

بِحَجْرِ الْفَوَائِدِ

فِي
شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

فِي

شَرْحِ الْفَرَائِدِ

کتابخانہ

مرکز تحقیقات کلامیہ تری

شماره ثبت: ۷۶۷۴

تاریخ ثبت:

تألیف

آیة الله العظمى والعلی زکریا محمد حسنہ دہلوی

۱۲۴۸ھ / ۱۳۱۹ھ

مصحح: میرزا محمد علی

لایعزالاعظم مرتضیٰ الانصاری ۱۲۱۴ھ / ۸۱

الجزء الأول

تحقیق و تدقیق

لجنة التحیة والتمیز من العربی

بإشراف

السید رضا ابن سماحة العلامة السید جعفر مرتضیٰ العامری

مؤسسة التلیخ العربی

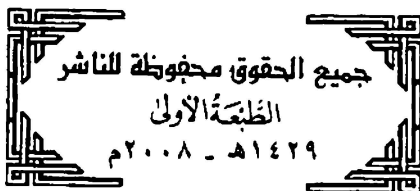
ببیروت. لبنان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrou - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، الحمد لله الذي هدانا إلى شرائع الإسلام بتمهيد قواعد الأحكام، وأرشدنا إلى غاية المرام باتباع مسالك الأفهام، ووفّقنا لتحصيل فصول الأصول بإتقان ضوابط شريعة خير الأنام، وبلّغنا إلى نهاية المسؤول بإحكام قوانين الأحكام.

والصلاة والسلام على المبعوث لإعلاء دعائم الإسلام، وإعلان معالم الحلال والحرام، وآله وأصحابه البررة، مفاتيح الرحمة، ومصاييح الظلام. أما بعد، فيقول أقلّ خدام الشريعة، أحوج الوري، عبد الحسين بن محمّد رضا التستريّ عفى الله تعالى عنهما: إنّ هذا تصنيف شريف، وتأليف منيف، من جملة تصانيف المولى القمقام، وقدوة الأنام، فحل الأعلام، وفريد الأيّام، الخائض في أسرار المدارك، والغائص في بحار المسالك،

ممهّد القواعد، وجامع المقاصد، كاشف رموز الدلائل، نخبة الأواخر والأوائل، مقياس مناهج غاية المرام، ومشكاة مسالك إرشاد العوام، مهذب القوانين المحكمة، ومحرر الإشارات المبهمة، منبع الفضل، وعين العدل، فاتح صحيفة السداد والرشاد، وخاتم رقيمة الفضل والفقاها والاجتهاد، رئيس المحققين والمدققين من الأولين والآخرين، شمس الفقهاء والمجاهدين، مرتضى المصطفى، ومصطفى المرتضى، كهف الحاج، شيخنا وأستاذنا، علم التقى، الحاج شيخ مرتضى الأنصاري التستري مد الله تعالى أطناظ ظلاله على مفارق الأنام، وعمر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الإسلام، ما دامت الفروع مترتبة على الأصول، والشمس لها الطلوع والأفول.

ثم إنه دام ظلّه العالي لما أودع فيه نقود الحقائق، وفرائد درر الدقائق، وأدرج فيه من مهمّات مسائل الأصول ما لم يذكر في أبواب ولا فصول، وأجاد ما أفاد فيه من المطالب الأبيكار ما لم تصل إليها نتائج الأفكار، كثر رغبة المشتغلين إلى إدراكها، واشتدّ ميل المحصلين إلى فهمها.

ولما كان بعضهم ما اهتموا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق والتحقيق، سألوني أن أعلّق عليه وأضيف إليه ما استفدته حين قراءتي عليه دام ظلّه العالي، بياناً للكتاب، وتقريباً للمدعى إلى الحق والصواب، وكان مع اختصاره وسهولة استنساخه واكتثاره في غاية العزّة والندرة، ولا يكاد أيدي الكتاب تكفي لكفايته، مع ما بهم من السعي في تكثير كتابته، وكان انطباعه موجباً للشياع، وباعثاً على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد

اطّلاعه إلى إكثاره باطباعه؛ ولا امتياز ما فيه من المطالب، وجودة ما احتوى
 من العجائب، سَمّي به «فرائد الأصول» في تمييز المزيّف عن المقبول.
 رزقنا الله وإياه حسن المآب، إنه هو الكريم الوهاب، بحقّ محمّد وآله
 الأطياب.

قال:

بسم الله الرحمن الرحيم، فاعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن^(١)، فإن حصل له

(١) المراد من المكلف أعم من المجتهد والعامي، كما هو قضية ظاهر اللفظ والتقييد بالالتفات من جهة استحالة حصول الأحوال الثلاثة لغير الملتفت، وإن كان مكلفاً شأناً منقطعاً عنه التكليف الفعلي بسبب عروض الغفلة، فلا يقال إن التقييد غير محتاج إليه، أو لا بد من أن يحتمل على التوضيح.

ثم إن البحث عن الأحوال الثلاثة من حيث حصولها للمكلف بالمعنى الذي عرفته، وهو المكلف الفعلي من جهة اقتضاء الفعل له، وإن كانت تحصل لغيره أيضاً كغير البالغ، هذا مع أن حصولها له يحتاج إلى توسع في متعلق الالتفات في الجملة، ويجعل المراد من الحكم الشرعي ما كان حكماً في أصل الشريعة ولو لغير الملتفت، وإن لم يكن كذلك على الإطلاق.

هذا ويمكن أن يقال إن المميز بالنسبة إلى غير الأحكام الإلزامية داخل في المكلف على ما هو الحق، وعليه المحققون من تعلقه به، وإن كان خارجاً عنه بالنسبة إليها، ثم إن حصر متعلق الالتفات في الحكم الشرعي ليس من جهته اختصاص الأحوال به، بل من جهة أنه المقصود الأصلي بالبحث كما يصرح به في أول رسالة أصالة البراءة، ويظهر من مضاوي كلماته الأخر، وسمعنا منه قدس سره مراراً فتأمل.

ثم إن المراد من الحكم الشرعي ما يبينه في أول علم الفقه، فيشمل الأصول الاعتقادية والعملية والأحكام الفرعية وما يتبعها في الحكم، ويخرج عنه الموضوعات الصرفة وما يلحقها ويشاركها في الحكم، ثم إن حصر الحاصل

الشك^(٧)، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل،

للمكلف الملتفت فيما ذكره عقلي لا يخفى وجهه، وإن كان هناك أمر آخر خارج عنه وهو الوهم، إلا أنه لمكان لزومه للظن لم يعقل جعله مقابلاً له، فإنه كلما حصل له الظن حصل له الوهم أيضاً، هذا مع أنه لا معنى للتكلم عنه لعدم ترتب أثر عليه من حيث إنه وهم بوجه من الوجوه، كما هو واضح لا ستره فيه أصلاً.

ثم إن المراد من الظن والشك في المقام ظاهر، فإن المراد من الأول هو الاعتقاد الراجح الغير المانع من التقيض، وإن أطلق على غيره أيضاً، ومن الثاني تسوية الاحتمالين، وإن أطلق على غيرها أيضاً، وأما القطع فالمراد منه هو مطلق الاعتقاد الجازم الأعم من المطابق للواقع والمخالف له، فيشمل الجهل المركب أيضاً، وإن كان داخلاً في الغافل وغير الملتفت من جهة.

(٢) إنما عني بذلك بيان ما يعمل به المكلف عند الشك على سبيل الإجمال، مع تأخير الكلام في الشك لنكتة جرى على مراعاتها دأب المؤلفين.

ثم إن ظاهر هذا الكلام، بل صريحه سيما بملاحظة ما يذكره هنا وفي غير موضع من الكتاب، اختصاص مجاري الأصول بالشك بالمعنى الذي عرفته لا ما يعم الظن مطلقاً، وهو خلاف القطع واليقين كما عن القوانين، ويساعده العرف العام كما قيل، وإلا لم يكن معنى لتثليث الأقسام، وجعل الظن مقابلاً له، ولا ما يعم الظن الغير المعبر فقط، مع أنه لم يعمد كونه معنى للشك ومن إطلاقاته، لا في اللغة، ولا في العرف العام والخاص، مع أن قضيتيه كون الدليل الظني وارداً على الأصل مطلقاً، وإن كان شرعياً وهو خلاف ما يقتضيه التحقيق ويصرح به في غير موضع من الكتاب من كونه حاكماً على الأصل الشرعي، مع أنه فاسد من جهات أخر غير مخفية على المتأمل.

وقد يناقش فيه تارة بأن ما أفاده قدس سره في المقام يناقض ما صرح به في أول الاستصحاب، من أن المراد من الشك المأخوذ في مجاري الأصول المعنى الأعم من الظن الغير المعبر، وأخرى بأنه لا يستقيم في شيء من الأصول العقلية والشرعية،

وتسمى بالأصول العملية، وهي منحصرة في أربعة^(١)، لأن الشك، إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني، فإما أن يمكن الاحتياط

أما الأصول العقلية فلوضوح عدم أخذ الشك بالمعنى المزبور في مجاريها عند العقل، بل قد يقال بعدم أخذ الشك بأي معنى اعتبر في مجاريها، وإنما المأخوذ فيها عند العقل عنوان ينطبق على عدم العلم أحياناً، ولذا يكون الدليل وارداً عليها مطلقاً، وأما الأصول الشرعية فلائه لم يوجد في شيء من أدلتها لفظ الشك إلا في أخبار الاستصحاب، لكن المراد به خلاف اليقين بقرينة قوله عليه السلام في بعض أخباره لا تنقض اليقين بالشك، بل تنفضه بيقين، حيث إن مقتضاه حصر ناقض اليقين في اليقين، وثالثة بأن المراد من الشك إن كان ما يقابل الظن الشخصي الفعلي كما هو قضية ظاهر لفظي الظن والشك، فيدخل ما يناط باعتباره بالظن النوعي في الأصول مع أنه خارج عنها جزماً، كما يصرح به قدس سره مراراً في مطاوي كلماته، وإن كان ما يقابل الظن بالمعنى الأعم منه ومن النوعي الثاني، فيتوجه عليه مضافاً إلى خروجه عن مقتضى ظاهر اللفظ من جهة أن المعتبر في مجاري الأصول عدم ملاحظة الظن والطريقة، لا عدم الظن بأي معنى اعتبر غاية ما في الباب أنه إذا وجد في مورد ظن معتبر كان وارداً على الأصل أو حاكماً عليه، ومنه يعلم توجه هذه المناقشة على الشق الأول أيضاً.

ثم إن المراد من القواعد الشرعية هي الأحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات العامة الكلية سواء كان الدليل على ثبوتها حكم العقل أو الدليل الشرعي، فيعم الأصول العقلية والشرعية.

(١) فالمراد بالأصل العملي كل حكم تقرّر في الشريعة للمشكوك فهو مقابل الدليل وهو ما أنيط باعتباره بالكشف العلمي أو الظني ولو من حيث النوع، ويطلق على الثاني الأمانة أيضاً وقد يختص الدليل بالكاشف عن الحكم والأمانة بالكاشف عن موضوعه ظناً وتوصيفه بالعمل وإضافته إليه إنما هو من حيث إن

إعماله في مقام عدم وجدان الواقع بمقتضى الأدلة والأمارات القائمة عليه فانقذ من هذا أن كل حكم ثبت في الشريعة لغير العالم لا من حيث وجود ما يكشف عن الواقع بل من حيث عدم علمه به يسمى أصلاً وإن سمي الدال عليه دليلاً بقول مطلق باعتبار ودليلاً فقاهياً باعتبار آخر وليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعك فيما يتلى عليك في مطاوي كلماته قدس سره إن شاء الله تعالى، ثم إن ما أفاده في مجاري الأصول حاصله أن الاستصحاب مشروط بوجود الحالة السابقة وملاحظتها من غير فرق بين إمكان الاحتياط وعدمه، وكون الشك في التكليف وفي المكلف به وغيره مشروط بعدم ملاحظة الحالة السابقة وإن كانت موجودة بل غير منفكة كما في أصالة البراءة على التحقيق وإن زعم بعض خلافه وأصالة لزوم الاحتياط وإن تفرقت من حيث اعتبار عدم إمكان الاحتياط في مورد أصالة التخيير من غير فرق بين الشك في التكليف والمكلف به، واعتبار إمكانه في موردي أصالتي البراءة والاحتياط وإن افترقا من حيث اعتبار الشك في التكليف في مورد أصالة البراءة والشك في المكلف به في مورد أصالة الاحتياط هذا، ثم إن هنا إشكالين ووهمين:

أحدهما: يتوجه على حصر الأصول في الأربعة.

وثانيهما: على ما أفاده قدس سره في بيان تحديد مجاري الأصول.

أما الإشكال الأول فملخصه أن الحصر الذي أفاده، وإن استفيد من الترديد بين النفي والإثبات، وما هذا شأنه يكون عقلياً، كما صرح به في أول أصل البراءة وهو واضح، إلا أن مقتضاه حصر الشك فيما أفاده من الأقسام الأربعة، لا حصر الأصول في الأربعة، ضرورة أنه يحتاج إلى ضم مقدمة خارجية وهو حصر جميع ما يجري في الشك في التكليف مثلاً في أصالة البراءة من الخارج، وهكذا في الشك في المكلف به وغيره، فلا بد من ضم الاستقراء حتى يتم الحصر، فإذا تطرق

الإشكال على هذا الحصر لا محالة، فإن هناك أصولاً مسلّمة عندهم غير الأصول الأربعة كأصالة الطّهارة، وأصالة الحلّ، وأصالة الحظر والإباحة في الأشياء قبل الشّرع، وأصالة العدم، وأصالة عدم الدليل دليل العدم، وأصالة نفي الأكثر عند دوران الأمر بينه وبين الأقلّ، وأصالة أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة، وأصالة الصّحة في فعل النفس والغير، وأصالة الحرّية في الإنسان، وأصالة النسب في الفراش، والقرعة في كلّ أمر مشتبّه مشكل، إلى غير ذلك، هذا ولكن يدفعه أنّ هذه الأصول على أنحاء، منها ما يختصّ بالشبهة الموضوعيّة، ومنها ما يختصّ بالشبهة الحكميّة، ومنها ما يجري فيهما، فما كان منها مختصّاً بالشبهة في موضوع الحكم كأصالة الصّحة وما بعدها من الأصول، فلا يتنقّض به الحصر جدّاً، لما قد أسمعناك من أنّ المقصود الأصلي حصر ما يتعلّق بالحكم، فالأصول الموضوعيّة خارجة عن محلّ الكلام، وحريم البحث.

وأما ما كان مختصّاً بالشبهة الحكميّة، أو جارياً فيهما، فإن كان المناط فيه الكشف والطّريقيّة إلى الواقع، أو كان الموضوع فيه الواقع، لا الواقع المشكوك، فهو خارج أيضاً عن محلّ الكلام، فإنّ الأوّل يدخل في الأدلّة والأمارات، والثاني يخرج عن الحكم الظاهري المتعلّق بالموضوع المشكوك، ففي الحقيقة يخرج كلاهما عن موضوع الأصل، ومن هنا يعلم حال أصالة العدم على القول بكونها أصلاً برأسها معتبرة من حيث بناء العقلاء عليها، من حيث الكشف الظنيّ النوعي، وأصالة عدم الدليل دليل العدم بناء على كونها معتبرة على هذا الوجه، وأصالتي الحظر والإباحة في الأشياء قبل الشّرع بناء على كون النزاع في الواقعيّين منهما على ما هو قضيّة بعض وجوه الفريقين، وأصالة الحلّ بناء على كون المراد منها مفاد الأدلّة الاجتهاديّة، كقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، و﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، ونحو ذلك من الآيات، وقوله: «كلّ شيء مطلق حتى

يرد فيه نهى « بناء على أحد الوجهين، ونحوه من الأخبار، فإن هذه كلها خارجة عن عنوان الأصل بالمعنى الذي تقدم ذكره، فإنها أحكام للموضوعات لا بوصف الشك هذا، وأما على القول بكون أصالة العدم معتبرة من باب التعبد على ما هو التحقيق فيرجع إلى الاستصحاب ويدخل فيه، لأن المراد بها استصحاب العدم، إذ لا مدرك لها غير أخبار الاستصحاب ودعوى بناء العقلاء عليها من باب التعبد العقلاني، كما قد يسمع من طلبة أهل العصر ومن يحذو حذوهم فاسدة جداً، إذ بناء العقلاء على سلوك ما ليس بكاشف أصلاً من غير إيجابه من المولى مما يشهد الوجدان بفساده، بل ربما يقال بعدم إمكانه وليس ببعيد فتدبر، ومنه يظهر حال أصالة عدم الدليل دليل العدم لو قيل باعتبارها من باب التعبد، وإن كان في غاية الضعف، وإن قال به بعض أفاضل مقاربي عصرنا نظراً إلى استفادته من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ونحوه كالأصل السابق، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى في محله.

وأما أصالتي الحظر والإباحة على القول بكون البحث في الظاهرتين منهما فيرجعان إلى الاحتياط والبراءة، وكذلك أصالة الحل بناء على إرادة الحلية الظاهرية منها، فإنها يرجع إلى أصالة البراءة، حيث إنها فرد منها كما لا يخفى، ومن ذلك كله يظهر حال أصالة نفي الأكثر، فإنه لا بد أن يرجع إلى الاستصحاب أو إلى أصالة البراءة، وإلا فليس بشيء كأصالة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة، فإنها نوع من الاحتياط فتأمل على ما ستقف عليه في طي المباحث الآتية إن شاء الله تعالى، فقد ظهر مما ذكرنا كله حال جميع الأصول المذكورة وغيرها، غير أصالة الطهارة على ما هو المشهور من جريانها في الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، وإن ذهب بعض المحققين إلى اختصاصها بالموضوعية، فإنها لا يرجع إلى أحد الأصول الأربعة، ولها مستند من الأخبار مغاير لمدارك سائر الأصول كقوله: «كل شيء طاهر

حتى تعلم أنه قدره، ولكن يمكن التفصي عن الإشكال بسببها على ما صرح به قدس سره في مجلس البحث بإرجاعها إلى أصالة البراءة على القول بعدم الجعل في الأحكام الوضعية كما استقر عليه رأي المحققين، واختاره قدس سره في باب الاستصحاب، فإن النجاسة منتزعة بناء عليه عن وجوب الاجتناب والطهارة عن عدم وجوب الاجتناب، وجواز التصرف على ما ذكره الشهيد قدس سره، فالمراد بأصالة الطهارة أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب وأصالة إباحة التصرفات فافهم واغتنم.

هذا بعض الكلام في بيان الإشكال الأول ودفعه، وأمّا الإشكال الثاني وهو الإشكال المتوجّه على بيان مجاري الأصول فبيان أنه لا شبهة في أن مرجع ما أفاده قدس سره في بيان مجرى كلّ واحد منها إلى كليتين، وبعبارة أخرى إلى الحدّ الثام كما هو ظاهر، فما أفاده لمجرى الاستصحاب يرجع إلى أنه لا استصحاب إلّا ويجري في الشك الذي يلاحظ فيه الحالة السابقة، سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به أمكن فيه الاحتياط أم لا، وليس الشك الذي يلاحظ فيه الحالة السابقة إلّا ويجري فيه الاستصحاب دون غيره، وهكذا ما أفاده في بيان مجاري سائر الأصول، وهذا كما ترى إنّما يستقيم في خصوص مجرى الاستصحاب على التحقيق، وإن كان قد يناقش فيما أفاده بالنسبة إلى مجرى الاستصحاب أيضاً، بأن ملاحظة الحالة السابقة إنّما يعتبر في الاستصحاب وجريانه لا في مجراه ومحلّه، فإنّه لا يعتبر فيه إلّا الوجود في السابق والشك في اللّاحق، فعلى هذا يصير مجراه أعم من جهة وإن كان أخص من جهة أخرى فتدبر دون غيره، فإنّ في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم وبين غيرهما من الأحكام الغير الإلزاميّة كالإباحة مثلاً يرجع إلى البراءة اتّفاقاً دون التّخير، مع أنّ مقتضى ما أفاده الرّجوع إلى التّخير لا البراءة فينتفض الطرد من أحدهما

والعكس من الآخر، وهكذا في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم فيما لا يوجب الالتزام بالإباحة مخالفةً عمليّةً على ما اختاره قدّس سرّه فيما سيجيء من الإباحة، وهكذا في كلّ شبهة كان منشؤها تعارض النّصين والدليلين مع تكافئهما وإمكان الاحتياط، سواء كان الشك فيها شكّاً في التّكليف أو المكلّف به، مع أنّ مقتضى ما ذكره الرّجوع إلى البراءة في الأوّل والاحتياط في الثّاني، بل يمكن تصوير انتقاض الاستصحاب بالتّخيير في الفرض بعد إمعان النظر فتدبّر.

وفي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى البراءة على ما اختاره في أصالة البراءة وفاقاً للمشهور لا الاحتياط، مع أنّه من الشك في المكلّف به على ما أفاده في تقسيم الشك في رسالة أصالة البراءة، وهكذا في الشبهة الغير المحصورة، فيختلّ مجرى الاحتياط والبراءة طرداً وعكساً، هذا مع أنّ من المسلّمات عندهم وعنده عدم اختصاص مجرى الاحتياط بالشك في المكلّف به، كيف ويكون الاحتياط لازماً قبل الفحص مع إمكانه رجاءً لتحصيل العلم أو الدليل وإن كان الشك في التّكليف، ومن هنا حكموا بعدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وبوجوب النّظر في المعجزة لاستقلال العقل في الحكم بوجوب دفع الضّرر المحتمل، وإلّا لزم إقحام الأنبياء، وجعلوه مبنى وجوب شكر المنعم المتوقّف على معرفة المنعم، فيجب نفس المعرفة مقدّمة وإن كان هناك وجه آخر أيضاً لوجوب شكر المنعم غير قاعدة دفع الضّرر المحتمل، بل قد حكموا برجحان الاحتياط في الشك في التّكليف بعد التّفحص أيضاً، فكيف يقال باختصاصه بالشك في المكلّف به، هذا ولكن يمكن التّفصّي عن هذا الإشكال أيضاً، أمّا عن انتقاض مجرى التّخيير طرداً وعكساً بمجرى البراءة عند دوران الأمر بين حكمي الإلزاميين وغيره، فإنّ الحيثيّة المسوّغة للرّجوع إلى البراءة في الفرض هو عدم العلم بالتّكليف والحكم الإلزامي، ودوران الأمر بين الإلزام بقول مطلق وغيره من المعلوم إمكان الاحتياط

بهذا اللَّحَاط باختيار جانب الإلزام، كما في دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة مثلاً، إلا أن الإلزام المطلق في المقام لما كان مردداً بين النوعين منه ولم يمكن الاحتياط بملاحظة هذه الحيثية فلا محالة يحكم بالتأخير على تقدير اختيار المكلف جانب الإلزام احتياطاً، فباختلاف الحيثية يندفع الإشكال كما لا يخفى، ولكن يمكن أن يقال إنه لا يفيد اختلاف الحيثية أصلاً، فإن الحكم الظاهري في الواقعة ليست إلا الإباحة أو الجواز لا التأخير بين الوجوب والتحرير كما هو واضح، فاختلافها إنما يجدي في دفع الإشكال فيما لو أوجبت اختلاف الحكم وهو غير واقع، بل غير ممكن، فالإشكال متوجه جداً فتأمل.

فالأولى تقييد عدم إمكان الاحتياط في مجرى التأخير بحيثية دوران الأمر بين المحذورين، أي الوجوب والتحرير.

وما عند دوران الأمر بين الوجوب والتحرير، فبأن الذي عليه المشهور من غير إشكال عندهم فيه، بل عليه الأستاذ العلامة قدس سره في هذه الرسالة أخيراً في غير الشبهات الموضوعية التأخير لا البراءة، وإن كان مختاره في رسالة أصالة البراءة التوقف وعدم الالتزام بحكم ولو ظاهراً لا التأخير ولا الإباحة والبراءة، وعليه أيضاً، لا يرد إشكال على مجرى البراءة، وإنما ينتقض مجرى التأخير عكساً في الجملة فتأمل.

فإن شئت قلت إن مبنى الحصر الذي أفاده على ثبوت أصالة التأخير في الشبهات الحكمية ومبنى الإشكال المذكور على نفيها فتأمل.

وأما عن انتقاض مجرى كل واحد من البراءة والاحتياط طرداً بمجى التأخير وانتقاضه عكساً بمجرهما في الشك الناشئ من تعارض النصين المتكافئين فبأن التأخير بين النصين المتكافئين تأخير في المسألة الأصولية، وليس من الأصول العملية في شيء كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله إن شاء الله تعالى، ولذا

يكون جارياً في مجرى الاستصحاب ومائناً عن جريانه، هذا، وأما عن انتقاض كل من مجرى البراءة والاحتياط بالآخر، فبأن القائل بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر يرجع الشك لا محالة إلى الشك في التكليف فتدبر.

وأما عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة فلقيام الدليل الخاص على فناعة الشارع عن الحرام الواقعي ببعض احتمالاته، وهذا ليس من الرجوع إلى البراءة في شيء فتأمل وانتظر لتمام الكلام في محله.

وأما رجحان الاحتياط في الشك في التكليف بعد الفحص حتى مع وجود الطريق الشرعي على نفي الإلزام فلا يرد نقضاً، لأن الكلام في الاحتياط اللازم، وبعبارة أخرى الكلام إنما هو في مجرى أصالة الاشتغال فتدبر.

وما لزومه في الشك في التكليف قبل الفحص فيمكن منعه بأن المورد مورد البراءة غاية الأمر كونها مشروطة بالفحص كسائر الأصول الحكمية غير الاحتياط على التحقيق، فيجب على الفحص على تقدير إرادة العمل بأصالة البراءة، إلا أنه يجوز له العمل بالاحتياط من دون فحص فتدبر.

نعم يمكن أن يقال فيما يعلم المكلف بحصول العلم له بعد الفحص بعدم مورد للبراءة فيه لا قبل الفحص ولا بعده.

اللهم إلا أن يقال إن المورد مورد البراءة غاية الأمر أنه يرتفع موضوع البراءة بعد الفحص فتأمل، ومنه يعلم الكلام في مسألة النظر في المعجزة، لأن نفي وجوب النظر يتوقف على الفحص عن وجوبه المتوقف على معرفة النبي فتدبر.

وليته حرر المقام كما حرره في رسالة أصالة البراءة، فإنه سليم عن هذه المناقشة وجملة من المناقشات، وإن لم تخلو عن مناقشات غير مخفية على الرّاجع إلى ما ذكرنا في المقام.

أم لا، وعلى الأول، فإما أن يكون الشك في التكليف، أو في المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى أصالة البراءة، والثالث مجرى قاعدة الاحتياط، والرابع مجرى قاعدة التخيير، وبعبارة أخرى الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير، وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة، وقد وقع الخلاف فيها وتام الكلام في كل واحد موكول إلى محله، فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة، الأول في القطع، والثاني في الظن، والثالث في الأصول العملية المذكورة، التي هي المرجع عند الشك.

المقصد الأول في القطع

فنقول لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً^(١).

(١) ما أفاده قدس سره من الواضحات التي لا ينبغي الارتياح فيها على وجه لا يحتاج إلى البيان، لأن كل معلوم الطريقيّة إنّما يصير معلوماً بالعلم، فلا محالة يكون معلوميّة العلم بذاته، فنسبته إلى معلوم الطريقيّة نسبة الوجود إلى الموجودات، وبعبارة أخرى طريقيّة كل شيء واعتباره ثبت بالعلم، فلا بد من أن يكون طريقاً بذاته نظير الوجود للواجب وإن كان بينهما فرق في الذاتيّة، لأنّ

طريقته بغيره محال ظاهر، وطريقته بدليل علمي مستلزم للتسلسل، وببالي أنه قد جرى ذكر ما ذكرنا في بعض كلمات الأساطين من أهل المعقول، فبعد ما فرض كون الطريقة لازماً للعلم وواجباً له، فلا يعقل نفيه عنه وإلا لزم تخلف الذات، وبعبارة أخرى الحكم بالعدم إنما يتصور في الممكن لا الواجب، فلا يحتاج إذا للاستدلال لعدم قابلية التصرف نفيًا بلزوم التناقض، هذا وما عرفت من المسلمات عند الأصحاب، حتى أنه يظهر تصريحاً وتلويحاً من كلمات الشيخ في العدة فراجع كلماتهم عند التكلم في الأدلة القطعية كالتواتر والإجماع ودليل العقل حتى القياس المفيد للقطع، فإنها تنادي بأعلى صوتها أن كلامهم فيها إنما هو في إثبات الصغرى في مقابل المنكر لحصول القطع منها، نعم هنا شبهة لجمع من أصحابنا الأخباريين في القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليست ناظرة إلى نفي ما ذكر، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

فإن شئت رفع الحجاب عن تمام وجه المرام فاستمع لما يتلى عليك في تحقيق المقام بعبارة أخرى، متأملاً فيها كمال التأمل، فنقول إن اعتبار العلم بالنسبة إلى الالتزام بالمعلوم والأحكام المترتبة على متعلقه مع قطع النظر عن تعلق العلم به، كما هو المفروض لو كان جعلياً وإنشاء الشارع بحيث لولاه لم يكن ثابتاً له كما يزعمه القائل بالجعل ويقول بعثله في الظن، فلا محالة لا بد أن يكون هناك قضيتان إحداهما ما ثبت الحكم فيه لذات الشيء مع قطع النظر عن تعلق العلم، ومن غير مدخلة له فيه فثبوته النفس الأمري تابع لتحقيق موضوعه في نفس الأمر من غير مدخلة للعلم أصلاً، فإذا علم المكلف بثبوت مثل هذه القضية في الشرع في مورد من الموارد وعلم بتحقيق موضوعها فيعلم بترتب المحمول قهراً، فيحمله عليه لا باختياره، فبالنسبة إلى هذه القضية والحكم الثابت فيها لا يعقل أن يكون للعلم مدخل فيها بحيث لولاه لم يكن مترتباً وعنده يكون مترتباً بإيجاب موجب، وإلا لزم الخلف

كما هو واضح، ثانيتهما ما كان ثابتاً للعلم بالشئ من غير مدخلة له، إلا من حيث تعلق العلم به وهي القضية التي يحكم فيها بوجود العمل بالعلم واعتباره وحجته على تقدير إمكان الجعل، فإن معنى جعل العلم طريقاً والحكم باعتباره وحجته عند الشارع هو إيجاب الشارع العمل به من حيث كونه كاشفاً علمياً عن المعلوم، ومن المعلوم ضرورة أن هذه القضية غير القضية التي حكم فيها بثبوت ذات المعلوم والمنكشف لما هو الموضوع له في نفس الأمر، فكما يكون في موارد الظن الثابت حجته قضيتان، واقعية ثابتة في نفس الأمر مع قطع النظر عن الظن، ولا يختلف فيها الحال باختلاف المكلفين بحسب الظن والشك، وظاهرية بملاحظة الظن، ويكون الظن موضوعاً لها ويختلف باختلاف المكلفين في الظنون بحسب المؤدى، ومن هنا نقول بالتصويب في الأحكام الظاهرية عند اختلاف المجتهدين في الآراء، مع قولنا بالتخطئة بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الثابتة لنفس الأشياء مع قطع النظر عن الإدراكات، فكذلك لا بد على القول بكون اعتبار العلم جعلياً في قبال القول بكونه قهرياً أن يلتزم في مورد العلم بثبوت قضيتين، قضية واقعية لا دخل للعلم فيها أصلاً، وقضية ظاهرية تابعة لوجود العلم فيختلف باختلاف العالمين، وتنفك عن القضية الأولية، فلا بد من أن يلتزم بوجود الأمر الشرعي عند خطأ العلم كما يلتزم به عند خطأ الظن، فربما يترتب هناك ثمرة على القولين في مسألة الإجزاء كما لا يخفى، إذ على القول بالجعل يكون المكلف عاملاً بالأمر الشرعي الظاهري عند ظهور خطأ العلم، كالعامل بالظن المعبر عند ظهور خطأ الظن، فيمكن القول بالإجزاء على هذا، وهذا بخلاف القول بعدم الجعل، فإنه لا يلتزم بأمر شرعي سوى الأمر الواقعي، فلا يعقل الإجزاء على مذهبه عند ظهور الخطأ لانتفاء سلوك الأمر الواقعي بالفرض، وعدم أمر آخر على مذهبه حتى يكون امتثاله مجزياً، فإذا كان

لازم القول بالجعل حسب ما عرفت الالتزام بثبوت قضية أخرى غير القضية الأولى الواقعية التي لا دخل للعلم فيها بالفرض، وكان ترتب المحمول على ما هو الموضوع له في القضية الأولى عند العلم بالموضوع قهراً حسب ما عرفت، فلا يعقل هناك جعل آخر من الشارع بالنسبة إلى العلم يوجب ترتب المحمول الأولي على موضوعه الواقعي، بحيث لولاه لما كان مترتباً قهراً حسب ما هو لازم القول بالجعل، كما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الظن المعبر حيث إنه لا يحكم هناك عند وجود الظن بالحكم بثبوت المحمول في القضية الأولى، إلا بعد ثبوت اعتبار الظن عند الشارع بالمعنى الذي عرفته، فإنه بعد قيام الظن المعبر وإن لم يثبت الواقع واقعاً، حيث إن ثبوته في الواقع تابع لثبوته كذلك من غير مدخلية للظن، إلا أنه يبني على ثبوته في مرحلة الظاهر وترتيب محمولاته التي هي من نسخها عند وجود الظن المعبر الكاشف عنه، وهذا معنى قولنا إن اعتبار العلم ذاتي لا جعلي، فلا يلتزم بثبوت إنشاء وحكم آخر للشارع غير الحكم الواقعي متعلق بالعلم، كما أن لازم القول بكون اعتباره جعلياً الالتزام بحكم للشارع وراء الحكم الواقعي عند العلم، فإن ترضى من نفسك أن تقول بهذه المقالة الفاسلة فقل بها ثم استدل لها بالإجماع وغيره، ولعمري إن من قال بها لم يتأمل كمال التأمل فيما يترتب عليه، وإلا لم يقل بها، كيف وفسادها واضح عند التأمل، فلا يظن المصير إليه بمن له بضاعة من العلم، وقد عثرت بعد هذا على كلام لبعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول في جملة كلام له في باب التقليد في طي أقسام معذورية الجاهل، يلتزم في ضمنه بما ذكرنا من الجعلين في مورد القطع بالواقع، حيث قال بعد جملة كلام له فيما عده من القسم الثاني مما ذكره ما هذا لفظه:

ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالأمانة حين عمله بها واقعياً أيضاً،

لأنّ للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل، وباعتبار الأحوال الطارئة على المكلف ثانية، كلّ مرتبة بالنسبة إلى سابقها ظاهريّة، فالواجب من الصلّاة مثلاً على المكلف أولاً هو الصلّاة الواقعيّة وإن كان فعليّته مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده عليها، ثمّ أدّى طريقه الواقعي إلى كونها صلاة مطلوبة سواء كان الطريق معتبراً مطلقاً كالقطع، بأنّ ما قطع بأنّها صلاة واقعيّة ظاهريّة واجبة بالوجوب الظاهري، فإن طابقت الواقع فهي صلاة واقعيّة واجبة بالوجوب الواقعي أيضاً، فوجوب ما هي صلاة واقعيّة في المرتبة الأولى من الواقع، ووجوب ما قطع بأنّها صلاة واقعيّة في المرتبة الثانية من الواقع إن غايرت الأولى، ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره، وهو كما ترى راجع إلى ما عرفت، وإن كان تقييده بالمغايرة في ذيل كلامه وحكمه بتداخل الامتثالين ممّا لا يعقل له معنى محصل كما سيحيى، وكيفما كان صريحه كون العلم مجعولاً كالظن.

وممّا ذكرنا ظهر لك فساد الاستدلال لاعتبار العلم في كلام بعض المتأخّرين بالإجماع، وما دلّ على وجوب تحصيل العلم والمعرفة في الأصول والفروع من حيث إنّ إيجاب تحصيله يلازم اعتباره شرعاً، وإن كان فيما ذكر من تقريب الاستدلال منع واضح مع قطع النظر عن استحالة الجعل، وما في كلام بعض المحقّقين في تعليقاته على المعالم من أنّ العلم طريق شرعاً وعقلاً إن أراد منه أنّ إفاضة الطريقيّة من الغير، وإن أراد كونه طريقاً عند الشارع والعقل ذاتاً بالمعنى الذي عرفته، لا أن يكون بجعل منهما فلا غبار عليه، هذا ولكن صريح كلام أخيه الفاضل في غير موضع من كتابه، كون العلم مجعولاً كالظن فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر، وستلّي عليك بعض كلماته الصريح في ذلك في مسألة قطع القطع، ويكفيك في ذلك ما أسمعناك سابقاً، ومنه يعلم أنّ قوله قدس سره وليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع

إنما هو في مقام بيان نفي قابلية الجعل على الإطلاق، لا خصوص جعل الشارع. هذا وهنا شبهات على ما أفاده قدس سره من كون طريقيّة العلم ذاتياً ومعلّلاً بذاته، منها أنه ينافي ما عليه الشيعة، بل المسلمون قاطبة، من عدم ترتيب النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام أحكام الواقع في جميع موارد علمهم بالموضوعات من الأسباب الإلهية الغيبية المختصة بهم، ولذا كانا يعاملان مع من يظهر الإسلام معاملته مع العلم بكونه كافراً واقعاً، وقال صلى الله عليه وآله: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»، وإن كانا قد يترتبانها في مورد علمهم بها منها، وبالجملة الغرض منع الاطراد، وبه يبطل ما ذكر من كون الطريقيّة ذاتياً ضرورة استحالة تخلف الذاتي، وبعد التسالم على ما ذكر لا بدّ من الالتزام بكون الطريقيّة للعلم ممّا أعطاه الشارع فيقبل اعتباره التفصيل بحسب الخصوصيات، هذا ولكنك خبير بفساد هذه الشبهة وانبعائها من قلة البضاعة في العلم، لأنهما بالنظر إلى ما يرجع إلى أنفسهما ممّا يختصّ بهما كانا يعاملان بمقتضى علمهما بالواقع جدّاً، بأيّ وجه حصل، وليس هنا ما يقضي بخلافه، بل مقتضى الأدلة ما ذكر.

وأما بالنسبة إلى ما يتعلّق بالغير من قبيل الحكم بإسلام المنافق فلم يتخلّف عن مقتضى الواقع أيضاً، فإنّ الموضوع الواقعي لأحكام الإسلام الدّتيوية في ذلك الزّمان هو إظهار الشّهادتين وإن كان المظهر غير معتقد، بل مؤذياً للنبي صلى الله عليه وآله وعدوّ له، فربما كان العلم بحال الرّجل من كونه منافقاً حاصلًا من الأسباب المتعارفة، بل لغير النبي صلى الله عليه وآله والوصي ومع ذلك يعامل معه معاملة المسلمين، فحال هؤلاء حال أهل الخلاف عند المشهور، فهذا لا يرد نقضاً جدّاً، وأمّا ما لا يكون من هذا القليل كعدم إجراء الحدود والحكم بمقتضى علمهما بالواقع من الأسباب الإلهية فأمره كذلك عند التأمّل، فإنّا نمنع أولاً من كون إجراء الحدّ والحكم من أحكام نفس الواقع، بل لعلّ للعلم

مدخلاً فيه فيخرج عن الفرض، لأنّ انكشاف العلم عن متعلّقه وطريقته له وإن كان من لوازم ذاته، إلّا أنّه إنّما يجدي فيما لو كان الحكم الشرعي من لوازم متعلّقه بعنوان الإطلاق، وثانياً من كونهما من أحكام الواقع بما هو واقع بعنوانه التجريدي الإطلاقي، ولعلّ لبعض الخصوصيات المتقوّم به المصلحة ولو كان هو الزمان مدخلاً فيه، لأنّ الحكم ليس من لوازم الواقع كيفما اتّفق، وإلّا لم يعقل النسخ في الشرائع كما هو واضح، ومن هنا يقتضي المصلحة عند ظهور الإمام عجل الله فرجه وصلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين حكمه بعلمه، فيخرج الفرض عن موضوع البحث أيضاً، لأنّه فيما كان الحكم ثابتاً لمتعلّق القطع بقول مطلق كما هو ظاهر فتدبّر.

فإن شئت قلت إنّ التكليف ليس تابعاً لجهات المكلف به دائماً، بل قد يكون تابعاً لجهات فيه، وبعبارة أخرى قد يكون للحكم بالواقع مفسدة أولى بالمراعات من مصلحة نفس الواقع وإحقاق الحق فتأمل، هذا.

وأما حكمهما عليهما السلام في الوقائع بالبيّنة والأيمان فلا يلزم كونه على خلاف علمهما، كيف ولا شاهد له أصلاً، بل التحقيق كونه على طبق الواقع دائماً، ضرورة امتناع جعل الحكم الظاهري في حقّهما كاستناع الأمر بخلاف الواقع في حق كلّ أحد، وبالجملة لم يثبت في مورد من موارد قضاء النّبي أو الوصي بالبيّنة أو اليمين على ما يقضي بهما غيرهما، وإن أبيت إلّا عن ظهور أدلّة البيّنات والأيمان في ذلك، فلا بدّ من صرفها لعدم إمكان تعارض الظاهر مع البرهان القطعي كما هو ظاهر، ومنها أنّه يتنافي ما عليه بعض الأصحاب كما حكى من عدم جواز حكم القاضي بعلمه في الجملة، مع أنّه لم يرتكب أمراً غير معقول عند أحد من الفقهاء، هذا ولكنّك خبير بما فيه أيضاً، فإنّ كان هذه مقالته يزعم أنّ القضاء ليس من أحكام نفس الواقع بما هو واقع، بل إنّما هو من

ومن هنا يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الأمارات
المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت
الأكبر للأصغر^(١)، ويصير واسطة للقطع بثبوت له كالتغير لإثبات حدوث
العالم.

أحكام الواقع المقيّد، وبعبارة أخرى من أحكام الواقع الذي قام عليه اليقينة أو حلف
عليه، فهذا كما ترى أجنبي عن موضوع البحث، ومن يرى كونه من أحكام نفس
الواقع دائماً جعل ميزان القضاء في حق الجاهل طريقاً إليه كما هو الحق وعليه
المشهور فهو قائل بما ذكرنا جذاً، فالبحث معه يرجع في الحقيقة إلى البحث في
الصغرى، ومن هنا يظهر الكلام فيما ذكره في باب القضاء من عدم جواز قضاء
الحاكم بعلمه في حقوق الله، ومنها أنه ينافي ما ذكره غير واحد من الأصحاب،
بل هو من المسلمات عندهم ظاهراً من أن الوسواسي القاطع لا يعمل بقطعه ولا
يترتب أحكام الواقع عليه حسماً لمادة مرضه، ولكنك خير بفساده أيضاً، فإنه لا
تعلق له بموضع البحث حقيقة، فإنه من ارتكاب أقلّ القبيحين فيرجع إلى التصرف
في الواقع، فإنه يقال إن البول مثلاً في حقه ليس ممّا يجب اجتنابه ويجوز شربه من
باب الضرورة ودفع المرض كالمضطرّ إلى شربه فتدبر، ولكن مستمع منه قدس
سره أن المنع عن العمل بالقطع في حقه إنّما يتصور في حق الغافل عمّا يقضي به
بديهته عقله، فافهم وتأمل حتى لا يختلط عليك الأمر.

(١) ما أفاده قدس سره يرجع إلى مسألة لفظيّة لا تعلق له بما بينه أولاً من
كون اعتبار العلم معللاً بذاته بالنسبة إلى الحكم المترتب على متعلّقه ككشفه
عنه، والوجه في استكشافه عنه على تقدير كون الحجة بمعنى الوسط وسبب
العلم بالشئ وإن كان سبباً لحصوله أيضاً هو ما عرفت الإشارة إليه في وجه
استحالة تصرف الشارع في العلم إثباتاً ونفيّاً من أن القاطع فيما لو كان الحكم

متعلقاً بالواقع يترتب القياس قهراً ويجعل الوسط نفس الواقع لا العلم به، ثم إن ما أفاده قدس سره من كون إطلاق الحجّة على القطع من باب التّوسّع والتّسامح ممّا لا يعتربه ريب بأيّ معنى فرض للحجّة سواء جعل القول المركّب أو الحدّ الوسط أو شيء آخر، إلاّ أنّه قد يناقش فيما أفاده في معنى الحجّة، لأنّ الحجّة عند أهل الميزان عبارة عن القول المركّب باتفاق كلّهم ظاهراً، والدليل أخصّ منه عندهم، والبرهان يرادفها وإن كان الذي عليه جمع من أساطين أهل المعقول كون البرهان عبارة عن الحدّ الوسط الذي يكون وسطاً للتّبوّات، وكيف كان ظاهر الكتاب بيان ما هو المصطلح عند أهل الميزان.

نعم حكى عن بعض المنطقيّين إطلاقها على الوسط عندهم، ولم يثبت لغيرهم اصطلاح في لفظ الحجّة وإن كان للأصوليّين اصطلاح خاصّ في الدليل على خلاف مصطلح أهل الميزان، فإنّ الدليل عندهم على ما عرفت الإشارة إليه عبارة عن المركّب لا محالة، وعند الأصوليّين حقيقة في المفرد كما يشهد له تعريفهم له بأنّه ما يمكن التّوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبريّ على ما هو الظاهر منه، وصرّح به غير واحد منهم من أنّ مقتضاه كون الدليل عندهم حقيقة في المفرد، ومن هنا جعلوا الكتاب والسّنة والإجماع وحكم العقل من أقسام الدليل، فلو كان لهم اصطلاح خاصّ في لفظ الحجّة بأن يكون في عرفهم بمعنى الدليل بالمعنى الذي عرفته لاستقام جعلها عبارة عن الوسط كما لا يخفى وهو ليس ببعيد وإن لم يصرّح به أحد فيما أعلم، إلاّ أنّه لا يقدح بعد تكرّر استعمال اللفظ في كلماتهم وعدم إمكان إرادة المعنى المصطلح عند أهل الميزان في موارد الاستعمال، فإنّه كثيراً ما يستكشف من كثرة الاستعمال وضع تعيّن وعلى تقدير عدم ثبوت الاصطلاح أمكن أن يقال إنّ المعنى الشائع الظاهر لهذا اللفظ عند الإطلاق كلّما استعمل في كلمات الأصوليّين هو الوسط لإثبات حكم المتعلّق وهو قسم من

حدّ الوسط بقول مطلق، كما يصرّح به قدس سره بعد هذا عن قريب، والحجّة بهذا المعنى لا يطلق على العلم حقيقة فتدبر، ويمكن أن يقال إنّ الحجّة في العرف واللّغة ينطبق على ما أفاده، فإنّها عبارة عمّا يحتجّ به فيهما ويدخل عليه كلمة لام فتأمل، لكن إرادته بعيد عن مساق كلامه قدس سره، وكيف كان قد عرفت أنّ الحجّة بأيّ معنى لا يطلق على العلم حقيقة كما أنّك عرفت أنّ البحث في المسألة ممّا ليس له مزيد شأن لرجوعه إلى مسألة لفظيّة جزئية قد ساق قدس سره الكلام فيها لمناسبة استناد طريقيّة العلم واعتباره إلى ذاته، فإنّه يتفرّع عليه، عدم توسيط العلم لترتيب أحكام الواقع على المعلوم وهذا بخلاف غير العلم، فإنّه لا بدّ من توسيطه لمكان عدم تبيّن الواقع به وإليه أشار بقوله في الفرق وهذا بخلاف القطع، فإنّ توسيط العلم خلاف ما يقتضيه الفرض من ترتيب الحكم على متعلّقه وإن كان في نظر القاطع من حيث انطباق المعلوم على الواقع، إلّا أنّه لمكان عدم انفكاك المعلوم عن الواقع لا من حيث هو هو.

وقد أسمعناك الوجه في كون الظنّ المعبر وسطاً دون العلم الطريقي، وأوضحنا لك القول في ذلك بما لا مزيد عليه عند الكلام في كون اعتبار العلم ذاتياً واعتبار الظنّ جعلياً حيث أثبتنا أنّه ليس في مورد العلم إلّا قضية واحدة، وفي مورد الظنّ المعبر لا بدّ أن يكون هناك قضيتان.

نعم قد أشرنا نمة إلى أنّ معنى كون الظنّ وسطاً لإثبات أحكام متعلّقة بثبوتها في مرحلة الظاهر بواسطة الظنّ أو الحكم ظاهراً بثبوتها في نفس الأمر الذي يرجع إلى المعنى الأول، ضرورة امتناع إثبات نفس الواقع بالظنّ وجعله وسطاً له بعد فرض كون الحكم لذات المظنون مع قطع النظر عن الظنّ كما هو المفروض، وإلّا لم يكن الظنّ طريقاً كما هو واضح، وإن شئت قلت إنّ المجعول في مورد الظنّ المعبر أحكام شرعيّة مترتبة على الظنّ من حيث كشفه عمّا يكون من نسخ الأحكام المذكورة من

فقولنا الظن حجة، أو البيّنة حجة، أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، وكذلك قولنا هذا الفعل مما أفنى المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام.

وهذا بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب، وكل

الأحكام الشرعية المجعولة للموضوعات النفس الأمرية، إذ كما يستحيل جعل الحكم الظاهري بالقضية الواقعية كذلك يستحيل جعل الحكم الواقعي بالقضية الظاهرية فالمجعول في القضية الظاهرية لا بدّ أن يكون حكماً غير الحكم الواقعي، ولذا لا يجزي عنه عند كشف خطأ الظن وهذا أمر ظاهر بعد التأمل، وممّا ذكرنا اندفع ما قد يقال من أنّه كما يقول القاطع بالخمرية فيما لو كان الحكم الشرعي مترتباً على الخمر، هذا خمر، وكلّ خمر حرام، يقال هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية حرام، فإنّه من حيث انطباق المعلوم على الواقع في نظر العالم كيف ولو لم يكن لأجل ما ذكر لم يكن معنى لتوسيطهما معاً كما هو واضح.

ثمّ إنّ لما كان المقصود بالبحث على ما عرفت الإشارة إليه التّكلم فيما كان من الأحوال الثلاثة متعلّقاً بالحكم الشرعي على ما هو شأن الأصولي ومقتضى أنّه ذكر التمثيل للمقام بقوله: (فإذا قطع بوجوب شيء) إلخ، وأردفه بالمثال في الموضوع توضيحاً، ومع ذلك العبارة لا تخلو عن شيء، وقد تبين ممّا ذكرنا كلّ المراد من نفي تعقّل إطلاق الحجّة على القطع وأنّ المراد الإطلاق على سبيل الحقيقة لا الإطلاق على الإطلاق، ولعلّ اختيار هذا التعبير مع عدم كونه شائعاً في أمثال المقام وإن كان المعنى مستقيماً، حيث إنّ اللفظ الموضوع لمعنى يمتنع استعماله في غيره بعنوان الحقيقة كان من باب المبالغة والتأكيد.

واجب يحرم ضده، أو يجب مقدمته.

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخميرية شيء فيقال هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال إن هذا معلوم الخميرية، وكل معلوم الخميرية حكمه كذا، لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر لا لما علم أنه خمر.

والحاصل أن كون القطع حجة غير معقول، لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله بالنسبة^(١) إلى حكم متعلق القطع، وهو الأمر المقطوع به، وأما بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه، وإن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، وكرتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

(١) لا ريب في أن اعتبار العلم لنفسه أو للجعل كما سبق إلى بعض الأوهام إنما يتعقل فيما يترتب على متعلقه حكم، وإلا فلا معنى للتكلم في اعتباره وإن كان كشفه عن متعلقه وطريقته إليه ذاتياً، فعلى هذا لو لم يترتب الحكم الشرعي على نفس متعلقه، بل عليه بشرط تعلق العلم به بأن يكون له مدخل في موضوع الحكم واقعاً، فإنه أمر معقول ادعى وقوعه كما أنه المراد من قوله قدس سره، وإن كان ما ذكرنا من التعبير أوضح في تفهيم المراد، فالجواز في كلامه مقابل الامتناع، فالمراد به الإمكان بالمعنى الأعم، فلا ينافي لزوم أخذه في الموضوع على هذا التقدير لم يعقل التكلم في اعتباره حينئذ، فيصير حاله حال سائر ما له

دخل في موضوع الحكم من أوصاف المكلف وغيرها من حيث التمهض في الموضوعية وإن صح حمل الحجة عليه بالمعنى المتقدم، لكونه وسطاً حينئذ لا محالة كغيره مما له دخل في موضوع الحكم، إلا أنه لا يعقل البحث في اعتباره على ما عرفت، كما أنه لا معنى لحمل الحجة عليه بالمعنى المعهود المراد منها كلما يطلق في باب الأدلة عند الأصوليين، فإنه ليس الوسط بقول مطلق، بل قسم منه وهو الوسط لإثبات حكم متعلقه وإن لم يثبت لهم اصطلاح فيها.

وهذا الذي ذكرنا تبعاً لما أفاده قدس سره لا ينافي ما قضى به ضرورة العقل وتسلم عليه الكل من أن الأكبر في الشكل الأول لا بد أن يكون محمولاً للأوسط حتى ينتج الشكل، فلا يعقل أن يكون الشيء وسطاً لما هو غير محمول عليه، بل محمول على غيره، لأنه لا يقصد ممّا يكون وسطاً لإثبات حكم متعلقه، ولا يترتب هذا المعنى عليه في مورد انطباقه على الجزئيات وهو محمول عليه لا محالة، فإنه إذا أقامت البيّنة مثلاً على خمرية مائع يقال هذا ممّا قامت البيّنة على خمرته، وكلّما قامت البيّنة عليه يجب البناء على كونه واقعاً و يترتب جميع أحكام الواقع عليه، وإن لم يكن كذلك في الواقع، فيحصل من هذين وجوب ترتيب جميع أحكام الخمر على المائع المفروض وإن كان الحكم المزبور ظاهرياً على ما عرفت الكلام فيه، فلا يترتب على مورد قيام البيّنة في الجزئيات، إلا ما هو المحمول لها في كبرى القياس، هذا فإن شئت قلت إن الحجة في باب الأدلة ما يحمل عليه وجوب ترتيب جميع أحكام متعلقه عند وجوده في مرحلة الظاهر، وهذا المعنى لا يتحقّق فيما كان للعلم مدخل في موضوع الحكم الشرعي، كما هو واضح فتأمل حتى لا يختلط عليك مرامه قدس سره في المقام، فتكون ممّن يورد عليه من غير وقوف على المراد رجماً بالغيب، كما هو متعارف محصلي زماننا.

