ذكر الأخبار الدالة على العفو عن قصد المعصية
- ١١٠ الطائفة الاولى : ما دلّ على ترتّب العقاب على قصد السيئة
- ١١١ الطائفة الثانية : ما ورد من تعليل خلود أهل النار
- ١١٢ الطائفة الثالثة : ما دلّ على أنّ القاتل والمقتول كليهما في النار
- ١١٣ الطائفة الرابعة : ما دلّ على استحقاق عقاب من ارتكب بعض مقدمات الحرام
- ١١٤ ذكر المؤيدات الدالة على استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية
- الجمع بين الأخبار الدالة على العفو عن المعصية ، والأخبار الدالة على استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية
- ١١٧ إيراد الشيخ بأن الجمع بين المذكورين جمعان تبرعياً
- ١٢٠ أقسام التجري ومراتبه
- ١٢٥ الفروعات المتفرعة على تأثير نية القصد في حرمة الفعل المتجري به وعدمه

حول القطع الحاصل من المقدمات العقلية

- ١٣٢ نقل الكلام الملحكي عن المحدثات الأستمرابادي
- ١٣٩ نقل كلام المحدثات الجزائري
- ١٤١ جواب الشيخ عن الجزائري
- ١٤١ نقل كلام المحدثات البحراني في حجّية العقل الفطري دون غيره
- ١٤٥ جواب الشيخ عن المحدثات البحراني
- ١٤٨ في عدم إمكان القطع على المتخالفين

- ١٥١ الأخبار الدالة على مختار الأخباريين والجواب عنها
 ١٥٤ نقل كلام السيد الصدر - رحمه الله - والجواب عنه
 ١٦٢ في عدم جواز الركون الى العقل في استنباط الأحكام
 ١٦٨ التحقيق في المسألة

حول قطع القطاع

- ١٧١ نقل ما ذهب اليه العلامة كاشف الغطاء في المقام وما أجابه الشيخ عنه
 ١٨٠ توجيه صاحب الفصول عدم اعتبار قطع القطاع
 ١٨١ جواب الشيخ عنه

هل العلم الاجمالي كالتفصيلي أم لا ؟

- ١٨٤ أقوال في المسألة
 ١٨٥ الاكتفاء بالموافقة الاجمالية في مقام الامتثال
 ١٨٧ المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال
 ١٨٨ كفاية الاقتصار بالامتثال الاجمالي في التوصليات
 ١٩١ في جواز الاحتياط فيما لو كان مستلزماً للتكرار
 ١٩٣ في جواز الاحتياط فيما لو لم يكن مستلزماً للتكرار
 ١٩٥ التحقيق حول الامتثال الاجمالي
 ١٩٥ الوجوه المذكورة لعدم جواز الاحتياط والجواب عنها
 ٢٠١ الكلام في صحة الامتثال الاجمالي مع التمكن من تحصيل الظن
 ٢٠٢ تعجب الشيخ عن المحقق القمي
 ٢٠٥ جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي فيما لو تمكّن من الظن المطلق
 ٢٠٩ جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي فيما لو تمكّن من الظن الخاص
 ٢١٨ في كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف

- ٢١٩ صور العلم الاجمالي
- ٢٢٤ الكلام في حجّية العلم التفصيلي المتوكل من العلم الاجمالي
- ٢٢٦ موارد توهم عدم حجّية العلم التفصيلي المتوكل من العلم الاجمالي
- ٢٣٦ لا بدّ من التزام أحد امور في هذه الموارد
- ٢٤٣ مخالفة العلم الاجمالي تتصور على وجهين
- ٢٤٣ البحث حول المخالفة الالتزامية
- ٢٤٨ جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية
- ٢٥٠ جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية
- ٢٥٣ التحقيق
- ٢٥٩ مختار الشيخ في المقام
- ٢٥٩ تقرير أخصر لجواز المخالفة الالتزامية
- ٢٦٤ الظاهر من جماعة عدم جواز المخالفة الالتزامية
- ٢٦٦ التحقيق في الاجماع المرّكب والقول بالفصل وبيان الفرق بينهما
- ٢٧٢ تنبيه
- ٢٧٦ الفرق بين الاجماع المرّكب ، ودوران الأمر بين المحذورين
- ٢٧٦ في عدم جواز الرجوع الى الاباحة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة
- ٢٨٢ في المخالفة العملية
- ٢٨٨ التحقيق حول العلم الاجمالي
- ٢٨٨ هل العلم الاجمالي حكمه حكم الشك البدوي ؟
- هل العلم الاجمالي علمة تامّة لتنجّز التكليف كي لا يصحّ جريان الاصول في
- ٢٨٩ أطرافه أو مقتضى له ؟
- ٢٩٤ في المخالفة القطعية للمخطاب المررد وجوه

٣٠١	الاشتباه من حيث الشخص المكلف بالحكم
٣٠٤	الفروع المتفرعة على اشتباه الحكم من حيث الشخص المكلف
٣١٢	الكلام في الخنثى

المقصد الثاني : في الظن

٣٢٨	حجية الظن ذاتية أو جعلية ؟
٣٢٩	الاكتفاء بالظن في مقام الامتثال
٣٣٠	البحث في معنى الامكان