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

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه ^(١) بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقة، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

(١) بعد الإشارة إلى القسمين للقطع أراد التنبية على ما يترتب عليهما والإيماء إلى لوازمهما، وما ذكره أولاً من اللازم للقطع الطريقي قد أتضح أمره، وارتفع القناع عن وجهه، بما عرفت من كون اعتبار القطع ذاتياً لا يعقل تخلفه عنه، فإن الذات موجودة في جميع مراتب الخصوصيات، كما أن ما أفاده قدس سره من اللازم للقطع الموضوعي مما يرتفع القناع عنه بالتأمل في معنى أخذه في الموضوع، فإن تعميم موضوع الحكم وتخصيصه إنما هو راجع إلى الحاكم، وإن كان حكمه بكل من الوجهين مبنياً على الجهات الواقعية المقتضية لتعميم الحاكم أو تخصيصه إذا كان حكيماً.

ثم إنه لما كان مجرد الإمكان غير قاض بوقوع أحد طرفي الممكن، بل يكون اقتضاؤه له بحسب ذاته محالاً، وإلا خرج عن الممكن إلى الواجب أو الممتنع، فلا محالة يتوقف الحكم بوقوع أحد الطرفين على كاشف عنه وهو في المقام الدليل الشرعي بقول مطلق وإن كان مجموع ما دل على أخذ العلم في الموضوع، وما يكشف عن حاله عموماً أو خصوصاً، فمراده قدس سره من دليل ذلك الحكم هذا الذي عرفته، فهذا مما لا غبار عليه، نعم قد يناقش في المثال الأول الذي ذكره للشق الأول من دلالة الدليل وإن لم يكن من دأب المحصلين في سالف الزمان، حيث إن الظاهر من سياق كلامه أنه ليس فرضياً ومبنياً على

قول بعض كأمثال الثاني، بل مطلب واقعي قرع سمع كل أحد حيث إنه اشتهر أن وجوب الإطاعة وحرمة المعصية في حكم العقل تابع للعلم بالحكم، مع أن الأمر ليس كما أفاده قدس سره، فإن هذه القضية إنما استفيدت من استقلال العقل بقبح المؤاخذة على مخالفة الأحكام الواقعية من غير طريق للمكلف إليها من غير فرق بين العلم وغيره من الطرق المعتمدة، ومن هنا يكون جميع الطرق المعتمدة واردة على البراءة العقلية، هذا مع أن المسلم عنده وعند المشهور حكم العقل بتجويز المؤاخذة على الأحكام المجهولة مع التفسير بترك الفحص، اللهم إلا أن يقال إن المراد من المطلوبة والمبغوضة هو الأعم من الواقعي والظاهري فتأمل، فيندفع الإشكال الأول ويبقى الإشكال الأخير بحاله، إلا أن يحمل كلامه على المهمة وفي حق القاصر فتأمل.

وقد يقال إن الأولى التمثيل بجميع الأحكام العقلية في موارد التحسين والتقيح فإنها لاحقة للموضوعات المعلومة كما هو شأن الحكم إذا لوحظ بالنسبة إلى الحاكم وإن كان غير العقل، وستقف على تفصيل القول في هذا إن شاء الله تعالى، وأمّا المثال الثاني فمبني على ما ذهب إليه بعض أصحابنا الأخباريين من أن النجاسة في النجاسات تابعة للعنوانات المعلومة لا الواقع، وهو وإن كان ضعيفاً قولاً ودليلاً، بل قائلاً من حيث ضعه على الفحول ورؤساء المذهب، إلا أنه يصح مثالا للشرعيات بناء على قوله كما هو واضح، فهذا المثال كالمثالين الأولين للشق الثاني في ابتناؤه على مذهب الغير وإن كان انطباق المثال الأول منهما على المقام من العلم الموضوعي محتاجاً إلى بيان ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

نعم الأمثلة المذكورة بعدهما بالنسبة إلى حكم غير القاطع ليست أمثلة للمقام أصلاً، ومن هنا قال قدس سره وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم إلخ مشيراً إلى ما

فإذا قطع كون مائع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته، أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى أعني قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقاً ويكون مأخوذاً في الموضوع وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للاكتشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً فإن مدخلة القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفرادها.

وكما في حكم الشرع بحرمة ما عُلم أنه خمر، أو نجاسة بقول مطلق، بناء على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان مواردتهما بشرط العلم،

ذكرنا، ضرورة أن البحث في حكم القطع بالنسبة إلى القاطع كما هو الظاهر وإن كانت أمثلة للقطع الموضوعي بقول مطلق، هذا مع أنه قد يناقش في غير المثال الأخير بأن المتبع في حق العامي رأي المجتهد وترجيحه وإن كان ظنياً كما هو المتبع في حق نفسه، فلا يكون الحكم معقفاً على عنوان العلم فتدبر، ولكن الخطب في ذلك كله سهل بعد وضوح المطلب، لأن المثال غير عزيز والمناقشة فيه ليس من دأب المحصلين.

لا في نفس الأمر، كما هو قول بعض.

وقد يدل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص، أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء، وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى. وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها وحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن، لا من الحسد إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذي^(١) هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع للدليل ذلك الحكم.

(١) هذا فرق آخر بين القسمين من القطع بحسب الخواص والآثار، ولا إشكال فيما أفاده في القطع الطريقي من قيام الأمارات المعتبرة وبعض الأصول، مما كان مفاده ترتيب الآثار كالاستصحاب والتخير على تأمل فيه، لا مثل البراءة العقلية المقتضية لمجرد نفي المؤاخذه، والاحتياط المقتضي للاجتناب أو الارتكاب في مورد الاحتمال من باب الإرشاد لدفع الضرر المحتمل مقام القطع عند تعذره أو فقده بالنظر إلى أصل دليل اعتبار الأمانة والأصل المذكور، فإن مفاده تنزيل موردي الأمانة والأصل منزلة الواقع وترتيب جميع آثاره عليهما وإن

اختلفا في الجملة من حيث التعميم والتخصيص في الآثار بما ستقف عليه في محله إن شاء الله تعالى، والمفروض أن الموضوع للآثار نفس الواقع من غير مدخلة للقطع فيه أصلاً، فإن شئت قلت إن الحكم إذا كان مترتباً على الواقع جاز الرجوع إلى الأمارات والأصول بقول مطلق عند فقد العلم به، لأن موضوع الأمارات والأصول عدم العلم بالحكم الواقعي وإن اختلفا من وجه آخر ستقف عليه في محله إن شاء الله تعالى، من غير فرق في ذلك بين أقسام الأصول وما كان لسانه ترتيب الآثار وغيره، لأن المراد من القيام مقام العلم الرجوع إليه عند فقدته لا المعاملة معه معاملة العلم، ومن هنا كانت النسخة في ابتداء الأمر قامت الأمارات والأصول من غير ذكر البعض فإهماله أولى من ذكره، فإنه يكون مبيّناً على ما يترامى في بادئ النظر من لفظ القيام مقامه، وبعد أدنى تأمل يظهر كون المراد الرجوع إلى الأصل عند فقد العلم فتعين تركه، وإنما الإشكال فيما أفاده في القسم الثاني من القطع، فإنه قد يستشكل عليه تارة بسؤال الفرق بين القسمين من القطع الموضوعي في قيام الأمارات والأصول، فإن بعد أخذ القطع في موضوع الحكم كما هو المفروض يرتفع موضوع الحكم قطعاً عند فقدان القطع، فلا معنى لاعتبار الأمانة بالمعنى الذي تقدّم وإن كان أخذه في الموضوع بلحاظ الطريقة، فإن هذا اللحاظ لا يوجب انقلاب الواقع، وأخرى بسؤال الفرق بين أصل دليل اعتبار الأمانة والأصل والدليل الخاص الخارجي في الثاني من قسمي القطع الموضوعي، فإن أخذ العلم من حيث كونه علماً ووصفاً إن كان مانعاً من قيام الأمارات والأصول من حيث ارتفاع الموضوع بانتفاء القطع وعدم ترتيب الأثر على الواقع، فلا معنى للفرق بين أقسام الدليل، لأن الدليل الخاص الخارجي لا يجعل غير المعقول معقولاً وإن لم يكن مانعاً فلا فرق أيضاً، هذا وبجواب عن السؤال الأول بوجوه:

منها: أن معنى أخذ العلم في الموضوع بلحاظ الطريقة بحيث لا تعلق له في حسن الفعل وقبحه كون الحكم في الحقيقة عارضاً في القضية المعقولة البينة

لنفس الواقع، وذو الطريق باللمحظ التجريدي وإن كان ملحوظاً جزءاً للموضوع في القضية الملفوظة الكاشفة عنها، فإذا لا معنى لمنع قيام الأمانة مقامه فتأمل.

ومنها: أن مفاد أدلة الأمارات مثلاً تنزيل الأمانة منزلة القطع فيما كان مترتباً عليه بلحاظ الطريقة لا مطلقاً، لا تنزيل موردها منزلة الواقع، فافترق القسمان من القطع الموضوعي على هذا، وظهر وجه قيام الأمانة مقامه في الأول دون الثاني، وهذا مع عدم استقامته في نفسه كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله إن شاء الله تعالى

يوجب الحكم بعدم قيام الأمانة مقام القطع في الطريقي منه وهو كما ترى، والقول بأن مفاد دليل الأمانة تنزيل الظن منزلة القطع فيما يعامل معه من حيث طريقيته سواء كان طريقاً محضاً، أو موضوعاً بلحاظ الطريقة كما ترى، فإن تنزيل الشارع إنما يفيد في الآثار المجعولة لا غيرها، واعتبار العلم فيما كان طريقاً من حيث ترتيب الحكم على متعلقه من لوازم ذاته، كما عرفته مراراً، مع أن ما ذكر ممّا لا يساعد عليه دليل الأمانة جداً.

ومنها: أن ما أفاده قدس سره في القسم الأول من الموضوعي يرجع إلى عدم كونه مأخوذاً في الموضوع فيرجع إلى القسم الأول، فإنك قد عرفت فيما سبق أنه يصح أن يقال فيما لو كان الحكم معلقاً على نفس الواقع من حيث هو أن المعلوم كذا من حيث انطباقه على الواقع من غير أن يكون له دخل في الموضوع، وعروض الحكم عليه، فليس للقطع المأخوذ في الموضوع واقعاً المقابل للقسم الأول قسمان واقعاً، وإنما ينقسم ما كان مأخوذاً في الموضوع في ظاهر الدليل بين ما يرجع إلى القطع الطريقي وبين ما يرجع إلى القطع الموضوعي، وبعبارة أخرى المراد بعد الفراغ عن تقسيم القطع إلى قسمين غير منقسمين واقعاً، أن الدليل الذي يظهر منه في بادئ النظر كون القطع مأخوذاً في الموضوع قد يظهر عند التأمل ولو بإعانة الدليل الخارجي عدم كون المراد منه ظاهره، بل خلافه كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴿١٠﴾ فَإِنْ ظَاهَرَ مِنْهُ كَوْنُ التَّبَيِّنِ مَأْخُذًا فِي مَوْضِعِ الْحُكْمِ، وَهُوَ الَّذِي يَظْهَرُ أَيْضًا مِنْ بَعْضِ الْأَخْبَارِ، إِلَّا أَنَّ مَقْتَضَى التَّأَمُّلِ بِالنَّظَرِ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَكَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ خِلَافَهُ، وَمِنْ هُنَا حَكَمُوا مِنْ غَيْرِ إِشْكَالٍ بِالرَّجُوعِ إِلَى اسْتِصْحَابِ اللَّيْلِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي الطُّلُوعِ مُطْلَقًا، نَعَمْ الْحُكْمُ بِسُقُوطِ الْقَضَاءِ عَنْهُمْ بَعْدَ انْكِشَافِ الْخِلَافِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْفَحْصِ فِي الرَّجُوعِ إِلَى الاسْتِصْحَابِ، وَهَذَا حُكْمٌ عَلَى خِلَافِ الْقَوَاعِدِ لِمُسَاعَدَةِ النَّصِّ الْخَاصِّ، وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الاسْتِصْحَابِ، وَقَدْ لَا يَظْهَرُ الْخِلَافُ بِفَقْهِيٍّ بِمَقْتَضَى الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي مَا لَمْ يَنْكَشِفِ الْخِلَافُ بِخِلَافِهِ فِي الْأَوَّلِ، وَأَيْنَ هَذَا الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى تَشْخِصِ الصَّغَرَى مِنْ حَدِيثٍ أَوَّلٍ تَقْسِيمِ الْقَطْعِ، وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ، فَإِنْ ظَهَرَ إِلَى آخِرِهِ فِي مَوْضِعَيْنِ، وَقَوْلُهُ قُدْسُ سِرِّهِ فِي بَعْضِ النُّسخِ الْمَوْجُودَةِ عِنْدِي بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حُكْمِ الشُّكِّ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَطْعِ الْمَوْضُوعِيِّ، وَيَظْهَرُ ذَلِكَ إِمَّا بِحُكْمِ الْعَقْلِ بِكَوْنِ الْعِلْمِ طَرِيقًا مُحَضًّا، وَإِمَّا بِوُجُودِ الْأَدَلَّةِ الْآخِرَةِ عَلَى كَوْنِ هَذَا الْحُكْمِ الْمَنْوُوطِ بِالْعِلْمِ ظَاهِرًا مُتَعَلِّقًا وَاقِعًا عَلَى نَفْسِ الْمَعْلُومِ كَمَا فِي غَالِبِ الْمَوَارِدِ.

وَكَيْفَ كَانَ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ كَلَامِهِ، بَلْ صَرِيحُهُ بَعْدَ التَّأَمُّلِ هَذَا الْوَجْهَ، وَعَلَيْهِ فَلَا أَثَرَ لِلسُّؤَالِ الْمَزْبُورِ أَصْلًا، وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي فَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ مِنْ عَدَمِ مُسَاعَدَةِ كَلَامِهِ عَلَيْهِ، وَأَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ فَمِمَّا لَا مَعْنَى لَهُ أَصْلًا إِنْ لَمْ يَرْجِعْ إِلَى الْوَجْهِ الْآخِرِ، هَذَا وَيَجَابُ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي تَارَةً بِمَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْوَجْهِ الْآخِرِ فِي الْجَوَابِ عَنِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ، وَأُخْرَى بِمَا لَيْسَ مَبْنِيًّا عَلَيْهِنَّ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُنَاقِضُ الْوَجْهَ الْآخِرَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ بَعْدَ ظُهُورِ دَلِيلٍ أَخَذَ الْعِلْمُ فِي الْمَوْضُوعِيَّةِ وَعَدَمُ صَارِفٍ عَنْهُ أَنَّ أَصْلَ عُمُومَاتِ أَدَلَّةِ الْأُمَارَاتِ وَالْأَصُولِ لَيْسَتْ نَازِرَةً إِلَيْهِ، فَإِنَّهَا فِي مَقَامِ تَنْزِيلِ مَوَارِدِ الْأُمَارَاتِ مُنْزَلَةُ الْوَاقِعِ، بَلْ يَكُونُ الدَّلِيلُ الْمَزْبُورُ حَاكِمًا عَلَيْهَا نَاطِقًا بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ الْفَلَاطِي لَيْسَ الْحُكْمُ فِيهِ مُتَرْتِبًا عَلَى الْوَاقِعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَهَذَا بِخِلَافِ الدَّلِيلِ الْخَاصِّ

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات والأصول مقامه.

وإن ظهر منه اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يَقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع^(١) اعتبر صفة

الخارجي، فإنه لا معنى له إلاّ بجعله صارفاً عن ظاهر دليل أخذ العلم في الموضوع، وبعد ذلك نحكم بقيام جميع الأمارات مقام العلم وإن كان الدليل المفروض مختصاً ببعضها، والوجه فيه ظاهر، وأما الثاني فبأنّ يقال إنّ مفاد الدليل الخاص ليس حجّية الأمارات واعتبارها طريقاً، بل تنزيل وصف وموضوع منزلة وصف آخر ولو لم يكن ظاهراً في هذا المعنى فلا بدّ من أن يحمل عليه تصحيحاً للكلام.

وهذا بخلاف الدليل العام ظاهر في الحكم بحجّية الأمارات ولا صارف لها، ومقتضى هذا الوجه كما ترى الاختصار في الحكم بالقيام على الأمانة ورد الدليل الخاص فيها، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعلم أنّ الأوجه منهما الأول، بل هو الوجه.

وأما الثاني فمع بعده جدّاً عن مساق كلامه الظاهر في الوجه الأخير فاسد جدّاً، كما يظهر وجهه بالتأمّل.

(١) وهو الظاهر في بادئ النّظر من بعض الأخبار الظاهرة في إناطة غرض الشارع فيها بالحفظ وإن لم ينحصر دليل القائل من القدماء بعدم اعتبار الظنّ فيها به، كما يظهر لمن راجع الفقه.

وأما أصالة عدم الزائد المقتضية للبناء على الأقلّ، فلم يقل بها أحد من الإماميّة عند الشكّ في عدد الرّكعات حتّى في الأخيرتين من الرّباعيّة، فلو أبدل بأصالة البناء على الأكثر الاستفادة من الروايات مثل قوله صلى الله عليه وآله:

القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأولين من الرباعية، فإنّ غيره كالظن بأحد الطرفين، أو أصالة عدم الزائد، لا يقوم مقامه، إلاّ بدليل خاص خارجي غير أدلة حجّية مطلق الظن في الصلاة، وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب^(١) عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيئة أو اليد على قول وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأنّ العلم

«ألاّ أجمع لك السّهو كلّه في كلمتين متى شككت فابن عليّ الأكثر لم يتوجّه عليه شيء»، فتأمل، وإن كان الخروج عنها في الثنائية والثلاثية والأولين من الرباعيّة من جهة أخبار الخاصة، إلاّ أن ما ذكر يصلح وجهاً أيضاً، ولكنّ الخطب في ذلك هيّن بعد ابتناؤه على التمثيل.

(١) والوجه فيه ما ورد في بعض أخبار الشّهادة مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشّهادة: «هل ترى الشّمس على مثلها فاشهد، وإلاّ فدع».

وقول الصادق عليه السلام في خبر عليّ بن غياث: «لا تشهدن بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كفّك»، إلى غير ذلك من الروايات.

فإنّ ظاهره اعتبار وصف العلم في المشهود به في جواز أداء الشّهادة. ومن هنا ذهب بعض إلى عدم جواز الشّهادة عند فقدّه وإن كان خلاف المشهور، ولا ينافي ذلك كون غيره من أحكام الملك مترتباً على الواقع بالنظر إلى أدلتها كقوله: «لا يحلّ مال امرئ لامرئ إلاّ بطيب نفسه» وغيره، فكمن من مثل هذا التفكيك بين الحكمين بالنظر إلى العلم، فلا تنافي بين كون الاستناد إلى العلم في مقام ترتيب آثار الملك وعمل نفس الشاهد من باب الطّريقة المحضة، وبين كونه مأخوذاً في الموضوع في مقام أداء الشّهادة فافهم وتدبّر، حتّى لا يختلط عليك الأمر في متعلّق الطّرف في قوله قدس سره في مقام العمل.

على قول وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة بخلاف مقام أداء الشهادة، إلا أن يثبت من الخارج^(١) أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد^(٢) إلى اليد.

(١) لا يلزم أن يكون مفاد الدليل الخارجي الكليّة التي ذكرها قدس سره، وإن كان لازم ما ورد في الأمانة الخاصّة بعد كشفه عن تعلق جواز الشهادة بالواقع التعميم على ما تنهك عليه.

(٢) الرواية مذكورة في أكثر كتب الأخبار والفتاوى وهي من الروايات المشهورة رواها حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال له رجل إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له، قال: «نعم»، قال الرجل أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعنه لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه، قال: «نعم»، قال أبو عبد الله عليه السلام: «فلعنه لغيره من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد ذلك الملك لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»، وقد يدعى دلالة بعض الروايات الآخر عليه أيضاً، ولكنّا لم نتحقّقها، ودلالة الرواية على جواز الاستناد إلى اليد في الشهادة ممّا لا خفاء فيها، بل دلالتها على جواز الاستناد في الشهادة إلى كل ما يجوز الاستناد إليه في مقام العمل كما ادّعاه دام ظله في ظاهر كلامه ظاهرة، حيث إن ظاهر قوله عليه السلام من أين جاز لك الحديث ثبوت التلازم بين ترتيب أحكام الملك بمقتضى الأمانة الشرعيّة وجواز الشهادة من غير اختصاص ذلك باليد وإن وقعت مورداً للسؤال فتأمل.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق^(١) كل يوم بدرهم ما دام

نعم هنا إشكال في فهم ما استند إليه الإمام عليه السلام من التلازم بين المطلبين أي جواز الشراء والحلف على أنه ملك المشتري والشهادة على أنه ملك البائع، من حيث إنه لا يشترط في الأول ملكية البائع، بل يكفي صحة تصرفه وجواز بيعه ولو بالولاية والوكالة، فلا يلزم الأول الثاني، والقول بأن استدلال الإمام عليه السلام يكشف عن كون اليد دليلاً على الملك ومما يجوز استناد الشهادة إليها فاسد ظاهراً من حيث إيبائه عن استدلال الإمام عليه السلام، فإنه إنما استدلل بأمر كان مفروغاً عنه عند السائل حسب ما هو قضية ظاهر الاستدلال في جميع المقامات، وهنا إشكال آخر على الرواية أيضاً وهو أن اختلال السوق إنما يلزم من عدم الحكم بالملكية على تقدير تسليمه وعدم القدح فيه بما عرفته، لا من عدم الشهادة بالملكية، هذا وعلى كل تقدير لا يقدح عدم فهم كلامهم في الاستدلال بالرواية فيما هو الظاهر منه من اعتبار اليد وجواز الاستناد إليها في الشهادة في الجملة، وإن شئت شرح الكلام في ذلك فراجع إلى ما كتبناه في القضاء.

(١) قد يورد عليه بأن إطلاق القول بعدم قيام الاستصحاب مقام القطع في المثال مما ليس في محله، بل ينبغي أن يفصل في الحكم بعدم القيام بين أن يكون أخذ اليقين في الحياة على الوجه الأول أو على الوجه الثاني، فيحكم به في الثاني دون الأول، لكنه كما ترى بمكان من الضعف والسقوط كالإيراد عليه بأن استصحاب الحياة إنما يجدي بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المترتبة عليها، لا بالنسبة إلى حكم النذر المتعلق بها ونحوه مما يكون موضوع الحكم الشرعي فيه الأمر العادي ابتداء كالوفاء والالتزام ونحوهما، فإن وجوب إعطاء الدرهم من حيث إنه وفاء بالنذر لا يثبت، إلا بإثبات كونه وفاء، فلا يجدي الأصل، فإن هذا كما ترى أشدّ ضعفاً، فإن معنى استصحاب الموضوع للحكم الشرعي ليس

متيقناً بحياة ولده، فإنه لا يجب التصديق عند الشك في الحياة، لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من كون القطع^(١) مأخوذاً تارة على وجه

استصحاب ما هو تمام الموضوع، كيف والحكم الشرعي إنما يتعلّق دائماً بفعل المكلف وإن كان له تعلّق بالموضوعات الخارجيّة ولازم ما ذكر عدم جريان الاستصحاب في جميع الموضوعات الخارجيّة.

(١) هذا الذي ذكره ممّا لا ينبغي أن يعتريه ريب ولا إشكال، ولكن لا بدّ من أن يعلم أنّ طريقة الظنّ إنّما يتصور بالنسبة إلى الحكم الواقعي المعلّق على الموضوع الواقعي، كما أن المراد بموضوعيّة في مقابل طريقته إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي بمعنى كون الحكم الواقعي تابعاً للموضوع المظنون، كما أن المراد من موضوعيّة العلم كان ذلك، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري المستفاد من أدلّة اعتباره فهو موضوع دائماً، إذ من المستحيل عقلاً صيرورة الظنّ طريقاً بالنسبة إلى الحكم الظاهري، وتوضيح ما ذكرناه وتحقيقه على وجه يرتفع القناع عن وجه المرام متوقّف على بيان المراد من الحكم الواقعي بقول مطلق والظاهر، فنقول أمّا الحكم الواقعي فهو الحكم المجهول للموضوعات بالجعل الأولي الابتدائي سواء كان المعروض له الأمر النفس الأمري، أو هو من حيث تعلّق العلم، أو الظنّ، أو الشكّ به، أو ما ينطبق على الظنّ والشكّ كالخوف مثلاً، من غير فرق في ذلك بين أخذ بعض الحالات فيه كالحضر والسفر والاختيار والاضطرار ونحوها وعدمه، وأمّا الحكم الظاهري فهو الحكم المجهول للشيء بالجعل الثانوي، أي من حيث الجهل بحكمه الأولي وإن كان لتردّد موضوعه سواء كان من حيث الظنّ بحكمه الأولي ولو نوعاً، أو من حيث عدم العلم

والشك فيه، أو ما ينطبق عليه في الجملة كاحتمال العقاب والتخير وعدم بيان التكليف، فإن كان المأخوذ فيه عدم العلم أو ما ينطبق عليه يسمى أصلاً عملياً ودليلاً فقاهياً، وإن كان المأخوذ فيه الظن يسمى طريقاً ودليلاً اجتهادياً من حيث كونه حاكياً عن الواقع وكاشفاً عنه، وهذا بخلاف الأول فإن الحاصل منه مجرد القطع بالحكم الظاهري في مقام العمل بعد العجز عن تحصيل الظن المعتبر بالحكم الواقعي، فكل من الأصل ومفاد دليل اعتبار الأمانة وإن كان حكماً ظاهرياً؛ إلا أن المأخوذ في أحدهما الظن ولو نوعاً والآخر الشك الذي هو عبارة عن خلاف اليقين، فللحكم الظاهري إطلاقان:

أحدهما: ما كان مجعولاً في حق غير العالم سواء كان شاكاً في الحكم أو الموضوع أو ظاناً بأحدهما أو بخلافهما أو بشرط الأول خاصة أو بشرط عدم الأخير من الثاني، وهذا يسمى بالأصل.

ثانيهما: ما كان مجعولاً في حق الظان بأحدهما شخصياً، أو نوعياً مطلقاً، أو مقيداً بعدم قيام الظن الشخصي على الخلاف، فيرجع هذا إلى اعتبار الظن المذكور، ويسمى بالدليل الاجتهادي من غير فرق بين ما دل على اعتباره من العقل والنقل من الكتاب والسنة والإجماع.

هذا ومنه يظهر أن إطلاق الحكم الظاهري على مؤدى الأمارات إنما هو بملاحظة دليل اعتبارها، وإلا فليس حكماً أصلاً، وقد يقال في بيان الفرق بينهما إن الأصل ما كان مجعولاً في حق الجاهل بمعنى كون الشك مأخوذاً في موضوع دليله، فهذا أحد الإطلاقين للحكم الظاهري، والآخر ما كان مجعولاً في حق الجاهل، أي في حال الجهل، وقد يجتمعان في إطلاق واحد ويقال إن الحكم الظاهري ما كان مجعولاً في حق غير العالم سواء كان لا بشرط أو بشرط الظن فتأمل.

وقد يقال في تفسير الحكم الواقعي إنه ما كان مجعولاً للموضوعات الواقعية من حيث واقعيتها من غير مدخلية للعلم والجهل فيها فيتعلق به العلم والجهل، ويحكمي عنه الأمارات والحكم الظاهري ما كان مجعولاً في حق غير العالم، وهذا هو المستفاد من كلام بعض المحققين من المتأخرين ومن بعض كلمات شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره وإن كان المستفاد من سائر ما ذكرنا، وهذا كما ترى لا بد من أن يحمل على الغالب، وإلا فلا بد من القول بثبوت الوسطة بين الحكم الظاهري والواقعي، فإن ما كان العلم والظن مأخوذتين في موضوعه خارج عنهما كما لا يخفى، ثم إن لبعض الأفاضل ممن عاصرناه أو قارب عصرنا كلاماً في بيان الحكم الواقعي والظاهري سيأتي التعرض له ولما فيه بعد هذا.

ثم إن كلاماً من الحكم الواقعي والظاهري قد يكون شائئاً معلقاً على أقوى الوجهين في الأخير في الجملة؛ وقد يكون فعلياً منجراً لا بمعنى أن الموجود في الخارج من الشارع والصادر منه إنشاءان وحكمان: أحدهما شائئ، والآخر فعلي، بل بمعنى أن الإنشاء الواحد الصادر منه قد يتصف بالشائئية، وقد يتصف بالفعلية باعتبار حكم العقل بقبح المؤاخذة على مخالفته وعدم وجوب إطاعته وحسن المؤاخذة على مخالفته ووجوب إطاعته، فالشائئية والفعلية وصفان واعتباران للحكم المنشأ يعرضانه بملاحظة حكم العقل الناشئ من ملاحظة مرتبة الحكم، فقد يكون في مرتبة لا يحكم العقل بوجوب إطاعته كما في موارد أصالة البراءة، حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة على الحكم الذي لم يكن هناك طريق للمكلف إليه، وقد يكون في مرتبة يستقل العقل بوجوب إطاعته وعدم معذورية من خالفه ولو كان من جهة ترك الفحص فيسمى فعلياً، كما أن الأول يسمى شائئاً، فالحكم الفعلي لا واقعية له بدون ملاحظة حكم العقل، إذا عرفت ما ذكرنا علمت الوجه فيما ذكرنا أولاً من عدم معقولية جعل الظن طريقاً بالنسبة

إلى الحكم الظاهري، إذ لا نعني بالحكم الظاهري، إلا ما كان مجعولاً للموضوع من حيث تعلّق الظنّ أو الشكّ به، فلا واقعية له إلا بتحقيق الظنّ أو الشكّ بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

نعم يمكن جعل طريق ظنيّ لهذا الطريق الظنّي ورجعه أيضاً إلى الحكم الظاهري، الذي يكون الظنّ بالحكم الظاهري مأخوذاً في موضوعه الذي يتأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبين، فالحكم الظاهري دائماً يكون الشكّ أو الظنّ مأخوذاً في موضوعه، ولا يمكن وجوده بدون أحدهما، فالظنّ الذي هو طريق لحكم الشارع إلى حكم متعلّقه يكون موضوعاً بالنسبة إلى الحكم الظاهري دائماً فيجتمع فيه اعتباران لا محالة، نعم فيما كان مأخوذاً في الموضوع واقعاً لا معنى للحكم بكونه طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه سواء كان الحكم الواقعي المنوط به نظير حكم متعلّقه بأن كان لمتعلّقه مع قطع النظر عنه حكم، فإنّه أمر معقول بالنسبة إلى الظنّ وإن لم يمكن بالنسبة إلى القطع من حيث لزوم اللغوية وشبه تحصيل الحاصل في نظر القاطع، وهذا بخلاف الظنّ لعدم انكشاف الواقع له، وهذا هو المراد من حكم متعلّقه في قوله، وإلا لم يعقل تعلّق محمول واحد بموضوعين كما لا يخفى، أو لم يكن نظيره سواء كان له حكم مع قطع النظر عنه أو لا، فأقسام موضوعية الظنّ ثلاثة وهذا بخلاف العلم، فإنّ له إذا كان مأخوذاً في الموضوع قسمين وعليه ينزّل قوله: (سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلّقه) إلخ، كما سمعنا منه في مجلس البحث، إلا أنّ مقتضى قوله على وجه الطريقة سيّما بملاحظة ما ذكره بعده من حمل الحجّة عليه في الصّورة الأولى دون الأخيرة كون محلّ الكلام في القسم الأوّل الظنّ الطريقي، فلا بدّ أن يتصور القسمان فيه بملاحظة ما ذكرنا هنا من أنّه جامع لاعتبارين لا محالة، فإذا طابق الواقع كان موضوعاً للحكم الظاهري على وجه الطريقة لحكم

متعلّقه، وإذا خالفه كان موضوعاً للحكم الظاهري على وجه الطريقيّة لحكم آخر يخالف حكم متعلّقه فتأمل، والعبارة لا تخلو عن شيء، وما ذكرناه غاية ما يوجّه به، ومع ذلك كان حقّ المقام أن يتعرّض لحكم قيام غيره مقامه في الظن الموضوعي كما تعرض له في القسم الأول أي الظنّ الطريقي، وكيف كان قد عرفت أنّه لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه من كون الظنّ كالعلم قد يؤخذ طريقاً بمعنى ترتّب الحكم على نفس متعلّقه، وقد يؤخذ موضوعاً، وافتراقه عن العلم في كَيْفِيّة الطريقيّة، إنّما الإشكال في أنّ ما ذكره للعلم من الأحكام والخواص فيما كان طريقاً أو موضوعاً هل يجري في الظنّ أم لا، فنقول أمّا حكم العلم فيما كان طريقاً من حيث عدم تعقّل الفرق بين أسبابه فلا إشكال في عدم جريانه للظنّ فيما كان طريقاً، بل عدم الفرق فيه على هذا التقدير أيضاً، لا بدّ من أن يثبت من الدليل الدالّ على اعتباره طريقاً فإنّ التفصيل بين أسباب الظنّ وخصوصياته فيما كان طريقاً أمر معقول لعدم جريان برهان التناقض فيه من التفصيل بين الأسباب، بل واقع في الشرعيّات في الجملة، كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

نعم لو كان الدليل على اعتباره العقل على وجه الحكومة، كما في زمان الانسداد على فرض تماميّة مقدّمات دليله لم يكن إشكال في عدم تعقّل الفرق بين أسبابه، لأنّ الانكشاف الظنّي في زمان الانسداد كالانكشاف القطعي في نظر العقل في عدم إمكان الفرق بين خصوصياته، ولذا أشكل الأمر بخروج القياس وأمثاله، وهذا بخلاف ما لو كان مستكشفاً من بناء العقلاء على أمانة الأمارات كما في بنائهم على العمل بالظنّ الاستصحابي على القول به أو خبر الثقة المفيد للاطمئنان بصدقه، فإنّه ربّما يدعى اختصاصه بخصوص الظنّ الحاصل من الحالة السابقة أو خبر الثقة وإن حصل مثله من غيرهما لاختصاص

بناء العقلاء الكاشف عنهما بالعمل على الأمانة الخاصة، وإن استشكل الأستاذ العلامة في الدعوى المذكورة بأن الظن الخاص في بناء العقلاء في غاية البعد، لأن بناءهم على الاتكال بالظن ليس إلا من حيث الانكشاف الظني المعول عليه في أمورهم وهذا المعنى لا يختلف في الاعتبار عندهم باختلاف الأسباب، وأما حكم العلم فيما كان طريقاً من حيث قيام الأمارات والأصول مقامه فلا يعقل جريانه بالنسبة إلى قيام الأمارات المعبرة إذا كانت في مرتبة واحدة، إذ لا ترجيح إذا لبعضها على بعض حتى يجعل إحداها أصلاً والباقي فرعاً، نعم لو فرض تقدّم بعضها على بعض في المرتبة بحسب جعل الشارع وفي نظره حكم بكون المقدّم أصلاً، وكون باقي الأمارات قائمة مقامها عند فقدانها فيما لم يوجب هذا الترتيب الجعلي خروج المفروض عن محل البحث ودخوله فيما كان الظن موضوعاً، وبالجمله المقالة المذكورة بالنسبة إلى الأمارات لا يخلو إطلاقها عن إشكال.

نعم لا ريب في تماميتها بالنسبة إلى الأصول من حيث تأخر مرتبة اعتبارها عن الأمارات المعبرة بأسرها هذا مجمل القول في جريان حكم العلم إذا كان طريقاً في الظن المعبر إذا كان طريقاً أيضاً، وأما حكمه فيما كان موضوعاً من حيث إمكان التفصيل بين الأسباب فلا إشكال في جريانه في الظن إذا كان جزء موضوع، لأنك قد عرفت إمكان التفصيل فيما كان الظن طريقاً، ومن المعلوم أن المفروض أولى بالإمكان كما لا يخفى، وأما من حيث قيام الأمارات وبعض الأصول ممّا كان مفاده ترتيب الآثار أو الأصل بقول مطلق على ما عرفت من قيام الأصل مقام الدليل، فلا إشكال في جريانه بالنسبة إليه على ما عرفت تفصيله في العلم، إلا أنه لا بد من أن يفرض المأخوذ في الموضوع ظناً خاصاً حتى يتكلم في قيام غيره مقامه، أو ظناً فعلياً حتى يتكلم في قيام الظن الثاني مقامه، فتبين ممّا ذكرنا كله أن ما ذكرنا للقطع من القسمين يجري في الظن أيضاً وإن

قلّ القسم الثاني فيه، أي أخذه في الموضوع واقعاً، وأمّا الشك، فلا يعقل جريان القسم الأول فيه ضرورة استحالة طريقة الشك، فلا يمكن أن يعتبر طريقاً فهو على عكس العلم، فإنه لا يمكن أن يحكم بعدم اعتباره، والشك لا يمكن أن يحكم باعتباره طريقاً لخلوه عن جهة الكشف والطريقة وإن أمكن حكم الشارع تعبدًا بالبناء على أحد الاحتمالين كما هو الواقع في جميع موارد الأصول، لكنّه ليس من طريقة الشك في شيء كما هو واضح، فمن أورد على ما أفاده فقد غفل عن مراده جدّاً، وإلّا فما ذكر أمر بديهي لا يعتريه ريب، كما أنّه لا إشكال في عدم جريان القسم الأول من القسم الثاني فيه أيضاً، أي أخذه في الموضوع على وجه الطريقة لما عرفت من خلوه عن الطريقة.

نعم لا إشكال في جريان القسم الثاني من القسم الثاني فيه، أي أخذه في الموضوع من حيث كونه صفة من الصفات من غير أن يلاحظ فيه جهة الطريقة ضرورة كون الشك كالعلم والظن من حيث كونه وصفاً من أوصاف المكلف، فالشك يفارق العلم والظن من حيث وجود جهة الطريقة حتّى يعتبر بهذا للناظر، ويشار كهما في كونه من أوصاف المكلف التي يمكن أخذها في الموضوع وإن كان هذا المعنى بالنسبة إليه مجرد فرض، حيث إنّ الأحكام التي يعبر عنها والقواعد سواء كانت في الشبهات الحكمية أو الموضوعية وإن كان الشك مأخوذاً في موضوعها، إلّا أنّها بأسرها أحكام ظاهرة لكن لا ريب في إمكان أخذ الشك في موضوع الحكم واقعاً بمعنى كون الحكم واقعاً تابعاً للشك ولم يكن حكم مع قطع النظر عنه للواقع أصلاً.

نعم قد وقع في الشرعيّات أو قال به جمع تعلق الحكم الواقعي بعنوان ينطبق على الشك ويتصادقان كالخوف الذي يترتب عليه الإفطار والقصر والتميم في باب المسافة والطهارة وإن لم يظنّ بالتضرر خلافاً لمن قال بإناطة الحكم بالضرر

الواقعي وجعل الظن طريقاً إليه، وكعدم العلم بكون الشيء من الذين المأخوذ في موضوع التشريع على ما عليه الأستاذ العلامة وفاقاً لجمع من المحققين من لحوق حكم التشريع واقعاً لإدخال ما لم يعلم كونه من الذين في الذين بقصد كونه منه وإن كان لنا كلام فيه سيأتي في محله، فإنه لا ريب في صدق هذين مع الشك يشارك العلم في الطريقتين والموضوعية ويفارقه في كيفية الطريقتين، حيث إن طريقتي العلم ذاتية وواجبة وطريقتي لا بد من أن يثبت من دليل خارجي وليس له بالنظر إلى الذات، إلا إمكان الاعتبار على وجه الطريقتين وإن كان أصل طريقتي الظن وكشفه عن المظنون من لوازم ذاته، ومن هنا علم أن ما ذكرناه بالنسبة إلى كل من العلم والظن والشك من إمكان تبعية الحكم الواقعي لكل منها، فإنما هو باعتبار جواز أخذها في موضوع الحكم واقعاً حسب ما ينادي به كلماتنا السابقة بمعنى توقف عروض الحكم للموضوعات الواقعية واقعاً على تعلق أحد الأوصاف الثلاثة به حسب ما يقتضيه دليل الأخذ.

وأما العلم والظن بنفس الحكم والشك فيه فلا يمكن أن يعتبر شرطاً في وجود الحكم واقعاً بمعنى تبعية الحكم الواقعي لتعلق أحد الأوصاف الثلاثة به ضرورة لزوم الدور الظاهر على تقديره لبداية توقف كل من الأوصاف الثلاثة على وجود متعلق لها وتأخرها عنه، فلو توقف وجوده على وجودها لزم ما ذكرنا من المحذور، ومن هنا ذكر غير واحد تبعاً للعلامة أن شرطية العلم للتكاليف ليست على حد شرطية غيره من الشروط وإلا لزم الدور، ومن هنا أشكل الأمر فيما تسالموا عليه من معذورية الجاهل في موضعين، وسلخوا لدفع الإشكال الوارد عليه مسالك منحرفة، وليس هذا كله إلا من جهة ما عرفت وإن التزم بعض المتأخرين تبعاً للسيد بكون العلم التفصيلي مأخوذاً في الموضوع فيهما مع وضوح فساده، إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا بتأويل بعيد، نعم لا إشكال في جواز اشتراط تعلقها بحكم

واقعي مجعول للموضوع الواقعي في وجود حكم آخر كما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الظن القائم بالحكم الشرعي الكلّي والشك المتعلق به إذا فرض تعلّق حكم به، فإنّهما من حيث تعلّقهما بالحكم الواقعي أخذاً موضوعين في الحكم الظاهري، كما أنّه لا إشكال في جواز اشتراط تعلّقها بحكم في حكم واقعيّ آخر، فإن قلت كيف تقول باستحالة كون العلم شرطاً في التّكليف الواقعي والحكم النفس الأمريّ مع أنّ كلماتهم مشحونة في باب بيان شرائط التّكليف من القول بشرطيّة العلم وأنّه من الشّرائط الأربعة، ولم يعهد من أحد إنكار هذه المقالة قلت المراد من كونه شرطاً في التّكليف كونه شرطاً في التّكليف الفعلي لا التّكليف الشّائي فلا يلزم محذور، فشروطيته للتّكليف لبس كشرطيّة سائر الشّرائط من القدرة والبلوغ والعقل، فإنّها شرائط للتّكليف الثاني دائماً.

نعم البلوغ ليس شرطاً في جميع الأحكام بناء على القول بشرعيّة عبادة الصّبي، فيكون الصّبي بالنسبة إلى الحكم الاستجابي مثلاً كالبالغ في الجملة فافهم، وعلى ما ذكرنا يحمل ما صرّح به العلامة في التّهذيب من أنّه لا يمكن أن يجعل العلم شرطاً في التّكليف، وإلاّ فيلزم الدّور لتأخّر العلم عن المعلوم، ولو توقّف المعلوم على العلم لزم تأخّره عنه أيضاً فيلزم الدّور، وما حكى عنه في المنتهى من أنّه لو علم الفصّب وجهل التحريم لم يكن معذوراً، لأنّ التّكليف لا يتوقّف على العلم به وإلاّ لزم الدّور المحال انتهى، فمراده من التّكليف هو التّكليف الواقعي الثاني، وإلاّ فاشتراط التّكليف الفعلي بالعلم أو ما يقوم مقامه ممّا يستقلّ به العقل ولم يخالف فيه أحد، ولا يلزمه الدّور المحال أصلاً، لاختلاف المعلوم والمشروط كما لا يخفى، ومنه يظهر اندفاع إيراد بعض أفاضل من عاصرناه عليه بأنّ اشتراط التّكليف بالعلم في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا يلزمه محال جزماً، ثمّ إنّ عدم اختلاف الحكم الواقعي فيما لا يكون العلم أو الظّن مأخوذاً في موضوعه

باختلاف المكلفين بحسب العلم والجهل والظن مما لا إشكال فيه، وإلا لزم الخلف مضافاً إلى لزوم التصويب الباطل عندنا بالأدلة السمعية بل بالبراهين العقلية أيضاً في الجملة ببعض معانيه كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى، وأمّا اختلاف الحكم الظاهري بحسب اختلافهم في الأحوال الثلاثة فمما لا شبهة في جوازه في الجملة، لأنّ الحاصل لكلّ مجتهد من القياس المعروف المؤلف من الصغرى الوجدانية وهي أنّ هذا ما أدّى إليه ظني والكبرى البرهانية وهي أنّ كلّ ما أدّى إليه ظني فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي هو العلم بحكم الله الظاهري.

ومن المعلوم اختلاف أفهامهم في تحصيل الحكم من الأدلة الظنيّة، ولذا لا يكون معنى للخطأ بالنسبة إليه على تقدير انكشاف الخلاف بطريق القطع أو الظنّ المعبر، بل بحصول أحد الإدراكين يتقلب الموضوع إلى موضوع آخر، نعم قد تفرض بالنسبة إلى الحكم الظاهري أيضاً، كما لو فرض حكم الشارع بحجّة شيء واقعاً غير مشروط بحصول الظنّ منه قد جهله المكلف أو ظنّ خلافه، كما لو فرض القول بحجّة خبر الواحد على هذا الوجه، فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الحكم الظاهري قد يكون له واقعية لا تختلف بحسب أحوال المكلفين كالحكم الواقعي، نعم لا فعلية له إلا بعد العلم به أو الظنّ المعبر، وقد لا يكون له واقعية، بل تختلف باختلاف الظنون، كما لو فرضنا الحجّة معلّقة على وصف الظنّ هذا بالنسبة إلى الحكم الواقعي والظاهري بقول مطلق، وأمّا الحكم الفعلي فلا إشكال في اختلافه بحسب اختلاف الأحوال، كما هو غير مخفيّ على الفطن، إلا أنّك قد عرفت فيما قدّمنا لك أنّ الحكم الفعلي ليس ممّا أنشأه الشارع في قبال الحكم الواقعي بل هو عينه ذاتاً وغيره اعتباراً، ثم اعلم أنّ الحكم الواقعي والظاهري قد يجتمعان بمعنى وجودهما مستقلاً لا تصادقهما، إذ هما

الطريقة، وأخرى على وجه الموضوعية، جار في الظن أيضاً، فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة، حيث إن العلم طريق بنفسه، والظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتيب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً، لكن الظن قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلقه، وقد يؤخذ موضوعاً للحكم، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلقه

متباينان بالنظر إلى المفهوم كما لا يخفى، وقد يفترقان إذ لا يمكن القول بأن الأمانة المطابقة للواقع خارجة عن تحت ما دلّ على اعتبار نوعها، ولا تنافي بين اجتماع الحكم الظاهري والواقعي أصلاً سواء كانا متوافقين أو متخالفين، كما هو قضية كلماتهم وإن كان لنا فيه إشكال سيأتي في محله إن شاء الله تعالى، ولكن يظهر من بعض أفاضل من تأخر عدم إمكان اجتماعهما بمعنى ارتفاع الاثنيّية عنهما إلا في عالم العقل، ومبنى ما ذكره على ما وقع منه من الالتباس في معنى الحكم الظاهري حيث قال في باب الاجتهاد.

ثمّ اعلم أنّ المراد بالحكم الظاهري ما وجب الأخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع أو لا، وبالحكم الواقعي ما كان تعلّقه مشروطاً بالعلم سواء حصل الشرط وتعلّق أو لا، فالنسبة بينهما عموم من وجه، إلى أن قال: (ثمّ الحكم الظاهري إن طابق الواقع، بأن كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي، أولي، وإلا فواقعي ثانوي) انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بما وقع منه من الخلط بين الحكم الظاهري والفعلّي، فجعل الحكم الظاهري عين الحكم الفعلّي، وأنت بعد التأمل فيما قدّمنا لك تعرف ما يتوجّه عليه، فلعلّ مبناه على اصطلاح خاصّ له للحكم الظاهري والواقعي، هذا ولعلنا نتكلّم في هذه المطالب بعض الكلام بعد هذا إن شاء الله تعالى في ضمن أجزاء التعليقة، وهنا مطالب آخر دقيقة طوبناها احترازاً عن حصول التّطويل الموجب للملال.

أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية، فيقال حينئذ إنه حجة، وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة لحكم متعلقه، أو لحكم آخر، ولا يطلق عليه الحجة، فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتمدة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: هل للقطع حجة سواء صادف الواقع أم لم يصادف

إنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج^(١) في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمرًا، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام يعطي كون ما ذكره دام ظله من فروع العلم الذي كان طريقاً محضاً ومرتّب الحكم الشرعي على متعلقه، وأمّا العلم الذي كان موضوعاً فلا يجري فيه هذا الكلام، لأنه بعد حصوله يتحقّق الحكم الواقعي لا محالة سواء كان القطع موافقاً للواقع أو مخالفًا، ولقد كان يذكر هذا الكلام في مجلس البحث أيضاً، ولكنك خبير بأنه يجري بالنسبة إليه أيضاً في الجملة، بيان ذلك أنه قد يكون أخذ العلم في الموضوع على وجه يكون الحكم واقعاً تابعاً للموضوع المعلوم من حيث إنه معلوم وإن كان العلم مخالفًا للواقع، ومرجع هذا في الحقيقة إلى الإعراض عن الواقع وجعل الحكم تابعاً للعلم، وقد يكون أخذ العلم في الموضوع على وجه يكون وجود الحكم واقعاً تابعاً للموضوع الواقعي المقيّد بالعلم بمعنى أخذ الأمرين في موضوع الحكم معاً، ولازمه عدم عروض الحكم الواقعي

للموضوع الواقعي الذي لم يتعلّق به العلم ولا لما علم وإن كان العلم مخالفاً للواقع، أمّا أخذه في الموضوع على الوجه الأول، فلا إشكال في عدم جريان ما ذكره دام ظلّه بالنسبة إليه لما ذكره من الوجه، وأمّا أخذه على الوجه الثاني، فلا إشكال في جريان ما ذكره بالنسبة إليه كما هو غنيّ عن البيان وظاهر لأوائل الأفهام، ثمّ إن مرجع النزاع في هذا الأمر ليس إلى ما يتوهم من تأثير العلم في تحريم ما ليس بحرام واقعاً، ووجوب ما ليس بواجب كذلك، وعدم تأثيره فيه، حتّى يدفع القول باستحقاق المخالف بمقتضى القطع للعقاب وإن لم يكن موافقاً للواقع، فإنّه من الأمور التي لا ينبغي التكلّم في بطلانه والبحث عنه، ضرورة عدم تأثير العلم في حكم الشارع، وإلاّ فيلزم الخلف في بعض الموارد أو ما هو مثله في الاستحالة في بعض آخر منها كما هو واضح، بل إلى تأثير العلم في وجود عنوان للمعلوم على تقدير المخالفة كالتجريّ مثلاً، ولذا اختلفوا في حرمة في نفسه فالقولان في المسألة أو الأقوال فيها على ما ذكرنا من المثال مبنيان على حرمة التجريّ مطلقاً، أو عدمها مطلقاً، أو التّفصيل.

ثمّ إنّ المراد من حجّة القطع على المكلف مطلقاً أو إذا صادف الواقع من الشارع ألتي في كلام الأستاذ العلامة في بيان تحرير النزاع ليس ما تقدّم القول منه، بأنّه محال عقلاً، بل المراد على ما يفصح عنه كلامه أيضاً هو مؤاخذه الشارع المكلف على مقتضى قطعه، فلا يكون بين كلاميه في المقامين تهاافت، ثمّ إنّ التكلّم في المسألة إنّما هو بالنسبة إلى ما هو الثابت في الواقع مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقد حسب ما يفصح عنه مقالة الأستاذ العلامة أيضاً كما في جملة من المباحث المعنونة في الأصول والفقه وإلاّ فلا معنى للبحث والتكلّم، لأنّه أمر راجع إلى اعتقاده وليس قابلاً لوقوع التشاجر فيه من الأعلام، بل ممّن دونهم في الشأن والمرتبة على أنّ اعتقاد المعتقد في محلّ البحث لا يمكن أن يتعلّق بكلّ من هذه الأقوال على سبيل التّخيير والبدليّة، فإنّه في علمه مستحق للعقاب قطعاً،

لاستحالة احتمال الخطاء في اعتقاده حتى يعتقد عدم الاستحقاق على تقدير الخطاء، وإلا لم يكن عالماً وهو خلف، وبعبارة أخرى القاطع بالتكليف الإلزامي سواء كان قطعه متعلقاً بموضوع الحكم المعلوم، كما إذا قطع بخميرية مانع، أو بالحكم الشرعي الكلّي كوجوب الصلاة، يقطع بأنه على تقدير مخالفته لمقتضى قطعه مرتكب لما استقلّ العقل ودلت البراهين القطعية على إيرائه لاستحقاق العقوبة وهي معصية المولى، لأنه لازم استحالة تعلّق الجعل بالنسبة إلى العلم كما لا يخفى، اللهم إلا أن يفرض اعتقاده لعدم الاستحقاق على التقدير الذي يعتقد استحالاته، ولكنك خير بما فيه، فتلخص ممّا ذكرنا كلّهُ أنّ حاصل النزاع في المقام يرجع إلى أنّه هل يكون للقطع تأثير في إحداث عنوان مقتضى لاستحقاق العقوبة على تقدير مخالفة القاطع لمقتضى قطعه في الواقع وفي علم الله وإن كان القاطع معتقداً لذلك، كما أنّه لا إشكال، بل لا يعقل الإشكال في استحقاقه العقوبة على تقدير مصادفة قطعه للواقع من حيث معصيته الخطاب الواقعي المعلوم، أو لا يكون له تأثير في إحداث ذلك العنوان، فيكون العلم الغير المطابق للواقع كالواقع الذي لم يقم عليه ما يقوم مقامه، فإنّه لا يعقل الإشكال في عدم استحقاقه العقوبة على ترك الالتزام به لقضاء العقل على سبيل الضرورة بتبعيّة استحقاق العقوبة للمعصية الغير المتحقّقة بالنسبة إلى التكليف الواقعية الغير المنجّزة على المكلف أو فيه تفصيل، إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه ذهب إلى كلّ من هذه الوجوه فريق، فعن الأكثر المصير إلى الأوّل مطلقاً، بل مقتضى ما استظهره الأستاذ العلامة ممّا ذكره في تأخير الصلاة عند ظن الضيق من الحكم بإيرائه استحقاق العقوبة ولو على تقدير انكشاف الخلاف.

ودعوى جماعة الإجماع عليه من أنّ تعبيرهم بالظن من باب أدنى فردي الرّجحان كون المقام أيضاً مورداً لما ادّعوا من الإجماع وإن كان ربما يتأمل

في هذا الاستظهار بما ستعرفه، وشيّد أمره بعض أفاضل المتأخرين، وعن بعض السادة الأجلة المصير إلى الثاني مطلقاً وهو شيخ أستاذنا وسيّد مشايخه في المفاتيح، ويظهر من بعض آخر أيضاً، وعن العلامة في التذكرة التفصيل بين ما إذا استمرّ القطع ولم يظهر خطاؤه، وبين ما لم يستمر، فحكم بالأوّل في الأوّل، والثاني في الثاني، بناء على جريان ما ذكره في مسألة التأخير بظن الضيق من التفصيل في القطع بالضيق أيضاً بناء على ما استظهره الأستاذ العلامة منهم من أنّ تعبيرهم في المسألة بالظن من باب التعبير بأدنى فردي الرجحان، فيشمل كلامهم القطع بالضيق، ولكنك خير بأن ما حكاه قدس سره من عبارة التذكرة صريح في النفي المطلق على ما عرفت حكايته، فإنّ حكمه بالعصيان بالتأخير على تقدير عدم كشف الخلاف من جهة مخالفته للواقع وتركه له كما هو ظاهر، لا من جهة مخالفته لظنه من حيث هو، كما أنّ حكمه بعدم العصيان بعد انكشاف خطأ الظن من جهة عدم المقتضي له وهو مخالفة الواقع، من حيث إنّ مخالفة الظن غير مؤثرة، وهذا واضح لمن له أدنى تدبّر فتدبّر، وعن العلامة في المنتهى وشيخنا الشهيد رحمه الله في الذكرى، كما حكاه الأستاذ العلامة على ما ستعرف من كلامه عن قريب وشيخنا البهائي عليه الرحمة التوقف في الحكم بالاستحقاق، وعن بعض أفاضل مقاربي عصرنا في بحث التقليد تفصيل آخر غريب ستقف عليه عند تعرّض الأستاذ العلامة لنقله.

واستدلّ للأوّل بوجوه الأوّل الإجماعات المحكيّة في بعض صور الفرض كما في مسألة الظن بالضيق بالتقريب الذي عرفت استظهاره من الأستاذ العلامة، ومن المعلوم عدم الفرق بين الصور، وعدم الخلاف في الحكم بالعصيان المستظهر في باب سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه، فإنّهم حكموا بأنّه يجب إتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف، فإنّه لا معنى للحكم بإتمام الصلوة ولو بعد

انكشاف الخلاف، إلا على القول بأن الاعتقاد المخالف للواقع مؤثر في استحقاق العقوبة، الثاني بناء العقلاء على الاستحقاق المستكشف من عدم تبيحهم لمؤاخذه المولى العبد على مخالفته لمقتضى قطعه، ومن المعلوم أن بناء العقلاء في المسألة مما لا يمكن الإشكال في اعتباره لكشفه عن حكم العقل القاطع الذي يكون هو المرجع في أمثال المقام، كما أن بناء أهل الشرع وسيرتهم يكشف عن حكم الشارع الثالث حكم العقل بقبح التجري المتحقق بالفعل الذي يعتقد تحريره مثلاً، الرابع حكم العقل أيضاً لا من حيث حكمه بقبح التجري، بل من جهة الترديد والدوران، بيانه أنه إذا فرضنا شخصين قاطعين بحرمة ما يعين بأن قطع أحدهما بحرمة أحد المائعين والآخر بحرمة الآخر فشرباهما فاتفق مصادفة قطع أحدهما للواقع ومخالفة قطع الآخر له، فإما أن نقول باستحقاقهما العقاب أو نقول بعدم استحقاقهما العقاب أو نقول باستحقاق من لم يصادف قطعه الواقع دون من صادف، وإما أن نقول باستحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف لا سبيل إلى القول بأحد من الثلاثة الأخيرة، فتعين القول بالأول، أما عدم السبيل إلى الأولين منها فمما لا يخفى وجهه على الأوائل مضافاً إلى اعتراف الخصم به.

وأما عدم السبيل إلى الأخير الذي يقول به الخصم فلاستلزامه القول بإناطة استحقاق الثواب والعقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو باطل بالضرورة، أما الملازمة فلأن المفروض مساواة الشخصين في جميع الأمور غير مصادفة القطع للواقع وعدم مصادفته له، ومن المعلوم ضرورة أن هذه المصادفة وعدمها ليسا من الأمور الاختيارية للقاطع حتى ينط بهما الاستحقاق في طرف الثواب والعقاب فيلزم ما ذكرناه، هذا وهذه الوجوه الثلاثة كلها وإن كانت راجعة إلى الاستدلال بحكم العقل بالمآل، إلا أن من المعلوم عدم لزوم التكرار في الاعتماد

بها لا ابتناء كل وجه على ما لا يبتني عليه غيره من الوجوه وتحرير المقام بمثل ما ذكرنا من جعل كل وجه دليلاً مستقلاً أولى مما حرره الأستاذ العلامة دام ظله من جعل بعضها دليلاً وبعضها مؤيداً كما هو واضح، هذا ملخص الكلام في تحرير الاستدلال على مقالة الأكثرين، ولكنك خير بإمكان المناقشة في الكل.

أما الإجماع: فلأن المحصل منه غير متحقق لنا سيما بعد ما عرفت من الخلاف من جماعة من الأعلام، والمنقول منه ليس حجة عندنا سيما في هذه المسألة، هذا مضافاً إلى إمكان القول بعدم الجدوى في إنفاق العلماء في هذه المسألة من حيث كونهم أهل الشرع، حيث إن المورد ليس من الأمور الشرعية التي يكون بيانها من شأن الشارع، حتى يستكشف حكم المعصوم فيها من اتفاق العلماء المتشرعين، بل من الأمور العقلية المحضة التي لا سبيل إليها إلا من جهة حكم العقل، ومن المعلوم المقرر في محله عدم إمكان استكشاف حكم المعصوم من الإجماع على ما لا يكون بيانه من شأنه، نعم لا إشكال في أن اتفاق جميع العقلاء في المسألة العقلية يكشف عن حكم العقل قطعاً وإن علم معه بحكم المعصوم أيضاً، من حيث إنه رئيس العقلاء، إلا أن حكمه مما اتفق عليه العقلاء، ليس من حيث كونه شارعاً، بل من حيث كونه عاقلاً، فالحجة هي نفس حكم العقل لا حكم الشارع، ومن هذا الباب ما تمسك به جماعة من الإجماع في المسائل الكلامية العقلية كوجود الصانع جل اسمه ونحوه كما هو واضح، ومما ذكرنا تعرف أن حكم العقل في المقام وأمثاله على تقدير تسليمه ليس مما يستكشف عن حكم الشرع بقاعدة الملازمة، لأنها مختصة بالأمور الشرعية التي حكم العقل فيها كحرمة الظلم ووجوب ردّ الوديعة، نعم لا إشكال في أن في كل مورد حكم العقل على سبيل القطع بشيء يعلم أن الأمر عند المعصوم عليه السلام، كما حكم به العقل من حيث استحالة عدم حكم عقله، مع أنه عقل

الكل، ولكن لا دخل لهذا بمسألة الملازمة، هذا وإن أردت شرح هذا الكلام فارجع إلى ما كتبناه في باب الإجماع، فإننا قد فصلنا القول فيه غاية التفصيل، هذا ولكن يمكن أن يقال إن التمسك بالإجماع في المسألة نظير التمسك بالأخبار في المسألة ونظائرهما كما ستقف عليه، إذ كما يستكشف الحكم الشرعي مما دلّ على استحقاق الثواب أو العقاب على الفعل من الأخبار والآيات كذلك يستكشف من الإجماع من حيث إن بيان الشيء قد يكون ببيان لازمه، فالغرض من التمسك بالإجماع على الاستحقاق التمسك به على الحرمة الشرعية؛ فالأولى في الجواب أن يقال إن حكمهم باستحقاق العقاب ليس لأمر راجع إلى الشرع، بل لحكم عقلمهم بذلك من جهة التجري أو غيره، ومن المعلوم ضرورة أن مقالة الرئيس إنما يستكشف من مقالة المراءوس فيما يكون من آثارها لا فيما يرجع إلى أمر لا دخل له بالرئيس فتدبر.

هذا مع إمكان أن يقال إن الاتفاق الموجود في المقام لا يجدي في شيء وإن قلنا بأن اتفاق العلماء في المسائل العقلية أيضاً يكشف عن حكم الإمام عليه السلام، لأن هذا على تقدير تسليمه إنما هو بالنسبة إلى اتفاق الكل لا اتفاق الجمل، وإن قلنا بعدم اشتراط اتفاق الكل في المسائل الشرعية في باب الإجماع فتأمل، وأنت خير بأن ما ذكرنا من البيان في الجواب عن هذا الدليل أولى مما ذكره الأستاذ العلامة، فإنه إن كان المراد من الإجماع المحصل هو الذي جرى عليه الاصطلاح في باب الإجماع من الكل حتى من نفسه دام ظله على ما ستقف عليه من أنه الاتفاق الكاشف عن دخول المعصوم عليه السلام أو السنة، فلا بد من أن يكون المراد من قوله، والمسألة عقلية الإشارة إلى وجه عدم كشف الإجماع في المقام لا إلى الجواب المستقل، لأن بعد الاستكشاف المعتبر لا معنى لمنع العمل من جهة كون المسألة عقلية، وأنت خير بأن جعله إشارة إلى الوجه في عدم حصول الاستكشاف لا يخلو من شيء وإن كان

المراد منه هو الاتفاق الأعَم من الكاشف وغيره، فهو وإن كان محفوظاً عمّا يرد عليه على التقدير الأول، إلا أن إرادة غير المعنى الذي جرى عليه الاصطلاح نحتاج إلى نصب قرينة فتدبر، ثم إن هذا كله على تقدير استقامة ما استفاده دام ظله من كلماتهم في مسألة تأخير الصلاة بظن الضيق وفي مسألة سلوك الطريق المقطوع الخطر أو مظنونه، وإلا فقد يتأمل فيما ذكره من الاستفادة، أمّا بالنسبة إلى ما ذكره دام ظله في المسألة الأولى فبان تعبيرهم بالظن في المسألة الأولى لم يعلم كونه من باب التعبير بأدنى فردي الرحجان وإن كان أصل عدم جواز التأخير مع العلم ثابتاً عندهم، بل مصرحاً به في كلمات جماعة، لأن استحقاق العقاب على مخالفة الظن المعتبر عند الشارع لا يستلزم استحقاقه على مخالفة القطع، لأن مرجع اعتبار الظن إلى حكم الشارع بالعمل به وإيجابه سلوكه في مقام الظاهر، الذي يرجع إلى جعل حكم ظاهري للشيء الذي تعلق به الظن مما يكون ثابتاً له في الواقع ونفس الأمر، ومن المعلوم أن مخالفة الحكم الظاهري كمخالفة الحكم الواقعي موجبة لاستحقاق العقوبة، إذ كل منهما حكم شرعي غاية الأمر كون الموضوع في أحدهما نفس الواقع وفي الآخر الواقع الغير المعلوم، وهذا لا يؤثر في شيء، وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام، كما ستقف عليه، إلا أنه يصلح مانعاً لاستفادة حكم غيره منه بالفحوى أو تنقيح المناط، وهذا بخلاف القطع، فإنك قد عرفت أنه ليس حجة شرعية بمعنى كون حجته مجعولة ولو بحكم العقل الكاشف عن حكم الشارع، فالحكم باستحقاق العقاب على مخالفته لا بد من أن يبتني على حرمة التجري من حيث هو هو، لأن المفروض أن مخالف القطع في المقام لم يخالف حكماً شرعياً وخطاباً ثابتاً في الشرع وقد سلك هذا المسلك الأستاذ العلامة في الكتاب فيما سيجيء في باب تأسيس الأصل في الظن، وليست مزية الظن المعتبر على العلم من الغريب في

شيء، كيف وقد حكموا بأن سلوك الطريق الشرعي يوجب الإجزاء بخلاف العمل بمقتضى القطع، ونحن وإن لم نقل بالإجزاء في المقامين بالنظر إلى مقتضى القاعدة، إلا أنا نجوز قيام الدليل عليه في الأول دون الثاني، وهذه أيضاً مزية للظن على العلم لا يقال لا معنى لحكم الشارع باعتبار الظن إلا إيجابه تنزيل الظن منزلة العلم، فإذا لم يترتب استحقاق العقوبة على مخالفة العلم فلا بد من أن لا يترتب على مخالفة الظن أيضاً، وإلا فيلزم الحكم به في المقامين أو كون المنزل والفرع أقوى من المنزل عليه والأصل والثاني باطل بالضرورة والأول مما لا نقول به، لأننا نقول مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من فساد القول بالتنزيل المذكور، إذ ليس في أدلة اعتبار الأمارات ما يدل عليه، أو يشير إليه أن هذه المزية إنما جاءت من نفس وجوب التنزيل وحكم الشارع به، وبعبارة أخرى من حجية الظن، وهذا المعنى لما كان مفقوداً بالنسبة إلى العلم لم يحكم باستحقاق العقاب على مخالفته فليس هذا من آثار المظنون، ولا من آثار الظن، حتى يلزم من الالتزام به دون العلم مزية الفرع على الأصل، بل من آثار صيرورة الظن حجة شرعية، وعلى تقدير تسمية هذا مزية نمنع من بطلان مزية الفرع على الأصل بهذا المعنى، وبمثل ما ذكرنا يتفصى عن الإشكال الوارد في مسألة الإجزاء وغيرها مما التزم فيه بما لا يلتزم فيه بالنسبة إلى القطع، هذا ولكن قد يجاب عنه:

أولاً: بأنه لا معنى لدعوى الفرق بين الظن المعتبر والعلم، لأنه بعد فرض كون المقصود من الظن طريقته إلى الواقع بحيث يكون الحكم تابعاً له كما هو المفروض، وكان أمر الشارع بسلوكه بهذه الملاحظة، فلا معنى لترتب استحقاق العقوبة على مخالفته وإن هو إلا كالأمر المقدمي المقصود منه التوصل بفعل المقدمة إلى إتيان ذي المقدمة من غير أن يكون المقصود منه نفس فعل

المقدمة أصلاً، بل الأمر بالعمل بالظن بلحاظ الطريقتية والمرآتية يرجع إلى الأمر
المقدمي باعتبار، فلا معنى إذا للحكم بإيجاب مخالفته لاستحقاق العقوبة.

وثانياً: بأن ذلك على تقدير استقامته إنما يستقيم بالنسبة إلى ما يفرض في
سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة إدراك الواقع على تقدير عدم مصادفته له، لا
بالنسبة إلى ما لا يوجد فيه هذه الجهة أصلاً، بل يكون اعتباره من باب مجرد
الطريقتية والكشف الظني كالظن الذي يحكم العقل باعتباره بمقتضى برهان
الانسداد أو غيره من البراهين العقلية، التي أقاموها لحكم العقل بحجية الظن
المطلق، فإن الأمر بسلوكه على هذا التقدير ليس إلا من باب الإرشاد، فلا معنى
إذا لترتب العقاب على مخالفته، نعم يمكن أن يقال فيما له جهة شرعية إن
مخالفته موجهة لاستحقاق العقاب، واعتبار الظن في المقام، أي مسألة الظن
بالضيق إنما هو من جهة حكم العقل من باب الإرشاد والطريقتية المحضة من
حيث إن عدم الأخذ به والتأخير حتى يحصل العلم بالضيق مستلزم لقوت
الواجب المنجز كثيراً، بل في الأغلب فإنه وإن انعقد الإجماع ظاهراً على اعتبار
الظن في المقام، إلا أننا نعلم أن مدرك إجماعهم ليس إلا ما عرفت.

وثالثاً: بأنه وإن سلم جواز مخالفة الظن للقطع في الحكم، إلا أن الظاهر من
مقاتلتهم في الفرض اتحاد حكمهما، لأن التعرض للعلم بالضيق ليس في كلام
الأكثرين فيكون الوجه في عدم تعرضهم له كونه أولى بالاعتبار عندهم من
الظن، ولم يعلم من كلماتهم أيضاً الفرق بين الظن والعلم في استحقاق العقاب
على المخالفة فتدبر.

هذا ملخص ما يقال في الجواب عما أورد على ما ذكره الأستاذ العلامة دام
ظله، ولكنك خبير بأن الوجه الثاني مما لا وجه له أصلاً وإن كان في بادئ النظر
في كمال الاستقامة، لأن وجود المصلحة الجابرة في سلوك الطريق على تقدير

مخالفته للواقع وفوت الواقع بواسطة العمل به لا يقتضي كون الأمر بالعمل بالطريق في عرض الواقع وخروجه عن الأمر المقدمي، كيف ولو كان كذلك لزم عراء الأمر بسلوكه عن ملاحظة الطريقيّة، فحكم العقل بلزوم وجود مصلحة في أمر الشارع بسلوك الطريق على تقدير فوت الواقع من العمل إذا أمر به الشارع عند التمكن من تحصيله لا يخرج الطريق عن الطريقيّة، وكونه في عرض الواقع، هذا مضافاً إلى أن ما ذكر إنما يجري في بعض الطرق الشرعيّة لا في كلّها، لعدم حكم العقل بلزوم وجود المصلحة في سلوك الطريق عند أمر الشارع بالعمل بشيء عند انسداد باب العلم والعجز عن تحصيل الواقع على ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى، فلم يبق إذاً فرق بين الطريق الذي حكم العقل بوجوب العمل به وطريقيّته كالظن المطلق عند انسداد باب العلم والطريق الذي يحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه، نعم بناء على القول بالتصويب لم يكن إشكال في لزوم الالتزام باستحقاق العقوبة على مخالفة الطرق والظنون الاجتهادية لكون مؤدّياتها أحكاماً واقعيّة دائماً، فلا يعقل الخطأ فيفرق على هذا المذهب بين مخالفة العلم والظن المعبر، اللهم إلا أن يقال بعدم الفرق بينهما على هذا المذهب الفاسد أيضاً، حيث إن الظاهر من مقالتهنّ ثبوت حكم واقعي للعالم في الواقع، بأن يكون للعلم مدخل فيه وإن كان هذا باطلاً من جهة استلزامه للدور، هذا ولكن الإنصاف أن القول بثبوت الجعل للعالم لا ينفي الخطأ في القطع وهو ظاهر، فالفرق بينهما على مذهب العامّة مستقيم، اللهم إلا أن يكون النزاع في التصويب والتخطئة جارياً في العلم أيضاً كالظن، وجريانه لا يخلو عن تأمل، بل منع كما يظهر بالتصريح والتأمل في كلماتهم، ولعلنا نتكلّم في هذا عند التكلّم في كيفيّة جعل الطرق فيما سيمر عليك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: معنى حكم الشارع بوجوب العمل بالأمانة على مذهب المخطئة

ليس إلا جعله لأحكام ظاهرية مساوقة لما يترتب على نفس الواقع، ضرورة أن القضية الشرعية سواء كانت واقعية غير مقيدة بعدم العلم أو ظاهرية أخذ فيها الجهل وعدم العلم بالواقع الأولي مشتملة على الجعل الشرعي دائماً، فالحكم الظاهري أيضاً حكم شرعي مبني على المصلحة في جعله دائماً، غاية الأمر كون الجهل بالحكم الواقعي مأخوذاً في موضوعه، وهذا لا يخرج عن كونه حكماً شرعياً، قلت لسنا في صدد إنكار اشتغال القضية الشرعية في باب جعل الطريق على الحكم والإنشاء الشرعي، كيف ولا يتصور معنى لحجية الأمانة وحكم الشارع بلزوم سلوكها، إلا جعل ما يترتب على موردها في الظاهر، إلا أن هذا الجعل الظاهري ليس إلا معنى إيجاب الشارع العمل بالأمانة والالتزام بمقتضاها، وليس هذا المعنى مختصاً بما لو كان مصلحة في سلوكها تجبر مفسدة الوقوع في مخالفة الواقع، بل يجري في جميع الطرق الشرعية والعقلية أيضاً، كيف ولا يتصور معنى لحجية الأمانة على أي تقدير إلا ما ذكر، إذ الحكم الظاهري المجعول في كل مورد ليس في عرض الحكم الواقعي، كيف وهو مما يستلزم التصويب، فالتفصيل إذاً مما لا معنى له، فلا بد إذاً من القول بأن مخالفة الطرق الظنية مطلقاً موجبة لاستحقاق العقوبة، فالحق وفقاً لما يظهر من الأستاذ العلامة في المقام في آخر الجزء الثاني من الكتاب عدم ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الطرق الظنية بأسرها وبجميع أقسامها، هذا ملخص ما يقال بالنسبة إلى ما استفادته دام ظلّه في المسألة الأولى.

وأما بالنسبة إلى ما ذكره في المسألة الأخيرة، فبأن النقطع والظن في باب الضرر ليس اعتبارهما من باب الطريقة، بل من باب الموضوعية بمعنى كون معلوم الضرر ومظنونه، من حيث كونهما كذلك، مما يجب الاجتناب والتحرز عنه من غير أن يلاحظ فيهما جهة الطريقة إلى الضرر الواقعي، ولذا يحكمون

بفساد عمل من أتى بالواجب في حال الظن بالضرر وإن انكشف عدم وجود الضرر في الواقع كالمتطهر بالطهارة المائية مع الظن بالضرر من استعمال الماء، هذا ولكنك خير بأن هذا الإشكال في كمال الفساد، لأن الذي دلّ النقل والعقل عليه كون ارتكاب المضر الديني حراماً كارتكاب سائر المحرمات الشرعية، فالحرمة فيه كالحرمة فيها إنما تعلق بنفس الواقع ولا دخل للقطع والظن فيها، نعم القطع به طريق إليه بنفسه كما في سائر المقامات والظن به طريق إليه إما من باب دليل الانسداد أو حكم العقل والعقلاء به مع قطع النظر عن برهان الانسداد ومجرد حكم العقل بوجوب سلوك الطريق الظني في باب الضرر، لا يدل على كون الظن موضوعاً فتأمل.

واستكشاف موضوعيته من حكمهم بفساد العبادة المأتي بها مع الظن بالضرر بها وإن انكشف عدم الضرر في غاية الفساد إذ يكفي في الفساد عدم تمكنه من قصد التقرب الموقوف على العلم بالأمر المنفي على تقدير طريقة الظن أيضاً قطعاً كما هو ظاهر ومن هنا حكم غير واحد منهم الأستاذ العلامة بصحة العبادة، إذا غفل عن حاله وأتى بالفعل، أو اعتقد عدم الضرر وإن انكشف الضرر بعد العمل فتأمل.

نعم قد يترتب بعض الأحكام في الشريعة على عنوان الخوف مثل عدم جواز الوضوء مع خوف الضرر الذي دلّ عليه بعض الأخبار وعدم جواز الصوم مع خوف الضرر به المدلول عليه ببعض الأخبار لكن لا دخل له بموضوعية الظن في باب الضرر، لأن عنوان الخوف أعم منه قطعاً وعلى تقدير مساواته له لا يدل على كون الظن في باب الضرر موضوعاً بالنسبة إلى جميع الأحكام، كما لا يخفى، هذا وستقف على تفصيل القول في هذا في طي كلمات الآتية إن شاء الله تعالى هذا مجمل القول فيما يقال من المناقشة على الوجه الأول.

وأما الثاني: أي بناء العقلاء على مذمة المتعاطي ذلك، فلأن المسلم منه إنما هو بناؤهم على مذمة الشخص من حيث وجود صفة الشقاوة فيه المستكشف لهم من فعله وإقدامه على الإتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً للمولى، لا على مذمة الشخص من حيث صدور فعل القبيح عنه، فالمذمة على الفاعل إنما هو باعتبار ما كشف عنه الفعل من وجود صفة الشقاوة فيه المحرك له إلى الإقدام بإتيان ما يعتقد كونه مبغوضاً للمولى، وأنه لا ريب في مذمتهم للعبد الذي علموا أنه في مقام معصية المولى وإن لم يصدر منه فعل في الخارج أصلاً، لا من الجوارح ولا من القلب كالتبعية، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإنه ليس لأحد الارتياح في بنائهم على مذمته لما استكشف لهم من حاله عن وجود صفة الشقاوة، وهذا أمر لا ستره فيه عند التأمل، والحاصل أن العقلاء قد يذمون الشخص على فعله، وأنه ذو فعل قبيح وقد يذمون الشخص على شقاوته من غير أن يكون فعله قبيحاً عندهم ويعبر عن الأول بالفارسي بقولهم: (بد كاريست)، والثاني بقولهم: (بد آدميست)، وليس المراد من رجوع المذمة إلى الفعل عدم تعلقه بالفاعل، كيف والفعل القبيح ما يكون فاعله مستحقاً للذم عند العقلاء، بل المراد كون مذمة الشخص مستنداً إلى إتيانه بالفعل القبيح وإن كان المحركة له إليه وجود صفة الشقاوة فيه أيضاً، فهو أيضاً يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا محالة، وإلا لم يقدم على الإتيان بالفعل القبيح، إلا أن للذم تعلقاً بالفعل أيضاً، وهذا بخلاف القسم الثاني، فإن الذم فيه لا تعلق له بالفعل أصلاً، فإذا لم يتعلق الذم والقبح بنفس الفعل، بل بالفاعل مستقلاً لم يكن معنى لجعل بناء العقلاء على المذمة دليلاً على استحقاق العقاب على العقل الملازم لحرمة عند الشارع، كما أن الذم بالفعل معلول لحرمة العقلية، ضرورة أن الملازمة إنما تكون بين حرمة الفعل عند العقلاء وحرمة عند الحكيم تعالى، لا

بين مطلق مذمة الشخص عندهم والحرمة، كيف وهو مما لا معنى له، ولا يمكن أن يتفوه به عاقل.

ومما ذكرنا من البيان للمناقشة في الوجه الثاني يظهر المناقشة في الوجه الثالث أيضاً، لأننا نمنع من حكم العقل بقبح التجري من حيث إنه تجري حتى يحكم بحرمة الفعل المنطبق عليه من حيث استحالة تغاير حكم المتصادقين، نعم يستقل العقل باستحقاق المتجري للذم من حيث كشف تجريه على المولى الحاصل بفعل ما يعتقد كونه معصية عن وجود صفة الشقاوة فيه، وبعبارة أخرى المسلم في التجري هو قبح الفاعلي لا الفعل، فإنه محل منع ودعوى استقلال العقل به مكابرة صرفة لا شاهد لها أصلاً، بل المشاهد بالوجدان خلافها، لا يقال كيف يحكم بتعلق القبح بالفاعل تعلقاً ابتدائياً من غير أن يكون لفعله مدخل فيه، مع أنهم أطبقوا في مسألة التحسين والتقيح العقليين على أن متعلق الحسن والقبح هو الأفعال الاختيارية ليس إلا، لأننا نقول الحسن والقبح بالمعنى الذي جعلوه محلاً للنزاع في باب التحسين والتقيح ليس إلا من عوارض الأفعال الاختيارية، لا مطلق الحسن والقبح، فإن القبح الذي يكون محلاً للكلام هو كون فاعل الفعل مستحقاً للذم والمواخذة من حيث إنه فاعله، والحسن الذي يكون محل الكلام هو كون فاعل الفعل مستحقاً للمدح عند العقلاء والثبوة من حيث إنه فاعله، ومن المعلوم أنهما بهذا المعنى ليسا إلا من عوارض الأفعال الاختيارية، والمسلم في المقام غير هذا المعنى، فلا يشترط تعلقه بالفعل الاختياري لا يقال إذا كانت صفة الشقاوة مما لا يتعلق بها الاختيار ومن لوازم ذات العبد، فأى معنى لأن يذم عليه وإن التزم بكونها اختيارية من حيث إمكان إزالتها بالمجاهدة، فيجب الالتزام بوجود إزالتها من حيث كونها من قبيل الأوصاف الرذيلة لنفس الأمانة، فيلزمك القول باستحقاق العقاب في المقام وإن لم يكن على نفس ما

اعتقد تحريره، لأنه لا ثمرة على ترتب العقاب من حيث هو فتأمل، لأننا نقول:
أولاً: أن تعلق الذم بما هو خارج عن الاختيار إذا لم يتعقب عقوبة مما لا
بأس به وإن هو إلا نظير مدح الشيء على صفائه وذم الشيء بكذوره.

وثانياً: أنه لا دليل على وجوب إزالتها لبقاء الاختيار معها قطعاً وليست علة
تامة لاختيار المعاصي، حتى يقال بوجوب إزالتها، ولم يدل دليل خاص على
وجوب إزالتها من جانب الشرع، كما في جملة من الرذائل، حيث إنه لا دليل
على وجوب إزالتها ما لم يفض إلى الحرام بالوجوب الشرعي وإن وجبت
بالوجوب الخلقي فافهم، فلا يلزم الحكم بوجوب إزالتها إذاً.

وثالثاً: أن القول بوجوب إزالتها لا ينفع الخصم في المقام إذ وجوب إزالتها
لا يدل على حرمة الفعل الصادر عنه بنحو من الدلالة كما هو واضح، ولعل
الثمرة بين تحرير الفعل ومجرد المؤاخذه من جهة أخرى ظاهرة، هذا وبمثل ما
ذكرنا فليتحرر المقام، لا بمثل ما حرره الأستاذ العلامة دام ظلّه، فإنه لا يخلو عن
مسامحة ومناقشة، فإن الظاهر منه تسليم كون التجري قبيحاً حسب ما يفصح عنه
مقالته في طي كلماته الآتية أيضاً، من جهة كشفه عن سوء سريرة العبد، وكونه
في مقام الصغيان مع السيد وعصيانه، فيرد عليه أنه بعد تسليم قبح التجري ولو من
الحيثية المذكورة لا معنى للمنع عن اتصاف الفعل بالحرمة والمبغوضية من جهة
اتحاده مع ما هو مبغوض ومورد للمقبح، فإنه لا إشكال في صدق التجري على
الفعل، فيكون هذا عين الالتزام بما ادّعاه الخصم من صيرورة الفعل حراماً من
جهة اجتماعه مع العنوان المبغوض، إذ لم يرد القول بأن نفس اعتقاد الحرمة من
الأسباب الموجبة لحرمة الفعل، حتى يقال بأن هذا مما لا معنى له، لأنه لا يعقل
أن يكون علم المكلف بالحرمة مؤثراً في إيجادها، كيف وقد عرفت في تحرير
محل النزاع في أول المسألة أن هذا مما لا يقول به أحد ولا يدّعيه جاهل فضلاً

عن عالم، فقوله دام ظله: (والحاصل أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً) إلى آخر ما ذكره، لا يخلو عن مسامحة، كما أن قوله المتقدم عليه أيضاً وهو قوله، ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري إلى آخره لا يخلو عن مسامحة واضحة بعد ما عرفته، فالقول بأن التجري قبيح من أي وجه كان لا يجمع القول بعدم حرمة الفعل، نعم لو قيل بأن التجري من الأوصاف والحالات الغير الصادقة على الفعل لم يكن وجه لإيجاب قبحه تحريم الفعل، وكان الأستاذ يحتمل ذلك فتدبر، هذا مجمل الكلام بالنسبة إلى ما يقال من المناقشة على الوجه الثاني والثالث.

وأما الوجه الرابع: فلأننا نلتزم بالشق الرابع وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف، ولا يتوجه عليه شيء، لأننا لا نقول بأن العقاب للمصادفة وعدم العقاب لعدم المصادفة حتى يقال بأنه يلزم القول بباطالة العقاب وعدمه بالأمر الغير الاختياري، بل نقول إن من صادف قطعه الواقع يستحق العقاب، لأنه عصي الله وخالفه مع اجتماع جميع شرائط التكليف له من العلم والاختيار وغيرهما ومن لم يصادف لا يستحق العقاب، لأنه لم يعص الله، لأن العصيان عبارة عن الإتيان بما هو مبغوض للمولى ومتعلق لنهي مع اجتماع جميع شرائط التكليف في الفاعل، والمفروض أن من لم يصادف قطعه الواقع لم يأت بما هو متعلق لنهي المولى واقعاً، غاية الأمر أن عدم إتيانه به كان من جهة عدم مصادفة قطعه للواقع اتفاقاً، والحاصل أن استحقاق العقاب إنما يترتب بحكم العقل على معصية المولى الحاصلة بإتيان ما هو مبغوض له مع اجتماع شرائط التكليف التي ترجع حقيقة إلى شرط المبغوضية الفعلية، التي هي مناط الاستحقاق، فلا معنى لثبوت استحقاق العقاب في غير الصورة سواء كان هناك اعتقاد بالمبغوضية أم لا، ضرورة أن الاعتقاد لا يوجب تعلق النهي بالمعتقد على

ما اعترف به الخصم أيضاً ولازم هذا المعنى اختيار الشق الرابع، وليس فيه إناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار حسب ما عرفت توضيحه هذا وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله قولك إن التفاوت إلى آخره، فإن منع حسن التفاوت بين الأمرين أي الاستحقاق وعدمه مستند إلى كون الثاني من جهة الأمر الغير الاختياري مع عدم القبح فيه، فحصل التفاوت من جهة الأمر الغير الاختياري، إلا أن ما ذكرنا من التحرير واضح، فإن المقصود منه وإن كان ما ذكرنا كما عرفت، إلا أن التوهم في بادئ النظر ربما يتوهم فتسليمه دام ظله بصحة إناطة استحقاق العقاب وعدمه بما هو خارج عن الاختيار، مع أنها مما يشهد ضرورة العقل بفسادها وقد اعترف به دام ظله في كلامه السابق وإن كان هذا ليس مراداً قطعاً، بل المراد حسب ما عرفت نفي ما ربما يظهر من كلام المستدل من أن عدم العقاب أيضاً لا يمكن أن يكون من جهة الأمر الغير الاختياري، فأراد بهذا الكلام الإشارة إلى فساد هذا التوهم، فالمقصود من منع عدم حسن الإناطة إنما هو باعتبار مجموع العقاب وعدمه ولو كان راجعاً في الحقيقة إلى الأخير، لا باعتبار كل واحد بمعنى صحة إناطة كل من العقاب وعدمه بالأمر الغير الاختياري، مضافاً إلى ما عرفت من كون عدم العقاب مستنداً حقيقة إلى عدم ثبوت المقتضي له وإن كان له نحو من الاستناد إلى عدم المصادفة أيضاً، وهو مما لا ضير فيه كما هو واضح، بل قد يقال بأن العصيان الموجب لاستحقاق المؤاخذه والعقاب يحصل بما يكون بعض مقدماته خارجاً عن الاختيار قطعاً كالحياة والقدرة ونحوهما مما يكون بإفاضة الله تعالى، فإذا لا ضير في دخل بعض الأمور الخارجة عن القدرة في تحقق العصيان المنوط بالاختيار مع وجود الطلب الإلزامي فافهم.

وملخص ما ذكرنا كله أن من يريد القول باستحقاق العقاب لا بد من أن

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع، بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرًا وإن لم يكن خمرًا في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظن ضيق الوقت عصي لو أخر إن استمر الظن، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان»^{*} انتهى. واستقرب عدم سيّد مشايخنا في المفاتيح^{*}.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو

يثبت قبح التجري، وكونه من مقولة الفعل لا الصفات والحالات، وكان الأستاذ العلامة في مجلس البحث متردداً في ذلك، ولهذا لم يجزم بأحد الطرفين في آخر المسألة في الكتاب أيضاً وإن كان ما عرفت من كلامه ظاهراً في جزمه بعدم تأثير التجري في حرمة الفعل، والإنصاف أن الجزم بأحد الطرفين في غاية الإشكال، وأما غيره من الوجوه مما يتمسك بها في المقام فليس شيء قطعاً.

* تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٨٦.

* مفاتيح الأصول، ص ٣٠٧.

مقطوعة معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل، ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري.

وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما يكون مانع معين خمراً، وقطع الآخر يكون مانع آخر خمراً، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس، لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أما الإجماع فالمحصل منه غير حاصل، والمسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية، وستعرف من قواعد الشهيد قدس سره والمنقول منه ليس حجة في المقام.

وأما بناء العقلاء فلو سلم، فإنما هو على مذمة الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف لا الكاشف.

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري، فإنه لكشف ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً على العصيان والتمرد لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أن هذا

الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده، وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية وعازماً عليه، فإن هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء، ولكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً، لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

وأما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصي اختياراً دون من لم يصادف.

قولك: «إن التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار»، ممنوع، فإن العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم. كما يشهد به الأخبار الواردة^(١) في أن: «من سن سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها».

(١) دلالة الأخبار على ما ذكره دام ظلّه من صحّة إناطة عدم العقاب بالأمر الغير الاختياري ممّا لا إشكال فيه، فإن مقتضاها كون قلّة عقاب من قلّ عامل سنته وعدم استحقاقه لما يستحقّه من كثر عامل سنته من مقدار الزيادة من جهة قلّة العامل التي ليست باختيار الإنسان، إنّما الإشكال باعتقاد من لا خبرة له في دفع ما ربما يتوهم في المقام على ما ذكره الأستاذ العلامة من الإيراد، بأن هذه الأخبار، كما تشهد لما ذكره الأستاذ العلامة من صحّة استناد عدم العقاب إلى الأمر الغير الاختياري، كذلك تشهد على ما ذكره من عدم صحّة استناد العقاب إلى الأمر الغير الاختياري، فإن مقتضى الأخبار كون زيادة العقاب على من اتفق

كثرة العامل بسببته من جهة الكثرة التي ليست من الأمور الاختيارية، بل العقاب على أصل فعل الغير من العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا معنى للاستدلال بالرواية على المدعى، هذا مضافاً إلى أنها من الأخبار الآحاد لا يجوز الاستدلال بها في أمثال المقام على ما هو واضح ومستقف عليه، ولكنك خير بأن ما ذكر من الإيراد في كمال الوضوح من الفساد.

أما الأول: فلأن مرجع العقاب على كثرة العامل هو العقاب على فعله لا العقاب على نفس الكثرة، لأنه لم يستفد من الأخبار ولم يقل به أحد، ومن المعلوم ضرورة صحة عقاب شخص على فعل غيره إذا كان هذا الشخص سبباً لفعل غيره ولو بالسببية الناقصة، والعقل لا يمنع عن ذلك قطعاً لرجوع فعل الغير إذاً إلى اختيار هذا الشخص من حيث سببية فعله له، فالعقاب عليه بما يرجع بالأخرة إلى الاختيار، ومن المعلوم بداهة أن الاختيار مطلقاً مصحح للتكليف والمواخذة، ولذا ذكر الأستاذ العلامة أن العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح.

وأما الثاني: فلأن المقصود ليس الاستدلال بكل خبر ورد في هذا الباب، بل الاستدلال بمجموع ما وردت التي بلغت حد التواتر فيخرج عن الأخبار التي لا يجوز الاستدلال بها في أمثال المقام، ولذا ذكر دام ظله أن الأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر، هذا مع إمكان أن يقال إن الاستدلال بهذه الأخبار في المقام نظير استدلال الفقهاء في الموارد الكثيرة على التحريم والوجوب بالأخبار الواردة في بيان العقاب على الفعل وتركه، فيستكشف من هذه الأخبار أن تأسيس السنة السيئة مثلاً قبيح وحرام من حيث هو وإن كان نفس فعل السيئة أيضاً حراماً.

نعم قد يستشكل في استدلاله دام ظله للمدعى بما دل على تفاوت الثواب

من جهة الأمر الغير الاختياري بأن إناطة الثواب بالأمر الغير الاختياري ممّا لا ضير فيه، فإن الثواب من جهة الأمر الغير الاختياري ليس ممّا يحكم العقل بقبحه على الحكيم تعالى، مضافاً إلى مقتضى ما ورد في باب المجتهد من أن للمصيب أجرين، فإن الثواب الزائد للمصيب من جهة الإصابة، التي ليست من الأمور الاختيارية قطعاً، فلا يقال في المقام بمثل ما مثله في الجواب عن الوجه الرابع من رجوع العقاب إلى الفعل الاختياري ومعصية المولى فيقال بمثل ما قلناه في الجواب عن الوجه الرابع، من رجوع العقاب إلى الفعل الاختياري ومعصية المولى فيقال في المقام أيضاً إن الثواب راجع أيضاً إلى إدراكه الواقع اختياراً وإطاعة الأوامر الدالة على وجوب تحصيل الحكم الواقعي النفس الأمري، هذا وقد يذب عن الإشكاليين:

أما عن الأول فبأن استحقاق الثواب على الفعل لا يمكن إلا أن يكون إطاعة، ومن المعلوم عدم تحققها إلا مع الاختيار، لعدم جواز تعلّق الأمر بالفعل الغير الاختياري حتّى يكون الإتيان به إطاعة، كما لا يجوز تعلّق النهي به حتّى يكون الإتيان به معصية، فاستحقاق الثواب كاستحقاق العقاب لا بد أن يكون على الفعل الاختياري، بل قد يقال إن الثواب من باب التفضّل أيضاً يحتاج إلى فعل اختياري يكون محبوباً للمولى، وإلا لم يكن معنى للتفضّل، فإنه يوجب التّرجيح بلا مرجّح فالّتفضّل إنّما هو بالنسبة إلى مرتبة الثواب الذي يستحقّه العبد بواسطة الفعل الاختياري فالزيادة على المقدار الذي يستحقّه العبد تكون تفضلاً، ومن هنا يدفع ما يقال علي ما ذكرنا في دفع الإشكال بأن استحقاق الثواب لا يكون إلا على الإطاعة لا الثواب تفضلاً الذي يحتمل أن يكون المراد من الاختيار فتأمل.

وأما عن الثاني فبأن المقدار الزائد من الثواب إنّما هو على إطاعة أوامر وجوب تحصيل الحكم النفس الأمري، ويمكن فرض نوع اختيار فيه، وإلا كان

فإذا فرضنا أن شخصين سناً سنة حسنة أو سيئة واتفق كثرة العامل بإحدهما وقلة العامل بما سنه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم، وقد اشتهر أن للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً. والأخبار في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر، فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريره مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية.

وربما يؤيد ذلك أننا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف، إلا أن يقال إن ذلك إنما هو في المبغضات العقلانية^(١) من حيث إن زيادة العقاب من المولى وتأكد الذم

الأمر به قبيحاً.

اللهم إلا أن يقال إنه لا معنى لما دلّ على وجوب تحصيل الحكم الواقعي إلا تحصيل العلم به أو الظن، والمفروض مساواة المجتهدين فيه فتدبر.

(١) أراد بذلك منع كون زيادة الذم من المولى وتأكده من العقلاء بالنسبة إلى من صادف قطعه الواقع من جهة نفس المصادفة من حيث اشتغالها على مخالفة الواقع على تقدير الارتكاب، بل من جهة أن الوقوع في مخالفة الواقع في المبغضات العقلانية مستلزم لحدوث عنوان آخر موجب للذم أيضاً وهي الأذية النفسانية بالنسبة إلى المولى حيث إن المبغضات العقلانية مبنية على ما يرجع إلى المولى من المفاسد النفسانية، بل نفس مخالفة الموالى العرقية مستلزمة للأذية بالنسبة إليهم لا محالة كما هو واضح، فزيادة العقاب إنما هو من جهة التشفى الحاصل لهم بعد الأذية، وهذا بخلاف مبغضات الحكيم، فإن كلها مبنية على ما يترتب إلى نفس العباد من المفاسد، بل كفر جميعهم لا يضر شيئاً بساحة

من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل^(١) هذا.

وقد يظهر من بعض المعاصرين «التفصيل في صورة»^(٢) القطع بتحريم

جلاله فضلاً عن عصيانهم فلا يعقل هنا أذية وتشفي حتى يحكم بأن زيادة الذم لهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولازم ذلك كما لا يخفى مساواتهما في مقدار استحقاق المذمة بالنسبة إلى مبعوضات الحكيم.

(١) يحتمل أن يكون الوجه في التأمل منع كون زيادة الذم من جهة التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى، بل من جهة ارتكاب نفس المبعوض الواقعي، حيث إن إلقاء النفس في المهلكة والمضار مع الاختيار قبيح وموجب للذم عند العقلاء مع قطع النظر عن كونه مما نهى عنه المولى هذا مضافاً إلى أن الدليل المذكور بضر المستدل قطعاً، حيث إن المدعى عدم الاستحقاق في المخطئ أصلاً ورأساً لا الفرق في مرتبة الاستحقاق، فإنها ليست من محل النزاع والكلام قطعاً، بل للخصم أن يستدل باعتراف المستدل على بطلان مذهبه، اللهم إلا أن يقال إن الغرض مجرد إبطال دعوى عدم تأثير الإصابة والذم المسلم في المخطئ إنما هو من حيث الفاعل لا على الفعل هذا، واعلم أنه كما يستدل بالدليل العقلي المذكور على القول باستحقاق المتجري العقاب، كذلك قد يستدل به على بطلان القول بأن التجري موجب لاستحقاق العقاب مستقلاً على ما هو لازم القول به وإن لم يلتزم به بعض القائلين على خلاف التحقيق الذي ستقف عليه إن شاء الله تعالى، لأن لازم القول بتعدد العقاب بالنسبة إلى من صادف قطعه الواقع هو الالتزام بكون أحد الاستحقاقين من جهة مخالفة الواقع الحاصلة من المصادفة التي ليست من الأمور الاختيارية على ما هو مبني الاستدلال بالدليل المذكور.

(٢) المعاصر صاحب الفصول ذكر ما نقله الأستاذ العلامة دام ظلّه عنه في

باب الاجتهاد والتقليد عند الكلام في معذورية الجاهل في مبحث التقليد حيث قال بعد جملة كلام له، وأما بالنسبة إلى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الأجر لا سيما إذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الأوثان، أو المخالف وجوب عبادة مشايخه، فإنه لا يستحق الثواب بعمله قطعاً هذا إذا اعتقد الوجوب أو الندب، وأما إذا اعتقد التحريم، فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وإن كان بطريق غير معتبر نظراً إلى حصول التجري بفعله، إلا أن يعتد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وحاصل ما ذكره قدس سره من التفصيل هو أن المكلف إذا اعتقد بحكم إلزامي سواء كان بالاعتقاد الجزمي أو الظني المعتبر فلا يخلو الأمر، إما أن يكون موافقاً للواقع والنفس الأمر أو مخالفاً له، وعلى الثاني لا يخلو، إما أن يكون مصادفاً لحكم إلزامي ضد ما اعتقده أو غير إلزامي، وعلى الأول من القسمين الأخيرين لا يخلو أيضاً إما أن يكون اللزوم فيه تعدياً لا يسقط إلا بالإطاعة الغير المحققة بدون قصد التقرب والامثال، أو توصلياً لا يشترط في سقوطه ذلك، فإن كان موافقاً للواقع فليس عليه إلا عقاب واحد وإن كان مخالفاً للواقع، فإن صادف الحكم الغير الإلزامي، أو الإلزامي التعبدي فيحكم باستحقاق العقاب على مخالفة مطلق التجري وإن كان بالنسبة إلى بعض أقسامه أشد وأكد وإن صادف الحكم الإلزامي التوصلي فيحكم بعدم استحقاقه العقاب مطلقاً، أو في بعض الصور، كما فيما إذا كان ما للتجري من جهة القبح أقوى مما للحكم الإلزامي الواقعي من جهة الحسن، هذا حاصل ما يظهر منه من التفصيل في المقام وكلامه المنقول في الكتاب كما ترى، وإن كان في خصوص اعتقاد التحريم الغير الموافق للواقع، إلا أن من المعلوم عدم فرقه بين التحريم والوجوب كما هو واضح، ومن هنا نسبنا التفصيل بما عرفت إليه، مع أن كلامه لم يكن وافياً به ومساعداً عليه، نعم الظاهر

من بعض أمثله في طي كلامه هو كون المراد الأعم كما لا يخفى، نعم ذكر في باب التقليد في فصل معذورية الجاهل قبل هذا الكلام المنقول عنه في الكتاب أنه لو اعتقد وجوب ما ليس بواجب، فإن كان من طريق معتبر كان مستحقاً للثواب ولو صادف الحرام الواقعي، وإن لم يكن من طريق معتبر لا يستحق الثواب إذا صادف الحرام قطعاً ويستحقه على إشكال إذا صادف غير الحرام هذا حاصل كلامه، ولا دخل له بالمقام أصلاً وإن كان لا يخلو عن مناقشة كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ثم إن مدرك هذا التفصيل على ما يفصح عنه كلامه قدس سره هو عدم كون قبح التجري ذاتياً مستحيل الانفكاك عن الذات حتى لا يتفاوت الأمر بين صور المصادفة مع غير الحرام، بل بالوجوه والاعتبارات المنضمة إليه، فالتجري الغير المصادف للإتيان بالواجب الواقعي الغير المشروط بقصد التقرب قبح والتجري المصادف له غير قبح مؤيداً ذلك ببناء العقلاء على عدم استحقاق المتجري المؤاخذه على فعله في القسم الأخير إذا اطلعوا عليه، كما يظهر مما ذكرنا من المثال العرفي وغيره، بل استحقاقه المدح في بعض الصور من غير فرق في ذلك بين التجري بارتكاب ما يقطع بحرمة وبين ما أذى الطريق المعتبر إلى حرمة وإن لم يجوز العقل التجري لمن قام في حقه الطريق باحتمال خطائه ومصادفته لما يكون العبد بفعله معذوراً من جهة استقلاله بوجوب دفع الضرر المظنون واختيار ما يقطع معه بالسلامة، هذا وأورد الأستاذ العلامة عليه بوجوه من الإيرادات:

الأول: أنه لا معنى لمنع كون قبح التجري ذاتياً، بل بالوجوه والاعتبار فإنما وإن لم نقل بكون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الأفعال، إلا أننا لا نقول بكونهما اعتباريين كذلك أيضاً، بل تختلفان بحسب المقامات كما اختاره هذا

المحقق المفصل أيضاً في مسألة التحسين والتقيح العقليين والتجري على المولى مما يستقل العقل بقبحه ذاتاً، سواء كان على المنكشف أو الكاشف وإن هو من هذه الجهة إلا كالظلم الذي يستقل العقل بقبحه ذاتاً بمعنى عدم انفكاك ذات الظلم أينما تحققت عن القبح، فالأذية إن لم تكن قبيحاً لم تكن ظلماً كضرب اليتيم للتأديب وأكل مال الغير تقاصاً، بل التحقيق أن التجري على المولى يشبه الظلم عليه، لأن الظلم عبارة عن فعل ما لا يجوز بالنسبة إلى المظلوم، ومن المعلوم أن التجري على المولى كمعصيته مما العقل بكونه ظلماً عليه، من حيث إن حق المولى على العبد أن يطيعه وينقاد، وليس الظلم عبارة عن خصوص الضرب أو الشتم أو أكل مال الغير بغير حق، حتى يقال بعدم شموله للتجري على معصية المولى، هذا ولكن قد يقال بأن البناء على كونه ملحقاً بالظلم بالمعنى الذي عرفته ربما ينافي عدم حرمة، إذ كيف يمكن الجمع بين كون التجري قبيحاً ذاتاً كالظلم والقول بعدم حرمة، حيث إن لازمه أن يكون من مقولة الفعل لا من مقولة الأوصاف، فالالتزام بهما ممّا لا يمكن، وإلا كان قولاً بالمتافيين وجمعاً بينهما، هذا ودعوى إمكان القول بكونه من قبيل المعصية في كونه ظلماً على المولى وعدم كونه حراماً من حيث تحققه بالقصد المجرد أيضاً، بل حقيقته متقومة به دائماً كما ترى، ضرورة أن القصد أيضاً من الأفعال المتعلقة للتكليف، غاية الأمر كونه من أفعال القلب لا الجوارح فتأمل.

الثاني: أنه لو سلم أن التجري ليس قبيحاً ذاتاً لكنه ليس من الأفعال التي لا تتصف بالنظر إلى أنفسها في حكم العقل بالحسن والقبح، بل يحتاج أنصافها بهما إلى انضمام ما يقتضي أحدهما بها من الوجوه والاعتبارات، بل من الأفعال التي تتصف بالنظر إلى أنفسها بالحسن والقبح مع قابلية خلو الذات عنهما بواسطة عروض الرفع، وبعبارة أخرى لو سلم عدم كون التجري علّة تامّة للقبح لكن لا

إشكال في كونه مقتضياً له بحيث يحتاج ارتفاعه إلى اجتماعه مع عنوان حسن غالب حسنه على قبحه أو مساو له، وليس ممّا لا يقتضي بالنظر إلى أنفسها شيئاً توضيح ما ذكره أن القائلين بالتّحسين والتّقيح العقليّين اختلفوا بعد اتفاقهم على ثبوتهما في الجملة في كونهما ذاتيين في الأفعال، بمعنى كون الذات علّة تامّة لهما مطلقاً على ما هو معنى الذاتيّ، حيث إنّه ما لا يتخلّف عن الذات أو بالاعتبار مطلقاً بمعنى عدم اقتضاء ذات الأفعال شيئاً منهما نظير عدم اقتضاء ذات الممكن شيئاً من الوجود والعدم، أو التّفصيل بين القبح والحسن أو التّفصيل بين الأفعال بمعنى كونهما في بعضها من الذاتيات بمعنى العلّة وفي بعضها من الاعتباريات بالمعنى اقتضاء الذات لهما ولو خُليت طبعها، بحيث لا ينافي عدم فعليتهما لمانع يمنع عن تأثير المقتضي والذاتي بهذا المعنى أيضاً لا يمكن أن يتخلّف عن الذات ضرورة امتناع تخلّف الذاتي عن الذات مطلقاً، إلا أن مقتضى الذات قد يكون العليّة، وقد يكون الاقتضاء والسببية، وهذا أمر ظاهر، وهذا هو المختار للأستاذ العلامة من بين الوجوه وفاقاً لجمع من المحقّقين، فلذا ذكر دام ظلّه أن التّجري لو سلّم أنّه ليس علّة تامّة للقبح كالظلم فلا أقلّ من أن يكون مقتضياً له كالكذب فجعله ممّا لا يقتضي بالنظر إلى ذاتها شيئاً ممّا لا وجه له، فإذا ثبت كونه مقتضياً للقبح في نظر العقل، فلا معنى للحكم بعدم قبحه في مورد إلا بانضمام ما يتدارك به قبحه من الحسن الفائق عليه أو المقاوم له، ضرورة أن المانع من الجهة العقليّة ليس إلا ما يكون من سنخها من حيث الثبوت من العقل حتّى يتحقّق التّضاد والتّمانع.