المقام الاول : في امكان التعبد بالظن

٣٣٢	استدلال ابن قبة على استحالة التعبد بخبر الواحد
٣٣٤	استدلال المشهور على إمكان التعبد بخبر الواحد وجوابه
٣٣٥	التحقيق في إمكان التعبد بخبر الواحد
٣٣٦	إيراد صاحب الكفاية على إمكان التعبد بخبر الواحد
٣٣٦	جواب الاستاذ الأعظم عن صاحب الكفاية
٣٣٩	الجواب عن دليل الأول لابن قبة
٣٤١	الجواب عن دليله الثاني
٣٤٤	جواب الشيخ عن ابن قبة
٣٤٨	بيان الطريقية والسببية
٣٥٩	التعبد بالأمارات يتصور على وجهين
٣٦١	التعبد بالأمارات من باب الطريقية
٣٦٢	التعبد بالأمارات على وجه السببية
٣٦٢	الوجه الأول من التسبيب
٣٦٣	التحقيق في أن الأقوال في التصويب كثيرة
٣٦٥	الوجه الثاني من التسبيب

- ٣٦٨ الفرق بين الوجه الأول من التسبيب وبين الوجه الثاني منه
- ٣٦٩ الوجه الثالث من التسبيب
- ٣٧٢ الفرق بين الوجه الثاني من التسبيب والوجه الثالث منه
- ٣٨٥ ثمرة كلٍّ من الوجوه الثلاثة من السببية
- ٣٨٩ الفرق بين القول بالاجزاء والقول بالتصويب
- ٣٩٠ الاشكال على المصلحة السلوكية والجواب عنه
- ٤٠٤ التحقيق في كلام الشيخ
- ٤٠٥ الاستدلال على استحالة التعبد بالخبر الواحد والجواب عنه
- ٤٠٦ تفصيل الاستاذ الأعظم والجواب عنه
- في لزوم اجتماع الضدين أو المثلين من التعبد بخبر الواحد والجواب عنه
- ٤٠٨ بوجوه
- ٤٠٨ الوجه الأول : ما أفاده الشيخ الأنصاري
- ٤٠٩ إيراد السيد الحكيم على صاحب الكفاية والجواب عنه
- ٤١٠ الوجه الثاني : ما أفاده صاحب الكفاية
- ٤١٢ الوجه الثالث : ما أفاده صاحب الكفاية أيضاً
- ٤١٤ الوجه الرابع : ما أفاده المحقق الاصبهاني
- ٤١٤ الوجه الخامس : ما أفاده بعض الأجلة
- ٤١٥ الوجه السادس والسابع : في الجواب عن محذور اجتماع المثلين أو الضدين
- ٤١٧ الوجه الثامن : ما أفاده المحقق العراقي
- ٤١٨ الوجه التاسع والعاشر : في الجواب عن محذور اجتماع المثلين أو الضدين
- ٤١٨ الوجه الحادي عشر : ما أفاده المحقق النائيني
- ٤١٩ إيجاب التعبد بخبر الواحد والجواب عنه

المقام الثاني : في وقوع التعبد بخبر الواحد وعدمه

- ٤٢٥ الاستدلال بالكتاب على حرمة التعبد بغير العلم
- ٤٢٦ الاستدلال بالسنة والاجماع على حرمة التعبد بغير العلم
- ٤٢٧ الاستدلال بالعقل على حرمة التعبد بغير العلم
- ٤٣٢ قد يقرر الأصل هنا بوجوده آخر
- ٤٤٤ العمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة
- ٤٤٦ الاستدلال على حرمة التشريع من الكتاب
- ٤٤٧ الاستدلال على حرمة طرح الأصل بوجوده ثلاثة
- ٤٥٤ بيان ما خرج أو قيل بخروجه من أصالة حرمة العمل بالظن
- ٤٥٥ التحقيق في وقوع التعبد بالأمارات
- ٤٥٥ إيراد صاحب الكفاية على الشيخ
- ٤٥٦ إيراد النائيني على صاحب الكفاية
- ٤٥٧ كلام المحقق العراقي
- ٤٥٨ أن الأدلة الناهية عن العمل بالظن مولوية أو إرشادية ؟
- ٤٥٩ الحكم بحرمة العمل بما يشك في التعبد به هل هو حكم طريقي أو نفسي ؟
- ٤٥٩ قبح التشريع هل يسري الى الفعل الممتنع به أم لا ؟
- ٤٥٩ في صحة التمسك بعمومات الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم
- ٤٦٢ ما المراد من الأصل في قوله : الأصل فيما يشك في اعتباره شرعاً ... ؟
- ٤٦٢ ما المراد من قولهم : إن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية ؟
- ٤٦٣ هل يجوز التمسك باستصحاب عدم جعل الحجية في موارد الشك أم لا ؟
- إشكال المحقق النائيني على استصحاب عدم جعل الحجية ، وجواب الاستاذ
- ٤٦٣ الأعظم عنه

٤٤٢

تقريب آخر للمحقق العراقي لعدم جريان الاستصحاب

٤٤٢

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

٤٤٧

الفهرس



Princeton University Library



32101 047143431

الثمن ١٥٠٠ ريال