ومن المعلوم المقرّر في محلّه تفصيلاً أن العقل لا يحكم بالقبح أو الحسن بالنسبة إلى عنوان إلا بعد القطع به، وليس للحكم العقلي واقعيّة كالحكم الشرعي يتبع العنوان الواقعي المعلوم عند الشارع مع عدم علم المكلّف به، ضرورة أن الحكم ليس له واقعية بالنظر إلى نفس الحاكم حتّى يحتمل ثبوته

مع احتمال ثبوت موضوعه فضلاً عما لو اعتقد عدم الثبوت، فإذا فرض حكم العقل بقبح ارتكاب المضر لم يكن معنى للقول باحتمال وجود حكمه مع احتمال الضرر فيه، بل مع احتمال يقطع بعدم حكم العقل بقبحه، ضرورة أن الحكم من الوجدانيات للحاكم، فإذا كان هذا حال صورة الاحتمال فكيف حال ما إذا قطع بعدم وجود الضرر في شيء مع كونه مضرّاً في الواقع، نعم لو فرض لحوق حكم العقل واقعاً لمحتمل الضرر كان حكم العقل موجوداً مع الاحتمال، لكنّه خروج عن الفرض كما لا يخفى، فنقول في المقام إنّه إذا فرض قطع العبد بحرمة شيء أو وجوبه لم يكن ريب في تحقّق التجري على تقدير إتيانه بالفعل في الأول وتركه له في الثاني حسب ما اعترف به الخصم، ولا يعقل منعه أيضاً وإن صادف اعتقاده في الأول واجباً توصلياً وفي الثاني حراماً توصلياً يحكم العقل بحسن الإتيان به على التقدير الأول وقبحه على التقدير الثاني، على تقدير العلم بعنوانهما المقتضي لهما في نظره، ولا يعقل اتّصاف العنوان الواقعي بالحسن في الأول والقبح في الثاني حتّى يكون مزاحماً لعنوان التجري المقتضي للقيح في نظر العقل، إذ ليس قبح التجري مقبداً بعدم ذلك العنوان في الواقع حتّى يكون وجوده الواقعي رافعاً لقيح التجري، بل مقيد بعدم الحسن الفائق على قبحه.

ومن المعلوم عدم عروض الحسن للعنوان الواقعي إلّا مع العلم به، إذ الحسن من مقولة الحكم والإنشاء للعقل حسب ما عرفت، فلا واقعية له وليس الحسن والقيح من قبيل المصلحة والمفسدة، حتّى يكون وجودهما الواقعي تابعاً لوجود ما هو الموضوع لهما واقعاً، فإذا قطع العبد بوجوب قتل شخص وأنّ المولى أمر بقتله من جهة قطعه بكونه كافراً أو عدواً للمولى فتجرى ولم يقتله مع مصادفة قطعه لمن يحرم قتله من المؤمن أو الحبيب، فلا معنى للحكم بارتفاع قبح التجري من جهة هذه المصادفة التي

لا يترتب عليها أثر، ولذا التزم الخصم بأنه لو قتله كان معذوراً ضرورة أن معذوريته لا تجتمع إلا مع عدم حرمة، وإلا فلا معنى للحكم بالعدر فترك قتل المؤمن من جهة كونه مجهول العنوان لا يمكن أن يتصف بحسن حتى يرفع قبح التجري كما أن فعله من جهة كونه مجهول العنوان لا يمكن أن يتصف بقبح حتى ترفع حسن الانقياد على تقدير اختياره الفعل بعنوان انقياد المولى، فإن قلت ما ذكرته إنما يستقيم على تقدير القطع بعدم تحقق ما هو المقتضي للحسن وإن كان مخالفاً للواقع، وأما على تقدير الظن المعتبر به، كما إذا فرض قيام الطريق الظني إلى معرفة الكافر أو العدو في المثال المفروض، فلا معنى للقول باستقلال العقل في الحكم بالقبح مع تجويزه وجود ما يرفعه، ضرورة أن المعروض للقبح عند التحقيق هو التجري الغير المصادف لما يصادمه فالشك في القيد يوجب الشك في المقيد ومعه لا يمكن الحكم القطعي بما هو محموله غاية الأمر حكم العقل به ظناً من جهة ضنه بتحقيق الموضوع فيكون حكمه به إذا حكماً ظاهرياً لا واقعياً، فإن العقل وإن لم يجوز ضرب البيتيم مع احتمال حصول التأديب والكذب مع احتمال ترتب المصلحة عليه، إلا أن عدم تجويزه ظاهري مبني على الظن بتحقيق ما هو المناط فلم يبق إذا فرق بين هذا القول والقول بتبعية الحسن والقبح للوجوه والاعتبار، إذ على القول بالوجوه أيضاً يحكم العقل بمقتضى الوجه الذي أحرزه للفعل وإن احتمل وجود غيره للفعل ممّا يقتضي ضده، قلت لا يعقل الفرق فيما ذكرنا بين القطع والظن المعتبر إذ مع اعتبار الظن يقطع بتحقيق التجري بمخالفته، ويقطع أيضاً بعدم تحقق ما هو الرافع له، إذ قد عرفت أن الرافع للقبح ليس إلا الحسن الذي هو من مقولة الحكم الذي قد عرفت استحالة تعلق الظن والشك به نظراً إلى كونه من وجدائيات العقل، فمع احتمال وجود ما يحكم العقل بحسنه على تقدير القطع به يقطع بعدم وجود

الحسن له، فحكم العقل في الفرض بقبح التجري حكم واقعي، وليس هذا مختصاً بالمقام إذ ليس لنا في الأحكام العقلية ما يكون ظاهرياً من حيث حكم العقل وإن كان حكمه في موارد الأصول العقلية ظاهرياً من حيث ثبوته لمجهول الحكم الشرعي.

نعم قد يحكم العقل على عنوان يوجد في صورة القطع بشيء وفي صورة الشك به، كما في حكمه بحرمة التشريع بناء على كونه عبارة عن إدخال ما لم يعلم أنه من الذين في الذين بقصد أنه من الذين سواء علم عدم دخوله في الذين أو شك فيه، ولكن هذا لا دخل له بالحكم الظاهري الذي جرى عليه الاصطلاح كما لا يخفى، ومنه يظهر حال المشايين، فإننا نمنع من كون حكم العقل بعدم التجويز فيهما ظاهرياً، بل هو واقعي أيضاً فظهر مما ذكر الفرق بين هذا القول والقول بالرجوء والاعتبار، فإنه بناء على القول بالوجه يكون أصل المقتضي للقبح في نظر العقل هو التجري الغير المصادف لما فيه مصلحة مزاحمة لقبحه، فإذا احتمل مصادفته للواجب الواقعي لا يحكم بالقبح قطعاً لما قد عرفت مراراً من أن العقل لا يحكم بشيء مع عدم علمه بوجود ما هو المناط له وإن ظن بوجوده، إذ قد عرفت أن مع الظن بالموضوع أيضاً يقطع بعدم حكم العقل، بل التحقيق أن أصل الظن بالموضوع العقلي مما لا معنى له إذ الموضوع في القضايا العقلية ليس إلا الأمور المعلومة دائماً، فالعلم مأخوذ في الموضوع للحكم العقلي في أي مورد وجد، فلا يرد إذا أن مع الظن بالموضوع الذي هو العلة التامة للحكم من حيث إن الموضوع في القضايا العقلية دائماً هو المناط الأولى، كيف يمكن منع الظن بالحكم لا يقال بناء على ما ذكر يلزم كون الموضوع في الحكم الشرعي المستند إلى القضية هو المعلوم أيضاً، وإلا لم يكن معنى للاستناد إلى القضية العقلية، مع أن هذا فاسد بالضرورة، لأننا نقول نلتزم بذلك لكنه لا بشرط

أن يكون معلوماً عند المكلف، بل عند الشارع الحاكم فباحتمال كون الشيء مضرّاً في علمه مثلاً يحتمل الحرمة إذ احتمال الضرر في الواقع لا ينفك عن احتمال علمه به من حيث كونه عالماً بجميع الأشياء، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه إن شاء الله تعالى، فتبين ممّا ذكر أنّ مع الظن بالضرر مثلاً لا يعقل الظن بالحكم العقلي.

نعم لما كان الظن المذكور حجة شرعية يقطع معه بوجود الحكم الظاهري الشرعي، ولكنه لا دخل له بالحكم العقلي إذ اعتبار الظن عند الشارع لا يمكن أن يحدث حكماً عقلياً، نعم قد يكون وجود الظن موجباً لحكم العقل من جهة كون موضوعه أعم من القطع والظن، لكنه لا دخل له بمسألة الظن بالحكم العقلي، فإن قلت هب أن العنوان الواقعي من حيث كونه مجهولاً لا يتّصف بحسن ولا قبح بناء على ما ذكرت من عدم عروض الحسن والقبح إلا للعنوان المعلوم، إلا أنه ليس من المستحيل أن يكون في مصادفة التجري له شيء يقتضي رفع القبح كإدراك المصلحة النفس الأمرية المكنونة في الفعل، إلا أن يقال إنّ الأمور الخارجة عن القدرة لا يمكن أن تؤثر في المدح والذم وهو في حيز المنع، إذ كثيراً ما نمدح الشيء ونذمه بما لا يكون اختيارياً له، وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق المبني على الترديد والدوران إذ مبناه على عدم استحالة مدخلة الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم.

قلت: أولاً: بعد الاعتراف بعدم اتّصاف ما يتحقّق في ضمنه التجري بالحسن من حيث كونه مجهول العنوان لا يعقل تجويز تأثيره في رفع القبح، إذ المانع من قبح التجري في نظر العقل ليس إلا حسن ما يتحقّق في ضمنه، والمفروض عدم وجوده، فلو فرض حينئذ عدم ثبوت القبح له لزم انفكاك المعلول عن العلّة، إذ المفروض وجود المقتضي للقبح وهو التجري وعدم المانع عنه.

وثانياً: أنَّ مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في المدح، والذم لا دخل لها بما هو المقصود بالبحث عنه في المقام من الحسن والقبح، إذ هما من الأحكام العقلية التي لا تعرض في حكم العقل إلا الأفعال الاختيارية القابلة لتعلق التكليف، حتى ينتقل من حكم العقل بالحسن والقبح إلى الوجوب والحرمة مثلاً، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

ثم إن ما ذكر في طيِّ تقريب الدليل من قبل المستدل من إمكان ابتناء المنع السابق على ما ذكر ضعيف جداً لوضوح الفرق بين المقامين بما لا يخفى على المتأمل، فإن المنع المذكور كان مبنياً على منع تأثير الأمر الغير الاختياري في الذم، وكلام المفصل مبني على إثبات تأثيره ورفع الذم الثابت للأمر الاختياري، فمع هذا الفرق الواضح بين المقامين كيف يمكن ابتناء المنع المذكور، ثمّة على ما ذكر هنا فحاصل الفرق بينهما يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أنَّ المقام هناك مقام الدفع والمنع فيكفي مجرد المنع، والمقام فيما نحن فيه بعد الاعتراف بثبوت القبح لعنوان التجري مقام الرفع فلا بدّ لإثباته.

ثانيهما: أنَّ المدعي للفرق في استحقاق الذم بين الشخصين هناك كان منكراً والمسلم بقبح التجري في المقام يكون مثبتاً ومستدلاً، هذا ولكنك خير بإمكان إرجاع أحد الأمرين إلى الآخر، فالفرق من جهة واحدة وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله مضافاً إلى الفرق بينهما كما لا يخفى على المتأمل، كما صرح به في مجلس البحث.

وهنا وجه آخر للفرق بين المقامين وهو أنَّ ابتناء منع الدليل العقلي السابق على عدم استحالة مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في المدح والذم ممّا لا يعقل، إذ لا يجوز لأحد أن يلتزم تجويز الشارع العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا يعقل ابتناء منعه على ما ذكر، بل لا بدّ من أن يبتني منعه على ما

عرفت ممّا من أنّ من صادف قطعه يستحقّ العقاب على الفعل الاختياري، فلو التزم بعدم استحالة رفع الأمر الغير الاختياري القبح في المقام لم يكن معنى للتزام بتجوز الشارع العقاب على الأمر الغير الاختياري، فلا يمكن أن يتي منع الدليل العقلي السابق على ما ذكر للفرق بين المقامين بما عرفته.

الثالث: أنّه لا معنى للحكم بالتداخل فيما إذا طابق الاعتقاد الواقع حسب ما صرّح به هذا الفاضل في بحث مقدّمة الواجب، فإنّ التجري إن لم يكن علّة تامّة في إيرات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به، فلا معنى للحكم باستحقاق العقاب عند مخالفة الاعتقاد للواقع وإن كان علّة تامّة له من حيث أنّه تجري، فلا معنى للحكم بعدم تأثيره في الاستحقاق في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع والمفروض أنّ معصية المولى بفعل ما نهى عنه وترك ما أمر به أيضاً علّة تامّة في حكم العقل لاستحقاق العقاب أيضاً، وليس يمتنع أن يصير فعل واحد مجمعاً لعناوين متعدّدة مقتضية لاستحقاق العقاب عليه ومبغوضات من جهات متعدّدة واردة عليه كرمي الشخص بأنّه ولد الزنا، فإنّه مجمع لعناوين ثلاثة من المعصية، والمفروض أنّ المحلّ أيضاً قابل فلا بدّ من القول بالتعدّد ضرورة اقتضاء تعدّد العلّة تعدّد المعلول وامتناع اجتماع العلل على المعلول الواحد والقول بالعقاب الواحد ممّا لا معنى له، لأنّه إمّا على أحد العنوانين معيّناً أو على أحدهما لا على التّعيين، أو عليهما معاً، ولا مسيل إلى شيء منها، إذ الأوّل مستلزم للتّرجيع بلا مرجّح، والثاني مستلزم لقيام الاستحقاق بالأمر المبهم وهو ممّا لا شبهة في استحالته، والثالث مستلزم لخلاف فرض كون كلّ منهما سبباً تامّاً، فلا مناص إذا من القول بتأثير كلّ منهما في استحقاق العقاب، هذا كلّه إن أريد من التداخل تداخل الأسباب كما هو الظاهر من كلامه، وإن أريد تداخل المسببات فهو أفحش من سابقه بعد تسليم سببيّة كلّ منهما إن كان المراد من التداخل وحدة

العقاب كما هو الظاهر.

وأما الحكم به في بعض المقامات فإنما هو من جهة ورود النص به على خلاف الأصل والقاعدة أو من جهة العلم بحصول الغرض من الكل يأتيان المسبب مرة واحدة فلا دخل له بالمقام، وإن كان المراد من التداخل عقاباً زائداً على عقاب محض التجري فهذا ليس معنى التداخل قطعاً، لأن كل فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما، فهذا عين الالتزام بعدم التداخل، هذا وقد يتوهم بعض من لا بصيرة له كون العقاب في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع واحداً ومستنداً إلى معصية الخطاب الواقعي لا من جهة التداخل، بل من جهة عدم تحقق التجري في الصورة المفروضة، فإن عدم المخالفة للواقع مأخوذ في مفهوم التجري وإلا لم يكن تجريباً، بل معصية وفساد هذا التوهم أظهر من أن يخفى وأوضح من أن يبين مضافاً إلى أن التعرض لدفع أمثال هذا التوهم منافع لوضع التعليقة وتضييع الوقت والعمر، هذا ملخص ما أورده دام ظله عليه مع توضيح من القاصر.

وقد سلك هذا المسلك فيما إذا قطع بالحكم الشرعي فامتله فيما أسمعناك سابقاً عند الكلام في استحالة تعلق الجمل بالقطع فراجع، وقد يورد عليه أيضاً بإيرادين آخرين:

أحدهما: أنه لا معنى للتريد بين الكلية والجزئية في حكم التجري عند مصادفته للواجب التوصلّي بعد البناء على وجود الجهة الواقعية القابلة لرفع قبح التجري فيه، بل يتعين الحكم بتبعية أقوى الجهتين، فاحتمال ارتفاع قبح التجري على الإطلاق وعدم استحقاق العقاب عليه لذلك في صدر كلامه، والحكم بأنّه يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهة الواجب وجهة التجري ممّا لا معنى له، بل يلزم الجزم بلزوم متابعة أقوى الجهتين كما لا يخفى، وأما ما يقال

شيء غير محرم واقعاً فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل فحسب أنه ذلك الكافر

في توجيهه من أن احتمال الإطلاق مبني على احتمال كون جهة التجري مغلوطة دائماً فيه ما لا يخفى على الناظر إلى كلامه، مضافاً إلى ما في نفس هذه الدعوى.

ثانيهما: أنه لا معنى للحكم بتأكد التجري وضعفه بحسب مصادفته للمكروه أو المستحب من حيث الجهة المقتضية لحرمة، ضرورة أن الجهات المقتضية للوجوب والحرمة مع الجهات المقتضية للاستحباب والكراهة ليستا من الأقل والأكثر، ولا معنى للحكم بحصول القوة أو الضعف لجهاتهما من جهة المصادفة بجهات الحكم الغير الإلزامي أو المخالفة لها، وإلا لأمكن الحكم برفع جهة الحرمة من جهة المعارضة لجهة الاستحباب، بل الجهة الملزومة أمر لا يمكن عروض الضعف لها من جهة مقابلة الجهة الغير الملزمة هكذا يقال عليه وفي تأمل.

ثم إنه لا بد من أن يكون المراد من المستحب الذي يضعف به التجري التوصلّي منه كالواجب لا الأعم منه ومن التعدي، ضرورة أن المستحب التعدي كالواجب التعدي لا يمكن وجوده في الخارج بدون قصد التقرب المتوقف على اعتقاد الأمر.

ثم إن في قوله وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجدي إن لم يصادف الواقع ما لا يخفى على المتأمل، فإن عدم الجدوى في حكم العقل وإلزامه لا يتقيد بالقيّد المزبور كما هو واضح.

وتجري فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع وإن كان معذوراً لو فعل.

وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي فتجري ولم يقتله. ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجري ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنسوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري* انتهى كلامه رفع مقامه.
أقول يرد عليه:

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً كالظلم، بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابلة الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً: أنه لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة لكنه باق

على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح إلا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه، وبعبارة أخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها ولا قبحها، وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الأمور التي تنصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قتل مؤمن، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

ودعوى: «أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان، لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجية عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر، بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري»، مدفوعة مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن

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

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: «أن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما».

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب، فإنه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية أن على الراضي إثماً وعلى الداخل إثمين، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

والتحقيق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارد، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريره بذلك، وأما استحقاقه للذم من حيث^(١) الفعل المتجري في ضمنه، ففيه إشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه.

نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية^(٢) فالمصرح به

(١) وبذلك قد صرح في مجلس البحث وقال إن المسألة نحتاج إلى مزيد تأمل حتى يعلم أن التجري من الصفات الغير الصادقة على الفعل، أو من الأمور الصادقة عليه، وإن كان ظاهر كلامه المتقدم هو الجزم بعدم حرمة.

(٢) الواردة في حكم القصد إلى المعصية مما يدل على العفو عنه والمواخذه به كثيرة جداً بحيث يمكن دعوى وصولها في كل من الجانبين إلى حد التواتر، ولما كان أمر الأخبار الدالة على العفو واضحاً من حيث اشتهاها حتى بين العوام

والنَّسوان، بل في غير واحد من الأخبار أنَّ العفو عن ثِيَةِ السَّوء من خواصِّ الأُمّةِ
المرحومة، فاكتفى الأستاذ العلامة دام ظلّه بذكر جملة ممّا يدلّ على عدم العفو،
فيمكن إذا للقاتل بأنَّ التَّجْري قبيح وموجب لاستحقاق العقاب في نفسه القول
بعدمها فيما إذا تحقّق بالقصد على ما عليه المشهور نظراً إلى اختياره ما دلّ على
العفو وترجيحه على ما دلّ على عدمه بضرب من التَّرجيح، كما أنّه يمكن للقاتل
بعدمها القول بثبوتها فيما إذا حصل التَّجْري بالقصد من جهة اختيار ما دلّ على
ثبوتها، وإلى ما ذكرنا يشير قوله أمّا التَّجْري إلى آخره، حيث إنَّ المراد منه أنَّ
حكم التَّجْري بالقصد إلى المعصية ليس حكم غيره فيمكن القول بعدم العقاب
بالتَّجْري المحقّق بمجرد القصد وإن قلنا به فيما إذا تحقّق بغيره، هذا ونحن نذكر
جملة ممّا دلّ على العفو تيمناً بذكرها منها ما رواه جميل بن درّاج عن الصادق
عليه السلام أنّه قال: «إذا همَّ العبد بالمعصية لم تكتب عليه» الحديث، ومنها ما
رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنَّ الله جعل لآدم في ذريته أن من
همّ بحسنة يعملها كتب له مثلها، ومن همّ بحسنة يعملها كتبت له عشرة، ومن
همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»، ومنها ما روي
عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «لو كانت النِّيات من أهل الفسوق يؤخذ بها أهلها
لأخذ كلٌّ من نوى الزَّنا بالزَّنا، وكلٌّ من نوى السَّرقة بالسَّرقة، وكلٌّ من نوى
القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثيب على
نِّيات الخير أهلها ولا يؤاخذ أهل الفسوق حتّى يفعلوها»، وقبل الخوض في
العلاج بين الأخبار الواردة من الجانبين لا بدّ من التَّعرض لإشكالات قد أشار
إلى بعضها الأستاذ العلامة في مجلس البحث، وقد سبقه في الإشارة إليه غيره.
أحدها: أنّه بناء على استحقاق العقاب على ما يتحقّق به التَّجْري على ما يقتضيه

كلمات الأكثرين وهو ظاهر ما ورد من أخبار العفو أيضاً، كيف يمكن حكم الشارع بالعفو والإخبار عنه على سبيل الحتم مع أنه على خلاف اللطف، من حيث كون الوعد على الإطاعة والوعيد على المعصية لطفاً على ما يقتضيه صريح العقل وقضت به كلمتهم، ومن المعلوم أن ترك اللطف قبيح على الحكيم فضلاً عن صدور خلافه عنه.

ثم إن هذا الإشكال لما لم يكن مختصاً بالمقام، بل كان وارداً في نظائره مما قالوا بحرمة ودلّ الدليل على العفو عنه كما في الظهار، وكما في الإتيان بالحرام في يوم قتل الثاني إلى ثلاثة أيام إلى غير ذلك، وهكذا في يوم القدير إلى ثلاثة أيام، فبالحرى أن نتعرض لما يدفع به الإشكال في جميع المقامات، ومما ذكرنا من البيان يظهر فساد الجواب عن الإشكال في المقام بالنقض على الظهار ونحوه مما هو مثله في الإشكال، فنقول إن ما يذكر للتخصي به عن الإشكال المذكور وجهان، الأول أن ما دلّ من الآيات والأخبار على حكم العفو في أمثال المقام ليس بقطعي والظن ليس حجة في هذه المسائل ولو كان من ظواهر الألفاظ، فلا يحصل به مخالفة لقضية اللطف الواجب على الحكيم تعالى أو يؤوّل بما لا ينافي حكم العقل، ومنه احتمال إرادة التأخير في ثبت كاتب السبّات من الملكين، هذا ولكنك خير بما فيه، لأن اعتماد المشافهين بما دلّ على العفو عن معصية خاصة مما يكون ظاهراً فيه مما لم يكن فيه ريب كاعتمادهم بظهوره في سائر المقاصد، وليس المقصود هو تحصيل القطع بالعفو كما في مسائل الأصول التي يطلب فيها الجزم حتى يقال إنه لا يحصل بالظواهر، بل المقصود صدور كلام من المولى يقتضي العفو بلسانه المتعارف الذي هو محلّ اعتماد الناس قطعاً ويوجب تجرّيهم على المعصية جزماً وكذلك اعتمادهم على ما يرد من المولى في العفو من الثقل بخبر الثقات مما لا شبهة فيه فتأمل، لا يقال مجرد احتمال العقاب يكفي في حكم

العقل بوجوب الإطاعة لاستقلاله في الحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يكون إظهار العفو مع بقاء احتمال المؤاخذة خلاف اللطف، لأننا نقول:

أولاً: إنه لو بني على كفاية مجرد احتمال المؤاخذة لم يكن دليل على كون الوعد والوعيد لطفاً مع أن الكلام إنما هو على فرض كونهما لطفاً وهو مما لا شبهة فيه أيضاً، لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا ينافي كون الوعد والوعيد لطفاً، إذ لا شبهة في حصول القرب إلى الطاعة والبعد إلى المعصية بهما غير ما كان حاصلًا من نفس احتمال العقاب بالنظر إلى حكم العقل، وهذا هو المناط في اللطف ولا يشترط في تحققه عدم حكم العقل في مرده من وجه ضعيف، كيف وهم حكموا بأن تأكيد العقل بالشرع لطف، والمقام أولى بكونه لطفاً من حيث كون قول الشارع فيه تأكيداً لا تأسياً.

وثانياً: أنه لو بني على كفاية مجرد احتمال العقاب في رفع وجوب للطف على الحكيم تعالى فإنما هو فيما إذا لم يرد منه ما يقتضي عدم العقاب ولو بالطريق الظني الذي عليه اعتماد العقلاء وأهل اللسان، فهل ترى من نفسك الحكم بعدم إقدام العبد بإتيان ما أخبره المولى بلسانه المتعارف بالعفو عنه مما نهاه عنه من جهة احتمال المؤاخذة، فهذا الاحتمال في حكم عدمه عند العقلاء فتأمل.

وثالثاً: أن هذا لا يتأتى فيما ثبت العفو عنه قطعاً كما في القصد إلى المعصية مجرداً، فإن الظاهر قيام الإجماع على العفو عنه فتدبر.

الثاني: أن من المعلوم ضرورة وبدهاة عدم كون العفو الواقعي قبيحاً على الحكيم تعالى، بل هو واجب عليه في الجملة بما لا ينافي حكم العقل بكون الوعد والوعيد لطفاً على ما ستقف عليه ولم يدع أحد أيضاً أن العفو الواقعي قبيح على الحكيم تعالى من جهة كونه على خلاف اللطف، وإنما الذي يكون

قيحاً هو إظهاره للعباد، ومن المعلوم أنَّ إظهاره للعباد المطيعين ممَّن لا يتفاوت في حالهم الوعد والوعيد وعدمهما كسلمان وأبي ذر ومقداد وحذيفة وأمثالهم من الموحَّدين لا يكون قبيحاً، وكذلك الترخيص لهم أن يظهروا لغيرهم ممَّن يعتقدون أنَّه مثلهم وتحريم إظهاره لمن لا يعلمونه مثلهم وإيجابهم عليهم أيضاً من جانب الشارع أن لا يظهروا إلا لمثلهم، وهكذا لا يكون قبيحاً وإن أخطأ المظهرون في الاعتقاد فأظهروه لمن لا يكون أهلاً خطاء فانتشر أمر العفو من جهة تقصيرهم، فإن فوّت المصالح النفس الأمرية من العباد من جهة تقصير المقصّرين ليس فيه قبح على الحكيم ولا خلاف لطف أصلاً، كما حقّق مستقصى في محله، فإذا نقول إذا اقتضت المصلحة إظهار العفو في خصوص معصية كما في حكاية يوم الذي قتل فيه الثاني على النمط المذكور لم يكن فيه قبح على الحكيم، وإن فرض علم من لا يبالي بالمعصية بالعفو أيضاً من جهة تقصير المقصّرين في تكليفهم وما وجب عليهم من عدم الإظهار إلا للأهل، كما هو الشأن في سائر المقامات، هذا ولكنك خير بأن هذا الجواب أيضاً لا يخلو عن إشكال.

أما أولاً: فلوجود الفرق بين المقام وما قيس به فإن إظهار الأحكام وتبليغه واجب على الحكيم تعالى بطريق المتعارف فلو لم يصل بعض الأحكام إلى العباد من جهة تقصير المقصّرين لم يكن فيه شيء على الله تعالى، وهذا بخلاف المقام فإن الواجب فيه ترك الإظهار، فلا بد أن لا يجوز ترخيص الغير في الإظهار إذا كان ممَّن يخطأ في الاعتقاد فتأمل.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكر على فرض تماميته إنما يتم بالنسبة إلى ما دلّ عليه الأخبار، وأما بالنسبة إلى ما دلّ عليه الكتاب كآية الذّالة على العفو عن الظّهار فلا، اللهم إلا أن يلتزم بعدم حرمة فتأمل.

ثم إنه لا يخفى عليك أن تكفير الذنب بالتوبة أو تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر حسب ما دلّ عليه الأدلة الثلاثة ليس من العفو المنافي لحكم العقل، كما لا يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواخر، ولا دخل له بمسألة الحبط التي هي عكس مسألتنا هذه وهي رفع السيئة بالحسنة وأوضح منه في عدم كونه من محلّ البحث ما ورد في جملة من الواجبات والمستحبات كالحجّ وزيارة سيّد الشهداء أرواحنا له الفداء وغيرهما، ممّا دلّ على تكفيره الذنوب كما لا يخفى.

ثانيها: أنه بناء على عدم إيجاب التجري قبح ما يتجرى به والذمّ عليه من جهة كونه من الأوصاف الغير الصّادقة على الفعل أو ممّا يصدق عليه مع عدم قبحه حتّى يؤثر في قبح ما يتصادق معه كيف يمكن الحكم بحرمة القصد إلى المعصية، فإنّ الوجه في حرمة ليس إلّا من حيث كونه قبيحاً، والوجه في قبحه ليس إلّا من حيث كونه تجريباً، فلا بدّ إمّا من أن يحكم بالحرمة في جميع صور التجري أو يمنع منها في القصد إلى المعصية، فالتفصيل كما هو قضية الفرض ممّا لا معنى له هذا، وقد يتفصّل عن الإشكال المذكور بأنّه لا امتناع في أن يكون في القصد إلى المعصية مفسدة قد حكم الشارع بحرمة من أجلها ولم يطلع عليها العقل حتّى يحكم به، وليس هنا برهان قطعي يدلّ على كون حكم الشارع بالحرمة إنّما هو من أجل القبح المسبّب عن التجري.

ثالثها: أنه بناء على حرمة القصد إلى المعصية من باب التجري كما هو قضية طائفة من الأخبار وجملة من الآيات لا بدّ من أن يحكم بحرمة التجري بالفعل مطلقاً من باب الأولوية، لأنّ القصد إلى المعصية من أدنى مراتب التجري، هذا ولكنّه لا يخفى عليك ما فيه ومثله ما يقال من أن قبح التجري دائماً من جهة القصد إلى المعصية، فيلزم الحكم بحرمة التجري مطلقاً على ما يظهر من كلام شيخنا في الكتاب من الاستناد إلى القصد إذا عرفت ما قدّمنا لك من الإشكالات، فنقول

أما دلالة ما أورده دام ظلّه على المؤاخذه بالقصد إلى المعصية من الآيات والأخبار فمما لا إشكال فيها في الجملة، وإن كان قد يتأمل في دلالة بعضها، إنّما الإشكال فيما وعدناك من العلاج بينها وبين ما دلّ على العفو، فنقول إنّ التوفيق بينهما بأحد الأمرين اللذين ذكرهما دام ظلّه في الرسالة.

أحدهما: حمل ما دلّ على العفو على القصد المجرد وحمل ما دلّ على عدمه على القصد مع الإتيان ببعض مقدمات فعل الحرام بقصد ترتب الحرام، ويشهد لهذا الجمع ما دلّ على حرمة الإعانة على المحرم بناء على ما ذكره بعض الأساطين ممن تأخر من شموله لإعانة نفسه على الحرام، وهذه الاستفادة وإن كانت خلاف ظاهر ما دلّ على حرمة الإعانة على المحرم بمقتضى الدلالة اللَّفْظِيَّة من حيث إنّ ظاهره إعانة الغير على الحرام، إلّا أنّه قد يقال بشموله لإعانة النفس بتقيح المناط وهو أنّ الوجه في نهى الشارع عن إعانة الغير على الحرام هو مبغوضية التّسبب لإيجاد الحرام في الخارج، وإن كان هذا أيضاً لا يخلو عن تأمل ظاهر، نعم قد يجعل الإجماع على العفو من قصد المجرد شاهداً لهذا الجمع فتدبر.

ثانيهما: حمل ما دلّ على العفو على القصد الذي ارتدع عنه القاصد بنفسه وما دلّ على عدمه على ما إذا بقي على القصد حتّى حصل له العجز عن الفعل لا باختياره ولو لم يفعل بعض مقدمات الفعل أيضاً، والمراد من الارتداع بنفسه ليس هو الرجوع إليه والإنابة عن القصد، فإنّه عين الالتزام بحرمة القصد إلى الحرام، بل مجرد الارتداع عنه بأيّ داع كان وهذا الوجه من الجمع كما ترى لا شاهد له أصلاً، وكيف كان لا إشكال في عدم حرمة القصد المجرد، لأنّه ممّا انعقد الإجماع عليه ظاهراً ونطقاً به الأخبار بالصراحة فلا يمكن الحكم إذا بحرمة فتعيّن إذا التصرّف فيما دلّ على حرمة مطلقاً وليس المقام ممّا يجوز

الرَّجُوع فيه إلى المرجّحات السّندية وغيرها أيضاً، بل يتعيّن التصرّف في الدلالة والظهور بما كان قريباً، وإلا فلا بدّ من الحكم بالإجمال بالنسبة إلى غير ما تيقّن إرادته والرجوع إلى الأصول العمليّة على ما هو الشّأن في جميع صور تعارض ما لا يجري فيه الطّرح بحسب السّند، هذا وهنا جمع آخر لم يشر إليه الأستاذ العلّامة دام أظلاله وهو حمل ما دلّ على العفو على نيّة المؤمن وحمل ما دلّ على عدمه على نيّة الكافر، ويشهد له بعض الأخبار أيضاً، ولكنكّ خبير بأنّ حمل ما دلّ على المواخذة على نيّة الكافر لا يتمشّي بالنسبة إلى جميع ما دلّ عليها، وكيف يحمل قوله عليه السلام: «إذا التقى المسلمان بسيفهما» الحديث، على ما ذكر، مع أنّه صريح بخلافه كما لا يخفى، نعم في دلالة جملة من الآيات والأخبار المستدلّ بها على الحرمة مناقشة واضحة فراجع.

وها هنا شيء ينبغي التّنبه عليه وهو أنّه قد يستدلّ على حرمة التّجري بقول مطلق بما ورد في الأدعية الكثيرة من طلب العفو عنه، فإنّها مشحونة بالاستعفاء عن التّجري فيجعل هذا كاشفاً عن حرمة التّجري عند الشّارع ولو لم يحكم به العقل، فهذا مسلك آخر في الحكم بحرمة لا دخل له بحكم العقل حتّى يقال إنّ المذمّة العقليّة إنّما ترجع إلى الفاعل لا إلى الفعل، هذا ولكن يمكن الجواب عن الاستدلال بهذا الدّليل، بأنّه لم يظهر من الأدعية المشتملة على طلب العفو عن التّجري كون التّجري من حيث هو حتّى فيما لم يطابق المعصية مقصوداً لطلب العفو، بل الظّاهر منها طلب العفو عمّا يكون مطابقاً للمعصية بحيث يرجع طلب العفو إلى طلبه عنها حقيقة لا عنه فتأمل، كما أنّه قد يستدلّ على حرمة أيضاً بما أورده شيخنا دام ظلّه في هامشه من الرواية الواردة في الرّجلين النّاظرين إلى الفجر حيث إنّ حكمه عليه السلام بحرمة الإفطار على الذي زعم طلوع الفجر بقول مطلق من غير تقييد بصورة مطابقة الاعتقاد للواقع يكشف عن حرمة

في الأخبار الكثيرة العفو عنه وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على المقصد أيضاً:

مثل قوله صلى الله عليه وآله: «نية الكافر شر من عمله»^{*}، وقوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم»^{*}.

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا^٥.

وما ورد من أنه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول، قال: لأنه أراد قتل صاحبه»^٦، وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن^{*}.

التجري فتأمل، اللهم إلا أن يقال بأن للعلم موضوعية في مسألة الصوم كما يظهر من الآية الشريفة المرخصة للأكل إلى غاية التبين: فجواز الأكل في حق من لم ير الفجر حكم واقعي كما أن عدم الجواز في حق الرائي أيضاً، واقعي إلا أن يقال إن أخذ التبين من جهة الطريقية لا الموضوعية، وإلا لم يكن فرق في القضاء عند كشف وقوع الإفطار في النهار ممن أفطر شاكاً بطلوع الفجر بين الفحص وعدمه فتدبر.

* المحاسن: ص ٢٦٠.

* المصدر السابق: ص ٢٦٢.

* المصدر السابق: ص ٣٣١.

* تهذيب الأحكام: ج ٦، ص ١٧٤.

* وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤١١؛ وج ١٢، ص ١٦٥.

وفحوى ما دلّ على أن الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول».*

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾.* وما ورد من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل».*

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَيْمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾*، من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم، ويؤيده قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾*، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾*.

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله لتنقيح المناط لا للدلالة اللفظية.

* نهج البلاغة، قصار الحكم: ص ١٥٤.

* سورة البقرة، الآية ٢٨٤.

* التوحيد: ص ٤٠١، «فرضي به كان كمن شاهده وأتاه».

* سورة آل عمران: الآية ١٨٣.

* سورة القصص: الآية ٨٣.

* سورة النور: الآية ١٩.

وقد علم مما ذكرنا أن التجري على أقسام^(١) يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قتلها:

(١) لا يخفى عليك أنه قد علم من كلامه دام ظلّه بعض الأقسام السّنة وهي الثلاثة الأول، وأمّا الثلاثة الأخيرة فلما لم تعلم منه فأراد بيانها موضوعاً وحكماً بهذا الكلام، ثمّ إنه لا بدّ من أن يجعل المراد من الاحتمال الأعمّ من الظنّ والشكّ والوهم حتّى يشمل الأولين أيضاً، وإلاّ فالأقسام تزيد على ما ذكره دام ظلّه بكثير كما لا يخفى على الفطن، ثمّ إنه لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه بقوله ويشترط في صدق التجري إلخ، ضرورة أن مع كون الجهل عذراً إمّا بحكم العقل أو النّقل لم يكن هناك احتمال المعصية حتّى يتحقّق فيه التجري لما قد عرفت مراراً أن المعصية واحتمالها لا يتحقّق إلاّ مع تنجّز الخطاب، وإلاّ لم يتحقّق احتمال المعصية قطعاً وإن تحقّق احتمال المخالفة للخطاب النفس الأمري إلاّ أنّه نفسه لا يتنجّز على المكلف ما لم يتحقّق العلم به أو ما يقوم مقام العلم، نعم فيما لا يكون الجهل عذراً مطلقاً لم يكن إشكال في تحقّق التجري بأيّ نحو أقدم بالفعل كما في موارد تنجّز الخطاب بالعلم الإجمالي مثل الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية مع وجود شرط تنجّز الخطاب فيها، وكما في الشبهة الابتدائية قبل الفحص في الشبهة الحكمية، فما ذكره دام ظلّه من المثال فإنّما هو مثال للنفي على ما يقتضيه المقام لا للنفي، كما ربما توهم من العبادة في بادي النظر.

ثمّ إنّ قد سلك دام ظلّه هذا المسلك من الحكم بتعميم التجري للشكّ في الجملة في غير موضع من الكتاب، إلاّ أنّه صرح في أواخر أصالة البراءة بعدم تحقّق التجري في حقّ الشاكّ المقصّر الذي ترك الفحص ولم يأخذ بالطريق الشرعي، وما ذكره هنا من الحكم بالتعميم هو الصواب الذي لا محيص عنه كما هو واضح.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

والثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

والثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

والرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقيق المعصية به.

والخامس: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

والسادس: التلبس به رجاء أن لا يكون معصية وخوف أن يكون معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاث الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً، كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية، وإلا لم يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمزمة من حيث خبث ذاته وجراته وسوء سريرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد رحمه الله في القواعد: «لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الأخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجراته على المعاصي».

وقد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبهاً بشرب المسكر فعل حراماً، ولعله ليس لمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصور محل النظر في صور منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها أجنبية فأصابها فبان أنها زوجته أو أمته، ومنها ما لو وطئ زوجته بظن أنها

حائض فبانت طاهرة، ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فأكله فتبين أنه ملكه. ومنها لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه، ومنها ما إذا قتل نفساً بظن أنها معصومة فبانت مهدورة، وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة، وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب^(١) انتهى.

(١) أما كون الحكم بكون المتجري مستحقاً للعقاب المتوسط بين الصغيرة والكبيرة تحكماً وتخرصاً على الغيب فمما لا شبهة فيه، وأما كون الحكم بفسقه تحكماً وتخرصاً على الغيب، فقد يقال إنه مما لا يظهر له وجه، بل الوجه هو الحكم بكونه فاسقاً إذا كان التجري على ارتكاب ما يوجب الفسق وإن قلنا بعدم استحقاقه للعقاب أصلاً نظراً إلى كشفه عن عدم وجود الملكة الرادعة له بناء على كون الفسق نقيضاً للعدالة بمعنى الملكة الرادعة، نعم لا إشكال في عدم الحكم بفسقه إذا كان متجرباً بما لا يكون ارتكابه موجباً للفسق كما في الصغار وإن قلنا باستحقاق العقاب على التجري إذ التجري على المعصية لا يكون أولى من ارتكاب نفس المعصية، كما أنه لا إشكال في الحكم بعدم كونه فاسقاً لو بني على كونه بمعنى الخروج عن طاعة الله بفعل الكبائر كما هو واضح، ثم إن ما أفاده الشهيد قدس سره في وجه كلام بعض الأصحاب لا يخلو عن نظر، فإن القصد إلى الحرام مع العلم بالإباحة والالتفات مما لا يتصور، بل قد يقال بتطرق الإشكال فيما أفاده قدس سره في صور محل النظر، حيث إن القصد إلى الحرام مع الظن أيضاً، لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون مراده من الظن والزعم العلم فتأمل.

الثاني: [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة]:

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين^(١) عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

(١) هذا التفصيل كما ترى يرجع إلى التفصيل باعتبار السبب، وإن القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أو العقلية الضرورية حجة دون الحاصل من العقلية الصرفة مطلقاً أو في الجملة على اختلاف بين المفصلين وهو مبني على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع باعتبار، كما يظهر من بعض كلماتهم واستدلالهم مع تسليم حصول القطع من حكم العقل بحكم الشرع من البرهان العقلي الذي أقاموه على الملازمة بين الحكمين، ولذا عدّهم جماعة من المحققين مخالفين في مسألة الملازمة وعلى نفي وجوب إطاعة الحكم الشرعي المستكشف من الدليل العقلي باعتبار آخر، كما يظهر من كلماتهم الآتية، ثم إن المحكي عنهم في الاستدلال على ما ذهبوا إليه وجوه عمدتها وجهان:

أحدهما: كثرة وقوع الغلط والاشتباه في المقدمات العقلية، فلا يمكن الركون إليها في استنباط الأحكام الشرعية، وبعبارة أخرى التعليل في استنباط الحكم الشرعي على المقدمات العقلية الغير الضرورية مستلزم لتفويت الواقع كثيراً، فلا بد من أن لا يكون جائزاً، وهذا الدليل كما ترى يرجع إلى الاستدلال بحكم العقل، لأن حرمة تفويت الواقع لا يمكن أن يستفاد من نفس الواقعية من دون انضمام حكم العقل كما هو واضح، إلا أنه يمكن أن يدعى أنه من العقل الضروي فتأمل، أو من حكم العقل في الأصول والممنوع الرجوع إلى حكمه في الفروع فتأمل، أو أن الاستدلال به من

باب الإلزام على الخصم حيث إنّه يسلم اعتبار حكم العقل مطلقاً فتدبر ويمكن إرجاعه إلى ما دلّ من الأدلة الشرعية على التّهي عن العمل بالظن والرأي من حيث تفويت الواقع بهما وعدم إغنائهما من الحقّ أو إلى ما ورد في شأن العقل من عدم إصابته للدين فكان الكبرى مسلمة مفروغ عنها وهي أنّ كلّما يفضي سلوكه إلى خلاف الواقع غالباً، فلا يجوز الأخذ به، فالأخبار الواردة في بيان حال التمسك بالعقول يرجع إلى التمسك بالصّغرى بضميمة الكبرى المطبوعة وإن كان مقتضى هذا التّقريب الرّجوع إلى التمسك بالعقل أيضاً، ضرورة منافاة مقام الاستدلال للتعبّد هذا، وأجاب الأستاذ العلامة بأنّه إن كان المراد عدم جواز الرّكون على القطع الحاصل من المقدمات العقلية بعد حصوله منها ففيه أنّه لا معنى لذلك بعد فرض كون اعتبار العلم من باب الطّريقة، وإلّا لزم التناقض في نظر القاطع في حكم الشّارع على ما عرفت بيانه تفصيلاً ولو أمكن ذلك بالنسبة إلى القطع الحاصل من المقدمات العقلية أمكن بالنسبة إلى القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضاً، فيلزم أن يكون العلم إذا مثل الظن في احتياج الحكم باعتباره إلى قيام دليل من خارج عليه، ضرورة أنّ ما لا يقتضي بالذات شيئاً لا يمكن أن يؤثّر فيه، وإنك قد عرفت أنّ اعتبار العلم ذاتي لا يمكن إقامته البرهان عليه، فلو أمكن المنع إذا من القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أمكن بالنسبة إلى القطع الحاصل من الدليل الشرعي الذي أقيم على اعتبار القطع الحاصل منه، وهكذا بالنسبة إلى دليله ودليل دليله فيلزم التّسلسل، هذا وهو المراد بقوله وإلّا يجري مثله إلخ، وإلّا لم يكن مجرد إمكان المنع في القطع الحاصل من المقدمات العقلية نقضاً عليهم إذ لهم أن يسلموا الإمكان فيه ويثبتون الفعلية بالنسبة إلى القطع الحاصل من الدليل الشرعي بالدليل الشرعي، وإن كان المراد عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لتحصيل القطع منها بالحكم الشرعي الفرعي، وإن لم يمكن

النهي عن العمل بالقطع بعد الحصول، ففيه أن هذا على تقدير ثبوت كون وقوع الخطأ في فهم المطالب من المقدمات العقلية أزيد مما يقع من الخطأ في فهم المطالب من المقدمات الشرعية أمر مسلم لا شبهة فيه أصلاً، إذ العقل مستقل بوجوب تحصيل الواقع مهما أمكن ولا يجوز الأخذ بما يوجب تفويته في الجملة مع إمكان سلوك ما لا يحصل معه فوات الواقع أصلاً، أو يحصل أقل مما يحصل من سلوك الطريق الآخر، إلا أن الشأن في إثبات هذا المبني وهو في حيز المنع، لأننا نمنع من كون وقوع الخطأ في فهم المطالب من الدليل العقلي أزيد من وقوع الخطأ في فهم المطالب من الدليل الشرعي إذا لم يكن مبنياً على الاستبداد في فهم المناط للحكم الشرعي والانتقال منه إليه بطريق، اللهم بل مبنياً على التحسين والتقيح العقلين بحيث يحكم بهما العقول المتعارفة عند العرض عليها وإن استشهد لذلك بكثرة وقوع الاختلاف بين علماء الإسلام فيما يكون مبنياً على حكم العقل فيرد بعد منع الكثرة بالنقض بالاختلافات الكثيرة بين أصحابنا الأخباريين فتدبر.

هذا ولكن في النفس شبهة في المقام وهي أن تسليم الخطأ في القطع الحاصل من المقدمات العقلية أو منها ومن النقلية كيف يجامع حصول القطع منها في المسائل مع فرض بقاء القطع في جميعها في زمان واحد فافهم، فإنه ينتهي بعد فرض بقاء العلم بالخطأ حين حصول العلم منها في المسائل إلى اجتماع التقيضين لا محالة وإن هو إلا نظير العلم بكون كل حيوان جسماً مع العلم بأن بعضه ليس بجسم ضرورة استحالة العلم بالموجبة الكلية مع العلم بالسالبة الجزئية لأولهما إلى اجتماع التقيضين، لأن تنافي الإدراكين، إنما هو من حيث تنافي المدركين ومنه يعلم أنه لا اختصاص لما ذكرنا بالأدلة العلمية، بل يجري في الأمارات الظنية أيضاً، فإنه إذا علم إجمالاً بخطأ بعضها، فلا يمكن

حصول الظن الشخصي الفعلي من جميعها في المسائل بحيث يجتمع الضّنون في زمان واحد فعلي، هذا يمكن أن يكون مراد المستدلّ بعد تسليم كثرة الخطأ في المقدمات العقلية المنع من حصول القطع منها بملاحظة ذلك، لا أن يكون مراده المنع من الخوض في المقدمات لتحصيل القطع، أو المنع من العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية بعد حصوله وإن كان الاستدلال على هذا الوجه فاسداً أيضاً، من حيث إن العلم الإجمالي بالخطأ إنّما يمنع من حصول العلم في جميع المسائل، لا في بعضها، والكلام إنّما هو بعد حصول القطع هذا على فرض تسليم الخطأ في الجملة، ولكن الذي يقتضيه النظر المنع من كثرة الخطأ في المقدمات العقلية القطعية والتقليّة القطعية، بمعنى أنّنا لا نحتمل الخطأ فيها لأنفسنا لا قبل الرجوع إليها ولا بعده لا بمعنى أن المستدلين بالأدلة العقلية كلّهم مصيبون، ضرورة امتناع ذلك مع فرض الاختلاف.

ومن هنا اتّفقت المصوّبة على التّخطنة في العقليّات وأنّ المصيب واحد، فإنّ الحكم العقلي إنّ كان من الإنشاءات العقلية فلا يعقل، الخطأ فيه، كما هو الشأن في جميع الإنشاءات، لأنّه لا واقع له غير وجوده الإنشائي حتّى يتطرّق فيه الخطأ وإن كان من الإدراكات القابلة لتفرّق الخطأ فيها، فلا نحتمل الخطأ فيه في حقّ أنفسنا وإن قطعنا بخطأ المختلفين باعتبار بعض الشّبهات الحادثة في أنفسهم، ثمّ على فرض تسليم الخطأ، فلا بدّ من الالتزام بعدم حصول القطع في جميع المسائل على سبيل الاجتماع ففي كلّ مورد يحصل القطع نحكم بأنّ مورد الخطأ غيره نظير حصول الظن من الغلبة مع العلم بتخلّف الفرد أنّادر، هذا وكيفما كان لا إشكال في فساد ما ذكره الأخباريون دليلاً لما ذهبوا إليه، نعم لا إشكال في ثبوت المبنى المذكور فيما لو بنى الشّخص على الاستبداد في فهم الأحكام من العقل الناقص بطريق، اللّهم والعزلة عن الرجوع إلى الأدلة الشرعيّة من جهة كونها مبنيّة على

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل. وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك وأغمض عن المعارضة لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية فله وجه، وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية. وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي

الصورة، والظاهر أعاذنا الله تعالى منه ففيما حكم بعدم جواز الخوض لم يكن إشكال في عدم معذوريته على تقدير الخوض وخطائه واستحقاقه للعقاب على ترك الواقع من جهة نقصيره في مقدمات تحصيله، وأما على تقدير عدم الخطأ فاستحقاقه للعقاب مبني على مسألة التجري التي عرفت القول فيها تفصيلاً، لما قد عرفت أن عدم جواز خوضه لم يكن إلا من حيث استلزامه لفوت الواقع، ولم يكن له حرمة نفسية حتى يترتب العقاب عليه من حيث هو، وهذا كما ترى قسم من عدم اعتبار الطريق، فإن الحال في سلوك الظن الغير المعتبر أيضاً، ذلك غاية الأمر أنه يمكن له فرض جهة حرمة يستحق العقاب من أجلها غير تفويت الواقع وهو التشريع الذي لا يجري في الفرض كما لا يخفى.

ثم بالحرى أن تؤخر ذكر الدليل الثاني عن التكلم فيما حكى الأستاذ العلامة عن أصحابنا الأخباريين من الكلمات الفاسدة من جهة ترتبه عليه بضرب من الترتب الذي ستقف عليه عند التعرض له.

في فوائده المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهما السلام قال: «الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة»^(١) تفتنت بتوفيق الله تعالى وهي أن العلوم النظرية^(٢) قسمان قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس،

(١) لا يخفى عليك أن مرجع هذا الدليل إلى الوجه الذي عرفته بوجوه الثلاثة وحصر الدليل بالسماع عن الصادقين عليهما السلام مبني على الغالب من جهة أن أغلب الأحكام إنما انتشر عنهما لا من جهة خصوصيته لهما من بين الأئمة مع النبي عليه وعليهم آلاف السلام والصلاة، كيف ولا يعقل ذلك ولا يحتمل أن يكون الصادقين في كلامه بصيغة الجمع لا الثنية، والمراد بالسماع أعم من السماع بلا واسطة كما هو ظاهره أو بواسطة، كما هو من الأمور الواضحة عند من له أدنى خبرة، كما أن التخصيص به أيضاً مبني على الغالب وإلا فالمراد مطلق السنة سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وأما التخصيص بالسنة وحصر الدليل فيها، فلأن من مذهبهم عدم اعتبار الكتاب مستقلاً والإجماع والعقل.

(٢) لا إشكال في أن المراد بالمادة هنا هي نفس مواد القضايا المذكورة في العلوم لبيان المقاصد والمطالب وهي تنقسم إلى مادة قريبة وهي المسماة بالصناعات الخمس من الشعر والخطابة والبرهان والجدل والمغالطة، وإلى بعيدة منقسمة إلى أقسام خمسة أيضاً كالمخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونيات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة واليقينيات التي هي مادة البرهان والجدل، والمراد بالصورة هي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط إلى الطرفين وهي أيضاً تنقسم إلى قريبة كالإشكال الأربعة وبعيدة كالهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال وهي على قسمين:

ومن هذا القسم^(١) علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر.

إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب

أحدهما: ما هو مركب من الحملات الصرفة أو من الحملي والشرطي.

وثانيهما: ما هو مركب من الشرطيات الصرفة

والصورة ما يكون منشأً لفعليّة ذيها فصورة الشيء ما يكون به شيئاً بالفعل والمادة ما يكون به الشيء بالقوة ولما كان القياس حاصلًا بالفعل لأجل الهيئة المرتبة سميت تلك الهيئة بالصورة، كما أن الموضوعات والمحمولات لا على الترتيب المعهود مادة للقياس من جهة كونها قوة لحصوله، ومما ذكرنا تعرف فساد الحكم بقول مطلق بأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة على ما في كلام المحدث.

(١) كون ما سيذكره من الأقسام مما ذكره مما لا إشكال فيه كما أن كون ما سنذكره مثلاً للقسم الأخير أيضاً مما لا إشكال فيه عند من له خبرة بالعلوم المذكورة، فإن المهندس ينظر في كروية الفلك ويقول إن الفلك كروي لأن أقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذات أجزائه لنقطة كذا متشابهة، وهذا البرهان من الحسن وهو ليس بمبدأ حقيقي وأما الطبيعي فيقول إن الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه فهيئة غير مختلفة لاستحالة تأثير القوة الواحدة في المادة الواحدة إلا الهيئة المتشابهة، ومن هذا القياس غيرهما مما ذكره من الأمثلة للطرفين كما لا يخفى.

المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الإحساس وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة^(١) عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم عند أولي الأبواب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك». ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره وقال بعد ذلك: «فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من

(١) لا يخفى عليك النظر فيما ذكره، لأن الطرق والشرائط المقررة في المنطق للاستنتاج تراعي جانب المادة والصورة معاً ضرورة أن حقيقة الفكر إنما يتم بحركتين: الأولى لتحصيل المادة، والثانية لتحصيل الصورة، وإن الثانية تحتاج إلى قواعد يقتدر بها على تحصيل صورة مخصوصة لكل مطلوب، كذلك الأولى تحتاج إلى قواعد يتوصل بها إلى تحصيل مادة مناسبة للمطلوب، فمباحث الصناعات الخمس المشتملة على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج، وتميز بعضها عن بعض جزء لهذا العلم الكافل بما يحتاج إليه في استخراج المجهولات من المعلومات فافهم.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة^(١) عقلية باطلة بالمقدمة العقلية الظنية أو القطعية.

ومن الموضحات لما ذكرناه^(٢) من أنه ليس في المنطق قانون يعصم

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره من الجواب عن النقض المذكور تحكّم واضح وتمخّل بارد، لأن أكثر الخلافات في الفروع الفقهيّة ليس مبنياً على ضمّ مقدّمة عقلية بل من الاختلافات في فهم معنى الحديث وعلاج المتعارضين منه، والشاهد على ذلك وقوع الاختلاف كثيراً من الأخباريين في فهم المطالب من الأدلة الشرعيّة، مع أن بناءهم على الاقتصار عليها وعدم جواز التعدي إلى غيرها، فكيف يمكن مع ذلك دعوى كون الاختلاف من جهة ضمّ المقدّمة العقلية الباطلة إلى المقدّمة الشرعيّة الصحيحة ولو لم يكن ضمّ لم يكن اختلاف، وبالجمله ما ذكره ممّا لا ستره في فساد.

(٢) لا يخفى عليك أن المشائين والإشراقيين طائفتان من الحكماء، ورئيس الطائفة الأولى المعلّم الأول، ورئيس الطائفة الثانية من قدماء الحكماء أستاذه يعني أفلاطون، ومن المتأخرين الشيخ السهروردي من الطائفة الناجية الشيعة كثّروا الله تعالى وحشرهم مع أئمّتهم الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين، والطائفة الأولى ذهبوا إلى أن تحصيل المعارف والمطالب بالرياضات والتّصفية والمكاشفات ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من سلوك طريق الاستدلال والوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان، وذكروا في وجه تسميتهم بالمشائين أمورا مثل أن بناء المعلّم كان على التّدريس حين مشيه ذهاباً إلى خدمة الإسكندر وإياباً منها، ومثل أن بناءهم كان على التعلّم والمشي إلى منزل الأستاذ إلى غير ذلك، والثانية ذهبوا إلى أن الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من الوصول إليها بطريق المكاشفة وتصفية الباطن حتّى يصير محلاً للفيض وقابلاً له

ومن هنا ذكر بعضهم: «پای استدلالیان چوین بود»، وللفریقین اختلافات كثيرة في مسائل شتى منها مسألة تركيب الجسم عن الهيولى والصورة وعدم تركبه منهما فذهب الطائفة الأولى إلى تركبه عنهما، والثانية إلى عدم تركبه عنهما وإن اتفقوا على أصل ثبوت الهيولى وتركب الجسم في الجملة كما عن أكثرهم إلا أنهم اختلفوا في تركيب الجسم عن خصوص الهيولى وتوضيح القول فيه بحيث يحصل بصيرة في الجملة يتوقف على بعض التكلم في معنى الهيولى والصورة والجسم وذكر بعض كلماتهم، ولا بأس بالتعرض له وإن كان خارجاً عن الفن ولم يكن من شأن من كان مثلي في قلة البصيرة والبضاعة في العلم، إلا أن الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله مضافاً إلى سؤال بعض الإخوان الذي لا يسعني ردّ مسألته.

فقول: أما الجسم فهو على قسمين طبيعي وتعليمي، والمقصود بالكلام هو الجسم الطبيعي، وأما التعليمي فلم يتوهم أحد تركبه من الهيولى وغيرها، وإنما هو أمر يعرض الجسم الطبيعي عند جماعة الحكماء، ولهذا عرفوه بأنه الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا القوائم مع تعيين امتداداته، كما عزي إلى المحققين إلى غير ذلك مما قالوا في رسمه، وأما الجسم الطبيعي فعرفوه بأنه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة فهو من أحد أقسام الجواهر، أعني العقل والنفس والجسم والمادة والصورة، وأما الهيولى فعرفوها بأنها جوهر ليس في نفسه واجد للاتصال والانفصال يحتاج إليها الصورة الجسميّة التي هي الممتدة الجوهرية في تشخصها على ما ذهب إليه جماعة من المحققين، ولا نزاع عند أكثر المحققين وجمهورهم في ثبوت هذا المعنى على ما عرفت وصرّح به جماعة من أجلة الحكماء وأساطينهم أي في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى ومسمّاها إلى أمر يقبل الانفصال والاتصال، اللذين

يطرءان في الحسن على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقل الهياث النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك، وهي المسمى بالمادة أو الهولي على اختلاف العبارات في التعبير عنها ووجودها على حسب هذا المفهوم أمر مسلم لا نزاع فيه، بل ممّا لا معنى للنزاع فيه فإنّه إذا قيل يكون الحيوان من الطين أو خلق الابن من نطفة أبيه فلا يخلو، إمّا أن يكون الطين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان وإنسان حتّى يكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً ونطفة وإنساناً فهو محال، وإمّا أن بطلت النطفة بكتيّتها حتّى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين: ثمّ حصل إنسان وحيوان فحينئذ ما صارت النطفة إنساناً وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل وانعدم بكتيّته وهذا شيء آخر حصل جديداً بكتيّته وجميع أجزائه.

وأما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية والطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقسمان الأولان باطلان بحيث لا يعقدهما جاهل، لأنّ كلّ من زرع بذراً لينبت شيء منه أو تزوّج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنّه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنّه من مائه وإن عانده معاند لا يلتفت إليه ويكذّبه الحدس الصائب، فظهر من ذلك كلّهُ أنّ الهولي من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، إنّما النزاع في أن ذلك الأمر له أجزاء لا يتجزّى أو ما في حكمها، كما ذهب إليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج وإن كانت منقسمة في الدّهن بخلاف الأجزاء التي لا يتجزّى كما هو مذهب ذي مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم، كما هو رأي جماعة من الأقدمين، أو أمر أبسط من الجسم وجزء له كما عليه المعترفون من المشائين، وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفها كما عن بعض بأنّها ما يكون الشيء شيئاً بها بالقوّة، وأمّا الصّورة فهي جوهر يكون الشيء شيئاً بها بالفعل، وهي كما ترى غير ما يطرأ على الأجسام من

عن الخطأ في مادة الفكر أن المشائين ادعوا البدهاة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى والإشراقين ادعوا البدهاة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته^(١) وهو الاتصال.

الأشكال والأبعاد وإن أطلق عليها الصورة في إطلاق، إلا أن المراد بها في المقام غير هذا الإطلاق، كيف وقد عرفت أن تلك من أقسام الجواهر وهذه من مقولة العرض، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه عند من له أدنى خبرة، ثم إن الأصحاب كل من القول بتركب الجسم عن الهيولى والصورة وعدم تركبه عنهما حججاً كثيرة مذكورة في محلها، إحداها ما أشار إليه المحدث الأمين الأسترآبادي في فوائد المدنية من برهان الفصل والوصل، وحاصله بعد تلخيصه عن الزوائد أن الجسم متصل في ذاته بعد بطلان تركبه من الجزء الذي لا يتجزى ومن الأجرام الصغار الصلبة الأديمقراطية، ولا ريب أن هذا الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل إذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما، فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الأول وبين هذين المتصلين، ولا بد أن يكون ذلك الشيء باقياً في الحالتين، وإلا لكان تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً للجسم بالكلية وإيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم، والضرورة تقتضي بطلانه.

(١) ما ذكره إشارة إلى بحث محكي عن شيخ الإشراقين مع جملة من أبحاث آخر وحاصله أن بناء برهان الفصل والوصل على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري، ونحن لا نسلم في الجسم الاتصال الذي هو من فصول الكم وما سواه ممنوع، وما قيل إنك إذا شككت الشئ بأشكال تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم، فإن الشئ المتبدل الأشكال لا تخلو عن تفرق

اتّصال وتوصّل افتراق، فالمطوّلة منها إذا جعلت مستديرة تجمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمدوّرة إذا جعلت مستطيلة تفرق فيها أجزاء كانت متّصلة فاتّصال واحد مستمرّ مع تفرق الاتّصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحاً مع أن الاتّصال الذي يطله الانفصال ثمّ يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيّته، لأنّ الجسم عند توارّد الانفصال والاتّصال عليه باقٍ بماهيّته ونوعيّته لا يتغيّر فيه جواب ما هو، وكلّ ما لا يتغيّر بتغيّره جواب ما هو عن شيء فهو عرض لا محالة، فالاتّصال الذي يطله الانفصال عرض هذا، وأجيب عن قبل المشائين بأنّ الجسم من حيث هو جسم لا يتصوّر بدون قابليّة الأبعاد الثلاثة على نعت الاتّصال، ولذا حدّوه بها ولو لم يكن متّصلاً في مرتبة ذاته لم يصحّ قبوله للمقدار، كما قال الشّيخ الرّئيس في الحكمة العلّائية الفارسيّة: «جسم جوهر در حدّ ذات پیوسته است اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی»، والحاصل أنّ نفس ذات الجسميّة بما هي هي لم تكن متّصلة في مرتبة جوهر الحقيقة، بل كان اتّصالها من قبيل العارض كانت بحسب الوجود، إمّا من المجرّدات عن الجهات والأبعاد، وإمّا متألّفة الذات من الجواهر المفردة متناهية أو غير متناهية، ثمّ يعرضها التعلّق بالأحياز والجهات ويلحقها الاتّصال وقبول الانقسام لا إلى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان، فقابليّة الأبعاد إنّما تتصوّر إذا كانت متّصلة بالذّات وثابتة في مرتبة ذاتها فهو جوهر لا محالة فثبت الاتّصال الجوهري.

وأما قوله إنّ الاتّصال الذي يطله الانفصال عرض ففيه أنّ بقاء الجسميّة بنوعيّته في حالتي الاتّصال والانفصال لا ينافي كونه متّصلاً جوهريّاً، وإنّما ينافي لو بقي بشخصه في تينك الحاليتين وليس كذلك، وأما قوله إنّ كلّ ما لا يتغيّر بتغيّره جواب ما هو فهو عرض ففيه أنّه إنّما يصحّ لو يتغيّر بتغيّره أشخاص الجوهر، وأما إذا تبدّلت الأشخاص بتبدّل ذلك الشّيء فلا يلزم عرضيّته، كما أنّ استمرار طبيعة نوعيّة

ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه^٥، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه^(١) عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مبادئه قريبة من الإحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

وحفظها بتوارد تلك الأشخاص لا ينافي جوهرية تلك الأشخاص، هذا وقد خرجنا بذلك عن وضع التعليقة بل عن الفن، إلا أنه لرجاء وقوف أوائل المحصلين على بعض المطالب تعرضنا له وإن لم يكن من شأني القاصر.

(١) لا يخفى عليك أنه إذا كان محلّ كلامه في النظريات، فلا بد أن يكون الضروريات خارجة عن محلّ كلامه، وقد ذكر المحقق المحشي قدس سره بعد نقل ما عرفت ما هذا لفظه والمستفاد من كلامه عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات، وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذا لم يكن محسوساً أو قريباً إذا لم يكن ممّا توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار.

وقد استحسّن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، وممّن نصّ عليه الفاضل الجزائري إلى آخر ما حكاه عنه مطاباً لما حكاه في الكتاب، وأنت خير بأنّ التقييد المذكور في كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره بقوله: (إذا لم يتوافق عليه العقول) ليس موجوداً في كلام الجزائري، بل ولا حكاه عنه غيره، وإنما هو أمر استفاده المحقق المحشي من كلام الأمين الأسترآبادي، بل صريح كلام الجزائري حجية العقل البديهي وهو مقتضى كلام الأمين الموافق له، بل قد تقدّم في كلام شيخنا الموافق لكلام الشيخ المحشي أن محلّ كلام الأمين في غير الضروريات وهو

كما ترى لا يجامع استفادة عدم حجّية العقل البديهي في غير ما توافقت عليه العقول، هذا بل ظاهر كلام الأمين بل صريحه أن محلّ كلامه في العقل الظنيّ، فإنّه قال في الدليل الرابع ما هذا لفظه إنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بأحكام الله تعالى أو نفيها انتهى كلامه رفع مقامه، وقال أيضاً بعد قوله المحكيّ في الكتاب وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ما هذا لفظه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى أن الإمامية استدلت على وجوب عصمة الإمام بأنّه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتّباع الخطأ وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح عقلاً، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنيّ في أحكامه تعالى أصلاً إلى آخر ما ذكره، وقال أيضاً في طيّ الفائدة التي ذكرها تأييداً للدليل المذكور بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «وبالجملة سبب الاختلاف إمّا إجراء الظنّ مجرى القطع أو الدّهول والغفلة عن بعض الاحتمالات أو التردد والحيرة في بعض المقدمات ولا عاصم عن الكلّ إلّا التمسك بأصحاب العصمة صلوات الله عليهم» انتهى ما أردنا نقله.

وهذه الكلمات كما ترى تنادي بأن محلّ المنع في كلامه العقل الظنيّ، حتّى أنّه منع في طيّ كلامه عن التمسك بالدليل الظنيّ السند أو الدلالة، فراجع إلى ما ذكره في المقام فإنّ فيه مواضع آخر يكشف عمّا استظهرناه تركنا نقلها خوفاً من الإطالة، ثمّ إن للشيخ المتقدّم ذكره بحثاً وإيراداً على معاصر الأخباريين المفصلين في حجّية حكم العقل بين الضّروريّ والنظريّ لا بأس بنقله، قال قدس سرّه بعد نقل كلام المحدث الجزائريّ ما هذا لفظه: «وقضيّة كلامه حجّية العقل في البديهيات وعدم حجّيته في النظريّات، غير أنّه يصير معاضداً للنقل فيرجع

على ما يعارضه من النقلي الآخر، ثم إن ما عناه من البديهي غير واضح في المقام، فإن عنى به البديهي في اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيّاً عند غيره أو لا يعلم فيه حال الغير فقد نصّ في تحقيقه المتقدم، وكذا فيما حكاه من كلام الأمين الذي هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجّيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنّه ممّا يتعذر العلم به إلا على سبيل الحدس، الذي هو أيضاً من العلوم الضرورية المتوقّف حجّيتها على الاتفاق عليها، عنده مدفوع بأن الاتفاق على الحكم بالبدهاة لا يفيد الحكم بالصحة إلا من جهة توافق الأفهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع، وإفادته العلم في الأمور العقلية محلّ إشكال، وعلى فرضه ليس أقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل معياراً لحجّية غيرها من البديهيات انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول الظاهر إرادة المعنى الثاني والمرجع في تحصيله وتشخيصه وإن كان هو الحدس القطعي إلا أنّ الوجه في تخصيصه بالاعتبار عندهم حمل ما ورد في باب حجّية حكم العقل عليه ولو من جهة الجمع بينه وبين ما ورد على المنع أو دعوى قلة الاشتباه والخضاء في البديهيات، وإن كان المرجع في تحصيلها الحدس القطعي فتدبر.

نعم الإيراد عليهم بعدم تعقل الفرق في الاعتبار بين العقل البديهي والنظري المنتهي إليه بعد حصول العلم منهما لا رافع له ولو أريد عدم حصول القطع من الثاني، كما قد يذهب إلى بعض الأوهام فهي مكابرة صرفة، كالإيراد عليهم بعدم إمكان التعارض بين القطعيين، وكذا بين القطعي والظني بأقسامهما، بل والتعبدى بقسميه، بل عدم إمكان التعارض على مذهبهم أيضاً بعد البناء على عدم حجّية العقل النظري في نفسه كما هو واضح، وعدم الدليل على ترجيح المذكور على مذهب الأخباريين على فرض إمكان التعارض، اللهم إلا أن يكون

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه، قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله: «وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه، فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلت أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل، قال وهذا أصل يتنى عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة»^{*}.

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب^(١) حتى ألاحظ ما فرع على ذلك،

مراده من التعارض مجرد التقابل ولو لم يكن أحد المتقابلين حجة ومن الترجيح تقديم أحد المتقابلين بالمعنى الأعم فتأمل.

(١) قال في محكيّ شرح التهذيب في مقام تعداد الفروع المتفرعة على الأصل الذي تخيله من تقسيم النقل ولو لم يكن قطعياً على العقل النظري القطعي على ما يقتضيه إطلاق كلامه منها مسألة الإيجاب، فإن أكثر علمائنا رضوان الله عليهم قد أقاموا الأدلة القطعية على نفيه، مع أن الأخبار والآيات دالة عليه، ومنها مسألة إسهاء الله نيه في الصلاة وحدها، فإن الأخبار قد استفاضت في الدلالة عليه، وقد عمل بها الصدوق قدس سره وأنكره أصحابنا اعتماداً على بعض الأمارات العقلية، ومنها مسألة الإرادة، فإن المتكلمين من أصحابنا قد أقاموا البراهين العقلية على كونها عين الذات، وقد وردت في الأخبار المستفيضة

أنها زائدة عليها، وأنها من صفات الأفعال وذهب إليه شيخنا الكليني، وقد عنون باباً في أصول الكافي: (في زيادة الإرادة على الذات).

ومنها: تعيين أول الواجبات، فذهب الأكثر إلى أنه معرفة الله تعالى إذ هي أصل العقائد والمعارف الدينية، وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية، وذهب بعضهم إلى أن أول الواجبات هو النظر فيها، لأنه واجب اتفاقاً وهو قبلها وهو مذهب المعتزلة، والأول مذهب الأشاعرة، وقيل هو أول جزء من النظر، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب ومقدم على النظر المقدم على المعرفة، واختار ابن الحاجب وإمام الحرمين أنه المقصد إلى النظر، لأن النظر فعل اختياري مسبق بالمقصد المقدم على أول أجزائه قال بعض المحققين: «وهذا النزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول أي أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات، فهو المعرفة اتفاقاً، وإن أريد الواجب مطلقاً فالمقصد إلى النظر، لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً، والحاصل أنهم أقاموا الأدلة العقلية على أن أول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وعليه أكثر المحققين من الإمامية، وأمّا الأخبار فقد استفاضت بل تواترت بأن معرفة الله تعالى المجملّة وهي أنه خالق للعالم وأنه قادر حكيم ونحوها من الأمور الفطرية التي وقعت في القلوب بإلهام فطري إلهي، وذلك نظير قول الحكماء إن الطفل معلق على ثدي أمه بإلهام فطري إلهي، فلم يتعلق بالمكلف وجوب إلا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله قد حصلت لهم بعد بلوغ الخطاب بطريق الإلهام، بل قيل إن كل من بلغه دعوة النبي صلى الله عليه وآله يقع في قلبه من الله تعالى يقين بصدقه لما تواترت به الأخبار من قولهم ما من أحد إلا ويرد عليه الحق حتى يتصدع قلبه فعله أو تركه، فأول الواجبات هذا الإقرار اللساني بالشهادتين على ما في الروايات» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: بعد ظهور فساد ما بني عليه المسائل المتفرعة وإن لم يكن هناك ما يوجب التكلم فيها إن كان مبناها منحصراً فيما كان ذكره من العقل في مقابل النقل، إلا أنه لا بد من التكلم فيها لكي يعلم أن حكم العقل فيها معاضد بالنقل أو أن النقل لا يدل على ما زعمه.

فقول: أما الإحباط فالذي يظهر من الآيات والأخبار الواردة فيه عند التأمل أنهما لا تدلان على المعنى المختلف فيه عند المتكلمين، فإن الوعيدية وهم الذين لا يجوزون العفو عن الكبائر اختلفوا على قولين:

أحدهما: قول أبي علي الجبائي وهو أن الاستحقاق الزائد يسقط الناقص ويبقى بكماله كما لو كان أحد الاستحقاقين مثلاً خمسة والآخر عشرة فإن الخمسة تسقط وتبقى العشرة، وهذا وهو المراد بالإحباط عندهم ويسمى به، وأنت خير بأن شيئاً من الآيات والأخبار لا يدل على ثبوت هذا المعنى حتى الإحباط بالشرك والارتداد الذي دل عليه الأدلة الثلاثة.

ثانيهما: قول أبي هاشم ابنه وتابعيه وهو أنه يسقط من الزائد ما قابل الناقص ويبقى الباقي ففي المثال المذكور يسقط الخمسة ويبقى الخمسة، وهذا المعنى يسمى عندهم بالموازنة، ولا دخل له بالإحباط وإن أبطله كثير من محققي المتكلمين أيضاً، بأن ذلك موقوف على وجود الإضافات في الخارج كالأخوة والنبوة ونحوهما وهو محال، لأنها لو كانت موجودة في الخارج مع أنها أعراض مفتقرة إلى المحل يكون لها إضافة إلى ذلك المحل لا محالة فيقال فيها كما قلنا في الأول، فيلزم التسلسل وهو باطل، فيلزم منه بطلان وجودها في الخارج، لأن ما بني على الباطل باطل، وقول الحكماء بوجودها لا يلزم الالتزام بوجودها في الخارج، بل يكفي الالتزام بوجودها في الذهن والعقل هذا ما تقتضيه كلمة المتكلمين وتفصيل القول في ذلك وتحقيق البحث فيه في محله.

وأما الذي يقتضيه ظواهر الآيات والأخبار فهو أمر آخر، وحاصله أن استحقاق الأجر والثواب بحيث يترتب على العمل مشروط بالموافاة لقوله تعالى: ﴿لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة جداً فمن كان من أهل الموافات ولم يلبس إيمانه بظلم كان ممن يستحق الثواب الدائم الخالد، وفي مقابله من كان من أهل الكفر ومات على كفره فإنه يستحق العقاب الدائم الخالد مع التقصير، ومن كان ممن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فإن تاب استحق الثواب إن شاء الله تعالى وإن لم يتب فلا يبطل ثواب إيمانه، لأنه إما يستحق ثواب إيمانه أو لا، والثاني باطل عقلاً مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، والأخبار الناصقة بذلك فتعين الأول، فأما أن يتأب ثم يعاقب فهو باطل إجماعاً، لأن من أدخل الجنة لم يخرج منها، فيلزم بطلان العقاب أو يعاقب ثم يتأب فهو المطلوب الصحيح، ولذا ورد في حقهم أنهم يخرجون من النار كالحمم أو كالقحم فيراهم أهل الجنة فيقولون هؤلاء الجهنميون فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحياة فيخرجون واحدهم كالبدري في ليلة تمامه، هذا وإن شئت بسط القول في ذلك حسبما يساعدنا التوفيق فاستمع لما يتلى عليك.

فقول إن هنا أموراً أربعة:

أحدها: ما يرجع إلى ما يمنع من تحقق العمل على الوجه الصحيح الشرعي الفقهي سواء كان من أفعال الجوارح والقلب كالكفر أو إنكار الولاية الخاصة أو الاعتقاد بخلاف ما يقتضيه أصول المذهب كعصمة الأنبياء والأولياء ونحوها، مما ثبت عند الإمامية بناء على ما يقتضيه التحقيق وعليه أهل الحق ونطقته به أكثر الأخبار من كون عبادة المخالف باطلة شرعاً، لا أن يكون غير مقبولة بناء

على إرادة معنى آخر من القبول غير الصحة، كما يظهر من بعض الأخبار في بادي النظر، وسواء تحقّق في ابتداء العمل أو في أثنائه أو بعده كالعجب، حيث إنّه إنّما يتصوّر بعد العمل بخلاف الرّياء، فإنّه إنّما يتصوّر قبل العمل ولو بالنسبة إلى الأجزاء، فإنّها عمل أيضاً بناء على القول بكون العجب مبطلاً للعمل بدعوى كون صحّة العمل مراعى بعدم وجوده بعده، وهذا كما ترى لا دخل له بمسألة الحبط أصلاً إذ مرجعه كما عرفت إلى فقدان شرط صحّة العمل شرعاً فوجود العمل كعدمه، ضرورة أنّ عدم المانع من وجود العمل على الوجه الصّحيح كوجود ما يوجب عدمه ولا ينافي ذلك نفي وجوب القضاء ممّن يؤمن بعد الكفر والضلالة فضلاً من الله تبارك وتعالى كما لا يخفى، كما أنّه لا ينافي قبح عقابه على الفروع على تقدير قصوره، كما هو واضح فافهم.

ثانيها: ما يرجع إلى ما يمنع من قبول العمل الموجود على الوجه الصّحيح الشرعي الفقهي سواء كان مقدّماً على الفعل أو مقارناً له أو متأخراً عنه، وسواء كان من الأفعال كما ورد في شأن جملة من المعاصي أو من صفات النفس التي ترجع إلى الفعل أيضاً باعتبار، كما ورد في شأن جملة من الصفات الرذيلة وإليه يرجع اشتغال النفس حال العبادة إلى ما يمنع من الخضوع والخشوع والتوجّه إلى المعبود والأخبار في هذا الباب وإن بلغت من الكثرة حدّ التواتر بل تجاوزت عن أوّل مرتبته، إلّا أنّ من الظاهر الواضح عدم ورودها في بيان شرط صحّة العمل شرعاً وإن دلت على واجب خلقي أو شرعي فإنّ وجوب تهذيب النفس عن بعض الملكات الموبقة والرذائل المهلكة لا يلازم اعتباره شرطاً في صحّة العبادة، وهذا أيضاً كما ترى لا دخل له بمسألة الإحباط إذ مرجعه عند التأمّل إلى عدم استحقاق العامل ما أعدّ للعمل الصّحيح الغير المجامع لهذه الأمور وإن استحقّ في حكم العقل بعد صحّة العمل شرعاً الأجر في الجملة، في مقابل من

لم يعمل أصلاً أو عمل على الوجه الباطل، ضرورة عدم إمكان انفكاك صحة العمل شرعاً وتحقق الامتثال عن استحقاق الأجر في الجملة، فلا بد من أن يحمل جميع ما ورد في هذا الباب لو كان ظاهراً في نفي الأجر رأساً على نفي بعض مراتب الأجر والقرب كما يحمل عليه ما ورد في باب ارتفاع الصلاة إلى العرش ومقام القبول ومراتبه بحسب اختلاف حالات المصلي وصفاته النفسانية وأفعاله الخارجية وضيائها وكدورتها في نظر الجملة، وأين هذا من مسألة الإحباط وإن هو إلا نظير اقتران العمل ببعض الخصوصيات الموجبة لنقص ثوابه من الخصوصيات الزماتية أو المكاتية أو غيرهما كالصلاة في الحمام مثلاً، فإنه لم يتوهم أحد أن هذا يرجع إلى الإحباط وإن توهمه متوهم وزعمه زاعم فسماه به غفلة عما فيه البحث فلا جدوى لمعارضته والتكلم معه، إذ ثبوت هذا المعنى ضروري عند العلماء وتواترت به الأخبار ولا ينفيه العقل أصلاً، بل يحكم به عند التحقيق في الجملة.

ثالثها: ما يرجع إلى ما يوجب بطلان أصل الأجر والثواب مع فرض وجود العمل على الوجه الصحيح الشرعي المستحق عليه الأجر في الجملة بحكم العقل أي جعله هباء منثوراً بعد أن لم يكن كذلك من غير فعل وانفعال وموازنة، وهذا هو الحبط المبحوث عنه الذي حكموا باستحالته عقلاً ويخالف ما حكم الشارع بالضرورة على ثبوته من الميزان في يوم الحساب، فلا بد من أن يحمل ما ورد مما يظهر منه خلافه في الشرعيات على معنى لا يتنافى العقل وما حكم به ضرورة النقل حتى بالنسبة إلى ما يكون الحبط به مدلولاً للأدلة الثلاثة كالشرك، فإنه يحمل على معنى كون معصية الكفر والشرك بمقام يفوق بحسب الوزن جميع الطاعات فافهم.

رابعها: ما يرجع إلى ما يوجب ترجيح أثره عليه إذا كان فائثاً وغالباً بعد

الفعل والانفعال من الجانبين، وهذا أيضاً لا دخل له بمسألة الإحباط أصلاً وعليه مدار ثبوت الميزان في يوم الحساب، ثم إن هذا بالنسبة إلى الحبط أي حبط الحسنات بالسَّيِّئَات، وأما عكسه وهو تكفير السيئات بالحسنات، فلا إشكال بل لا خلاف في ثبوته في الشرعيات، وقد تواتر فيه الأخبار والآثار في الأبواب المتفرقة، بل يمكن بكونه من ضروريات الدين، بل هو مما قضى به ضرورة العقل أيضاً في الجملة كما هو في التوبة ومرجعه كما ترى إلى العفو عما يستحقه بالمعصية بسبب الطاعة لطفاً أو فضلاً من الله تبارك وتعالى لا إلى العفو من دون أمر يوجب له ولا إلى عدم استحقاق العقوبة حتى ينافي حكم العقل والشرع باستحقاق العاصي للعقوبة، بل ينافي معنى التكفير كما لا يخفى أو إلى رفع الاستحقاق بعد فرض ثبوته حتى ينافي حكم العقل أيضاً، فتدبر هذا.

وأما مسألة تجويز السهو على النبي صلى الله عليه وآله بإسهاء الله تعالى كما في بعض الأخبار الواردة في صلاة غداته صلى الله عليه وآله فيه مع منافاته لما ورد في شأنه صلى الله عليه وآله من الآثار والأخبار المتواترة، فيخرج من مسألة تعارض النقل الظني مع العقل القطعي، أنه كيف يجوز العاقل الخطاء والسهو في حق من كان قلبه الشريف أتم القلوب صفاء وأكثرها ضياء وأعرفها عرفاناً مقبلاً بقلبه الشريف إلى جانب قدسه في تمام عمره ومتوجّهاً بكلّيته إلى ساحة عزّ حضوره وإن كان مأموراً بتشريع الملة وتأسيس السنة، بل مائلاً إلى حظوظ النفس، فإنه لا يزاحمه التوجّه إلى عالم الأحديّة والحضرة اللاهوتية، حيث إنه تعالى شأنه قد شرح صدره الشريف ورفع عنه الوزر والمنقصة الإمكانية بإعطاء هذه الموهبة الكبرى والمرتبة الزلّقى، ومن هنا قيل في نظم الفرس: «جمع صورت با چنین معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف»، وكيف يسع لأحد بعد ذلك تجويز هذه الترهات الواهية عليه صلى الله عليه وآله، فليس

الوجه فيه إلا عدم المعرفة بما أعطاه الله تعالى فضلاً منه عليه صلى الله عليه وآله، وإن كنا أيضاً لا نعرفه بجميع شئونه وحالاته ومقاماته ومراتبه العالية كما لا نعرف ربنا بكنهه وحقيقته، ومن هنا قال علماء المذهب شكر الله مساعيهم إن السهو نقص وعيب لمن اعتراه، سواء كان من الساهي أو غيره، ومن هنا قال السيد علم الهدى في محكي كلامه قدس الله سره الشريف، بعد ما ذكر تبعاً لشيخه المفيد قدس سره: «إن الأخبار الواردة في السهو من الأحاد التي لا يوجب علماً وعملاً في طي الاعتراض على ما يحكى من الشيخ الصدوق طاب ثراه، تبعاً لشيخه ابن الوليد من أنني أحسب الأجر في تأليف رسالة مفردة في إثبات السهو بأن الحمد لله الذي لم يوفقه لذلك».

هذا ولعمري إن المسألة قد بلغت من الظهور والوضوح في هذه الأعصار إلى حد يقرب من الضروري، بحيث كان مخالفتها ارتكب أمراً منكراً عند العلماء وإن وضعوا في ذلك رسائل وصنعوا فيه دفاتر حتى رفعوا هذه الإساءة والعار عن نبيهم المختار صلى الله عليه وآله، فلا يحتاج إلى بسط القول في ذلك بما يخرج عن وضع التعليق ولو لا مخالفة الكلال وضيق المجال لأشعبت المقال، مع ذلك فلعل هذا القدر كاف لمن ألقى السمع وهو شهيد، وأمّا مسألة الإرادة فالتحقيق أنه لا خلاف بين العقل والشرع فيها، لأنها إن فسرت بالقصد إلى أحد طرفي الممكن بمعنى الجزم بإيقاعه الذي هو المقدمة الأخيرة من مقدمات الفعل الاختياري المسبوق بالعزم والشوق والهم والميل والعلم التصديقي والعلم التصوري بالفعل ومنفعته وكيفية إتيانه، فهي مما لا مسرح له بالنسبة إليه تعالى، لأنها من صفات المخلوقين الصادرة عنهم الأفعال الاختيارية على الوجه المزبور إذ هي بهذا المعنى كيفية نفسانية تحدث عقيب تصور الشيء الملازم والتصديق بثبوته ونفعه تصديقاً علمياً أو جهلياً أو ظنياً أو تخيلاً راجحاً،

وربما يحصل ذلك التصديق الراجح بعد تردد واستعمال روية، فإذا بلغ حد الرجحان وقع العزم الذي هو الإرادة، فإذا حصلت يصدر الفعل لا محالة ويبدو صورته في الخارج وإن فسرت بالداعي إلى اختيار أحد الطرفين المفسر بالعلم بالنفع والأصلح كما عليه جمهور المتكلمين منا ومن العامة منهم المحقق الطوسي قدس سره في التجريد، فهي عين ذاته تعالى لرجوعها إلى العلم الذي هو عين الذات كالكرامة، فإنها يرجع إلى الذات أيضاً وإن فسرت بالمحبة كانت من صفات الذات أيضاً، لأن حبه تعالى لنفسه عين ذاته وإن فسرت بنفس إيجاد الشيء وفعله، أو ما يرجع إليه فهي من صفات الأفعال لا محالة، ولا بد من أن يرجع إلى هذا التفسير بعض الأخبار الواردة الدالة بظواهرها كونها من صفات الفعل وأن إرادته تعالى إحداثه، فإنه إذا أراد لشيء أن يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق ولا همة ولا تفكير ولا كيف، كما أنه لا بد من أن يرجع إلى أحد الأولين قول الحكماء والمتكلمين: (بأنه عين الذات) فلا خلاف ولا إشكال في المسألة بعون الله تعالى ومنه هذا.

وأما مسألة تعيين أول الواجبات فإنه وإن دلت جملة من الأخبار الواردة في بيان حد الإيمان الواجب على العباد على كون الواجب الإقرار والشهادة بالعقائد الحقّة من غير تعرض لاعتبار المعرفة، بل قد يدعى دلالة بعض الأخبار على نفيه كقوله عليه السلام في جواب السائل هل كلّ الناس بالمعرفة لا على الله البيان، إلا أنها معارضة بالآيات والأخبار الكثيرة الدالة على وجوب الاعتقاد والمعرفة فيجمع بينهما بإيجاب الأمرين معاً وإن كان الأحكام الدينيّة للإسلام مترتبة على إظهار الاعتقاد والشهادة في صدر الإسلام مع العلم بعدم الاعتقاد والمعرفة، بل الاعتقاد بالخلاف كالمناقض المظهر للشهادتين، وأما ما دلّ على نفي التكليف بالمعرفة فالمراد منه إما بعض مراتبها المتعذّر في حقّ الناس أو المعرفة التفصيليّة

الحاصلة من الدليل التفصيلي المنسوب إلى الفصل والامتياز بين الأشياء في قبال الدليل الإجمالي المنسوب إلى الإجمال من إجمال بمعنى الجمع، فإن نسبة الدليل إلى الإجمال وإن كانت اعتبارات شتى يختلف بملاحظتها المعنى، إلا أن المراد منه في المقام كون مقدمات الدليل مجملة غير متميزة حاضرة في النفس من دون تفصيل وتميز بين الصغرى والكبرى فيها وإن كانت موجبة للتأثير في النتيجة لكنه يعتبر التلطف بهما وإجرائهما على اللسان على الوجه المقرر في المنطق، كما هو الغالب في العوام، حيث إن علومهم النظرية حاصلة من الدليل الإجمالي بهذا المعنى، فالإجمال وصف للمقدمات باعتبار عدم تمايزها وانفصال بعضها عن الآخر في العقل وهو المكتفى به في أصول الديانات كما عليه المحققون وهو المراد من أصحاب الجملة في كلام شيخنا أبي جعفر الطوسي قدس الله نفسه الزكية وطيب تربته الشريفة في العدة، كما ستقف عليه في بحث حجية الأخبار الذين لا طريق لهم إلى المعرفة، إلا المجملات المركوزة في جبلة نفوسهم، بل يمكن أن يقال إن المعلوم الحاصلة للخواص أيضاً، قد حصلت غالباً في ابتداء الأمر من هذا الدليل الإجمالي وإن حصل لهم التمكن من إقامة البرهان والدليل التفصيلي بعد بلوغهم مقام العلم والاطلاع على قوانين البرهان وشرائطه وترتيب الطبعي بين مقدماته، هذا وقد يقال إن المراد من أصحاب الجملة في كلام الشيخ قدس سره من حصل لهم المعرفة بالإدراك البسيط الحاصل لكل أحد في أصل فطرته في مقابل الإدراك المركب وهو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يحصل للعقلاء المتفكرين في الصفات والآثار فهي ليست مما يحصل للجميع وعليه مدار التفاضل بين العلماء والمراتب بين الناس، وقد قيل في نظم الفرس: «دانش حق ذوات را فطريست دانش ذاتش است كان فكريست»، هذا وعليه يحمل ما ورد من الأخبار والآثار التي ادّعي

فليت شعري إذا فرض^(١) حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه، وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع، وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحقائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري^(٢) الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له.

دلالتها على كون معرفة الله تعالى فطرية، فإن مجرد عرفان الرب بالإدراك البسيط الفطري المركوز في نفوس الحيوانات فضلاً عن الإنسان بمعنى العلم بأن للمربوب رباً لا ينكر كونه أمراً قهرياً، فلا يتعلق به التكليف، إلا أن المراد من المعرفة المأمور بها في الآيات والأخبار التي تكون غاية للخلق مرتبة أعلى منها غير حاصلة قهراً بالقطع واليقين فإن المكتفى به من معرفة الرب، كما ستقف على تفصيل القول فيه في العقائد العلم بأنه واجب الوجود لذاته وبصفاته الثبوتية والسلبية ومن الواضح أن معرفة الرب بهذا المعنى ليست فطرية قطعاً هذا مضافاً إلى أن المعبر في الأصول ليس عرفان الرب جلّ اسمه فقط، بل عرفان النبي صلى الله عليه وآله وغيره مما يعتبر في أصول الديانات ودعوى كون جميع ذلك فطرياً قهرياً، كما ترى فالواجب أولاً المعرفة ثم الإقرار والشهادة هذا كله مضافاً إلى أن النزاع في تعيين أول الواجبات قليل الجدوى كما لا يخفى.

(١) العجب كل العجب مما ذكره هؤلاء المشايخ من أصحابنا الأخباريين من فرض التعارض إذ هو أفحش من القول بعدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ضرورة امتناع حصول القطع بالمتافيين كالقطع بأحدهما والظن بالآخر والظن بهما فعلاً، اللهم إلا أن يكون المراد تقابل السببين لا الوصفين فيخرج عن محلّ الفرض.

(٢) لا يخفى عليك أن المراد من العقل الفطري في كلامه وكلام غيره هو

ثم قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها».

ثم قال: «نعم يبقى الكلام»^(١) بالنسبة إلى ما يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيّاً ظاهر البدهية مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به وإلا فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في الثقليات، وإلا فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر، هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق أما لو أريد به المعنى الأخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذّ وجوده في الأنام

أول البديهيّات وأبدها بحيث يكون مركزاً في النفوس والجبلة الإنسانية، فلا يخلو عاقل عنه بالنظر إلى فطرية، وقد عرفت أن حجة مطلق البديهي ليس محلاً للإنكار عند غيره من الأخباريين فضلاً عن الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، بل المستفاد من كلامه المحكي في الكتاب صريحاً هو حجة مطلق البديهي عند عدم التعارض فيوافق من تقدم، فلا كلام عندهم في حجة البديهي بأقسام، بل قد يقال إن مقتضى إطلاق كلامه حجة العقل النظري أيضاً عند عدم التعارض.

(١) كما في الأمور الاعتقادية الغير المتوقفة على التوقيف من صاحب الشرع سواء كانت من الأصول الاعتقادية، أو الأخلاق، أو غيرها.

ففي ترجيح النقلي عليه إشكال* انتهى.

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

والعجب مما ذكره^(١) في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين وأي دليل على الترجيح المذكور.

(١) ما أفاده قدس سره إنما هو مع الإغماض عما يرد على هؤلاء من عدم إمكان التعارض بين القطعيين على ما عرفت سابقاً وظاهره كما ترى الاعتراض من وجهين:

أحدهما: عدم إمكان الترجيح بين القطعيين مع إمكان فرض التعارض.

ثانيهما: عدم الدليل على الترجيح المذكور على تقدير الإمكان.

ولمّا كان بناؤهم في باب التعارض الترجيح بخصوص ما ورد الترجيح به في الشرع فلا محالة يتوجّه عليهم مطالبة الدليل على الترجيح المذكور، فإذا لم يكن هناك دليل عليه كما هو واضح، فلا معنى للترجيح.

وأما عدم تصوّر الترجيح، فربما يناقش فيه على تقدير تسليم إمكان التعارض والإغماض عما ذكره سابقاً من عدم إمكانه، ضرورة أنه يمكن الترجيح بما ذكره وغيره مثل الترجيح بالقوة والضعف لاختلاف مراتب القطع في الضروريات والنظريات جدّاً، أو من هنا قد يحمل كلامه هذا على عدم إمكان الترجيح من جهة عدم إمكان التعارض.

وأما حمل كلام المحدث على إرادة مطلق التقديم من الترجيح ولو لم يكن

وأعجب من ذلك^(١) الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح،

المرجوح حجة عند التعارض لعدم مساعدة دليل اعتباره عليه لا الترجيح المذكور في باب تعارض الأدلة، فيقال في وجه الترجيح عند تعارض العقل الغير المؤيد بالنقل مع النقل أن دليل اعتبار العقل لا يساعد عليه في مقابل النقل، وإنما يدل على اعتباره فيما لم يكن هناك نقل على خلافه وفي وجه ترجيح العقل المؤيد على العقل الغير المؤيد أنه ليس من باب الترجيح، بل من جهة سقوط العقل المقابل بالنقل فيعود العقل المؤيد سليماً فيتوجه المناقشة على الاعتراض الثاني كالاكتراض الأول ففسد جداً، إذ مع كونه خلاف ظاهر الترجيح لا ينفع فيما لو تعارض العقل المؤيد مع النقل كما هو واضح، اللهم إلا أن يلتزم بسقوط النقل المتعارضين والرجوع إلى العقل لسلامته عن المعارض فافهم.

(١) لعل الوجه في الاستشكال في تعارض العقليين من دون تأييد أحدهما بالنقل الإشكال في شمول دليل الحجية صورة تعارض خصوص تعارض العقليين وإطلاقة لها، وهذا مع الإغماض عن جميع ما يرد عليهم في المقام والتسالم على ما زعموا لا ستره فيه، إذ التساقط مبني على القطع بعدم الشمول ومنه ينقدح الوجه في الاستشكال الثاني أيضاً، إذ بعد البناء على إطلاق كل من دليلي حجة العقل الفطري والنقل المقابل له مع عدم دليل هناك على الترجيح لا بد من أن يستشكل في حكم تعارضهما، فالإشكال الأول مبني على الإشكال في الإطلاق، والثاني مبني على القطع بالإطلاق من الجانبين مع الإشكال في تقديم أحد الإطلاقين، نعم ما أفاده قدس سره من أنه لا ينبغي الإشكال في تقديم العقل الفطري على تقدير تسليم إمكان التعارض لا ستره فيه أيضاً، إذ أمر العقل الفطري أوضح وأظهر من حجة قول النبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام، بل ثبوت الصانع جل ذكره الذي هو مبني حجة قولهما كما لا يخفى.

مع أنه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي، مع أن العلم بوجود الصانع، إما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البدهاة.

والذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي، فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي وإن وجد^(١) ما ظاهره

لكن يمكن أن يقال أنه على مذهب الحق لا غبار فيه أصلاً إذ ثبوت جميع هذه الأمور لا بد من أن ينتهي إلى العقل لا محالة لامتناع أن يثبت بالنقل كما هو واضح بديهي، وأما على مذهب هؤلاء الجامدين الذاهبين إلى أن حجية العقل الفطري إنما هي من جهة الأخبار من غير التفات إلى لزوم الدور والمحظورات الأخر فلا مناص عن الإشكال، فإن كان هناك كلام معهم ففي أصل المبنى الذي زعموه في المقام، وإلا فيمكن توجيه أكثر كلماتهم المبتنية عليه مع الإغماض عنه كما لا يخفى.

(١) المراد من عدم الجواز عدم الإمكان كما أن المراد من الظهور في قوله ما ظاهره المعارضة الظهور النوعي بحسب اقتضاء وضع اللفظ مع قطع النظر عن ملاحظة الدليل العقلي القطعي الموجود في المسألة على خلافه، ضرورة أنه لا يبقى ظهور مع قيام القرينة القطعية على خلاف أصالة الحقيقة ولو نوعاً، ومن هنا ذكروا أن أصالة الحقيقة والظهور من الأصول التعليقية، بل التحقيق أن الظهور في باب الألفاظ يلاحظ فيه عدم القرينة ولو من جهة كونها مانعة عن مقتضى الوضع، فإذا اقتضى البرهان العقلي القطعي عصمة الأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام، فلا محالة يعلم أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ وغيره مما يقتضي من الآيات بحسب وضعه عدم العصمة وتخطئة الأنبياء بالمعنى

المعارضة، فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه، وكلما حصل القطع من دليل نقلي^(١) مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل

الذي عرفته خلاف ظاهره، وإن لم يتعيّن في حكم العقل معنى مخصوصاً، وكذا إذا اقتضى مثلاً تنزيه الله جلّ جلاله عن الجسميّة، فلا محالة يعلم أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ خلاف ظاهرهما.

وكذا الكلام فيما ورد في شأن سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام من كونه عين الله ويد الله وقدره الله وهو الأوّل والآخر وهو الخالق والرازق إلى غير ذلك، وهكذا سائر الآيات والأخبار الواردة في المطالب التي يستشكل العقل في الحكم بخلافها، فلا تعارض أصلاً والمراد من قوله قدّس سرّه فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه كما في القطعي الصدور ليس هو تعيّن الطرح فيما أمكن الطرح، إذ المستفاد من مفهوم هذا الكلام عدم تعيّن التأويل عند إمكان الطرح، لا تعيّن الطرح، فيجوز ترجيح التأويل عند الإمكان، من حيث تحكيم أدلة الصدور على الدلالة في مفروض البحث، كما هو الحقّ عند شيخنا الأستاذ العلامة فيما ستقف عليه في مسألة التعارض.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الزّمان في قوله ليس هو الزّمان الحاصل من حركة الفلك، ضرورة كونه من أجزاء العالم بل الزّمان الوهمي فالمراد بالحدوث الزّماني ما في قبال الحدوث الذاتيّ الذي هو أحد معنيي قدم العالم المبني على وجود الصّانع بخلاف المعنى الآخر الذي يلزم عدم وجود الصّانع، فإذا دلّ الدليل الشرعي من إجماع أو آية أو سنّة قطعيّة على حدوث العالم زماناً لم يلتفت البرهان المغالطي بأنّ العالم معلول لوجود البارئ تعالى جلّ شأنه، فإذا

كان قديماً، فلا بد أن يكون العالم قديماً أيضاً، وإلا لزم انفكاك المعلول عن العلة والأثر عن المؤثر، غاية ما هناك تقدّم وجود الباري تعالى ذاتاً على العالم وهو المراد بالحدوث الذاتي، فإنه إذا حصل القطع من الدليل الشرعي وهو إجماع جميع أهل الشرائع الكاشف قطعاً عن قول الأنبياء صلوات الله عليهم أو غيره على حدوث العالم زماناً بمعنى المتقدّم، فيمتنع حصول القطع من البرهان المزبور على خلافه، فإن أمكن الجواب التفصيلي عنه بأن العلة هي إرادة الباري تعالى شأنه وهي وإن رجعت إلى صفة الذات وهي العلم بالأصلح، إلا أن المصلحة اقتضت تأخير الإيجاد وتكوين عالم الخلق وإلا تقارنت الموجودات السابقة والمتأخرة بالحسن ووجدت جميع أجزاء العالم مع الذات، كما أنها موجودة بأسرها بالوجود العلمي بوجود الذات فتأمل، فهو وإن عجزنا عن الجواب التفصيلي، فنقول بعد العلم بالحدوث إننا نعلم إجمالاً ببطلان بعض مقدمات البرهان وإن لم نقدر على تمييز الباطل عن غيره، كما يقال بعد العلم بالأمر بين الأمرين في رد ما أقاموه على الجبر بأن الممكن حال عدم وجود علته ممتنع الوجود وبعده واجب الوجود فينتهي إلى علة العلل لا محالة، فيلزم الجبر بأن ما ذكروه شبهة في مقابل البدهة التي اقتضت الاختيار مضافاً إلى الجواب التفصيلي الذي يطول المقام بذكره، وهكذا الكلام في البرهان الذي أقاموه على وحدة الوجود بالمعنى المتوهم المعروف الفاسد لا بالمعنى الصحيح الذي لا مناص عنه وعلى إثبات العقول من حيث إن الواحد من جميع الجهات والحيثيات يمتنع أن يصدر عنه، إلا الواحد وعلى عدم أفضلية الأئمة الاثني عشر سلام الله عليهم أجمعين على أولي العزم من الرسل من حيث كونهم جامعين لمرتبة النبوة والولاية المطلقة كما توهّمه من لا خبرة له مع أن المذهب على خلافه، وقد كثر فيه الأخبار والآثار بحيث بلغت أعلى مرتبة التواتر، ولعمري إن

استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل^(١) البديهي من قبيل الواحد نصف الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في

هذا التوهم جهل بمراتبهم ومقاماتهم صلوات الله عليهم، كيف وإن تفاوت الأنبياء في الفضل من حيث اختلاف سبقتهم في قبول الولاية وإن أفضلية الخليل من حيث سبقتهم في الإيمان بهم وافتخاره بكونه من شيعتهم ومسألته من الله تبارك وتعالى أن يجعله من شيعه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مضافاً إلى وحدتهم الرسول المختار صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين الأبرار في النورانية والذات، وكونهم علّة لخلق جميع الموجودات العلوية والسفلية من دون استثناء وإن كنّا مع ذلك جاهلين بمقامهم صلوات الله عليهم، إذ الإحاطة به وتحديدده لا يمكن إلاّ لله تبارك وتعالى ورسوله المختار صلوات الله عليه وآله من دون استثناء، وغاية معرفتنا في حقهم الاعتراف بالعجز عن معرفتهم أرواحنا لهم الفداء وعلى نفى المعراج الجسماني ومنع شق القمر من حيث استلزامهما للخرق والالتئام في الفلك الكلي والجزئي من غير حاجة إلى الجواب بأنّ البرهان على الامتناع إنّما هو بالنسبة إلى فلك الأفلاك المحيط عليها لا بالنسبة إلى مطلق الفلك، وكذا الجواب عن جميع الشكوك والشبهات الحادثة في النفس أو المدونة في الكتب المخالفة لضرورة الشرع.

(١) بل لا يتأتى في مطلق العقل القطعي، ضرورة امتناع حصول القطع بالمتافيين، ومن هنا يظهر أنّ الاستدلال بالاستقراء في المقام غير محتاج إليه، فلا بد في جميع موارد حكم العقل القطعي القول بامتناع حكم الشارع على خلافه وأن كلّ ما ورد على خلافه بظاهره النوعي بالمعنى الذي عرفته سابقاً فمؤول أو مطروح.

مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في الثقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء^(١) في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا»^{*}،

(١) قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أنه لا يمكن أخذ العلم بالحكم الشرعي في ثبوت نفس الحكم المعلوم سواء كان واقعياً أو ظاهرياً كما أن العلم بالحكم الشرعي بقول مطلق مأخوذ في وجوب الإطاعة والامتثال في حكم العقل بمعنى كونه مأخوذاً في موضوع الحكم المسطور، فإذا كان العلم مأخوذاً في موضوع وجوب الامتثال فيمكن التفصيل بين خصوصياته وأسبابه، والحكم بأن الحكم الشرعي المعلوم بالمقدمات العقلية البسيطة المحضة، أو المركبة المنضمة بالمقدمات الثقلية لا يجب إطاعته والدليل على وقوع التفصيل المذكور ما ذكره في الكتاب من الأخبار الواردة وغيرها، مما يقتضي بظاهره حصر وجوب الامتثال بما علم ثبوته من الشارع بتوسط السماع ولو بالواسطة، فيكون هذا دليلاً آخر على عدم حجية حكم العقل غير ما تقدم سابقاً من استلزامه تفويت الواقع ونقض الغرض من تشريع الأحكام وإرسال الرسل وإنزال الكتب.

والفرق بينه وبين السابق بعد الاشتراك في عدم اعتبار العقل في الجملة على الوجهين، كون الأول مبنياً على عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من حكم العقل من حيث إلغائه في نظر الشارع، والثاني مبنياً على عدم وجوب امتثال الحكم الشرعي المعلوم بالعقل وإن كان ثابتاً في نظر الشارع.

وقولهم عليهم السلام: «ولو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب»، وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا»، إلى غير ذلك من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليه السلام.

فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصديق بجمع المال مع القِطْع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال^(١) في تقديم الدليل النقلي على العقلي الفطري

(١) لا يخفى عليك أن الذي يتوجه على معاصر الأخباريين بناء على الوجه المزبور ليس خصوص مطالبته وجه الاستشكال فيما لو تعارض العقل الفطري والنقل، بل يطالبون بناء على وجه الحكم بحجية العقل البديهي والفطري، بل مطلق العقل القطعي عند عدم التعارض بناء على ما عرفت استظهاره من الأمين الأسترآبادي، فالذي يدفع به الإشكال المذكور يدفع به الإشكال الذي ذكرناه أيضاً، حيث إنه ليس في شيء مما دلّ على حجية العقل من الآثار ما يقتضي باختصاصها بالعقل الفطري فيحكم بالحجية عند عدم التعارض مطلقاً كما يستشكل في حكم تعارض العقل الفطري مع النقل من حيث عدم ما يقتضي هناك تقديم أحدهما على فرض تصوّر التعارض وإن توجه عليهم بأنه لا بد من

السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنة، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان*، ونحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج*.

ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه:

«أن المعلوم هو أنه يجب^(١) فعل شيء أو تركه أو لا يجب، إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه

الإشكال بناء عليه في تعارض مطلق العقل والنقل، هذا ويطلب ما رواه من النقل المتواتر في باب العقل والجهل من أصول الكافي.

(١) لما كان ظاهر اللفظ المحكي المذكور، كما هو واضح اعتبار العلم وأخذه بالنسبة إلى نفس الحكم الشرعي الإلزامي المنقسم إلى قسمين وغيره المنقسم إلى الثلاثة لا بالنسبة إلى وجوب الامتثال، وكان ذلك أمراً غير معقول من حيث لزوم الدور الواضح على هذا التقدير، فحمله قدس سره على الاحتمال الذي ذكره في وجه المنع من قبل الأخباريين بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب المنجز الفعلي الذي لا تحقق له، إلا بملاحظة حكم العقل بوجوب الامتثال، هذا ولكن قد ياباه قوله أو لا يجب إذ حمله على المعنى المزبور مما لا معنى له، اللهم إلا أن يريد التنوع بالنسبة إلى وجوب الامتثال وعدم الامتثال لا التعميم بالنسبة إلى جميع الأحكام الخمسة وأن ثبوت جميعها تابع للعلم الحاصل من النقل، مع أن فيه ما فيه، ومن هنا قد يحمل على ظاهره ولزومه لأمر باطل

السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان»^{*} انتهى موضع الحاجة.

قلت أولاً: نمنع^(١) مدخلة توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ.

عندنا لا يوجب التصرف في ظاهر كلام الأخباريين إذ ليس هذا المحذور أعظم من محذور نفي حجة العقل في الجملة في كلام غير واحد منهم بحيث لا يمكن حمله على ما أفاده وفرض تعارض القطعين في كلامهم فتأمل.

(١) حاصل ما ذكره في الجواب الأول هو أن الحاكم بوجوب امتثال أحكام الشارع ليس، إلا العقل، ضرورة امتناع كون وجوبه شرعياً للزوم التسلسل الظاهر وما ورد في ذلك مما يظهر منه إيجاب الشارع له فإنما هو إرشادي صرف ورد لتأكيد العقل كما هو واضح والعلم وإن كان مأخوذاً في وجوب الامتثال في حكم العقل على تقدير تسليمه، إلا أنه يستقل بعدم الفرق بين خصوصياته وأن المدار على مطلق الانكشاف العلمي من غير تفصيل فإذا لا يعقل الفرق.

أما أولاً: فلا أنه ليس الحاكم في المسألة الشارع حتى يفصل في حكمه. وأما ثانياً: فلا أنه مناف للحكم القطعي بعدم الفرق للعقل فلا بد من أن يلتزم بعدم وقوع التفصيل في الشرعيات وأن ما يتوهم دلالة فمؤول على تقدير ظهوره.

ومن هنا قال في ذيل الجواب الثاني بعد تسليم الظهور إنه لا فائدة مهمة في هذه المسألة أي في التكلم في ظهور الأخبار المتقدمة وعدم ظهورها في مدخلة توسط الأخذ من الحجة في وجوب الإطاعة.

ودعوى استفادة ذلك^(١) من الأخبار ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»*.

وأما نفي الثواب على التصديق^(٢) مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله،

(١) المستفاد من الأخبار المذكورة وأمثالها سوقها في المنع عن الرجوع إلى العقل في التوقيفات التي لا سبيل للعقل إليها فيكون المراد منها العقول الناقصة الظنية لا محالة ويشهد له ما دلّ على خطأ العقول، فإن القضية محمولة على الغلبة ولا تستقيم، إلا بالنسبة إلى العقول الظنية كما هو واضح، وعلى فرض الظهور في الإطلاق لا مناص من حملها على ما ذكرنا بالنظر إلى ما عرفت مضافاً إلى تعارضها على هذا التقدير، لما دلّ على بيان حال العقل وأنه رسول من الله تبارك وتعالى، وأنه على تقدير الظهور بنفي حكومة العقل مطلقاً، مع أن ظاهرهم الالتزام بحجّيته عند عدم التعارض في الجملة على ما عرفت سابقاً.

(٢) لما كان مدلول الرواية نفي الثواب الظاهر في انتفاء الحكم في مورد الحكم القطعي البديهي وهو حكمه بحسن الإحسان ولو لم يكن فطرياً، فلا بدّ من التصرف فيه على مذهب الأخباري أيضاً، حيث إنهم تسالموا على حجّيته مع

.....

عدم المعارض على ما عرفت، إما بحمله على التصديق الغير المقرون بالتقريب، وإما بالحمل على الحبط بمعنى بطلان التصديق كالحج من حيث كون الولاية شرطاً في صحة الأعمال لا بمعناه المعروف كما يترأى من العبارة في بادي النظر أو على غير ذلك من الوجوه، هذا كله على تقدير ظهور الرواية في نفي الثواب أصلاً ورأساً ويمكن حملها بملاحظة ما ورد في أعمال خير المخالف من كون أجرها للمؤمن نظراً إلى صدورها من طيبته المخلوطة بطينة المخالف على نفي الثواب بالنسبة إلى العامل فقط، فعلى هذا لا يلزم هناك الالتزام بالحبط، هذا وللبعض أفاضل المتأخرين هنا كلام في معنى الرواية ينبغي إيثاره، قال قدس سره في فصوله في الجواب عن الاستدلال بالرواية على نفي الملازمة: «وأمّا عن الخامس فبأن المتبادر من أعماله الأعمال المذكورة سابقاً من الصوم والصلاة والصدقة والحج لظهور الإضافة في العهد وظاهر أن ليس للعقل مدخل في ذلك، مع أن المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور عند وقوعها، بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والإجماع، ولا ريب أن العقل أيضاً كذلك، فإنه إذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولي إليه، فإذا عمل به من حيث كونه دالاً إليه كان عمله بدلالته على أن نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في إثبات حقيقة الوجوب والتحريم». انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أنظار غير مخفية على المتأمل، سيما في نفي حكم العقل عن الأمور المذكورة في الرواية حتى التصديق بجميع المال مع كونه إحساناً محضاً، ضرورة أنه لا ينافيه قصد التقرب عند دفع المال، هذا وله كلام آخر في معنى الرواية في مسألة عبادة الجاهل في باب التقليد، حيث قال ما هذا لفظه: «واعلم أنه قد يستدل على الاشتراط بصحبة زارة المتقدمة في الأدلة العقلية حيث تضمنت أن من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله

فلو أبقى على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بدّ من

حقّ في ثوابه ولم يكن من أهل الإيمان ووجه الاستدلال أنّ العامل الذي أخذ أحكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة وليّ الله، لأنّه إنّما يدلّ إلى الأخذ بالطرق المعتمدة، فلا يستحق الثواب على ما أفاده الرواية وهو يستلزم الفساد، والجواب أنّ هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد، لأنّه إنّما نفى استحقاق الثواب في حقّ من لم يوال وليّ الله ولم يكن عمله بدلالته إليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالى الذي لا يكون عمله بدلالته إليه إذا الظاهر من اللفظ اعتبار الأمرين معاً في الشرطية لا يقال يكفي في ترتيب الحكم المذكور عدم الموالاة فلو لا استقلال العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغواً، لأنّا نقول يناهض اعتبار الاستقلال حكمه بعدم الإيمان، فإنّ الإجماع قائم على إيمان الموالى الذي عمل بغير دلالته لا سيّما مع الغفلة» إلى أن قال: «ويمكن أيضاً جعل الحكم الأوّل مترتباً على كلّ من الأمرين على الاستقلال، والثاني مترتباً على الأوّل خاصّةً فيدلّ على نقيض المدعى، لكنّه بعيد عن ظاهر اللفظ جدّاً إلى أن قال سلّمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحّة العمل بمعنى إسقاط القضاء، كما هو محلّ البحث ولا عدم ترتبه تفصيلاً» إلى أن قال: «ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ الطرق الغير المعتمدة معتبرة في حقّ العامل المعتقد بكونها طرقاً معتبرة لا متنازع كونه حيثنّز مكلفاً بغير ذلك» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وفيه أبحاث يطول المقام بذكرها فلعلّها غير مخفية على المتأمل سيّما في جعل الاعتقاد بالاعتبار مؤثراً في الاعتبار وإن كان هذا الكلام غير متعلّق بالمقام وجعل نفي استحقاق الثواب غير ملازم لنفي الصحّة، مع أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الصحّة الشرعية ملازمة لاستحقاق الثواب.

حمله على الصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين، لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف كما في تصدقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمر المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه، أو على أن المراد حبط ثواب التصدق من أجل عدم المعرفة لولي الله تعالى أو على غير ذلك.

وثانياً: سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة لكننا إذا علمنا إجمالاً^(١) بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافاً إلى ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^٢، ثم أدركنا ذلك الحكم، إما بالعقل المستقل، وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة

(١) لا يخفى عليك أن العلم بصدور الأحكام عن الحجة مطلقاً أو فيما يعم به البلوى لا ينافي ما سيذكره قدس سره من دعوى العلم بكون كثير من الأحكام مخزوناً عند أهله، لأن الصدور عن الحجة لا يستلزم البلوغ إلى الناس، فلعل النبي صلى الله عليه وآله أودعه عند الوصي والوصي عند الأوصياء والبلوغ إلى الناس في الجملة لا يستلزم البلوغ إلينا، ثم إن قوله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع وإن كان ظاهراً في تبليغ الواجبات والمحرمات، إلا أنه يعلم بعد التأمل أن ذكرهما من باب الاهتمام وقطع العذر، مضافاً إلى أن المدعى يتم على التخصيص أيضاً، لأننا نفرض حكم العقل على وجه الإلزام.

صلوات الله عليه فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يدعى أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات عليهم تدلّ على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الإطاعة، وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون «أن دين الله لا يصاب بالعقول» و «أنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»^١.

وأوضح من ذلك كله^(١) رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام:

(١) مضمون الرواية وإن كانت معاضدة بما تواتر في باب العمل بالقياس، إلا أن سندها ضعيف، فلو لا ضعف السند لكانت دليلاً على عدم حجّة الأولوية الظنية كالقياس المستنبط العلة على وجه الظن، هذا وسيجيء بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام بعد هذا إن شاء الله.

«قال قلت: له رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الدية، قال عشر من الإبل، قال قلت قطع إصبعين، قال: عشرون، قلت قطع ثلاثاً، قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا إن الذي جاء به شيطان، قال عليه السلام: مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيس مع حق الدين»^١.

وهي وإن كانت ظاهرة في تويخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التويخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو تويخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة^(١) إلى عدم جواز الخوض

(١) قد يناقش فيما أفاده بعدم الإشارة إلى هذا المطلب في أول المسألة والأمر في ذلك سهل، والذي يدل على صدق ما أفاده قدس سره من عدم جواز الخوض إلى آخره ما ذكره المحقق القمي قدس سره في أجوبة مسائله، من أنه سأل عنه بعض معاصريه من الحكماء المتبحرين في الحكمة الإلهية والطبيعية في طبي مسائله عنه قدس سره عن الواجب في ركعات الاحتياط، من أنه تسبيح أو فاتحة الكتاب، وأنه كان عمله في برهة من الزمان على التسبيح من جهة فتوى

لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات العقلية لعدم حصول الظن له منها^(١) بالحكم.

وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية، لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار أن الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحماً عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحق في نظر أهل الخلاف.

مشايخه في الحكمة بتعيين التسييح من باب الاحتياط حيث إن ركعات الاحتياط بدل عن الأخيرتين.

وأنت إذا تأملت في هذا علمت أن مشايخه مع ادعاء فقاهتهم لم يراجعوا كتب الفقهاء أصلاً ولم ينظروا إلى ما ورد في الأخبار من تعيين فاتحة الكتاب، فقد شاهدنا من مزاويل الحكمة أعظم من هذا.

(١) هذا فيما كان مبني اعتباره عند المستدل على الظن الشخصي، كما إذا قيل بحجية الأخبار بشرط حصول الظن أو بحجية الأصول اللفظية بهذا الشرط، كما ذهب إليه جمع فيما سيأتي الإشارة إليه في باب حجية الأخبار والظواهر إن شاء الله تعالى.

الثالث: قد اشتهر في السنة المعاصرين^(١) أن قطع القطع لا اعتبار به

ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه، قال: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه» انتهى.

(١) لا يخفى عليك أن إلغاء قطع القطع بأي معنى أرادته القائل به سواء كان صحيحاً أو سقيماً إنما هو بالنسبة إلى ما لم يتعارف حصول القطع منه، وإلا فلو فرض حصول القطع له بشيء مما تعارف حصول القطع منه أي مما كان سبباً له عادة، فلا إشكال في خروج هذا الفرض عن محل كلامه، كما هو واضح، فالحجّة ملحوظة في إلغاء القطع، كما هو الشأن في كثير الشك والظن، فإن عدم اعتبارهما وإلغاءهما إنما هو فيما كان الشك والظن خارجاً عن المتعارف وبالنسبة إليه خاصة، فإن كثرة الشك بالنسبة إلى فعل من أفعال الصلاة أو ركعة منها لا تستلزم كثرته بالنسبة إلى غيرهما، وكذا حصول الظن مما لا يفيد عادة أحياناً لا يوجب إلغاءه إذا حصل مما يفيد عادة، ثم لا يخفى عليك أن المراد بعدم اعتبار الشك في كثير الشك سواء كان بالنسبة إلى الأفعال أو الركعات إنما هو بالنسبة إلى ما يترتب شرعاً على الشك في باب الصلاة مما يوجب الكلفة على المكلف سواء كان في الأفعال أو الركعات وإن كان على طبق الأصل لا مطلقاً مثلاً الشك قبل الفراغ وقبل الدخول في الغير موجب في حكم الشارع للإتيان بالمشكوك وبعده موجب في حكمه بعدم الالتفات إلى الشك، فإذا كان كثير الشك في المحل فلا اعتبار بشكه، وإذا كان كثير الشك بعد المحل، فلا يلتفت إلى شكه أيضاً كما إذا لم يكن كثير الشك، وكذا في الركعات سواء كان

في الشكوك المبطلّة أو الصّحيحة، فإذا كان كثرة الشك فيما يوجب البطلان فلا اعتبار بشكّه، وكذا إذا كان كثرة الشك فيما يوجب الصّحة مع لزوم التّدارك يبنى على ما ينفعه من دون تدارك وهكذا.

وأما عدم الاعتبار بكثرة الظّن، فالمراد به فيما يترتب حكم مخالف للأصل على وصف الظّن لا على سببه كما هو واضح وإلا لم يكن كثير الظّن كما في باب الصّلاة فمعنى إلغائه الأخذ بحكم الشك والمعاملة معه معاملته، كما هو الشأن في إلغاء الظّن وعدم اعتباره مطلقاً من غير فرق بين أن يكون الحكم في مورد الشك البطلان كما في الثّانية والثّلاثية والأولين من الرّباعيّة أو الصّحة مع التّدارك كما في الأخيرتين من الرّباعيّة وبين أن يكون البناء على عدم وجود المشكوك كالشك قبل الدّخول في غير المشكوك أو البناء على وجود المشكوك كالشك بعد الدّخول في غيره والدّليل على الإلغاء في الظنّ الحاصل ممّا لا يفيد عادة الانصراف المدعى في الدّليل الّذي أخذه في موضوع الحكم، وأما إلغاء القطع فيما إذا حصل ممّا لا يفيد عادة وعدم اعتباره، فهل المراد منه بالنسبة إلى الحكم التّكليفي للقاطع فيما كان القطع طريقاً كما استظهره شيخنا الأستاذ العلامة قدّس سرّه من كلام فقيه عصره كاشف الغطاء طيّب الله رمه، من حيث إنّه أردف الحكم بإلغائه بإلغاء كثرة الشك والظّن المفروض وجود الحكم الواقعي في موردهما وإن ترتّب حكم ظاهريّ عليهما أيضاً فتدبر، أو فيما كان القطع موضوعاً، أمّا بالنسبة إلى قطع القاطع في حقّه كما ربما يدعى بالنسبة إلى الثّانية والثّلاثية والأولين حسبما عرفت الكلام فيه أو بالنسبة غيره، كما في قطع المجتهد بالنسبة إلى العامي مثلاً أو بالنسبة إلى الحكم الوضعي للقاطع بعد تبين الأمر وانكشاف الحال بعد العمل بالنسبة إلى القطع الطّريقي أو الموضوعي أو بالنسبة إلى الحكم التّكليفي أو الموضوعي لغير القاطع بالنسبة إلى القطع

الطَّرِيقِي أو الموضوعي فيما إذا التفت إلى حال القاطع وكون قطعه حاصلًا ممَّا لا يفيدُه عادة والمراد من إلغائه بالنسبة إلى القطع الطَّرِيقِي في حقِّ القاطع بالنسبة إلى حكمه التَّكْلِيفِي قبل الانكشاف على تقدير إمكانه وتعقله معاملة القاطع مع قطعه معاملة غيره ممَّن لم يحصل له القطع من سبب قطعه لا العمل بخلاف قطعه، ضرورة أن منشأ قطعه قد يكون معتبراً في الشَّرْع، وقد لا يكون معتبراً ويكون مؤداه على طبق الأصل وبالنسبة إلى القطع الموضوعي هو عدم ترتيب الحكم الَّذِي أخذ العلم في موضوعه فيعامل معاملة غير القاطع كما هو واضح، وبالنسبة إلى حكمه الوضعي هو الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخطأ أو بعد الالتفات إلى كونه قطعاً بعد العمل ولو لم ينكشف الخطأ، كما في القطع الموضوعي هذا والمراد من إلغائه بالنسبة إلى غير القاطع هو التَّسْيِيب لعدم عمله بقطعه فيما إذا علم بخطائه أو مطلقاً كما في القطع الموضوعي في حقِّ القاطع إمَّا بإزالة قطعه وتنزيله إلى الشُّكِّ بتنبهه إلى حال سببه وكونه مريضاً أو برده عن العمل به مع وجوده، كما في القطع الموضوعي أو الطَّرِيقِي بأن يقال له إن الشَّارِع لا يريد منك الواقع فيما لو كان غافلاً عن علمه بامتناع عدم إرادة الواقع منه، حيث إن الرَّدْع على الوجه المذكور يمتنع صدوره عن الحكيم تعالى في حقِّ العالم ولو كان جهلاً مركباً ويمكن صدوره عن غيره بالشَّرْط المزبور والفرق بينهما في كمال الوضوح أو بغير ذلك.

هذا ثمَّ إنَّ إلغاءه بالنسبة إلى الحكم التَّكْلِيفِي في حقِّ القاطع في القطع الطَّرِيقِي بالمعنى الَّذِي عرفته فهو غير معقول لما عرفت مراراً من التَّنَاقُض وكون العمل بمقتضى العلم غير قابل لتعلُّق الخطاب الشَّرْعِي به في القطع الطَّرِيقِي حتَّى يمكن رفعه، إذ الخطاب الواقعي متعلِّق بالفرض بنفس المعلوم من غير مدخلة للعلم ولا يعقل هنا خطاب آخر متعلِّق بالعلم، من حيث كونه طريقاً إلى المعلوم كما في الظَّن

ولا خطاب آخر ولو كان ظاهرياً على طبق المعلوم لارتفاع موضوع الحكم الظاهري بالعلم حسبما عرفته مفصلاً، وأمّا إلغاؤه بالنسبة إلى الحكم التكليفي في حقّه في القطع الموضوعي فهو معقول، بل لا يبعد المصير إليه على ما عرفته في كثير الظن من جهة الانصراف المدعى في كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

وأمّا إلغاؤه في حقّ القاطع بالنسبة إلى حكمه الوضعي بالنسبة إلى القطع الطريقي بعد انكشاف الخطأ فهو حق لا محيص عنه، إلّا أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره على ما حقّق مفصلاً في مسألة الإجزاء، وأمّا إلغاؤه في حقّه بالنسبة إلى حكمه الوضعي بالنسبة إلى القطع الموضوعي بعد تبين كونه قطعاً بعد العمل من دون انكشاف الخطأ فهو حقّ، إلّا أنّه لا مدخل للتبين بعد العمل فيه كما لا يخفى وبعد انكشاف الخطأ يشكل الفرق بينه وبين غيره، إلّا إذا فرض الإغماض عن الواقع وإن استصوبه شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

وأمّا إلغاؤه بالنسبة إلى غير القاطع بالمعنى الذي عرفته، فلا إشكال في إمكانه ووقوعه في الشرعيّات في الجملة، إلّا أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره، إلّا في بعض الصّور توضيح ذلك على سبيل الإيجاز أنّه قد يقطع المكلف بحكم أو موضوع لا يقطع غيره بخطائه في قطعه فحينئذ لا يحدث في حقّه تكليف أصلاً حتّى التكليف الغير الإلزامي، إلّا فيما كان القطع موضوعاً في حقّه وقلنا بانصراف دليله إلى القطع المتعارف، فإنّه يمكن فيه القول بحسن الردع فيه فيما كان غيره ملتفتاً إلى حاله ولو قيل بحدوث التكليف في بعض الموارد في القطع الطريقي لم يفرق فيه بين القطّاع وغيره وقد يقطع بشيء موضوعاً أو حكماً يقطع غيره بخطائه فيه، فإن كان في الأحكام فلا دليل على لزوم الردع ولو بإزالة قطعه، إلّا فيما يجري فيه دليل لزوم إرشاد الجاهل، حيث إنّ المراد منه أعم من الجاهل المركّب أو البسيط، إلّا أنّه لا فرق في ذلك بين القطّاع وغيره ولو قيل

أقول أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة، فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.

وإن أريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة إلى الواقع، فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع

بلزوم الردع من جهة دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بناء على تسريته بالنسبة إلى الأحكام وعدم تخصيصه بالموضوعات، التي يعرف المأمور والمنهي حكمها وإن كان هذا القول ضعيفاً، فلا فرق أيضاً بين القطاع وغيره وإن كان في الموضوعات، فإن كان الموضوع المعلوم للغير مما يجب حفظه على غير القاطع بحيث يجب عليه المنع من إيجاده بأي وجه أمكن كما في الدماء مثلاً فيجب الردع فيه قطعاً، إلا أنه لا فرق فيه بين القطاع وغيره وإن لم يقد دليل على وجوب حفظه كذلك فلا يجب الردع بالنسبة إليه، إلا أنه لا فرق فيه بين القطاع وغيره، كما لا يخفى هذا بعض الكلام في المقام وتفصيله وشرح الكلام في تميز الموارد يطلب من الفقه وقد خرجنا بطول الكلام عن وضع التعليق، إلا أنه لتشريح المطلب لم يكن بد منه ونرجو أن يكشف به القناع عن وجه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم،
والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه وتنزيله إلى الشك، أو تنبيهه
على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع
لو فرض عدم تغطنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل أحد فهو حق
لكنه يدخل في باب الإرشاد ولا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بما يقطع
بخطائه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ
النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق
بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل
عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى
لم يفرق أيضاً بين القطاع وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي
ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان
تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلة للاعتقاد فالمأتي به
المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وإن كان للاعتقاد
مدخل فيه، كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله، فإن قضية
هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب
على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم^(١) بعدم اعتبار قطع القطاع بعد

(١) الأولى نقل كلامه الشريف بألفاظه ثم بيان مرامه وما يتوجّه عليه قال
قدس سره في مسألة الملازمة بين العقل والشرع بعد نقل كلام المحقق القمي

قدّس سرّه في الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ الآية، على عدم التلازم بين حكم العقل والشرع بما ذكره في القوانين ما هذا لفظه وهذا الجواب عندي غير مستقيم على إطلاقه، وذلك لأنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعيّ عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة أوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدّي إليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك، ومن هذا الباب ما أفتى به بعض المحقّقين: «من أن القطاع الذي يكثر قطعه بالآمارات التي لا توجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف ولا يعمل على قطعه الخارج منه فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً؛ فيرجع إلى ما ذكرناه من اشتراط حجّة القطع بعدم المنع، لكن العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعيّ لمنافاته لحكمة فعلية قطعية، وقد لا يستقلّ بذلك لكن حينئذ يستقلّ بحجّة القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع» انتهى كلامه المتعلّق بالمقام.

أقول: في شرح مرامه إنّهُ لما بنى قدّس سرّه كما يفصح عنه كلامه في غير موضع من كتابه حتّى كلامه الذي عرفته هنا، على كون القطع حجّة في حكم العقل وأنّه ممّا يجب متابعته ويحسن بالحسن الإلزامي عند العقل فيكون حجّة من منشآت العقل فيستكشف من حكم العقل بحجّيته حكم الشرع بها بالنظر إلى قاعدة التلازم، كما أنّه بنى في مسألة التلازم كما يفصح عنه كلامه في المقام أيضاً، على عدم كون التلازم بين الحكمين دائماً وفي جميع موارد حكم العقل بالحكم الإنشائي نظر إلى أن التكاليف الشرعي، كما أنّه قد يتبع جهة المكلف به

كذلك قد يتبع جهة التكاليف ويلزم حسن الفعل عقلاً وقوع التكاليف على طبقه
 شرعاً، كما أنه لا يلزم قبحه العقلي وقوع التكاليف الشرعي على طبقه، فإذا لا
 تلازم بين حسن العمل بالقطع عقلاً ووجوب العمل به شرعاً، فقد يكون في
 إيجاب الشارع للعمل به جهة لمنعه، بل قد يكون هناك جهة تقتضي منع الشارع
 عن العمل به خارجة عن نفس العمل، وهذا كما ترى لا ينافي كون حكم العقل
 بحجته من الحكم الضروري الفطري، فإن حجته في حكم العقل غير حجته
 في حكم الشارع، والضروري إنما هي حجته العقلية لا الشرعية، فلا ينافي ما
 ذكره قدس سره هنا، لما ذكره في موضع آخر من كلامه في تلك المسألة في
 الجواب الحلّي عن الوجه الثاني للقول بالتفصيل في حجية حكم العقل بين
 الضروري والنظري، حيث قال بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «فإن حجية العلم
 والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح إلى كلّية كبراه
 بما ذكره»، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه فتأمل، فغرضه قدس سره ممّا ذكره
 إمكان منع الشارع من العمل بالقطع بجهة من الجهات بالإمكان الذاتيّ في
 القطع وغيره بحسب نفس الأمر، إلا أن توجيه هذا المنع إلى القطع إنما يصحّ
 فيما إذا كان ملتفتاً إلى القضية التي ذكرناها قاطعاً بالمنع في حقّ القطع أو
 محتماً ومجوراً لوروده في حقّه وإن كان يحكم بحجية القطع عند الاحتمال
 ظاهراً ما لم يثبت المنع فلا تنافي وتناقض بين تصحيح النهي في صورة الاحتمال
 والحكم بحجية القطع في مرحلة الظاهر فتأمل هذا، ثم إن مراده من استقلال
 العقل بالحجية الظاهرية ووجهه ما ذكره قبل ذلك عند الكلام في تحقيق ما
 اختاره في مسألة التلازم، حيث قال: «ولنا على المقام الثاني أن احتمال كون
 التكاليف أو حسنه مشروطاً ببلوغه بطريق سمعيّ مع إمكان دعوى كونه مقطوع
 بعدم في بعض الموارد ممّا لا يعتدّ به العقل في إهمال ما أدركه من الجهات

القطعية بظهور أن الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما إذا كان بعيداً وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط، لما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواء، ويدل عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، وغير ذلك مما يأتي، ومن هنا يتضح أنه لو جهل العقل جهات التكليف وأدرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملاً بعموم الآيات وما في معناها من الأخبار، ولأن قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها إن لم يعارضها مانع ولا يكفي احتمالها، إذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل المعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو أدرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه أو قبحه وشك في وجود جهة قد تعارض تلك الجهة، فإنه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة إما لأصالة عدمها أو لحكم العقل بقبح الفعل أو الترك والحال هذه حكماً واقعياً وإن كان مبناه على الظاهر، ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وإن انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه، فإن ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري ألا ترى أن من علم بوجود السم في أحد الإناءين فتجرى على تناول أحدهما من غير ضرورة مبيحة، أنه يستحق الذم بذلك عقلاً وإن تبين بعد ذلك أن الذي تناوله لا سم فيه، انتهى ما أردنا نقله من كلامه، فتبين منه أن مراده من حكم العقل بالحجية ظاهراً مع احتمال المنع الشرعي حكم العقل بالحجية بالنظر إلى ظاهر الآيات والأخبار فتأمل، أو بالنظر إلى أصالة العدم التي هي حجة عقلاً فتأمل، فالتسمية بالظاهريّة على أحد الوجهين بمعناها المعروف أو بالنظر إلى عدم صلاحية مزاحمة الجهات الواقعية المجهولة عند العقل وإن كانت محتملة للجهات المعلومة الظاهرة الواضحة نظراً إلى أن

معروض الحسن والقبح العقليين العناوين المعلومة لا الواقعية النفس الأمرية
 حسيما عرفت تفصيل القول فيه، وهذا وإن كان منافيا لما حكاه الأستاذ العلامة
 قدس سره عنه في مسألة التجري، إلا أنه وجيه بالنظر إلى ما عرفته من شيخنا
 قدس سره ومنا في تحقيق المقام في تلك المسألة، فالتسمية بالظاهرة على هذا
 الوجه ليست مبتنية على معناها المعروف كما لا يخفى إلا بتكلف أن حكم
 العقل على هذا الوجه أيضاً في موضع الجهل بالواقع، واحتمال المنع الواقعي
 المانع على تقدير العلم به فتدبر، هذا بعض الكلام في توضيح مرامه قدس سره
 في هذا المقام ومن التأمل فيه يظهر لك عدم توجه كثير مما يورد عليه مما
 عرفت الإشارة إليه وغيره حتى إيراد التناقض بين قوله، فإن هذا إنما يصح إلى
 آخره وبين قوله لكن حينئذ يستقل العقل إلى آخره فتأمل، نعم يتوجه عليه أمور:
 أحدها: عدم إمكان تعلق الجعل بالقطع عقلاً وشرعاً بحيث يكون هناك غير
 المعلوم قضية أخرى عقلية أو شرعية يكون القطع موضوعاً لها حسيما هو معنى
 جعل القطع حجة على ما عرفته مراراً من أول المقصد إلى هنا في القطع الطريقي
 حسيما هو معنى الجعل في الظن وإلى هذا أشار شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره
 بقوله وأنت خير إلى آخره، ومن هنا ذكره في قبال من ذهب إلى الإجزاء في
 حق الجاهل المركب في مسألة الإجزاء أنه لا يتصور هناك أمر في حق الجاهل
 حتى يقال إن سلوكه وامتناله يقتضي الإجزاء حسيما قيل في سلوك الظن المعبر.
 ثانيها: أن جهات التكليف راجعة عند التحقيق إلى جهات المكلف به حسيما
 حقيقته في مسألة الملازمة.

ثالثها: أن الحكم باستقلال العقل في الحكم بالحجية ظاهراً بالنظر إلى ظواهر
 الآيات والأخبار أو بالنظر إلى أصالة العدم مما لا معنى له، فإن احتمال المنع إن
 كان مانعاً من استقلال العقل، فلا يجدي حكم الشارع بعدمه في مرحلة الظاهر

في حكم العقل، حيث إنه ليس من الأحكام الشرعية المجعولة وإن لم يكن مانعاً كما هو مقتضى ما ذكره أخيراً، فلا معنى للتمسك بالوجهين، كما لا يخفى فتدبر.

رابعهما: أن المثال الذي ذكره تقريباً لصحة تعلّق المنع بالعمل بالقطع أجنبياً عما نحن فيه، فإن المنع فيه يرجع إلى المنع عن الخوض في المقدمات لا إلى المنع عن العمل بالقطع كما لا يخفى، وهذا هو المراد ممّا أورده عليه شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره اللطيف في الكتاب بقوله، والعجب أن المعاصر، مثل إلى آخره فمراده قدس سره التمثيل لمورد صحة النهي لا لقطع القطع حتى يتوجّه عليه بأن المعاصر ذكر هذا الكلام تقريباً لصحة تعلّق النهي عن العمل بالقطع لا لقطع القطع فأمل هذا.

خامسها: أن ما ذكره في تقريب كلام بعض المحققين في قطع القطع مبنيّاً على ما أفاده قدس سره في حكم القطع لا محصل له، فإن غاية ما هناك بالنظر إلى ما أفاده في حكم القطع إمكان تعلّق المنع من الشارع بالعمل بقطع القطع لا وقوعه، ضرورة أن الإمكان الذاتي لا يلازم الوقوع وإلا خرج عن كونه ممكناً غاية الأمر احتمال تعلّق المنع وهو غير قادح في استقلال العقل بالحكم واستكشاف حكم الشارع بالحجية عن حكم العقل بها على ما بني عليه الأمر والقول، بأنه إذا بني على كون القطع كالظن في كون اعتباره جعلياً لا ذاتياً يستلزم الحكم بعدم اعتباره حتى يعلم به كالظن، فلا يحكم باعتباره، إلا مع العلم بالمنع فاسد جدّاً، إذ مبني ما ذكره على الإغماض عما يقتضيه التحقيق من عدم إمكان تعلّق الجعل بالقطع وكون سلوكه والعمل به حسناً عقلاً ما لم يثبت المنع الشرعي حسبما هو قضية كلام الفاضل المتقدم ذكره فما أفاده قدس سره يصحح المنع الشرعي من العمل بقطع القطع على تقدير ثبوته، وأمّا الحكم

تقيده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً، بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

بالثبوت فيتوقف على قيام دليل عليه، فالشأن إثبات ذلك في المقام حتى يوجه به كلام بعض المحققين في الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع في القطع الطريقي، وأما توجيهه بالنظر إلى اعتقاد القطاع بكون اعتبار القطع في حقه مشروطاً بعدم كونه قطعاً أو محتملاً لذلك ففساد جدّاً، فإن الكلام في حكم المسألة بحسب نفس الأمر ومن حيث هي لا بالنظر إلى اعتقاد القطاع، وإلا فلا يصح ابتناء المسألة على ما أفاده في حكم القطع بقول مطلق، إذ مرجع ما ذكره إلى أن قطع القطاع لا اعتبار به، لأنه يعلم بأن قطعه ليس حجة في حقه فلا معنى للابتناء المذكور، كما هو واضح مضافاً إلى أن ما ذكر ليس قابلاً، لأن يدون في الكتب ويجعل من مسائل العلم ويتكلم فيه الفقيه أو الأصولي كما لا يخفى، مع أن الوجه في صورة احتمال المنع، لا بد أن يكون مع الإغماض عما بني عليه الأمر من استقلال العقل في الحكم بالحجية مع احتمال المنع وأن العقل يوقف القطاع عن العمل بقطعه مع احتمال المنع الشرعي فالأولى أن يوجه كلام بعض المحققين بناء على ما أفاده من إمكان المنع عن العمل بالقطع، بأن الاستفادة مما ورد في باب القياس والعقول الظنية وأن الذين لا يصاب بها المنع عن عمل القطاع بقطعه، حيث إنه كثير الخطاء كالعقول الناقصة الظنية على تقدير تسليم كثرة الخطاء في قطع القطاع وإن منع منها نظراً إلى أن حصول القطع مما لم يتعارف حصوله منه لا يلزم الخطاء كثيراً وغالباً، فلا بد من التماس دليل آخر على المنع، وإلا فلا يكفي مجرد الإمكان.

وأنت خير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، مع فرض كونه الآثار آثاراً له.

والعجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة إلى هنا.

لرابع: أن المعلوم إجمالاً^(١) هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا

والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به وأن الحكم

(١) لا يخفى عليك أن لحق الإجمال والتفصيل للعلم واتصافه بهما ليس لحوقاً واتصافاً أولياً، وإنما هو بالنظر إلى المعلوم ومتعلقه وبالواسطة والعرض، فإن العلم بأي معنى كان وبأي قول فيه لا يتصف بالإجمال فإن كان المعلوم مفصلاً ومتشخصاً ومتميزاً عما عداه بحيث يقبل الإشارة الحسية فيتصف العلم بالنظر إليه بالتفصيلي، وإلا فبالإجمالي والتوصيف على وجه النسبة مما يدل على ما ذكرنا كما لا يخفى، وإن جعل الوجه في الانصاف أمر آخر كما ذكره بعض أهل المعقول فهو أيضاً راجع إلى متعلقه لا إلى العلم أولاً وبالذات،

ثم إن المراد من إثبات التكليف بالعلم ليس جعله واسطة في الإثبات حسبما يتوهم في بادي النظر حتى ينافي ما ذكره قدس سره مراراً بتوضيح منا من عدم كون العلم وسطاً في العلم الطريقي بل المراد ترتيب الآثار على المعلوم عند العلم والالتزام به ولزوم إطاعته عقلاً وشرعاً.

كما أنه المراد من التجز على المكلف عند العلم وفعلية الخطابات والأحكام النفس الأمرية الواقعية المتعلقة للعلم والظن والجهل فالشائية والفعلية تعرضان

المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأساً وأخرى في أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي، أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تسر العلم التفصيلي أم لا يكتفى به، إلا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر.

والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان الأولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول^(١) التكلم في المرتبة الأولى.

للأحكام الشرعية باعتبار حكم العقل بالمعذورية عند المخالفة عند عدم الطريق المعتبر إليها، وحكمه بعدم المعذورية عند وجود الطريق إليها أو تقصير الجاهل في تحصيلها مع المخالفة، ولو لم يكن هناك طريق إليها وإلا فليس للشارع حكمان وإنشاء أن يتصف أحدهما بالواقعي والآخر بالفعلي والمنجز كما هو واضح، بل ذلك أمر مستحيل ضرورة استحالة أخذ العلم في المعلوم سواء كان شائئاً أو فعلياً كما لا يخفى.

(١) كون المقصود بالبحث إثبات تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطابات في الجملة في مقابل عدم التأثير رأساً لا ينافي وقوع الكلام في تأثيره في التنجز على كل تقدير، الذي يلزمه وجوب الموافقة القطعية والاحتياط الكلي لمناسبة يقتضيها المقام استطراداً، كما أن التلازم بينهما في حكم العقل عندنا على ما ستقف عليه في محله مع قطع النظر عن الشرع لا ينافي الخلاف فيه، وعدم تعلق الغرض في المقام لا بإثبات القضية الجزئية والمهمة.

ولنقدم الكلام في:

المقام الثاني: وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال

فنقول مقتضى القاعدة^(١) جواز الاختصار في الامتثال بالعلم الإجمالي

(١) لا يخفى عليك أن الكلام في المقام من حيث حصول الامتثال بالعلم الإجمالي والاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي أو الظن المعبر لا يفرق فيه بين التوصلّي والتعبدّي، إلا أن يتوسّع في لفظ الامتثال ويجعل المراد منه مجرد رفع الخطاب كما هو الظاهر، لا معنى الظاهر منه عند الإطلاق فخرج التوصلّيات عن محلّ البحث والكلام، إنما هو من حيث إن البحث في المقام راجع إلى البحث في حصول الإطاعة فيمنع من كفاية العلم الإجمالي على تقدير المنع فيما يكون الإطاعة معتبرة في السقوط كما في التعبدّي، لا فيما يكون السقوط فيه مترتباً على مجرد الحصول ووجود متعلّق الخطاب بأيّ نحو كان حتّى في ضمن الحرام كما في التوصلّي، ومن هنا ادّعي الإجماع على خروجه عن محلّ الكلام، فالأمر في التوصلّي من حيث حصول الإطاعة وآثارها كالأمر في التعبدّي، غاية الأمر عدم توقّف سقوط الخطاب في التوصلّي على الإطاعة، ثم لا يخفى عليك أن المقامات الثلاثة مترتبة، ضرورة أن الكلام في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في مقابل الظن الخاص إنما هو بعد البناء على عدم الجواز مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، كما أن في الجواز مع التمكن من الظن المطلق إنما هو بعد البناء على عدمه مع التمكن من الظن الخاص، كما أن التكلم فيما لا يتوقّف على التكرار في كلّ من المقامات الثلاثة، إنما هو بعد البناء على المنع فيما يتوقّف على التكرار بناء على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة من كونه أولى بالمنع ممّا لا يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العمل.

ثم إن البحث في المقام لما كان في حصول الإطاعة والامتثال بسلوك سبيل

الاحتياط وإحراز الواقع به مع التمكن من سلوك غيره من الطرق المعتبرة وتحصيل الواقع على طبقها لا فيما لا يتمكن منه فإنه ليس محلاً للكلام قطعاً لاتفاقهم على الجواز، إلا ما يحكى عن الحلّي في بعض الموارد على ما أشار إليه قدّس سرّه فالمرجع في المسألة حكم العقل وبناء العقلاء الكاشف عنه، وحيث إنّ حكم العقل بكفاية الامتثال الإجمالي في الشرعيات في محلّ البحث قياساً لها بالامتثال في الأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد في العريقات، إنّما هو فيما لم يرد من الشرع منع عنه كاشف عن اختيار الشارع في إطاعة أحكامه وجهاً خاصاً مغايراً، لما يسلكه العبيد في إطاعة أوامر المولى، فلا بدّ من أن يتكلّم:

أولاً: فيما يحكم به العقل في المقام من حيث حكمه في باب إطاعة أمر المولى بقول مطلق ثم نتكلّم في أنّ للشارع طريقاً خاصاً مخترعاً في باب الإطاعة أم لا، فنقول لا ينبغي الارتياح في حصول الإطاعة عقلاً وعند العقلاء بإتيان شيئين يعلم بكون أحدهما مطلوباً للمولى، إذا كان الداعي امتثال الأمر المتوجّه إلى العبيد، مع التمكن من تشخيص المأمور به وتمييزه عن غيره ولو بالسؤال عن المولى، من غير فرق في ذلك بين موارد اشتباه الحكم أو الموضوع وبين توقّف الإطاعة الإجمالية على التكرار وإيجاد فعلين أو أفعال كما عرفته من المثال، أو عدم توقّفها على ذلك كما في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، إذا أتى بالأكثر احتياطاً مع التمكن من معرفة المأمور به بالعلم التفصيلي، وهذا هو المراد بالقاعدة في قوله المتقدم، فنقول مقتضى القاعدة إلى آخره، نعم لو كان العقل واقفاً في ذلك حكم حكماً قطعياً بعدم الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، وإن احتمل الاكتفاء به عند الشارع نعم لو ثبت الاكتفاء به عند الشارع لم يكن منافياً لحكم العقل كما هو واضح، فهو نظير حكم العقل بعدم جواز سلوك الظن مع التمكن

من العلم، إلا إذا قام الدليل على اعتباره شرعاً، فإذا جاز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي فالاكْتفاء به مع التمكن من الظن التفصيلي سواء كان ظناً خاصاً أو مطلقاً أولى بالجواز كما هو واضح، وتوهم منع الأولوية بدعوى دلالة دليل حجبة الظن على المنع من سلوك غيره، وهذا بخلاف العلم التفصيلي، فإن اعتباره ليس بجعل جاعل حتى يمنع دليل جعله من سلوك غيره فاسد جداً، لما ستقف عليه مفصلاً من فساد دعوى المذكورة بما لا مزيد عليه.

ثم إنه إذا استقلّ العقل بحصول الإطاعة بالامتنال الإجمالي مع التمكن من الامتنال التفصيلي في إطاعة مطلق الأوامر المتوجهة من الموالي إلى العبيد فلا محالة يحكم بجواز سلوك هذا الطريق في الشرعيات أيضاً، إلا إذا علم بخلافه من الشارع وأن طريقه في باب إطاعة أحكامه غير ما يسلكونه العبيد في إطاعة أحكام مواليتهم ومجرد احتمال ذلك لا يصلح مانعاً عن حكم العقل بالاكتفاء والقول بصلاحيته لذلك نظراً إلى أن الاكتفاء به مع الاحتمال المذكور عدول عن الطريق اليقيني في باب الامتنال إلى الطريق الاحتمالي والشككي وهو غير جائز بحكم العقل المستقل، ومن هنا نحكم بعدم جواز سلوك الظن باحتمال حجته عند الشارع وبعدم سلوك غير الظن عند انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية باحتمال حجته واعتباره شرعاً كما ستقف على تفصيل القول فيه فاسد جداً، فإن الرادع عن حكم العقل بطريق العقلاني في الشرعيات ثبوت منع الشارع عند العقل لا مجرد احتمال فليس في الاكتفاء بالطريق العقلي عدول عن الامتنال اليقيني إلى الاحتمالي بل عدم الاكتفاء به عدول عن سلوك الطريق العقلي بمجرد الاحتمال، ومن هنا تعرف فساد قياس المقام بما ذكر من حكم العقل في باب الظن المحتمل حجته وفي باب دليل الانسداد في حكم ما احتمل حجته مما لا يفيد الظن، إذا لم تبلغ مرتبة الظن فإن ما ذكر فيهما صحيح لكن لا

دخل لهما بالمقام، كما عرفت هذا وسيجيء بعض الكلام في ذلك عند التكلّم فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرّه في تأسيس الأصل، هذا ما يقتضيه القاعدة بالنظر إلى حكم العقل والعقلاء في باب الإطاعة فهل ورد في الشرع ما يقتضي خلافه، كما نسب إلى الأكثر بل المشهور، حتّى مع التمكن من الظن التفصيلي في الجملة أم لا كما هو الحقّ وعليه بعض المحقّقين، حتّى مع التمكن من العلم التفصيلي، أو يفصل بين العلم التفصيلي مطلقاً وغيره كذلك أو يفصل في العلم التفصيلي بين ما يتوقف على التكرار وغيره فيقال في الثاني بالجواز أو يفصل في الظن بين الخاصّ والمطلق فيلحق الأول بالعلم مطلقاً، أو في الجملة، أو يفصل في الظن المطلق بين ما يتوقف على التكرار وغيره، فيلحق الأول بالعلم أو يفصل بين الشبهة الحكمية والموضوعية وجوه يستدلّ للأول بوجوه مضافاً إلى الأصل بالبيان الذي ستقف عليه، أحدها استظهار الإجماع على المنع من الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي فيما يتوقّف على التكرار كما استظهره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرّه في الكتاب.

ثانيها: الإجماع المدعى في كلام السيّد الجليل الرضوي قدس سرّه في محكي الذكري والروض على المنع مع التمكن من العلم التفصيلي مطلقاً حتّى فيما لا يتوقّف على التكرار وتقرير أخيه الأجل السيّد المرتضى طيّب الله رمسه وفي مسائل الرتبة من الرسي وتقرير السيّد الأجل علم الهدى للسائل أيضاً، فعلى ذلك يظهر الاعتماد بالنقل المذكور من شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرّه في الكتاب وفي دلالة المحكي عنهما على حكم المقام تأمل ظاهر كما ستقف عليه، وفي كلام بعض السنادة المتأخّرين على ما هو بيالي بل يظهر منه دعوى الاتفاق على البطالان حتّى مع التمكن من الظن التفصيلي فضلاً عن العلم هذا قال الشهيدان في محكي الذكري والروض في مسألة الجاهل بالقصر في السفر إنّ

السيد الرّضي سأل أخاه المرتضى رحمه الله، فقال إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلّى 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، قال في محكيّ الرّوض بعد نقل ذلك: «حاصل هذا الجواب يرجع إلى النصّ الدال على عذره والقول به متعين انتهى المحكيّ عنه، وقال شيخنا الأجلّ في الجواهر بعد نقل الكلام المذكور ما حاصله أنّ الظاهر من جواب السيد أنّ الأحكام الشرعيّة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيجوز أن يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الإتمام عليه وإن كان مقصراً غير معذور في ترك العلم وحينئذ فهو آت بالمأمور به، فيكون مجزياً ولا بأس بترتيب الشارع حكماً على فعل أو ترك للمكلف عاص به، كما في مسألة الضد التي مبناها على أنّ الشارع أراد الصلاة من المكلف وطلبها منه بعد عصيانه بترك الأمر المضيق مثل إزالة النجاسة فهنا أيضاً يأثم هذا الجاهل بترك التعلّم والتفقه المأمور بهما كتاباً وسنة، إلا أنّه لو صلّى بعد عصيانه في ذلك صحّت صلاته للدليل» انتهى الملخص عنه.

وقد تبع في ذلك المحقّق الأردبيلي قدس سره في شرح الإرشاد وقد عرفت حكاية مثل ذلك عن الرّسي قدس سره قال العلامة قدس سره في محكيّ المختلف ما هذا لفظه، قال في المسائل الرسيّة حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عن صلّى من المقصرين صلاة المتّم بعد خروج الوقت إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها، إذ من البعيد أن يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالأصل والإجماع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلاة يجب قضاؤه، فكيف

يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمّن صلى صلاة لا تجزي، فأجاب رحمه الله: «بأن الجهل وإن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز أن يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل» انتهى كلامه رفع مقامه.

ثالثها: كون الاكتفاء به فيما يتوقف على التكرار مع وجود الطريق المعتبر ولو كان هو الظن المطلق خلاف الإجماع العملي والسيرة المستمرة بين المشرعة.

رابعها: ما دلّ من الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة والإجماع على وجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية وكونه فريضة من الفرائض فإنه يدلّ على عدم جواز الاكتفاء بالامتنال الإجمالي في الشبهة الحكمية مطلقاً مع التمكن من الامتنال العلمي، بل مع التمكن من الامتنال الظني المعتبر في الجملة في وجه، فإن الاستفادة منها وإن لم يكن حجة العلم وجعله في حكم الشارع طريقاً إلى الواقع كما توهمه بعض من لا خبرة له، إلا أنه يستفاد منها وجوب تحصيله على القادر بذلك وعدم جواز الاكتفاء بغيره.

خامسها: ما دلّ على اعتبار قصد الوجه في العبادات أو معرفته مع وجود الطريق المعتبر إلى الوجه وفي الاكتفاء بالاحتياط إلغاء لهما حتى فيما لا يتوقف على التكرار.

سادسها: أن المحتاط بتكرار العبادة يعدّ لاعبا بأمر المولى عند العقلاء مع وجود الطريق إليها ولا يعدّ ممتلاً سيماً فيما توقف الاحتياط على تكرار العمل كثيراً كما هو ظاهر ذكر شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الجزء الثاني من الكتاب.

سابعها: أن ما دلّ على وجوب العمل بالأمانة بالوجوب التعيني كما هو الظاهر منه يمنع من التخيير بينه وبين الاحتياط كما هو ظاهر.

ثامنها: الأصل على تقدير الإغماض عمّا تقدّم من الأدلة المانعة وحصول

الشك في المقام فإنها وإن لم يسلم دلالتها على ذلك، فلا أقل من إيراثها الشك في اكتفاء الشارع بالاحتياط مع وجود الطريق المعتبر في الشرعيات كما هو المفروض، والعقل يحكم بعدم الاكتفاء به والحال هذه.

هذا وبعبارة أخرى إذا شك فيما علم كون غرض الشارع من الأمر التعبد بالمأمور به لا حصوله بأي وجه اتفق في أن الداعي والغرض هو التعبد بإيجاده وامثال الأمر المتعلق به ولو في ضمن أمرين أو أمور أو التعبد به متميزاً عن غيره، فالعقل يحكم بعدم جواز العدول عن الثاني في مقام الامتثال لا لأصالة الاشتغال عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين أو أصالة الشغل عند الشك في الشرطية حتى يمتنعان ولا لأصالة العدم أي أصالة عدم حصول الغرض الداعي كما هو الأصل في كل حادث حتى يقال إن الحكم في المقام مترتب على الشك لا المشكوك فلا معنى لجريان أصالة العدم، بل لما عرفت من استقلال العقل بذلك على تقدير الشك في طريق الإطاعة.

ومنه يعلم أن الخصوصية المذكورة على تقدير ثبوتها ليست من قيود الأمور به حتى تدفع بإطلاقه فيما كان له إطلاق كما يتصور على القول الأعمى في ألفاظ العبادات، إذ هي من خصوصيات الإطاعة وتعتبر في سقوط الغرض، فلا يمكن أخذها في الأمور به كما هو واضح.

ومنه يعلم أن المقام خارج موضوعاً عن دوران الأمر في المكلف به بين التخيير والتعيين أو الأقل والأكثر الذهني، وهذا هو الوجه في قوله قدس سره وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه هذا بعض الكلام فيما يستدل به للقول الأول ومقتضاها على ما عرفت يختلف بحسب المقامات المذكورة، فإن بعضها يقتضي المنع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي حتى في مقابل الظن المطلق فيما لا يتوقف على التكرار، وبعضها يقتضي المنع منه مع التمكن

من تحصيل العلم التفصيلي في خصوص ما يتوقف على التكرار لا مطلقاً وبعضها يقتضي التفصيل من وجه آخر، كما لا يخفى على الناظر إليها.

ومن هنا صارت المسألة ذات وجوه وإن لم نقف على من يفصل في المقامات الثلاثة بين ما يتوقف على التكرار وغيره وإن كان الأول أولى بالمنع عند شيخنا قدس سره، بل ظاهره وجود التفصيل، حيث إنه استظهر في الأول الإجماع على المنع عند التمكن من العلم التفصيلي، وفي الثاني استظهر عدم الإجماع، بل كلامه صريح في وجود القول بالتفصيل هذا.

ويستدل للثاني أي القول بجواز الاكتفاء مطلقاً بما عرفت من حكم العقل والعقلاء مع عدم ما يصلح للمنع عنه في الشرعيات مطلقاً عما عرفت من الوجوه الثمانية وشيء منها لا يصلح مانعاً لعدم تماميته أو عدم اقتضائه المنع على تقدير تماميته.

أما الوجه الأول: وهو استظهار الإجماع القولي على المنع، فلائنه مع اختصاصه بما تمكّن من العلم التفصيلي فيما يتوقف على التكرار، كما أن شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره استظهره في خصوص هذا الفرض ونفاه فيما يتمكن من العلم التفصيلي فيما لا يتوقف على التكرار فضلاً عن غيره لا دليل على اعتباره في المقام، بل ولا غيره كما حقق في محله.

وأما الوجه الثاني: فلائنه لا دلالة له على حكم المقام وإن قلنا بحجية نقل الإجماع، مع أن فيه ما فيه كما ستقف على تفصيل القول فيه، مع أنه كسابقه لا يقتضي المنع في جميع الصور، بل فيما يتمكن من العلم التفصيلي فتدبر، لأن الإجماع المدعى في كلام السيد الرضي والرسي قدس سرهما الذي قرره علم الهدى إنما هو في الجاهل المركّب القاصر، أو الأعم منه والمقصر المخالف علمه للواقع، وأين هذا من الجاهل البسيط الباني على إحراز الواقع بالاحتياط

وفي جواب علم الهدى بتكلف تطبيق عمل الجاهل للواقع دلالة واضحة على ما ذكرنا وإن كان جوابه، بل الأجوبة المذكورة عن الشبهة في كتب القوم غير تامة عند التحقيق، كما ستقف على تفصيل القول فيه، إلا أن الغرض غير متعلق بتمامية الجواب بل بكشفه عن مراده، بل التسالم على كونه غير عالم مع فرض ثبوت الاعتقاد الجزمي له يكشف أيضاً عما ذكرنا في بيان مرادهم هذا.

وأما الوجه الثالث: فلائنه على تقدير تسليم سيرة المشرعة على عدم سلوك الاحتياط مع وجود الطريق والإغماض عن منعها رأساً أو عن الانتهاء إلى زمان الحجة لا تدل على المنع عن الاكتفاء بالامتنال الإجمالي مع التمكن من الامتنال التفصيلي مطلقاً مع عدم العلم بعنوان ترك سلوك الاحتياط وجهته واحتمال كون اختيارهم لسلوك الطريق التفصيلي وعدم سلوكهم للاحتياط من جهة الاحتياط أو السهولة أو غير ذلك مما لا يجدي نفعاً، بل يضر بحال المتمسك بالسيرة كما لا يخفى، وبعبارة أخرى المسلم على تقدير الإغماض مجرد سلوك الطريق التفصيلي وترك الاحتياط والفعل والتترك لا دلالة لهما على العنوان الذي هو المعروض للحكم الشرعي والموضوع له، فإن كان الغرض التمسك بالأول ففيه ما لا يخفى، وإن كان بالثاني فقد عرفت أنه لا يجدي في المقام مع ما عرفت من الاحتمالات في جهة الترك هذا.

وأما الوجه الرابع: فلائنه يرد عليه مضافاً إلى اختصاصه بالشبهات الحكمية، كما هو واضح أن وجوب تعلم الأحكام الفرعية بالوجوب الكفائي النفسي من حيث حفظ الدين والشرع والأحكام الإلهية عن الانطماس والاندراس لا يجدي دليلاً على اعتبار العلم التفصيلي في صحة العمل، وبالوجوب الغيري فيما يتوقف إحراز الواقع وتحصيله عليه وإن دل على توقف صحة العمل عليه، إلا أنه فيما يتوقف تحصيل الواقع عليه فلا يجدي في المقام أيضاً، إذ المفروض إحراز

الواقع وتحصيله بالاحتياط فلا يمنع منه هذا.

وأما الوجه الخامس: فلأن ما دلّ على اعتبار قصد الوجه على تقدير تسليم دلالة والإغماض عما فيه لا يمنع من الاحتياط، إذ كما يتمكن من قصد التقرب بامثال الخطاب المرّد كذلك يتمكن من جعل الداعي على الامثال امثال الخطاب الوجوبي بمعنى أنه يقصد وجوب أحد الفعلين مثلاً توضيح ذلك أنهم اختلفوا في اعتبار قصد الوجه في صحة العبادات ظاهر المتكلمين الاتفاق عليه وتبعهم على ذلك جمع من الفقهاء وظاهر آخرين بل صريحهم عدم اعتباره، قال المحقق قدس سره في محكي المدارك عن بعض تحقيقاته: «والذي ظهر لي أن نية الوجوب والتدب ليست شرطاً في صحة الطهارة وإنما يفتر الوضوء إلى نية القربة وهو اختيار الشيخ أبي جعفر الطوسي في النهاية، وأن الإخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً في بطلانه ولا إضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلمون من أن الإرادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه، فإذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد إيقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان النأوي مخطئاً في نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به» انتهى كلامه رفع مقامه، وقد استجوده في المدارك وظاهره بل صريحه عدم قدح قصد الخلاف الذي قال به جماعة ممن ذهب إلى عدم اعتبار قصد الوجه ومعرفة الوجه وتفصيل القول في ذلك في الفقه والمقصود التكلم في ذلك على سبيل الإيجاز لكي يعلم منه عدم مانعية القول بالاعتبار عن الاحتياط، فنقول إن الوجه للقول باعتبار قصد الوجه عند القائلين به هو أن عروض الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين على مذهب العدلية، إنما هو من جهة انطباق عناوين عليها مجهولة لنا هي الموضوع الأولي للأحكام المعروضة للحسن والقبح إذ ليس المعروض لهما الأفعال، من حيث إنها أفعال

كما هو واضح فإن قصد المكلف الفعل بذلك العنوان فترتب عليه الفعل يصير اختيارياً فيكون الفعل المعنون به اختيارياً ذاتاً ووصفاً وإن لم يقصده بذلك العنوان فترتب عليه الفعل تقدير الترتب يكون قهرياً ولا يتصف بالحسن والقبح فحصول الإطاعة المتوقفة على الاختيار متوقفة على قصد عنوان المأمور به، وإلا لم يكن ترتيبه اختيارياً، فلا بد من قصده إما بعنوانه التفصيلي فيما علم بذلك أو بعنوانه الإجمالي بقصد ما يشير إليه ويحكي عنه بنحو من أنحاء الحكاية كقصد الوجوب الذي هو معلول لذلك العنوان فيما لا يعلم به تفصيلاً ألا ترى أن الأمور بالتأديب لو ضرب بقصد الإيذاء مثلاً ولم يقصد التأديب أصلاً يترتب عليه التأديب قهراً، إلا أنه لا يكون مطيعاً بالنسبة إلى الأمر المتوجه إليه من قبل المولى بالتأديب، فإذا كانت الإطاعة معتبرة في صحة العبادات فلا بد من قصد العنوان المذكور بأحد الوجهين هذا وقد يقال في وجهه أيضاً بأن العنوان المنطبق على الأفعال المعروضة للحكم الشرعي والعقلي لا يعلم تحققه بدون قصد الفعل بذلك العنوان إذ كثيراً من العناوين يكون ترتيبها على الأفعال موقوفاً على قصدها كما هو واضح، فإذا لا بد من قصدها بأحد الوجهين حتى يعلم بتحققها، بل التحقيق أن اعتبار قصد التقرب والامثال في العبادات إنما هو من جهة الجهل بعنوان الواجب وعدم العلم بحصوله وترتب عليه وجود الفعل بأي نحو كان فيحكم بلزوم إيجادها بداعي امثال أمر الشارع حتى يتحقق معه قصد العنوان الموجب لتحقيقه من حيث كون الأمر معلولاً له، فإذا قصده عند الفعل فقد قصد ذلك العنوان.

ثم إن الفرق بين هذا الوجه وسابقه مما لا يخفى على المتأمل، حيث إن الأول راجع إلى عدم كون تحقق عنوان المأمور به اختيارياً مع عدم قصد الوجه بعد التسالم على تحققه بدونه، والثاني راجع إلى عدم العلم بتحقيقه بدون القصد.

هذا ملخص الكلام فيما ذكروه وجها لاعتبار قصد الوجه في العبادات وهو كما ترى بعد الإغماض عما يتوجه عليه من النقص بما لا يتمكن من تحصيل الوجه أصلاً ولو بالظن وبما يتمكن من تحصيله بالظن المعتبر سيما إذا كان من الظنون المطلقة مع العجز عن تحصيل المعرفة العلمية، حيث إنهم قائلون بالسقوط في الأول، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، وفي الثاني اكتفوا بقصد الوجه الظني، مع أنه لا فرق عند التحقيق على تقدير كفايته بين اعتبار الظن وعدمه، بل بين الظن والاحتمال كما لا يخفى ودعوى إمكان القصد مع الظن وعدم إمكانه مع الشك أو الوهم كما ترى كيف ولو كان كذلك لم يتحقق قصد التقرب في العبادات المحتملة والقول بأن المقصود فيما كان الظن معتبراً الوجه القطعي للفعل لا الظني حتى يتوجه عليه ما ذكر أخيراً فاسد جداً، لأن القطع بالوجه إنما هو بملاحظة دليل اعتبار الظن وجوب العمل به وهذا وجه ظاهري للفعل من حيث كونه مظنون الوجوب غير الوجه الواقعي للفعل الذي قضى الدليل بلزوم قصده وهذا الوجوب المعلوم توصلي غيري لا معنى للقول بكفايته عن قصد وجه الواجب التعدي الواقعي سيما الموجود في الظن المطلق الذي يكون إرشادياً صرفاً ليس فيه عنوان يتدارك به ما يفوت من مصلحة الواقع من جهة سلوكه كما يتصور في الظن الخاص.

اللهم إلا أن يقال إن حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدى الأمانة الواقع الأولي إنما هو من جهة رعاية الأحكام الواقعية فهو يحكي عنها بنحو من الحكاية فقصد قصد لها بهذا المعنى فتأمل، ومن أن نتيجه على تقدير تماميته ليس اعتبار خصوص قصد الوجه، بل كفاية كل ما يكون حاكياً عنه إلا فيما كان الحاكي منحصراً في الوجه فلا يثبت اعتبار قصد الوجه التفصيلي في العبادات لكي يترتب عليه المنع من كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من

الامثال التفصيلي، إذ ليس اعتباره في العبادة عند القائل به أقوى من اعتبار قصد الامثال والتقرب المعتبر في العبادات بالاتفاق، بل هو الفارق بينهما وبين التوصّلات فكما يمكن قصد التقرب بالامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي حسبما عرفت كذلك يتمكن من قصد الوجه بالامثال الإجمالي ودعوى عدم حصول الإطاعة عند العقلاء بالامثال الإجمالي إلا مع العجز عن الامثال التفصيلي قد عرفت فسادها بما لا مزيد عليه، هذا وقد يستدل على عدم اعتبار قصد الوجه بالسيرة وإطلاق الأمر بالعبادات كما في كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في مطاوي ما أفاده في تحقيق حجية الظن المطلق كما ستقف عليه، كما أنه قد يستدل على عدم اعتباره بالأصل بناء على البراءة في ماهيات العبادات المرددة بين الأقل والأكثر ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام فيما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وأما السادس: فلو ضوح فساد بعد استقلال العقل بحصول الإطاعة بالامثال الإجمالي على ما عرفت مفصلاً غاية ما هناك أنه لو لم يكن ثمة غرض عقلائي لاختيار الاحتياط مع التمكن من المعرفة التفصيلية ولو كان اختياراً سهلاً الأمرين لكان المحتاط مرتكباً لفعل لغو في ضمن الإطاعة وهو ليس بمحذور بعد فرض حصول الإطاعة.

هذا وأما السابع: فلأن الظن المفروض إن كان اعتباره من حيث قيام دليل عليه بالخصوص من حيث السبب الخاص لا من حيث كونه من أفراد الحجة ومصاديق الكلّي المعتبر شرعاً أو عقلاً الذي يعبر عنه بالظن الخاص في كلماتهم سواء كان معتبراً مطلقاً حتى فيما يتمكن من تحصيل العلم بالواقع على ما هو شأن الظنون الخاصة التي بأيدينا أو كان معتبراً فيما لا يتمكن من تحصيل العلم فليس مفاد دليل اعتباره تعيين الأخذ به في مقابل تحصيل الواقع، بل التّعين في مقام الاكتفاء باحتمال الواقع في مقابل ما لا يعتبر من الأمارات وإن لم يكن

متعيناً من جميع الجهات ويقول مطلق، كما إذا فرض تعدد الظنون الخاصة، فإن إرادة الوجوب التعيني في كل واحد لا يجامع مع فرض التعدد فليس الفرض إثبات التخيير بينه وبين تحصيل الواقع بالاحتياط، بل تخصيص مفاده بصورة الجهل بالواقع وعدم العلم بحصوله من حيث إن الجهل مأخوذ في موضوع الأمانة، إذ كما أن اعتبارها مع التمكن من المعرفة العلمية التفصيلية ليس راجعاً إلى التخيير، بل إلى التعيين في موضوع الجهل، ولا ينافي ذلك جواز رفع موضوعها بالعلم كرفع موضوع حكم التمام بالسفر مع كون حكم الحاضر حكماً تعينياً ما دام حاضراً كذلك اعتبارها مع التمكن من تحصيل الواقع بالاحتياط فتأمل، وهذا معنى ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب في إفساد هذا التوهم بقوله وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع إلى آخره وإن كان اعتباره من حيث قيام دليل على اعتبار مطلق الظن من غير دخل سبب خاص، وكونه من أفراده الذي يعبر عنه بالظن المطلق في كلماتهم فليس مقتضى ما قضى بوجوب العمل به واعتبار تعيين العمل عليه في مقابل تحصيل الواقع قطعاً، أمّا غير دليل الانسداد مما أقاموه على حجية مطلق الظن كتقبح ترجيح المرجوح على الرجّاح ولزوم دفع الضرر المظنون ونحوهما فعدم دلالة واضح، وأمّا دليل الانسداد فلأن أقوى ما أقاموه على بطلان الاحتياط الكلي الذي اقتضاه العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات ما دلّ على نفي الحرج في الشريعة، ومن المعلوم أن مقتضاه نفي وجوب الاحتياط وتعيينه لا نفي جوازه ورجحانه على ما ستقف عليه مفصلاً فيكون الاكتفاء بالظن من باب الترخيص في مقابل الاحتياط بعد الاعتراف برجحانه، هذا ودعوى أنه بعد ما ثبت بطلان وجوب الاحتياط بما دلّ على نفي العسر والحرج، فلا يبقى رجحانه لارتفاع الجنس المتحقق في ضمن الفصل بارتفاعه ولا دليل على قيام

فصل آخر مقامه فليس هذا نظير تحصيل الطهارة في مورد الحرج حتى يقال برجحانها بعد ارتفاع وجوبها بما دلّ على رفعها في الشريعة فاسدة إذ حكم العقل برجحان الاحتياط في نفسه ليس تابعا للحكم بوجوبه إذ كثيرا ما يحكم برجحانه مع عدم وجوبه عنده، كما في موارد البراءة ووجود الطريق المعتمر من حيث الخصوص، فإن العقل يحكم برجحانه حينئذ، بل تقديمه على الطريق المعتمر مع عدم وجوبه.

هذا مضافاً إلى كفاية ما يقتضي حسنه مطلقاً في الشرعيات من الآيات والأخبار لا يقال هذا إنما يستقيم لو كان دليل بطلان الاحتياط عند انسداد باب العلم في أغلب الأحكام الشرعية ما دلّ على نفي الحكم الحرجي، لكنك قد عرفت عدم الاختصاص به إذ ممّا يدلّ عليه حكم العقل المستقلّ ببطلان ما يوجب الاختلال بعد إثبات كون الاحتياط الكلّي موجبا له، وهذا كما ترى ينفي جوازه لا وجوبه، لأنّ تجويز ما يوجب الاختلال قبيح لكونه نقضاً للغرض والقول بأنّ الاختلال إنّما ينشأ من وجوبه كما ترى، لأنّا نقول مقتضى لزوم الاختلال وإن كان بطلان جواز الاحتياط على ما ذكرت، إلاّ أنّه إنّما يقتضي بطلان جوازه في جميع المشتبهات، لأنّه الموجب له لا الاحتياط في الجملة وفي بعض المشتبهات، فإذا يمكن القول بجوازه حتى يعلم المحتاط من نفسه الوقوع في محذور الاختلال ودعوى أنّ التحديد المذكور أمر حرجي فلا يجوز فاسدة جدّاً، إذ المدعى بعد قيام الدليل على بطلان جواز الاحتياط على الوجه الكلّي رجحان الاحتياط في الجملة، فلا يقضي بإبطاله دليل نفي الحرج إذا المنفي به إيجاب الأمر الحرجي لا رجحانه فلزوم الحرج من التحديد المذكور لا ينفي بما دلّ على نفي الحرج فتأمل هذا.

وأما الثامن: فلما عرفت سابقاً في تأسيس الأصل في المسألة من أن الشك في حصول الإطاعة بالاحتياط قد يكون من جهة الشك فيه في بناء العقلاء في باب

الإطاعة وقد يكون من جهة الشك في اعتبار خصوصية عند الشارع في إطاعة أحكامه من غير أن تكون معتبرة في إطاعة مطلق الأوامر الصادرة من الموالي بحكم العقل والعقلاء، فإن كان من الحيثية الأولى، فلا ريب في استقلال العقل في الحكم بعدم جواز سلوكه وإن كان من الحيثية الثانية كما يشير إليه تقرير الوجه الثامن على ما عرفت في بيانه، فلا نسلم حكم العقل بعدم جواز سلوكه على هذا التقدير، بل نقول إن العقل يحكم بجواز سلوكه وعدم الاعتناء باحتمال اعتبار الخصوصية المشكوكة، فإن شئت توضيح ذلك فاستمع لما يتلى عليك في بيان صور الشك في اعتبار الخصوصية عند الشارع في الأمور به أو في سقوط الأمر المتعلق به أو تحقق إطاعته وأحكامها على سبيل الإجمال والاختصار، فنقول الشك في الخصوصية المعتبرة لا يخلو من وجوه ثلاثة:

أحدها: الشك في اعتبار خصوصية في الأمور به شطراً أو شرطاً وحكمه الرجوع إلى البراءة عند المشهور فيما لم يكن هناك إطلاق للمأمور به والرجوع إلى الإطلاق في نفيه فيما كان هناك إطلاق له يجوز التمسك به عند الشك، كما يتصور على قول الأعمى في ألفاظ العبادات كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثاني من التعليق.

ثانيها: الشك في اعتبار الامتثال وقصد التقرب في سقوط الأمر، كما في دوران الأمر في الواجب بين التوصل والتعبد وحكمه أيضاً الرجوع إلى البراءة والإطلاق فيما لم يكن هناك إطلاق، وفيما كان إطلاق هناك على المشهور بين من تعرض للمسألة في مسألة مقدمة الواجب، وإن ذهب جماعة إلى أصالة التعبدية في الفقه بالنظر إلى ما زعموا دلالاته عليها من الآيات والأخبار التي استدكروا بها على المسألة في باب النية من كتاب الطهارة والصلاة وغيرهما من كتب العبادات، وإن كان الحق عندنا عدم الدلالة وعدم ثبوت ما يقتضي من

القواعد على خلاف ما اقتضاه الأصل الأولي والثانوي بالنظر إلى الأصل العملي واللفظي المذكورين، والرجوع إلى الإطلاق في المقام وإن نوقش فيه، بأن المراد من الإطلاق المرجع عند الشك إن كان إطلاق الهيئة، فلا ريب في أنه لا يجوز التمسك به إلا في الشك في اشتراط الوجوب وإطلاقه كما في دوران الأمر في الواجب بين المطلق والمشروط ولو على قول الصحيح في ألفاظ العبادات فلا يجوز التمسك به في المقام وإن كان إطلاق المادة فإنما يجوز التمسك به في المسألة الأولى على قول الأعمى في ألفاظ العبادات لا في مسألتنا هذه، ضرورة أن الشك المفروض في هذه المسألة ليس راجعاً إلى الشك في تقييد إطلاق المادة، لأن اعتبار قصد التقرب فيما يعتبر فيه متأخر عن الأمر المتأخر عن المأمور به من حيث كونه موضوعاً له فكيف يعقل أخذه في المأمور به على وجه الشرطية أو الشرطية، كما نوقش في الرجوع إلى البراءة في المقام ولو على القول بها في المسألة الأولى وإن زعم بعض الأفاضل كون المسألة الأولى أولى بالبراءة من مسألتنا هذه من حيث رجوع الشك إلى الشك في تحقق عنوان المأمور به بدون قصد التقرب الذي يلزم القطع بحصوله عقلاً ولا يجوز البناء على عدم اعتبار الخصوصية المذكورة من حيث عدم العلم به وقبح العقاب على مخالفة الواقع المسيبة عنه فتأمل، إلا أنه ليس المقام مقام دفع المناقشات فليطلب من محله، ولعلنا نتكلم فيه بعض الكلام فيما يناسبه من أجزاء التعليقة.

ثالثها: الشك في اعتبار خصوصية في العبادة بعد الفراغ عن كونها عبادة كالشك في اعتبار قصد الوجه، أو معرفة الوجه وتميز الواجب عن غيره وإن لم يلزم قصده عند العقل وحكمه عند التحقيق الرجوع إلى البراءة بحسب الأصول العملية، إذ مرجع اعتبار تلك الخصوصية إلى اعتبارها شرعاً من دون اعتبارها عند العقلاء في باب الإطاعة كما هو المفروض، فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة

قبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع فيه، كما يرجع إليها في جميع ما يكون بيانه من وظيفته، بل يمكن أن يقال باستقلال العقل في الحكم بعدم الاعتناء به لا من جهة البراءة العقلية، بل من جهة عدم مانعية الاحتمال من استقلال العقل في سلوك الطريق العقلي في باب الإطاعة حسبما عرفت تفصيل القول فيه هذا فهل يكون هناك إطلاق يرجع إليه في الشك في القسمين أو لا يكون هناك إطلاق فيهما، أو يفصل بين الأول فلا إطلاق فيه، والثاني فيرجع إليه فيه وجوه قد عرفت أن المستفاد من كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره فيما سيجيء من كلامه الرجوع إلى إطلاق العبادة في الأول والمستفاد من كلامه في المقام عدم إطلاق يرجع إليه في الثاني ومراده من إطلاق العبادة إطلاق المأمور به، ضرورة أن هناك ليس لفظ يؤخذ بإطلاقه غير الهيئة والمادة هذا وقد يتمسك بإطلاق ما دلّ على وجوب الإطاعة من الآيات والأخبار في الموضعين وهو كما ترى، إذ ما دلّ على وجوب الإطاعة ساكت عن كيفية الإطاعة، بل اعتبارها في سقوط الأوامر وإنما هو مسوق لبيان وجوبها بالوجوب العقلي الإرشادي كما هو واضح فلا تعلق له بمسألتنا هذه كما أنه قد يتمسك في الموضعين بإطلاق ما دلّ على اعتبار النية في العبادات وهو أيضاً كما ترى، إذ مدلوله على تقدير ثبوته كقوله صلى الله عليه وآله: «لا عمل إلا بنية»، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنما الأعمال بالنيات»، ونحوهما من الآيات والأخبار اعتبار النية وشرطيّتها في الأعمال لا نفى اعتبار غيرها فهو نظير قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلا بطهور» مثلاً.

هذا فالإنصاف عدم وجود إطلاق يتمسك به في الموضعين هذا بعض الكلام فيما يتعلق بمسألة جواز الاكتفاء والقناعة بالامثال الإجمالي والاحتياط مع التمكن

التمكن من تحصيل الطرق المعتبرة ذاتاً، أو بالجعل من حيث الخصوص، أو العموم فيما يتوقف على التكرار وفيما لا يتوقف عليه على سبيل الكلّية من غير إيراد البحث والكلام في كل موضع بخصوصه، وهذا وإن كان مغنياً عن التكلم في كل مقام بخصوصه، إلا أنه لا بأس به من حيث كونه معينا للإحاطة بأطراف المسألة وموجبا لتطبيق ما ذكرنا على الوجه الكلّي عليها والإشارة إلى المراد من كلمات شيخنا الأستاذ العلامة فيما أفاده في حكم المقام.

فتقول: أمّا الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي في المسألة في الشبهة الحكمية أو الموضوعية فيما يتوقف على التكرار فقد عرفت عدم الإشكال فيه بالنظر إلى حكم العقل والعقلاء في باب الإطاعة ونوهم ورود منع عنه في الشرعيات بأحد الوجوه السابقة قد عرفت فساد، وأمّا الاكتفاء به مع التمكن من تحصيل العلم فيما لا يتوقف على التكرار فهو وإن كان أولى بالجواز عند شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرّه من الصورة الأولى حيث استظهر الاتفاق على المنع في الصورة الأولى وعدمه في الثانية على ما عرفت، إلا أنه لا فرق بينهما عند الأصحاب منعا وجوازا ظاهرا، لأن الظاهر كون المستند عندهم لعدم جواز الأخذ بالاحتياط فيما يتوقف على التكرار ليس لوجه مختص به بل مستندهم له ما يعمه وما لا يتوقف على التكرار من لزوم إلقاء العلم بالوجه أو قصده من الأخذ بالاحتياط على ما يظهر من أكثرهم أو غيره من الوجوه المشتركة، وأمّا الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الامتثال الظني بالظن الخاص فيما يتوقف على التكرار فلا إشكال في جوازه بناء على ما عرفت منّا في صورة التمكن من تحصيل العلم، بل لا إشكال في أن الأخذ بالاحتياط أولى من الامتثال الظني في الفرض إذا لم يحكم العقل بوجوب وجود المصلحة في سلوك الطريق يندارك بها مفسدة مخالفة الواقع، كما إذا فرض اعتباره في مقام

لا يتمكن من تحصيل الواقع إذ في العمل بالاحتياط دفع للعقاب مع إدراك المصالح النفس الأمرية بخلاف الأخذ بالظن، فإن الموجود فيه بالفرض ليس إلا التخلص عن نبعة العقاب ووجه تخصيص بعض الظنون بالاعتبار مع عدم وجود المصلحة في سلوكه إنما هو أغلبية مطابقته للواقع من بين سائر الظنون لكن الأولوية المذكورة ليست بالزامية قطعاً، إذ الذي يحكم العقل بلزومه إنما هو دفع العقاب ليس إلا، بل لا يعقل حكمه بلزوم ذلك مع فرض تجويز العقل اعتبار الشارح الظن مع عدم وجود المصلحة كما هو واضح.

وأما إذا فرض وجود مصلحة في سلوك الطريق يتدارك مفسدة فوت الواقع فيظهر من الأستاذ العلامة قدس سره أن العمل بالاحتياط أيضاً أولى من العمل بالطريق المعتبر لو خُلّي وطبعه، إذ فيه إدراك للمصلحة الأولية، ولكن قد يشكل في ذلك بأنه بعد فرض تدارك المصلحة الأولية بما يساويها أو أقوى منها لا رجحان في إدراكها سيما مع ما في الاحتياط من المشقة الزائدة وإن كان فاسداً، وبالجملته بناء على ما عرفت سابقاً لا إشكال في جواز الأخذ بالاحتياط في مقابل الظن التفصيلي في الفرض.

وأما بناء على القول بعدم الجواز في الصورتين السابقتين، فلا إشكال في الحكم بعدم الجواز بالنظر إلى قضية أكثر الوجوه المتقدمة، بل قد يقال بعدم الجواز في المقام من وجه آخر قد عرفته سابقاً وهو أن مقتضى ما دل على اعتبار الظن من حيث الخصوص تعيين الرجوع إليه وعدم جواز الأخذ بغيره، ولكنك تخبر بأنه في كمال الوضوح من الفساد على ما عرفت، لأن ما دل على حجية الظن لا يدل إلا على كفايته عن إحراز الواقع من حيث البناء على أن مؤداه هو الواقع لا أن يكون في عرض الواقع كما هو واضح.

وأما دلالة على تعيين الأخذ به فلا كيف ولو دل على ذلك لدل على عدم

جواز الرجوع إلى العلم التفصيلي أيضاً وهو كما ترى وبالجمله هذا التوهم في كمال الوضوح من الفساد.

وأما الاستدلال له بقوله دام ظله مع إمكان أن يقال إلى آخره فهو راجع إلى ما عرفت في الوجه الثامن، لأن حاصل ما ذكره دام ظله هو أنه إذا فرضنا الواجب تعبدياً بمعنى كون الفرض من الأمر به هو التعبد بإيجاده لا حصوله بأي وجه اتفق أي سواء كان بعنوان التعبد أو لم يكن كما يكون الأمر كذلك في التوصلي وشككتنا ولو من جهة فتوى جماعة في أن المقصود التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو التعبد بإيجاده متميزاً عن غيره، فلا بد من الالتزام بالأخير تحصيلاً للقطع بإتيان ما هو غرض المولى، نعم استدلاله دام ظله على ذلك بأصالة عدم سقوط الفرض الداعي محل تأمل، لأن حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتب على نفس الشك لا على مجرى الأصل المذكور فلا معنى لإجرائه كما لا يخفى.

وبالجمله ما ذكره دام ظله العالي راجع إلى ما ذكرنا سابقاً، كما أن قوله وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة إلى آخره يرجع إليه أيضاً من حيث إن الشك المفروض إنما يرجع إلى الشك في أخذ الشارع خصوصية في كيفية الإطاعة لا في أصل الأمور به، ومن المعلوم أن هذا الشك لا يرجع في رفعه إلى إطلاق العبادة، ضرورة أنه إنما ينفع لنفي الخصوصيات التي يشك في أخذها في الأمور به، وأما الخصوصيات المعتبرة في الإطاعة فلا إذ هي متأخرة عن الأمر فكيف يمكن نفي الشك عنها به وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، وأما الرجوع إلى إطلاق ما دل على وجوب إطاعة الله في أوامره فلا يجوز أيضاً على ما عرفت لأنه مسوق لبيان أصل وجوب الإطاعة أي المهملة لا لبيان كفيتهما، كما لا يخفى، مع أن للإطاعة الواجبة به معنى تجري في التوصليات أيضاً، فلا معنى

للتمسك به في المقام هذا، نعم لا إشكال، كما عرفت سابقاً في أنه على تقدير الشك فيما يحصل به الإطاعة ودورانه بين ما يحصل به الإطاعة يقيناً وما يشك في حصول الإطاعة به لا بد من الأخذ بالطريق اليقيني ففي المقام لو أراد المكلف الاحتياط في العبادة على هذا الفرض لا بد من أن يأتي أولاً بما هو مقتضى الظن الخاص من الاجتهاد أو التقليد متميزاً عن غيره، ثم يأتي بالمحتمل الآخر بقصد القربة المطلقة على تقدير إيراد حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً التقرب المسوغ لقصده في العمل المأتي به بعنوان الاحتياط، إذ المفروض عدم وجوبه عليه ظاهراً بعد الرجوع إلى الظن المعتبر في تعيين المكلف به لو سلم كون الوجوب الظاهري المسبب عن الاحتياط مسوغاً لقصده، ومنه يندفع توهم أن هذا النحو من الاحتياط مخالف للاحتياط لاستلزامه الإخلال بقصد الوجه في المحتمل المأتي به أخيراً، لأن المفروض احتمال وجوبه أيضاً توضيح الاندفاع أن قصد الوجه لا يجوز، بل لا يمكن على وجه إلا بعد إحراز الوجه إما واقعاً أو ظاهراً والمفروض انتفاؤه في المقام، فكيف يقصد الوجوب في إتيان المحتمل الآخر، مع أنه تشريع محرم بالأدلة الأربعة وبالجملة القول باشتراط قصد الوجه في صحة العمل حتى في الفرض وأمثاله مستلزم للقول بعدم مشروعية الاحتياط في الشريعة في غير مورد الحكم بلزومه رأساً، لأن المفروض عدم إمكان إحرازه فهو نظير القول بشرطية المطلقة للظاهرة للصلاة مثلاً، فإن لازمه القول بعدم مشروعية الصلاة لفاقد الطهورين وهذا مما يرغب أهل العلم عنه ولم يلتزم به أحد ممن قال بشرطية قصد الوجه، إلا أبو المكارم في بعض كلماته لا يقال هب أنه لا يتمكن من قصد الوجوب لعدم ثبوته واقعاً ولا ظاهراً لكنه يتمكن من قصد الاستحباب فليات به على هذا الوجه بناء على القول بشرطية قصد الوجه، إذ القول المذكور لا يختص بالواجبات، لأننا نقول قصد

الاستحباب كقصد الوجوب يحتاج إلى ثبوته واقعاً أو ظاهراً والمفروض عدم ثبوته على الوجه الأول، وأما على الوجه الثاني فهو غير ثابت أيضاً لما استقف عليه في الجزء الثاني من أن رجحان الاحتياط وأوامره لا يثبتان الاستحباب الشرعي، ومما ذكرنا كله تعرف المراد من قوله دام ظله، وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط إلى آخره، أي بعد فرض الشك المقتضي لعدم جواز الاحتياط وإلغاء الظن لا يجوز للمكلف إن أراد التكرار والاحتياط أن يترك الاحتياط اللازم عليه بمقتضى الدوران المفروض وعدم تركه يحصل بأن يحصل الواقع، أولاً بظنه المعبر، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر قرينة إلى الله تعالى على ما عرفت، فلا تنافي بين كلامه هذا وما ذكره سابقاً من استظهار جواز سلوك الاحتياط، لأن كلامه هذا إنما هو مفروض على تقدير الدوران كما عرفته منا وإن كان بين ما ذكرنا وما أفاده فرق لا يخفى على المتأمل، حيث إن المفروض في كلامه الشك في اعتبار الخصوصية شرعاً والمفروض في كلامنا الشك في اعتبار الخصوصية عند العقلاء فتدبر.

هذا كله على تقدير القول بلزوم قصد الوجه وشرطيته في صحة العمل، وأما على القول بكفاية قصد القرينة كما هو الحق حتى في صورة العلم بالوجه فضلاً عن صورة الظن به فطريق سلوكه على التقدير المفروض هو أن يأتي أولاً بما قام الظن المعبر على وجوبه قاصداً فيه التقرب بخصوصه، ثم يأتي بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه واجباً مقرباً أو يأتي بقصد القرينة من حيث الاحتياط على إشكال عرفت الإشارة إليه، وستعرف تفصيل القول فيه فما يظهر من الأستاذ العلامة قدس سره من تخصيص الحكم بالقول بلزوم قصد الوجه الذي يظهر منه عدم ثمرة على القول بعدم لزومه ممّا لا وجه له كما لا يخفى.

ثم إنه كما يستدل لعدم جواز الاحتياط للمجتهد بما دلّ على اعتبار الظنون

الخاصة كذلك قد يستدل لعدم جوازه في حق العامي بما دلّ على وجوب التقليد عليه من الآيات والأخبار والجواب عنه هو الجواب عنه فراجع.

هذا كله فيما لو توقّف الاحتياط على التكرار، وأمّا لو لم يتوقّف فظاهرهم عدم الفرق بينه وبين الصورة السابقة، وأكثر الأدلة المتقدمة فيها يجري فيه أيضاً، ومنه يظهر أنّ ما ذكره الأستاذ العلامة قدس سره بقوله في حكم الفرض فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط إلخ منظور فيه هذا كله في الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الظن الخاص، وأمّا الاكتفاء به في مقابل الظن المطلق فيما يتوقّف على التكرار فممتلاً لا إشكال فيه بناء على ما عرفت منّا، بل لو بنينا على عدم جوازه في مقابل العلم التفصيلي والظن الخاص لم يكن إشكال في جواز الاكتفاء به في الفرض، لأنّ جميع ما أقاموا على حجية الظن المطلق من الأدلة العقلية على ما عرفت مفصلاً لم تثبت إلّا جواز العمل بالظن في مقابل الاحتياط اللّزم أو الجائز لا وجوبه وحرمة الأخذ بالاحتياط، نعم مقتضى جملة من الأدلة المتقدمة في الفرضين السابقين عدم جوازه في المقام أيضاً، لكنك قد عرفت ما فيها هذا كله فيما يتوقّف على التكرار، وأمّا فيما لا يتوقّف فالأمر أوضح وإن كان الظاهر منهم عدم الفرق كما عرفت، وبمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما حرّره الأستاذ العلامة قدس سره، فإنّه لا يخلو عن مناقشات غير ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السابقة من حيث اختلال نظم التحرير، فإنّ الأولى تقديم حكم الظن الخاص مضافاً إلى أنّ ما حرّره به المقام ربما يستظهر منه تقديم الظن المطلق بحسب المرتبة على الظن الخاص، فإنّه قد استشكل أولاً في جواز تقديم الاحتياط على الظن المطلق فيما يتوقّف على التكرار واستظهر جوازه في الفرض في الظن الخاص، بل أولويته على الأخذ بالظن بقوله وإن توقّف الاحتياط على التكرار فالظاهر جوازه، بل أولويته على الأخذ بالظن إلى آخره وإن أمكن دفع

بإتيان المكلف به، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوى أن العلم بكون المأتمني به مقرباً معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه ممنوعة إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضاً فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكي عن الحلبي في مسألة الصلاة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً.

وحينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب ظاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التأمل، بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعله متأمل في الكل إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

هذا بأن ما ذكره مبني على قضية القاعدة الأولية مع الغض عما يوجب تقديم الظن الخاص، ويشهد له قوله بعد القول المذكور، إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه إلى آخره، فإنه يظهر منه أولوية الظن الخاص على الظن المطلق، حيث إنه التزم بجواز الاحتياط في مقابل الظن المطلق حتى على القول باعتبار نية الوجه ولم يلتزم بمثله في المقام والله العالم.

جميع ما يحتمل أن يكون جزء، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضي رحمه الله في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمه الله له ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي أم لا.

التحقيق أن يقال إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره، إلا من جهة «دليل الانسداد» المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق، فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار.

والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه، ولإبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محل، وأما لو توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به، أو عدم الجواز وجهان.

من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه أما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

ومن أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم

جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الإطاعة بحكم العقل والعقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك وإطلاقهم اعتبار نية الوجه، فالأحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجباً لأن نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه، إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه، إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد، إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد إلا أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً، وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعين العمل بها في مقام الامتثال، إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة، بل

المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأي وجه اتفق في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي، إلا بالثاني وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه كما لا يخفى.

وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً بظنه المعبر من التقليد، أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: «أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب»، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر.

وإن شئت قلت إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه، لأن لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط، وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طبي مقدمات دليل الانسداد.

أما المقام الأول:

وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي

فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة، لأن الإجمال الطارئ^(١)، إما من جهة متعلق

(١) لا يخفى عليك أن الأولى في تصوير الصّور أن يقال إن الإجمال الطارئ، إما أن يكون من جهة الحكم الكلّي الصّادر من الشّارع، فتسمّى الشّبهة بالشّبهة الحكمية، أو من جهة ما يصدق عليه متعلّق الحكم أو الحكم الجزئي مع تبين نفس الحكم الكلّي، فيسمّى الشّبهة بالشّبهة الموضوعيّة، وعلى الأوّل لا يخلو، وإما أن يكون الدّوران والاشتباه من جهة أصل الخطاب الصّادر من الشّارع، كما لو شكّ في أن هذا الموضوع الكلّي تعلق به الوجوب أو الحرمة أو من جهة ما تعلق به الخطاب من الأمر الكلّي مع تبين نفس الخطاب، كما لو لم يعلم أن الخطاب الوجوبي في يوم الجمعة تعلق بالظّهر أو الجمعة أو في موارد الدّوران بين القصر والإتمام من جهة الشّبهة الحكمية تعلق بالقصر أو التّمام إلى غير ذلك من الأمثلة، أو من جهة الخطاب والمتعلّق جميعاً، كما لو علم أن أحد الخطابين تعلق بأحد الموضوعين الكلّيتين، ثم سبب الاشتباه في كلّ من الصّور الثلاثة، وإما أن يكون عدم الدّليل أو إجماله وإهماله أو تعارض الدّليلين في بيان الخطاب أو متعلّقه فهذه تسعة أقسام لا تزيد عنها النّقسمة بالحصر العقلي، إلّا بفرض تقسيم لبعض هذه الأقسام حسبما ستقف عليه لكنّه لا ينافي حصر الذي ذكرنا بالاعتبار المذكور كما لا يخفى، ويسمّى جميعها بالشّبهة الحكميّة، حيث

إن الحكم ليس مجرد الوجوب أو التحريم أو الخطاب الصادر الدال على أحدهما كما ربما يتوهمه من لا خبرة له، بل هما مع اعتبار تعلقهما بفعل المكلف، فاشتباه كل منهما يشبه الحكم الشرعي الكلي، فالحكم إنما يتبين بعد تبين الخطاب والمتعلق جميعاً، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه عند من له أدنى خبرة بتعاريف القوم للحكم من العامة والخاصة، ثم إن لكل من هذه الأقسام الثلاثة اسماً يختص به، فالأول يسمى بالشك في التكليف، حيث إن المراد منه في اصطلاحهم حسبما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى في الجزء الثاني من التعليق اشتباه نوع التكليف وإن علم جنسه، والثاني بالشك في المكلف به، والثالث بالشك فيهما معاً باعتبارين، وعلى الثاني أيضاً يجري أصل الأقسام الثلاثة، إلا أنه لا بد من أن يعتبر التقسيم بالنسبة إلى الخطاب والموضوع الجزئيين، إلا أن سبب الاشتباه في جميعها أمر واحد وهو اشتباه الأمور الخارجية وما يعرض المكلف من النسيان والسهو.

نعم لا إشكال في جريان الأسماء المذكورة أخيراً فيها أيضاً، حيث إن الشك في التكليف أو المكلف به أو هما معاً ليست مختصة بالشبهة الحكمية، بل يجري في الشبهة الموضوعية أيضاً بلا إشكال وتأمل، فالأقسام للشبهة الموضوعية ثلاثة في التفسير المختص بالشبهة الموضوعية مع ما يتعلق به، نعم الاستفادة من كلامه دام ظله العالي اختصاص الشبهة الموضوعية بتقسيم لا يجري في الشبهة الحكمية وهو أن ما كان الاشتباه فيه من جهة متعلق الخطاب قد يكون الاشتباه فيه من جهة اشتباه المكلف به، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف وطرفا الشبهة في الأخير قد يكونان في مكلف واحد، وقد يكونان في مكلفين من حيث إن الخطاب، كما يكون له تعلق بالمكلف به كذلك يكون له تعلق بالمكلف أيضاً، والشبهة التي تقوم حقيقتها بالاحتمالين إذا كانا في مكلف

واحد وإن رجعت إلى الشك في المكلف به أو الشك في التكليف حسب اختلاف الصور، إلا أن هذا رجوع وتعلق ثانوي لا أولي كما لا يخفى، هذا ولكن يمكن الخدشة فيما ذكره دام ظلّه بجريان هذا التقسيم في الشبهة الحكمية أيضاً، فإنه قد يكون الشك في الحكم الشرعي الكلي من جهة الشك في تعلّقه بأي نوع من المكلفين، كما أنه لم يعلم تعلّقه بالنساء أو الرجال وبالمسافر أو الحاضر وبالراكب أو الماشي إلى غير ذلك، فإن هذا ممّا لا ينبغي إنكاره، اللهم إلا أن يقال إن التقسيم إنما هو باعتبار الوقوع ولم يقع في الشبهة الحكمية بسبب الشك من اشتباه المكلف بالخطاب فتأمل.

ثم إنك بعد الإحاطة خبراً بما ذكرنا في بيان المرام وتحقيق المقام تعرف وجه أولوية ما ذكرنا ممّا ذكره الأستاذ العلامة قدس سره في تحرير القسمة، فإن ما ذكره أولاً بقوله، وأما من جهة متعلّق الحكم مع تبين نفس الحكم لا يستقيم على ما ذكرنا، وكأنه سهو من قلمه الشريف أو مبنيّ على المسامحة في الإطلاق أو على إرادة المحمول من الحكم من غير ملاحظة تعلّقه بالموضوع، فإن ما ذكرنا من التحقيق رشة من رشحات تحقيقاته وذرة من ذرات فيوضاته أدام الله إفضاله وإظلاله فلا تحسبته غير خبير بهذه المطالب الواضحة، كيف وهو مبتكر في الفن بما لم يسبقه فيه سابق.

ثم إن المراد من الاشتباه في الخطاب الذي ذكره في طي كلماته دام ظلّه أعمّ ممّا ذكرنا من الأقسام وشرحنا القول فيه فإنه وإن كان ظاهر الاشتباه في الخطاب هو خصوص القسم الثاني من الأقسام المتقدمة، إلا أن المراد منه في المقام ليس ظاهره كما لا يخفى، ثم إنه بقي في المقام حبايا في زوايا لعلك تقف عليها في الجزء الثاني من التعليقة، قوله إلا أنه قد وقع في الشرع إلخ، أقول: المراد من الوقوع في الشرع ليس المراد هو الوقوع واقعاً وباعتقادنا بالنسبة إلى جميع ما

الحكم من تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر أو الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك، وإما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلق به الوجوب أو الحرمة، وإما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع، كما في مثال الظهر والجمعة، وإما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني، والاشتباه في هذا القسم، إما في المكلف به، كما في الشبهة المحصورة، وإما في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف، إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

ولا بدّ قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة، وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

ذكره من الموارد، كيف وكثير ممّا يذكره مبنيّ على فتوى بعض الأصحاب المخالف للمشهور، بل المراد هو الوقوع ولو باعتقاد الغير فتأمل هذا، وفي نسختي المصحّحة بدل قوله المذكور إلا أنّ في الشرع موارد يوهّم خلاف ذلك وهو كما ترى أبعد من المناقشة.

والكلام هنا في الأول إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعاً فإن دل على كون العلم التفصيلي داخلياً في الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلاً بطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه، وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم إلى غير ذلك.

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

إلا أنه قد ورد في الشرع موارد توهم خلاف ذلك

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا^(١) بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم

(١) القولان في المسألة قد لا يكون أحدهما موافقاً للأصل، كما إذا اختلفت الأمة على الوجوب والتحريم ولم يكن أحدهما على طبق الاستصحاب بناء على جعل المراد من الأصل ما يشمل أو الوجوب والكراهة أو الحرمة والاستحباب، وقد يكون أحدهما موافقاً للأصل، كما إذا اختلفت الأمة في الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهة بناء على ما عليه بعض أفاضل من تأخر من

وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ رحمه الله القائل بالتخير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية، فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية، لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه^(١) إخراج هذه الصور.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه، أو حدث إمامه.

كون قضية الأصل هو الحكم بالاستحباب في الأول، والكرامة في الثاني، أو في الوجوب أو الحرمة والإباحة بناء على شمول كلامهم لهذا الفرض، ومما ذكرنا يظهر أنه يمكن فرض موافقة الأصل لأحد القولين، بحيث لا يلزم منه مخالفة التزائمة أيضاً، فالحكم في الصورة الأولى بالرجوع إلى أصالة الإباحة حسبما يقتضيه إطلاق كلمتهم حكم بما يعلم تفصيلاً أنه ليس حكم الله في الواقعة.

(١) عموم كلام المجوز مما لا إشكال فيه إنما الكلام فيما ذكره مثلاً للمقام حيث إنه قد يقال بخروجه عن مورد كلام المجوزين، فإنه فيما لم يكن مقتضى الأصل في المشتبهين الحرمة، كما أن الأستاذ العلامة قدس سره حكم بإمكانه واحتمله من المجوزين في الجزء الثاني من الكتاب، إلا أنه استظهر عدم الفرق منهم فيما سيجيء في الجزء الثاني من الكتاب، والتمثيل مبني عليه وإن كان المختار عندنا الفرق وجريان الأصلين فيما كان مقتضاهما الحكم الإلزامي على القول بعدم جريان الأصول في الشبهة المحصورة، على ما ستقف عليه في محله، وعلى الفرق فالمثال غير عزيز والمناقشة فيه مما لا ينبغي.

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للتصنيفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي. ومنها: حكمهم بأنه لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان فتلّف أحد الدراهم من عند الودعي أن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.

ومنها: ما لو أقرّ بعين لشخص ثم أقر بها^(١) لآخر فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف^(٢)، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو

(١) هذا بناء على مذهب المشهور من اعتبار الإقرار بعد الإقرار فيلزم المقرّ بالمثل أو القيمة جمعاً بين مقتضى الإقرارين فإن مقتضى أعمال الإقرار الأول أخذ نفس المقرّ به ومقتضى أعمال الإقرار الثاني هو الإلزام بالمثل أو القيمة، من حيث إن المقرّ قد أنلفه على المقرّ له ثانياً.

وأما بناء على مذهب الشيخ رحمه الله من لغوية الإقرار ثانياً من حيث إن مقتضاه تملك نفس المقرّ به للمقرّ له ثانياً وإعماله بالنسبة إليه غير ممكن، من حيث تعينه للإقرار الأول والانتقال بالمثل، أو القيمة فرع اعتبار الإقرار الثاني وهو غير ممكن، فلا دخل له بالفرض أصلاً كما لا يخفى.

(٢) بأن لا يكون لأحدهما يئنة دون الآخر وأقدم كلّ منهما على الحلف ولم

جارية، فإن ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية، وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنائير أو مائة درهم، فإن الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما بعتك الجارية بمائة وقال الآخر وهبتي إياها، بأنهما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع.

فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الغلو

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف^(١) الشبهة موضوعاً للحكم بأن يقال الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً،

ينكل عنه، أو كان لكل منهما بيئة مع التساوي بناء على ثبوت الترجيح في البيّنات مطلقاً، أو بخصوص المرجّحات المنصوصة بالشّرط المذكور أو لا معه مطلقاً، بناء على عدم ثبوت الترجيح كذلك على ما هو رأي بعض الأصحاب، لكن مع الشّرط المذكور.

(١) لا يخفى عليك وجه رفع الإشكال بهذا الوجه، فإنّه بعد الالتزام بكون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم يكون العلم الإجمالي من أوّل الأمر لغواً، فلا يعقل أن في حصول العلم التفصيلي، فإذا بني أن النّجس هو البول المعلوم بوليّته تفصيلاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع، فإذا استعملهما المكلف يعلم بأنّه استعمل الطّاهران الواقعيّان وإن علم بعد استعمالهما أنّه استعمل البول، وهكذا الكلام في مسألة الميتة ومسألة الحدث، فإنّه إذا جعل المانع من الصلاة

فالمشبهان طاهران في الواقع، وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص فالمأموم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري^(١) في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق

هو الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من الإمام أو المأموم، فالإمام والمأموم متطهران في الفرض واقعاً، فإذا يعلم المأموم أنه قد صلى مع عدم المانع واقعاً.

(١) فإذا يكون المانع في مسألة الصلاة مع علم المأموم بحدوث الحدث منه أو من إمامه محتملاً ومشكوكاً بالشك البدوي، فإن المفروض عدم مانعية حدث الإمام بحسب الواقع عن الاقتداء، وإنما المانع الحدث المعلوم له فأحد طرفي العلم لا أثر له، فالمأموم من جهة الإمام يعلم بإحراز الشرط، فإن المفروض كفاية الطهارة الظاهرية في حقه في صحة صلاة المأموم واقعاً فالحكم الظاهري وإن لم يكن واقعية بالنسبة إلى المحكوم له لفرض كونه ظاهرياً بالنسبة إليه.

إلا أنه واقعي بالنسبة إلى غيره بمعنى ترتب حكم في الواقع في حقه على الحكم الظاهري الثابت للمحكوم له.

وهكذا الكلام في غير المثال كما في مثال التداعي في الدار، فإنه إذا قيل بكفاية الملكية الظاهرية في حق أحد في تملك غيره الملك الظاهري له واقعاً بمعنى ترتبه واقعاً على الملكية الظاهرية، وفرض عدم العلم بعلم الحد المتداعين بكذب دعواه، بل علم استناد كل منهما إلى اعتقاد حصل له من القرائن بصحة دعواه أو إلى بينة أو إقرار أو اليد بناء على حجيتها بالنسبة إلى ذهابها أيضاً، وكذا الإقرار بالنسبة إلى المقر له بناء على تعميم الحكم الظاهري لما يشمل القسم الأول يعلم من انتقل إليه النصفان من المتداعين، بأنه قد ملك الدار واقعاً فيقطع بجواز تصرفه فيه كذلك، وهذا مذهب بعض الأصحاب في أبواب المعاملات وإن كان ضعيفاً عندنا، ولكنه لا يخفى عليك أن هذا التوجيه لا يجري بالنسبة إلى جميع موارد النقص، كما في مسألة الاختلاف

الآخر بأن يقال إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أن يترتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام، وكذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى بأن استند إلى بينة أو إقرار أو اعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع، وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح وفي مسألتني التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة^(١) بما إذا لم يفيض إلى

في الثمن أو المثلن ومسألة الاختلاف في تلف الدرهم في باب الوديعة إذا فرض علم كل منهما بأن التالف من مال صاحبه.

(١) الدليل على هذا التقييد بعد استقلال العقل بفتح إسقاط الشارع العلم التفصيلي من الاعتبار مما لا إشكال فيه، ثم إنه لما كان هذا الوجه غير جار بالنسبة إلى جملة من الموارد كمسألة الاختلاف في الثمن أو المثلن، ومسألة الاختلاف في الوديعة فأراد أن يجيب منها بوجه آخر، فأجاب من الأول بأنه من باب التقاص أو انفساخ العقد بالتحالف وإن كان في الحكم بالتقاص في المقام ونظائره إشكال يطلب من محله، وكذلك الحكم بالانفساخ من جهة التحالف وإن كان الجواب من الإشكال المتوهم في الفرض مندفعا على فرض صحتهما، وعن الثاني بأنه من باب المصالحة القهرية بين المتداعين.

ثم إنه بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما، الأول أن ما ذكره دام ظلّه من الوجوه للتفصي عن لزوم الإشكال بالنسبة إلى الموارد التي ذكرها، فإنما هي مبنية على فرض الالتزام بما ذكره في الموارد على ما عليه جماعة، وإلا فالتحقيق عدم جواز الالتزام بما ذكره في كثير منها كما في الفروع الثلاثة، الأول الثاني

العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً كمسألة اختلاف الأمة على قولين، وحمل أخذ المبيع في مسألتني التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه، وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية.

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام^(١) كالالتزام بإباحة وطء المرأة

أنه قد يتفصّل عن لزوم الإشكال بالنسبة إلى جملة من الموارد المذكورة، بأن المخالفة المعلوم بالتفصيل فيها، إنما هو من حيث حكم الحاكم، كما في الفرع السابق ونحوه وهي ممّا لا ضير فيها، فإن تكليف الحاكم إنما هو الحكم بما يقتضيه الأمارات والموازن في حقّ المتداعين مع عدم العلم التفصيلي بمخالفة أحد الموازين بخصوصه للواقع وإن علم أنّ حكمه في الواقعة في حقّهما مخالف لما هو الثابت في نفس الأمر هذا، وهذا الوجه يستفاد من بعض كلمات الأستاذ العلامة قدس سره أيضاً في غير المقام، إلا أنه كما ترى بمكان من الضعف والسقوط، فإن تقرير الإشكال في هذه الموارد ليس من حيث مخالفة حكم الحاكم حتّى يجاب بما ذكر، بل من الحيثية الأخرى كما لا يخفى على من راجع إليها وتأمل فيها.

(١) المخالفة قد تكون بحسب الالتزام فقط بمعنى عدم التدين بحكم يعلم كونه حكم الواقعة سواء لم يتدبّر بخلافه أو تدبّر به كالتزام بإباحة ما تردد

المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به، مع اتحاد زمني الوجوب والحرمة، وكالاتياف موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحرير مع عدم كون أحدهما المعين تعبيراً^(١) يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل، لأنه لا يخلو من

أمره بين الوجوب والحرمة مع فرض الانفكاك عن المخالفة العملية القطعية، كما إذا علم مثلاً بوجوب أحد من الفعل والتترك عليه توصلًا في زمان شخصي لا يقبل لإيقاع الفعل وتركه فيه، وقد يكون بحسب العمل فقط كشرب أحد الإناءين اللذين يعلم بحرمة أحدهما مع التزامه بها، وقد يكون بحسب العمل والالتزام معاً، والثاني لا دخل له بمحل النزاع، كما أنه لا دخل له بمسألة العلم الإجمالي، فإنه موجود في جميع موارد صدور المعصية عن المسلمين مع العلم التفصيلي بالوجوب والحرمة مع عدم التزامهم بما يوجب كفرهم كمن شرب الخمر مستحلاً لها، فالكلام إنما هو في القسم الأول والثالث سواء كانا في الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية بأقسامهما، هذا ولكن لا يخفى أن الالتزام بإباحة ما تردد أمره بين الوجوب والتحرير خارج عن مفروض البحث، فإن الكلام على ما عرفته فيما لم يحصل من العلم الإجمالي العلم التفصيلي وهو هنا حاصل، ومن هنا ذكره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره مثالا في ذلك المقام، ومن هنا قد يتوهم التدافع بين كلاميه اللهم إلا أن يمنع كون الالتزام بالإباحة في مرحلة الظاهر مما يعلم تفصيلاً مخالفته لحكم الإمام وإن هو إلا نظير التخيير الظاهري فتدبر هذا، وستقف على بعض الكلام فيه.

(١) لما كان المقصود البحث عن القسم الأول فلا جرم أخذ قيداً في الحكم المعلوم بالإجمال حتى ينفك المخالفة الالتزامية عن المخالفة العملية، فنحن نقول أيضاً تحريراً لما هو المقصود بالبحث في المقام أن الوجوب والتحرير

اللذين تعلق العلم بأحدهما، إما أن يكونا تعبديين أو يكونا توصليين أو يكون أحدهما المعين تعبدياً والآخر توصلياً، أو يكون أحدهما لا على التعيين في نظرنا تعبدياً والآخر توصلياً، فإن كانا من القسم الأول فلا إشكال في خروجه عن محل البحث ودخوله في المخالفة العملية، وإن كانا من القسم الثاني وكان الزمان واحداً، فلا إشكال في دخوله في محل البحث، لامتناع خلوه المكلف عن الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والتترك الموافق لاحتمال الحرمة، فعلى كل من التقديرين قد أتى بما يكون موافقاً لأحد الاحتمالين، وإن كان إتيانه بعنوان الإباحة، لأن المفروض كون كل منهما توصلياً وإن كانا من القسم الرابع فلا إشكال في دخوله في محل البحث بعد اتحاد الزمان، فإن مع اختيار أحد من الفعل والتترك بعنوان الإباحة كما هو محل الفرض يحتمل الموافقة بحسب العمل للحكم المعلوم بالإجمال ولا يقطع بمخالفته بحسب العمل لاحتمال كون حكم الواقعة توصلياً ساقطاً بما أقدم إليه من الفعل أو التترك.

وبالجملة دخول هذا القسم في محل البحث أمر ظاهر لا ستره فيه إن شاء الله تعالى، وإن لم يكن في الوضوح كالقسم الثاني، وإنما الإشكال في القسم الثالث، فظاهر الأستاذ العلامة قدس سره خروجه عن محل البحث ودخوله في المخالفة العملية، كما هو ظاهره في الجزء الثاني من الكتاب أيضاً، إلا أنه قد يتأمل فيه بأن هذا القول بإطلاقه مما لا معنى له، فإنه قد يختار المكلف الإتيان بما يكون موافقاً للحكم التوصلي على تقدير ثبوته، فلا يقطع بالمخالفة من حيث العمل أيضاً، نعم لو اختار بعد الالتزام بالإباحة ما يكون مورداً للحكم التعبدية يقطع بالمخالفة من حيث العمل، كما هو واضح، هذا ولكن يمكن التفصي عن الإشكال المذكور بأن أخذ القيد المذكور ليس لإخراجه عن محل البحث على كل تقدير، حتى تورد عليه بما ذكر، بل ليبان أنه ليس داخلاً فيه على كل تقدير،

الفعل الموافق للوجوب، أو الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة، إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل^(١).

وبعد ذلك فنقول أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين^(٢) كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

حيث إن المقصود بيان ما يكون داخلاً فيه كذلك وبهذا قد صرح دام ظلّه في مجلس البحث ولكّنك خبير بأن استفادته من العبارة في غاية الإشكال والله العالم، اللهم إلا أن يقال إن تجويز المخالفة الالتزامية فيما كان أحدهما المعين تعبدياً تجويز للمخالفة العملية القطعية، كما هو واضح، ويقبح على الشارع تجويزها على ما ستعرف، وهذا وإن كان واضحاً ويندفع بها الإيراد، إلا أنه قد يستشكل استفادته من ظاهر الكتاب فتأمل، ثم إن الوجه فيما ذكرنا من التقييد بالزمان الواحد يظهر بعد هذا، إلا أنه غير مفروض الكتاب كما لا يخفى.

(١) لم يرد بذلك نفي ثبوت المخالفة من حيث الالتزام، بل المراد إثبات المخالفة من حيث العمل في قبال القسم الأول أي المخالفة الالتزامية المحضة كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

(٢) ما ذكره مثلاً للفرض مما لا شبهة فيه، فإن موضوع الطهارة من الخبث ظاهر البدن والجسم وموضوع الحدث النفس، كما أن الطهارة المعنوية والخبثاة الظاهرية على عكس ذلك، فإن الأول من الحالات والأمور المعنوية القائمة بالنفس

كالحدث، حيث إنه من الحالات الرذيلة القائمة بالنفس فالمكلف يعلم بعد التوضي بالمانع المردد بين الماء والبول غفلة بعروض أمرين مرددين له، إما الطهارة المعنوية والظاهريّة على تقدير كون المانع ماء، وإما الخيانة المعنوية والظاهريّة على تقدير كونه بولا فالالتزام بظاهري من الأولين وواقعي من الآخرين مستلزم للمخالفة القطعية الالتزامية بالنسبة إلى حكم أحد الموضوعين، فإن الظاهري من كل منهما ملازم للواقعي منه، وكذا العكس فالتفكيك بينهما مستلزم للقطع بالمخالفة من حيث التلازم الثابت بينهما بالفرض، إلا أنه لا قطع هنا بحسب العمل، لأن كلاً من الحكمين اللذين التزم بهما موافق لأحد احتمالي المانع، هذا كله بناء على القول بكون الطهارتين وما يقابلهما من المجعولات الشرعية، وإلا فلا بد من أن يلاحظ بالنسبة إلى منشأ انتزاعهما من الأحكام التكليفية بناء على القول بكونهما من الأمور الاعتبارية، أو ما يترتب عليهما من الأحكام الشرعية على القول بكونهما من الأمور الخارجية الواقعية التي لا دخل لجعل الشارع فيها كسائر الموضوعات الخارجية.

وأياً ما كان لا بد من أن يراعى في البيان ما ذكرنا لا ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظله، فإن ظاهر كلامه كما هو ظاهر لكل من له أدنى دراية كون الالتزام بظاهرة البدن والحدث مخالفة من حيث الالتزام، مع أن الأمر ليس كذلك كما عرفت، فإنها نفس ما يلتزم بها في مرحلة الظاهر المخالف لما هو الثابت في الواقع قطعاً لا من الأمر الواقعي الذي التزم بخلافه، فإنه وإن كان قد يدفع الإشكال عن كلامه، بأن المقصود منه هو التمثيل للحكمين الثابتين لموضوعين من حيث تعدد الموضوع لا من حيث كون الحكمين من الملتزم به أو من الملتزم بخلافه، إلا أنه كما ترى.

هذا مع أنه قد يناقش في مثال الحكمين لموضوعين بأنه مثال في غير مورد

العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، كما هو المفروض فليس مثلاً للمقام وإن كان مثلاً للمخالفة الالتزامية بقول مطلق نعم قد يفرض في مورد المثال المذكور العلم الإجمالي بالتكليف لكنه بعيد وعلى فرض التحقق خارج عن محل كلامه قدس سره فتأمل.

ثم إن الوجه للتقييد بالغفلة ممّا لا يكاد يخفى على من له أدنى دراية فإن التّوضي مع الالتفات بأمر المانع وتردّده بين الماء والبول، وكذا الغسل به مع الالتفات إليه فاسد جزماً وإن كان في الواقع ماء لانتفاء قصد القرية جزماً وأصالة عدم كونه بولاً لا ينفع في كونه ماء على تقدير الجريان، إلّا بناء على القول بالأصل المثبت فحينئذ يتعارض الأصل من الجانبين، وإلّا فأصالة عدم كونه ماء سليم عن المعارض لكنه لا يثبت البوليّة أيضاً حتّى يثبت النجاسة، فحينئذ يرجع إلى الاستصحاب طهارة البدن لسلامته عن الأصل الحاكم عليه، هذا ما يقتضيه جلي النظر، وإلّا فمقتضى عميقه عدم جريان أصالة عدم كونه ماء على التّقدير المذكور.

أما أولاً: فلعدم حالة سابقة في المقام للمانع المرّد حتّى يستصحب كما لا يخفى. وأما ثانياً: فلأنّ فساد الوضوء وعدم حصول الطّهارة ليس من أحكام عدم كونه ماء في الواقع، بل من أحكام عدم العلم بكونه ماء، فالمستصحب لا يترتب عليه أثر حتّى يجري الاستصحاب بالنسبة إليه، اللهم إلّا أن يفرض ثمة حكم مترتب على الماء الواقعي فيحتاج في إثبات عدمه بإجراء الأصل في موضوعه، وهذا بخلاف صورة الغفلة، فإنّ الالتزام فيها بالحدث إنّما هو من جهة استصحابه كالالتزام بالطّهارة لا من جهة القطع به، كما في الفرض وبالجمله ثبوت الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، كما أنّ خروج صورة الالتفات عن محلّ الفرض ممّا لا يقبل توهم الإنكار جزماً.

أما في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل^(١) فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه وعدم تعلق

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أنّ طرح الحكم ولو بحسب الالتزام يتوقّف على ثبوته المتوقف على ثبوت موضوعه، فإذا بني على عدم ثبوت موضوعه ولو بمقتضى الأصل لم يكن ثمة طرح أصلاً، حيث إنّ الأصل الجاري في موضوع الحكم حاكم على دليل الحكم فمخالفة ما دل على لزوم الوفاء بالحلف والنذر ولو بحسب الالتزام تتوقّف على ثبوت الحلف والنذر وتعلّقهما بترك ما يريد الإتيان بفعله أو بفعل ما يريد الإتيان بتركه، فإذا أجري الأصل وحكم بعدم تعلّقهما بهما لم يكن هناك طرح جزماً، لأنّ عدم الحكم بواسطة عدم ثبوت موضوعه لا يكون طرحاً له، فالأصل في الشبهة الموضوعية حاكم على دليل الحكم ومبين له، وهذا بخلاف الأصل في الشبهة الحكمية، فإنّ الحكم الذي هو مجراه في عرض الحكمين المعلوم أحدهما وضدّ لهما، فالأصل فيها منافي لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، ومن هنا صارت الشبهة الموضوعية أولى بالرجوع إلى الأصل فيها من الشبهة الحكمية هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه ويستفاد من إفاداته ولكنّك خبير بأنّ للنظر فيه مجالاً واسعاً، لأنّ الأصل في الموضوع إنّما يكون جارياً وحاكماً مع عدم العلم الإجمالي بثبوت الموضوع، وإلا فلا معنى لجريان الأصل على تقدير عدم جواز المخالفة الالتزامية للعلم بثبوت الموضوع المستلزم للعلم الإجمالي بثبوت المحمول أيضاً، وعلى تقدير جوازه لم يكن فرق بين الشبهتين.

وبالجملة ما ذكره دام ظلّه ممّا لا محصل له عند التأمل، كيف ولو بني على ذلك لم يتحقّق مصداق للمخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية أصلاً كما هو واضح لمن له أدنى دراية، فالتحقيق اتحاد الشبهتين بحسب الحكم وعدم أولويّة

الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالإباحة، لأجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما، وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن^(١) وبقاء الحدث

إحداهما من الأخرى، كيف ولو كان الأمر كما ذكره من حديث الحكومة لجاز مخالفة العلم الإجمالي بحسب العمل أيضاً وهو ممّا لا يقول به في الشبهة الموضوعية ووجه اللزوم ظاهر، ثم إن ظاهر كلامه وإن كان خروج المورد عن تحت الدليل بإجراء الأصل حقيقة، إلا أنه لا بد من حمله على ما ذكرنا من الخروج على وجه الحكومة فتدبر، كما يصرّح به فيما سيجيء من كلامه قدس سره.

هذا مع أنه لا معنى لتحكيم الأصول الموضوعية على الأدلة المثبتة للأحكام في غير المقام أيضاً وإن تكرر ذكره في كلام شيخنا الأستاذ العلامة في الأصول والفروع سيما في الكتاب وفي كتاب الطهارة من الفقه، ضرورة أن الأصل العملي ليس في مرتبة الدليل ولو كان جارياً في الموضوع فلا يمكن أن يكون شارحاً ومفسراً له، هذا مع أن حمل الدليل على بيان قضيتين واقعية وظاهرية ممّا لا يمكن كما هو واضح فالأصول الموضوعية لا يعقل حكومتها على الأدلة، نعم هي حاكمة على الأصول الحكمية أو واردة عليها كاستصحاب الطهارة مثلاً بالنسبة إلى قاعدة الاشتغال، فإنه واردة عليها، وأما بالنسبة إلى قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور، فلا نسبة بينهما على ما عرفت، نعم مقتضى استصحاب الطهارة تجويز الشارع للدخول في الصلاة كالمتيقن بالطهارة ظاهراً وأين هذا من حكومته على ما دلّ على شرطية الطهارة للصلاة فافهم.

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره، فإن الحكم بالطهارة إنما هو من جهة أصالة عدم ملاقات البدن للبول، فلا يتنافى ما دلّ على أن كل جسم لاقي نجساً فهو نجس والحكم بالحدث إنما هو من جهة أصالة عدم التوضي بالماء، فلا يتنافى ما دلّ على حصول الطهارة بالتوضي بالماء فتدبر.

في الوضوء بالمائع، وأما الشبهة الحكمية^(١)، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه، إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر^(٢)، إلا وجوب الإطاعة

(١) الذي يظهر منهم في المقام أقوال ثلاثة، أحدها القول بالتخيير ظاهراً، ثانيها تقديم جانب التحريم فيما كان الدوران بينه وبين الوجوب، ثالثها ما اختاره الأستاذ العلامة قدس سره.

(٢) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره إنما هو مع قطع النظر عما دلّ على وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما جاء به على ما جاء به كما يرشد إليه قوله قدس سره، فالحق مع قطع النظر إلى آخره وغرضه من ذلك نفي اعتبار الالتزام في صحة العمل بقول مطلق أو وجوبه الذاتي، وحاصل ما ذكره دام ظله من الوجه فيما صار إليه أن الرجوع إلى الأصل في الشبهة الحكمية وإن استلزم طرح الحكم المعلوم إجمالاً بحسب الالتزام، إلا أنه لم يدلّ عقل ولا نقل على حرمة المخالفة للالتزامية، وإنما الذي دلّ العقل والنقل عليه هي حرمة معصية الأحكام الشرعية ووجوب إطاعتها ومعنى المعصية هو الإتيان بفعل ما نهى الشارع عنه أو ترك ما أمر به كما أن معنى هو الإتيان بفعل ما أمر به وترك ما نهى عنه والمفروض عدم حصول المخالفة من حيث العمل في الفرض، نعم الالتزام بالفروع له مطلوبية بالتبع ومن باب المقدمة فيما توقّف العمل عليه، فإذا فرض حصول ما هو المقصود منه، فلا معنى لبقاء وجوبه وبالجملة الالتزام بالفروع ليس كالالتزام بالأصول مطلوباً من حيث الذات حتى يراعى على أي تقدير من غير فرق فيما ذكرنا بين الحكم المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، فإذا فرض إتيان المكلف

بما هو الواجب عليه في الصورة الأولى من غير التزام بالوجوب لم يكن عليه شيء إذا كان الوجوب توصلياً حسبما هو محلّ الفرض، هذا مع أنه يمكن أن يقال بعد فرض ثبوت دليل على وجوب الالتزام في الفروع نفساً أنه لا ينفع في صورة العلم الإجمالي بالحكم، لأن وجوب الالتزام بالحكم الشرعي يتوقف على ثبوت صفراء فطرحة ليس، إلا بعد ثبوتها، فإذا أُجري الأصل بالنسبة إلى الحكمين المحتملين ولم يلتزم بأحدهما لم يكن هذا النحو من ترك الالتزام طرحاً لما دلّ على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لأنه يتفرّع على ثبوت موضوعه المنفي بحكم الأصل فأصالة عدم كل من الوجوب والحرمة وإن كانت منافية لنفس المعلوم بالإجمال، إلا أنها حاكمة على ما دلّ على وجوب الالتزام بالحكم الشرعي لكونها ناظرة إلى رفع موضوعه فهي بالنسبة إلى هذا الحكم كالأصل في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجرأها بالحكومة عن تحت دليل التكليف.

هذا ولكن التحقيق أنه لو فرض قيام دليل على وجوب الالتزام بالحكم الشرعي الفرعي حتى مع العلم الإجمالي لم يجز الرجوع إلى الأصل في نفي الحكمين وإن قلنا بجواز الرجوع إلى الأصل في الشبهة الموضوعية على ما عرفت تفصيلاً، والفرق أن الرجوع إلى الأصل في نفي الحكمين في المقام مستلزم للمخالفة القطعية العملية بالنسبة إلى ما دلّ على وجوب الالتزام، لأن مخالفة كل تكليف بحسب العمل إنما هو بحسبه فمخالفة وجوب الالتزام بالحكم الشرعي إنما هو بترك الالتزام، كما أن مخالفة وجوب الصلاة بتركها وبالجملة مخالفة كل تكليف وجوبي إنما هي بترك ما تعلّق الوجوب به من أفعال القلب أو الجوارح، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإن الرجوع إلى الأصل فيها بالنسبة إلى كل من المشبهين ليس مستلزماً للمخالفة القطعية بحسب

العمل على ما عرفت تفصيل القول فيه، نعم لو فرض كون الرجوع إلى الأصل في الشبهة الموضوعية مستلزماً للمخالفة القطعية العملية، كما في كثير من الموارد لم يكن إشكال في عدم جوازه أيضاً حسبما ستقف عليه، إلا أنه خروج عن الفرض، نعم بناء على القول بوجوب الالتزام بالأحكام الفرعية لم يجر الرجوع إلى الأصل في الشبهة الموضوعية أيضاً بناء على ما عرفت منّا في تحرير المقام، إلا أنه لا مساس له بما ذكره الأستاذ العلامة قدس سره.

هذا كله مع قطع النظر عما دلّ على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، وأمّا بالنظر إليه فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الشبهتين أيضاً، لأنه إنما يثبت وجوب الالتزام بما ثبت من الشرع على نحو ثبوته له، فإذا علم بكون الحكم الواقعي للواقعة أحد الحكمين الالتزاميين مثلاً فالتزم به في مرحلة الواقع، إلا أنه جعل الحكم الظاهري الإباحة بالنظر إلى ما قضى بها على تقدير قيام الدليل عليها في الفرض لم يكن مخالفاً لذلك الدليل قطعاً، بل الالتزام بها على هذا التقدير واجب، لأنه تصديق للشارع أيضاً، هذا حاصل ما أفاده في حكم المقام وهو كما ترى لا محصل له بعد التسالم على وجوب الالتزام في الفروع كالأصول، إذ المجوّز للرجوع إلى الأصل في المقام في الشبهتين ما ذكر أخيراً، فلا معنى لطول الكلام على فرض غير مسلم، فالحق في تحرير المقام أن يقال أن الرجوع إلى الأصل في مورد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي فيما لم يترتب عليه مخالفة قطعية عملية كما في التوصلين مثلاً في قبال القول بوجوب الالتزام بأحد الحكمين لا مانع عنه أصلاً من غير فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، إذ المانع المتصور في المقام فيما فرض من عدم إيجاب الرجوع إلى الأصل طرح الخطابات الواقعية في مقام العمل ليس إلا كونه موجباً لطرح دليل وجوب الالتزام والتدين بما جاء به الشارع، إذ المفروض العلم بكون حكم الواقعة في

الشرع غير ما اقتضاه الأصل الموضوعي والحكمي، فلا يجوز الرجوع إليه، إذ كما يجب الالتزام بما جاء به الشارع في الأصول والأحكام الاعتقادية كذلك يجب الالتزام بما جاء به في الفروع من غير فرق بينهما، لأنه معنى تصديق النبي صلى الله عليه وآله كما لا يخفى، فمخالفة هذا الخطاب الإلزامي سواء كان بتركه، أو بجعل الحكم على خلافه حرام عقلاً وشرعاً، بل موجب للكفر، فالأصل المقتضي لخلافه غير جار قطعاً هذا وهو كما ترى لا يصلح مانعاً، إذ الثابت به، كما هو الشأن في جميع ما يثبت الحكم للموضوعات وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على نحو بثوته منه سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فقيماً دار أمره بين الوجوب والحرمة إذا التزم بالإباحة، فإن التزم بكون الحكم في مرحلة الواقع هي الإباحة، فقد خالف دليل وجوب الالتزام وإن التزم بكون الحكم الظاهري هي الإباحة مع الالتزام بكون الحكم الواقعي أحد الحكمين الإلزاميين فليس فيه مخالفة لذلك الدليل قطعاً، بل الالتزام بالإباحة الظاهرية واجب بالنظر إلى دليل وجوب الالتزام ضرورة عدم إمكان الفرق في وجوب تصديق الرسول بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

فإن قلت: بعد العلم بكون الحكم في الواقعة أحد الحكمين الإلزاميين يعلم بنفي الإباحة في حكم الشارع فيحصل من العلم الإجمالي بثبوت أحد الحكمين العلم التفصيلي بعدم الإباحة فكيف يبنى على الإباحة ويقال بعدم مخالفتها لحكم الشارع الثابت في الواقعة.

قلت: ثبوت أحد الحكمين الإلزاميين إنما يلازم عدم الإباحة في مرحلة الواقع لا في مرحلة الظاهر، إذ التلازم بينهما إن كان من جهة التنافي بين ثبوت أحد الحكمين في الواقع والإباحة بحسب الظاهر، ففيه أن المسلّم عندهم عدم التنافي بين الحكمين المذكورين، وإلا كان ثبوت الحكم الظاهري مشروطاً بعدم

مخالفته للواقع وهو محال، إذ بعد العلم بالحكم الواقعي لا يعقل وجود الحكم الظاهري، فكيف يعقل في ثبوته موافقته له أو كونه إخباراً عن مجرد المعذورية وهو كما ترى بمكان من الضعف والسقوط بحيث لا يرتاب في فساده جاهل وأي فرق بين قوله صلى الله عليه وآله مثلاً: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، وقوله صلى الله عليه وآله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو ريحه»، وكذا أي فرق بين قوله صلى الله عليه وآله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، وبين قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، وبين قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وبين قوله صلى الله عليه وآله: «لا تنقض الوضوء الخفقة والخفتان»، وهكذا.

نعم ثبوت المعنى المذكور لا غبار فيه بالنسبة إلى موارد خصوص البراءة العقلية، وأين هذا من إطلاق القول برجوع الحكم الظاهري بقول مطلق بالنسبة إلى مفاد الأمارات والأصول إلى المعذورية في مخالفة الواقع لو اتفقت، وهذا الذي تسالموا عليه وإن كان محلاً للتأمل عندنا، وقابلاً للنقض والإبرام، إلا أنه من الواضحات عند القوم هذا وإن كان من جهة رجوع حكم الشارع بالإباحة إلى ترخيص الشارع وتجويزه لمعصية التكليف المعلوم بالإجمال ففيه المنع من ذلك، إذ هو المفروض هذا كله مضافاً إلى عدم الفرق عند التحقيق بين الإباحة الظاهرية والتخيير الظاهري الذي التزم به الخصم فراراً عن المخالفة الالتزامية ضرورة مغايرة التخيير ولو كان ظاهرياً للتعين ولو كان واقعياً، وبعبارة أخرى كون الحكم الظاهري أحد الحكمين تخييراً يغير كون الحكم الواقعي أحدهما المعين عند الله تعالى، نعم المختار لا يعلم مخالفته للواقع لاحتمال موافقته له، لكنه غير التخيير والكلام إنما هو فيه لا في المختار، كما هو ظاهر هذا وإن كان

من جهة عدم مساعدة أدلة البراءة والإباحة لإثبات الإباحة الظاهرية فيما علم بثبوت أحد الحكمين الإلزاميين لانصراف أدلتها اللفظية إلى غيره وعدم قيام الإجماع عليها في الفرض، وعدم استقلال العقل بها فيه فهو كلام آخر غير مانعية مخالفة الالتزامية وطرح قول الشارع، مضافاً إلى أنه لا يلزم منه الالتزام بأحد الحكمين أيضاً، إذ كما أنه لا دليل على الإباحة في المقام على ما فرض كذلك، لا دليل على الالتزام في مرحلة الظاهر بأحد الحكمين إذ الدليل عليه إن كان ما دلّ على وجوب تصديق الشارع في أحكامه والتدين والالتزام على نحو ثبوته، فقد عرفت أنه لا معنى له، إذ كما لا يمكن منعه عن الحكم المغاير في مرحلة الظاهر في موضع البحث كذلك لا يمكن إثباته للحكم المغاير، بل المحتمل موافقته له في مرحلة الظاهر وإن كان من جهة الاحتياط في إدراك الواقع ورعاية وجوب الالتزام، ففيه أن الاحتياط بالنسبة إلى دليل وجوب الالتزام لا يقتضي الالتزام بمحتمل الإلزام، بل لا يمكن اقتضاؤه لذلك كما هو الظاهر، لأنه تشريع محرّم بالأدلة الأربعة، فإن شئت قلت إن هذا الحكم لا يقبل الاحتياط قطعاً.

نعم بعد قيام الدليل على ثبوت التخيير في مرحلة الظاهر يجب الالتزام به كذلك من جهة العلم بثبوته، لا من جهة الاحتمال وإن كان ما دلّ على وجوب التخيير بين المتعارضين ولو بالفحوى، من حيث إن رعاية الشارع للحكم الواقعي في المقام أولى من رعايته للحكم الظاهري، وبعبارة أخرى العلم بأن حكم الواقعة أحد الحكمين أقوى من دلالة المتعارضين على نفي الثالث، فيرد عليه أنه لم يعلم مناط حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين حتى يتعدى منهما إلى الاحتمالين كما ستقف عليه، ومنه يظهر النظر في قوله قدس سره فيما سيجيء ويمكن استفادة المطلب من فحوى أخبار التخيير إلى آخره، فاللزم على تقدير عدم مساعدة دليل الإباحة التوقف عن الحكم ظاهراً والالتزام بثبوت

أحد الحكمين واقعاً، ولا دليل على وجوب الالتزام بحكم ظاهري في كل واقعة معينة وإن كان ثابتاً في نفس الأمر إذا لم يتوقف العمل عليه كما هو المفروض، هذا فإن شئت قلت إن ما دلّ على وجوب الالتزام فإنما يدلّ على كبرى كلية لا يمكن أخذ النتيجة منه بالنسبة إلى الخصوصيات، إلا بعد ضمّ صغرى وجدانية أو برهائية، فإذا أردنا إثبات الالتزام بخصوص الوجوب مثلاً فلا ينفع فيه مجرد ما دلّ على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، بل لا بدّ من إثبات كونه حكم الله تعالى ومما جاء به الشارع، وكذلك إذا أردنا الالتزام بكون حكم الواقعة أحد الحكمين تخييراً أو الواجب أحد الشئيين تخييراً، فإن أردنا الالتزام بكون الحكم الواقعي للواقعة التخيير، فلا بدّ من إثبات كون الحكم الواقعي التخيير وإن أردنا الالتزام بالتخيير الظاهري، فلا بدّ من إثبات كون الحكم الظاهري ذلك من الخارج فعلى كل تقدير لا ينفع في ذلك مجرد وجود دليل الالتزام.

هذا وبعبارة أوضح إثبات وجوب التخيير بين الحكمين أو الأخذ بمحتمل الحكم بما دلّ على وجوب الالتزام بالأحكام الشرعية غير معقول إذ مرجعه إلى التمسك بالدليل على الحكم مع الشك في موضوعه والتمسك بالاحتياط لذلك، مع أنه لا دليل عليه غير معقول أيضاً، إذا الاحتياط ينافي الالتزام مضافاً إلى أن موردّه في غير دوران الأمر بين المحذورين حسبما عرفت مفصلاً.

وبعبارة أخصر إن أراد القائل بالتخيير من الحكم الذي يلزم من الرجوع إلى الأصل مخالفته من حيث الالتزام الحكم الواقعي فيمنع لزوم مخالفته، إذ الأصل لا ينفي الحكم بحسب الواقع كيف ولا يعقل ذلك وإن أراد الحكم الظاهري أعني التخيير فالرجوع إلى الأصل وإن استلزم نفيه، إلا أنه يمنع عن كونه حكماً ظاهر بالواقعة، إلا بعد قيام الدليل عليه فإثباته بما ذكر دور ظاهر، هذا وإلى ما ذكرنا أشار بقوله قدس سره: (وأما دليل وجوب الالتزام بما جاء به الشارع) إلى

وحرمة المعصية والمفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد، من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي 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 الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية. فالحق مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً، إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها.

آخره، هذا وقد يتوهم أن مراده قدس سره من الالتزام قصد الحكم والوجوب مثلاً على ما يوهمه قوله، إلا أنه فعله لا لداعي الوجوب، وهو كما ترى بمكان من الضعف إذ المراد منه الفعل من دون التزام بالوجوب فتدبر، كضعف توهم كون المراد من الالتزام في كلامه تحصيل الاعتقاد بالأحكام الشرعية. هذا بعض الكلام في مدرك القول بالإباحة والتخيير، وأما وجه القول بلزوم البناء على خصوص احتمال الحرمة فستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثاني.

فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف، إلا أنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء، نعم لو أخذ في ذلك الفعل بنية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به، ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعدياً.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفتها في العمل فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فملخص الكلام أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن أن يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه بوجه أخصر^(١)

(١) هذا مسلك آخر في الحكم بعدم التّخيير غير ما عرفت سابقاً فإنه كان مبنياً على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزامية وترك التّخيير، وهذا مبني على عدم الدليل عليه على تقدير واستحالة قيامه عليه على تقدير آخر وتوضيح ما ذكره دام ظله هو أنه إذا وجب الالتزام، فلا يخلو إما أن يكون بأحدهما المعين واقعاً المعلوم عند الله بعنوانه التّعيني، وإما أن يكون بأحدهما الغير المعين واقعاً أيضاً، وأما أن يكون بأحدهما المخير فيه أي بكلّ منهما بالوجوب التّخييري، والأوّل مضافاً إلى عدم قيام دليل عليه وعدم التزام الخصم به أيضاً تكليف بالمحال، فإنه لا يتمكّن من امتثال هذا الخطاب على سبيل القطع وإن تمكن منه على سبيل الاحتمال فتأمل، والثاني تكليف قبيح بل محال، كما هو واضح،

ضرورة عدم إمكان الإنشاء مع كون متعلّقه مبهما، والثالث غير ممكن على تقدير وغير واقع على تقدير آخر، فإن المقصود من هذا الأمر التّخيري، إمّا أن يكون مجرد الإنيان والتّرك اللّذين لا يخلو المكلف عنهما، وإمّا أن يكون اختيار أحدهما ملتزماً بحكمه، فإن كان المقصود الأوّل ففيه أنّ طلبه محال من حيث استلزامه لطلب الحاصل سواء ادّعي استفادته من نفس الأمر الموجود واقعاً، مع أنّه محال من وجه آخر أو من أمر آخر وإن أريد الثّاني، فإمّا يدّعي استفادته من الأمر الواقعي الموجود في الواقعة بالفرض أو من الخارج، فإن ادّعي استفادته من الأمر الواقعي ففيه أنّ إرادة الوجوب التّخيري منه ممّا لا يمكن لا لمجرد لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل من جهة أنّ الوجوب التّخيري المبحوث عنه في المقام ليس تخييراً واقعياً، وإلّا لزم الخلف مع محذور آخر من حيث لزوم اجتماع الوجوب التّخيري والتّعيني واقعاً في الشّيء الواحد من جميع الجهات، بل هو تخيير ظاهري، ومن المعلوم ضرورة أنّه لا يمكن إنشاء حكمين أحدهما واقعي والآخر ظاهريّ بإنشاء واحد كما هو قضيّة الفرض لما بينهما من التّرتب وهو ظاهر، هذا مضافاً إلى عدم إمكان استفادة وجوب الالتزام بالأحكام ممّا دلّ على ثبوتها كعدم إمكان استفادة وجوب إطاعة الأحكام من نفس أدلّة الأحكام، ضرورة تأخّر موضوع وجوب الالتزام والإطاعة عن دليل المثبت للحكم وإن كان المدّعي استفادته من الخارج، ففيه أنّه إن كان ما دلّ على وجوب الالتزام بالأحكام فقد عرفت تفصيل القول فيه وإن كان غيره، ففيه أنّه وإن أمكن قيام دليل عليه، لأنّه أمر متصور معقول على ما عرفت، إلّا أنّه ليس لنا دليل يدلّ على هذا لا من العقل ولا من النّقل، أمّا من الثّاني فظاهر، وأمّا الأوّل فلما عرفت تفصيل القول فيه هذا محصّل ما يستفاد من كلامه في توضيح المرام وبيان ما هو المقصود في المقام وبمثله لا بدّ من أن يحرّر الكلام لا بمثل ما

وهو أنه لو وجب الالتزام، فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان، ولا يلتزمه أحد وإن كان بأحدهما على وجه التخيير، فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدّ له من خطاب آخر. وهو مع أنه لا دليل عليه غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه، أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً وهو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلباً للمحصل وهو محال، إلا أن يقال إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن

حرره الأستاذ العلامة قدس سره، فإنه لا يخلو عن مناقشة فإنه يرد على ما استدركه بقوله، إلا أن يقال إن المدعي للخطاب التخييري إلى آخره أن هذا المدعي من القائل بالتخير ممّا لا يعقل، فإن مفروض البحث في دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم التّوصّلين فكيف يمكن للقائل بوجوب التّخيير القول بلزوم قصد التّعبّد بالنّسبة إلى ما يختاره، فالمتعيّن أن يقال بدل ما ذكر، إلا أن يقال إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بمعنى دلالة على وجوب الالتزام بأحد الحكمين ظاهراً، وإن لم يقصد التّقرب في مقام الإتيان أصلاً، فإن هذا هو محطّ نظر من يدعي التّخيير في المقام ليس، اللهم إلا أن يراد من التّعبّد الالتزام كما هو الظاهر عند التأمّل، هذا ولكن وجدت في بعض النسخ بدل ما عرفت من الاستدراك، إلا أن يلتزم بأن الخطاب المدعي ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود صدور واحد من الفعل أو الترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة انتهى، وهذا كما ترى في غاية الجودة هذا ولكن يمكن أن يقال إن إرادة الالتزام بأحدهما المعين عند الله الثابت للواقعة على نحو ثبوته لها ليس محالاً، إذ هو أمر ممكن، بل لا بدّ من القول به على ما عرفت وإن كان القائل بالتّخيير لا يقول به، إلا أن الكلام في إمكانه فنذكر.

يقصد منه التعبد بأحد الحكمين لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل فافهم هذا. وأما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت، إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك فافهم هذا.

ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب^(١) في مسألة الإجماع المركب إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام في الواقع، وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام.

(١) لا إشكال في ظهور كلماتهم في باب الإجماع المركب، بل صراحتها كما هو واضح لمن راجع إليها في عدم جواز الرجوع إلى قول يستلزم منه المخالفة الالتزامية للحكم المعلوم صدوره من الإمام عليه السلام وليس كلامهم مسوقاً لبيان حكم المخالفة العملية أصلاً، إلا أن ظهورها في نفي ما بنينا عليه في محل المنع، فنقول إن مقتضى القاعدة في هذا الباب أنه لو كان القولان على الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهة لم يكن إشكال في وجوب الالتزام بالرجحان القدر المشترك في الأول بحسب الظاهر والمرجوحية في الثاني كذلك، لأنه معلوم تفصيلاً ولا يجوز الالتزام بغيرهما ولو بحسب الظاهر وإن كانا على الوجوب والحرمة أو الوجوب والكراهة أو الحرمة والاستحباب أو الكراهة والاستحباب لم يكن إشكال في جواز الالتزام بالترخيص المطلق في جميع الصور المذكورة، وعدم جواز الالتزام بحكم خاص ولو ظاهراً لعدم الدليل عليه وإن كانا على أحد الأحكام الاقتضائية، ولم يكن إشكال في جواز الحكم بالإباحة والوجه فيما ذكرنا ظاهر بعد التأمل فيما قدمنا لك من الكلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين^(١) في تلك المسألة، فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما.

(١) ممّن اختار هذا التّفصيل فاضل عصره صاحب الفصول حيث قال بعد جملة كلام له في نقل الأقوال في المسألة ما هذا لفظه، والتّحقيق أنّه إن قام دليل من إجماع أو غيره على المنع من التّفصيل مطلقاً ولو بحسب الظّاهر أو قام على أحد القولين أو الأقوال ما يكون حجة باعتبار إفادة الواقع لم يخبر التّفصيل، والأجاز لنا على المنع في الصّورة الأولى، أمّا في القسم الأوّل منهما، فلاّنه إذا قام دليل معتبر على المنع من التّفصيل ولو عند عدم قيام دليل على أحد القولين أو الأقوال أو على الجمع كان التّفصيل معلوم البطلان ظاهراً وواقعاً إلى أن قال ولنا على الجواز في الصّورة الثّانية عدم قيام دليل صالح للمنع، فيجب اتباع ما يقتضيه الأدلّة التي مفادها الظّاهر وإن أدّى إلى القول بالتّفصيل وخرق الإجماع ولا يقدح العلم الإجمالي ببطلان أحد القولين بحسب الواقع، لأنّ ذلك لا ينافي صحبتهما بحسب الظّاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقي أحد الثّوبين المشته طاهرها بالمتجسّس وبطلان الصّلاة فيه، مع أنّ هذا التّفصيل باطل بحسب الواقع قطعاً لأنّ الثّوب الملاقي إن كان نجساً بطل الوضوء والصّلاة معاً وإن كان طاهراً صحّاً معاً، وكقولنا فيما لو ادّعى الزّوجيّة أحد الزّوجين وأنكر الآخر بأنّه يلزم المدّعي بما عليه من الحقوق والأحكام دون مقابله إلى أن قال بعد جملة كلام له: فوهذا عند التّحقيق من قبيل مسألة واجدي المنبي في الثّوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطّهارة، لا من قبيل مسألة الإناءين المشته طاهرها بالتّجسس حيث يحكم فيهما بوجوب التّجنب لليقين الإجمالي، انتهى كلامه رفع مقامه، ومراد الأستاذ دام ظلّه من البعض في قوله وقاسه بعضهم على العمل بالأصليين المتنافيين في الموضوعات هو هذا القاضل حسبما عرفت القياس من كلامه.

وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات. لكن القياس في غير محله^(١) لما تقدم من أن الأصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطنها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطنها، وكذا الحكم بعدم وجوب وطنها، لأجل البناء على عدم الحلف على وطنها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطنها.

وهذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجماع، وليس مخرجاً لمجره عن موضوعه، حتى لا ينافيه جعل الشارع. لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد إذ اللازم من منافاة الأصول^(٢) لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك، لأن العقل والنقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

(١) قد عرفت سابقاً عدم الفرق في محلّ البحث بين الشبهة الموضوعية والحكمية أصلاً فالقياس الذي ذكره قدس سرّه في محله لوحدة المناط في المقامين.

(٢) لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام ممّا لا ينبغي صدوره منه دام ظلّه العالي، لأن الظاهر منه جريان الأصول حتّى مع العلم التفصيلي بالحكم الإلزامي فيما لا يلزم منه مخالفة عمليّة وهو كما ترى لعدم تعقّل جريان الأصل مع العلم التفصيلي بالحكم، كما هو واضح وتوجيه ما ذكره وإن كان ممكناً بحيث يحكم بكون مراده غير ظاهره، إلّا أنّه يحتاج إلى تجشّم بعيد في الغاية.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء^(١) في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض^(٢) طرحهما والرجوع إلى

(١) قد عرفت أن كلماتهم نص في عدم جواز الطرح بحسب الالتزام فكيف يمكن حملها على ما ذكره كما أنك قد عرفت أيضاً أن طرح قول الحجة بحسب الالتزام، ولو كان في الحكم الغير الإلزامي موجب للكفر في وجه، فكيف يجوز الحكم بجوازه، إلا أنك قد عرفت أنه يحتمل أن يكون مراده دام ظله من الالتزام غير ما هو الظاهر منه فراجع.

(٢) ظهور كلام الشيخ عليه الرحمة في التخير الواقعي المستلزم لطرح قول الإمام عليه السلام، إنما هو من جهة أنه حكم بعدم جواز اتفاق الأمة بعد الخلاف على أحد القولين من حيث استلزامه لبطلان التخير كما ستقف على كلامه فيما سيأتي، فإن ظاهر هذا كون التخير واقعياً، فإن التخير الظاهري إنما يدور مدار الاختلاف الموجب للتخير، فلا يعقل أن يمنع من الاتفاق بعد الاختلاف كما هو واضح، إلا أنه يمكن أن يقال أن مراده من التخير هو التخير الظاهري حسبما استفاده جماعة وأجابوا عن إيراد المحقق على الشيخ رحمه الله بأن في التخير أيضاً طرحاً لقول الإمام عليه السلام، بأن مراده من التخير هو التخير الظاهري، فلا يكون طرحاً لقوله عليه السلام ويكون ما ذكره من اللازم مبنياً على زعم اللازم بين القول بالتخير وبطلان التعيين مطلقاً وفي قسمي التخير غفلة عن حقيقة الحال، ثم على تقدير ظهوره لا يقاوم ما هو صريح المحقق وغيره ممن أجابوا وممن أوردوا على الشيخ رحمه الله، ولعمري إن في

الأصل ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأن التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم في مسألة دوران الأمر^(١) بين الوجوب والتخيير الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

مثل هذا كفاية في منع الحكم بإمكان كون المراد من كلماتهم المطلقة ما ذكره دام ظلّه، هذا وأما ظهور كلام القائل بالرجوع إلى الأصل فيما ذكره دام ظلّه فممنوع، إذ لم يظهر منه الالتزام بخلاف الحكم المعلوم إجمالاً بحسب الواقع بمعنى الحكم بالإباحة الواقعية فيما كان القولان على الوجوب والحرمة بل غاية ما يظهر منه الحكم بالإباحة ظاهراً، فإن مفاد الأصل لا يعقل إلا أن يكون ذلك كما هو ظاهر لا يخفى، نعم قد عرفت في طي ما قدّمنا لك أن التخيير الظاهري كالإباحة الظاهرية.

(١) لا يخفى عليك أنه دام ظلّه وإن سلّم هذا الظهور في المقام وقواه، إلا أنه دام ظلّه لم يسلمه في الجزء الثاني من الكتاب وحكم على سبيل الجزم بعد وجوب الالتزام بأحد الحكمين، ثم إن حاصل ما ذكره دام ظلّه في الاستدلال على ما قواه في المقام يرجع إلى وجهين:

أحدهما: كون الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى كل من الفعل والتترك مستلزماً للمخالفة العملية، فإنه إذا بنى المكلف على جواز كل من الفعل والتترك فقد يختار الفعل وقد يختار التترك، فيعلم بتحقيق المخالفة العملية القطعية منه، فإنه إن كان الفعل واجباً فقد تركه وإن كان حراماً فقد فعله وهي قبيحة عقلاً حتى في الشبهة الموضوعية على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، فإن قلت إنه وإن استلزم منه المخالفة القطعية العملية، إلا أنه لا دليل على قبحها، إذا كانت في

واقعتين على ما هو المفروض في محلّ البحث، قلت الحاكم في المقام وأشباهه إنّما هو العقل ونحن ندّعي أنّه لا يفرّق العقل في الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين كونها في واقعة أو واقعتين، ويعلم صدق هذه الدّعوى من راجع العقل والعقلاء مراعيًا للإنصاف، فإن قلت لو لم يجوز العقل المخالفة القطعية التدرجية لم يجز للشارع أن يحكم بالتّخيير الاستمراري بين قولي المجتهدين للمقلّدين فيما يعلم بحقّه أحدهما، كما إذا أفنى أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، أو أحدهما بوجوب صلاة الظهر والآخر بوجوب صلاة الجمعة، ولا بين الخبرين المتعارضين أو غيرهما من الأدلّة والأمارات المتعارضة، فإنّه وإن قيل بعدم التّخيير من جهة عدم الدليل عليه أو الدليل على عدمه، إلّا أنّه لم يقل أحد بقبح تجويزه على الشارع ولوجب الحكم أيضاً بالبقاء على من قلّد مجتهداً ثمّ مات، ويعلم بلزوم المخالفة القطعية العملية من العدول إلى المجتهد الحيّ أو قلّد أحد المتساويين في مرتبة الاجتهاد، ثمّ صار غير من قلّده أعلم إلى غير ذلك من الموارد، مع أنّ الظاهر من الأكثر هو الحكم بوجوب العدول فيها على المقلّد.

فإن قلت: القبيح هو الإذن من أوّل الأمر بفعل ما يستلزم منه المخالفة القطعية العملية، وفي مسألة العدول عن الميت إلى الحيّ وعن غير الأعم إلى الأعم ليس الأمر كذلك

قلت: ما تقول في مسألة التّخيير الاستمراري بين قولي المجتهدين وبين الخبرين، مع أنّ الإذن في المخالفة القطعية فيها من أوّل الأمر قلت ليس من الجائر قياس جواز المخالفة القطعية العملية التدرجية في المقام على جوازها في الموارد المذكورة وأشباهها، حيث إن مرجع تجويز الشارع في موارد النقص إلى جعل الالتزام بالحكم المحتمل أو أحد الطريقتين في كلّ واقعة والأخذ بمقتضاه والعمل عليه امتثالاً للحكم النفس الأمري فمخالفته متداركة، وهذا بخلاف الالتزام بالإباحة

فإن مرجعه إلى تجويز المخالفة القطعية من دون تدارك ومن هنا ذكر قدس سره، وأما لو التزم بأحد الاحتمالين إلى آخره، وهذا هو المراد بقوله دام ظله وتعدّد الواقعة إنما يجدي إلى آخره لا ما يتوهمه الجاهل هذا وستقف على بعض الكلام في ذلك في الجزء الثاني من التعليقة.

فإن قلت: إننا نمنع من لزوم المخالفة القطعية العملية من الحكم بالجواز وإباحة كلّ من الفعل والترك، فإن لنا أن نختار أنه يجب عليه، إمّا الفعل دائماً أو الترك كذلك فلا يلزم منه محذور أصلاً.

قلت: هذا عين الالتزام بمقالة القائل بالتخير، فإن مقصوده ليس أزيد من ذلك توضيح، ذلك أن اختيار واحد من الفعل والترك دائماً إن كان بمعنى إيجاب الشارع له في مرحلة الظاهر فهو راجع إلى القول بالتخير الابتدائي حقيقة وإن كان مع تجويز خلافه في حكم الشارع فيرجع إلى تجويز المخالفة القطعية وإن لم يتحقّق في الخارج وهو قبيح على الحكيم تعالى في حكم العقل ولا ثالث لدينك فتأمل.

هذا محصل ما يقال في توضيح ما ذكره دام ظله وإفادته وفيه بعض سؤالات آخر ستقف عليه في الجزء الثاني من الكتاب.

ثانيهما: ما ورد في الخبرين المتعارضين ممّا يدلّ على التّخيير بينهما عند التّعادل، فإن موردهما وإن كان الخبرين المتعارضين إلاّ أنّه يمكن استفادة حكم المقام منه بتقيح المناط أو بالأولوية القطعية، فإنّه إذا لم يجوّز الشارع المخالفة للحكم الظّاهري فعدم جوازه لمخالفة الحكم الواقعي بالطّريق الأولى وإلى هذا الوجه أشار بقوله ويمكن استفادة المطلب من فحوى إلى آخره، هذا ولكنك خبير بأنّ المناط غير منقّح والأولوية ممنوعة على بعض التقادير وغير نافعة في المقام على بعض التقادير الأخر، وقد أورد دام ظله على الاستدلال بهذا الوجه

والإنصاف أنه لا يخلو عن قوة، لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة عن قصد وعمد، وأما المخالفة تدريجاً وفي واقعيتين فهي لازمة البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعيتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

وتعدد الواقعة إنما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت.

في الجزء الثاني من الكتاب بما ستقف بيانه منّا، ثمّة ثمّ إنه بقي في المقام خبايا في زوايا لا نقدر على الإشارة إليها من جهة ضيق المجال وتشتت البال واللّه الموفق وهو الهادي إلى الصواب.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكره دام ظلّه في المسألة لا دخل له بما هو محلّ الكلام والبحث، فإنّه كان في المخالفة الالتزامية المحضة وما ذكره فيها مبنيّ على المخالفة العملية ولا اختصاص لما ذكره بالفرض، بل يجري في جميع الصور الشبهة الحكمية، فإنّ المخالفة الالتزامية المحضة لا توجد فيها فهي خارجة عن محلّ الكلام، نعم لا إشكال في وجودها في الشبهات الموضوعية فما أفاده في حكم المقام، فإنّما هو مع قطع النظر عن هذه الملاحظة وإلى ما ذكرنا كلّهُ أشار بقوله، لكن هذا الكلام لا يجري إلى آخره ولعلّ الوجه في أمره بالتأمّل في المقام هو إمكان منع الأمر المنجز في واقعيتين إذا فرض عدم الابتلاء بهما في زمان واحد فتأمل.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية فتأمل جيداً، ولو تدريجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهري فافهم. هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر، إذا اقتضت الأصول ذلك. وأما المخالفة العملية فإن كانت لخطاب^(١) تفصيلي فالظاهر عدم جوازها

(١) المخالفة العملية قد تكون لخطاب معيّن مفصل قد وقع الاشتباه في متعلّقه، وقد تكون لخطاب مردّد بين الخطابين بمعنى العلم بوجود أحدهما، وهذان قد يكونان من نوع واحد سواء كانا تحريميّين أو وجوبيّين، وقد يكونان من نوعين كالوجوب والتحريم وعلى جميع التقادير، إمّا أن يكون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فإن كانت المخالفة لخطاب تفصيلي، فلا إشكال في عدم جوازها مطلقاً سواء كانت في الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة لاستقلال العقل بقبح مخالفة الخطاب المعلوم في الفرض، بحيث لا يجوز للشارع الإذن فيها، وبعبارة أخرى العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجّز الخطاب به عند العقل، فلا يجوز مخالفته القطعيّة على ما هي المقصود بالبحث، فحينئذ إن قلنا بأن المراد من العلم الرفع لموضوع الأصول الأعم من العلم الإجمالي فلا إشكال، وإن قلنا بظهوره في العلم التفصيلي، فلا بدّ من رفع اليد منه وجعل المراد الأعم لملاحظة ما عرفت من حكم العقل، هذا ولكن قد خالف فيما ذكرنا فريقان: أحدهما: من يرى جواز المخالفة مطلقاً ولو كانت دفعة.

ثانيهما: من يرى جوازها تدريجاً ولا يجوزها دفعة وستكلم فيما هو المستند لهما مع رده في الجزء الثاني من التعليقة إن شاء الله تعالى عند تكلم الأستاذ العلامة فيه هذا.

سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس، أو كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين ووجوب صلاة الظهر والعصر مثلاً قصرًا أو إتماماً وكذا لو قال أكرم زيداً واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكramهما معصية.

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة^(١) في كل من الإناءين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس.

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص^(٢) إنما يوجب جواز

ويمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما حرره الأستاذ العلامة قدس سره، فإنه يرد عليه أنه لا معنى لما ذكره من الاستظهار، مع أنك قد عرفت كون عدم الجواز من بديهيات العقل، هذا مجمل الكلام في القسم الأول وأما القسمين الآخرين فستعرف الكلام فيهما عند تعرض الأستاذ العلامة لحكمهما، ثم اعلم أن الكلام في المقام في الشبهة المحصورة، وأما الشبهة الغير المحصورة فهي خارجة عن محلّ الفرض، هذا ولكن يمكن أن يقال بدخولها في محلّ الكلام بالنظر إلى أصل القاعدة بناء على كون عدم وجوب الاجتناب فيها شرعاً من جهة الدليل الوارد، أو لأن البحث في حرمة المخالفة القطعية الثابتة في الشبهة الغير المحصورة أيضاً.

(١) هذا السؤال قد توجه عليه مما التزم به سابقاً من كون الأصل في الشبهة الموضوعية حاكماً على الخطابات الشرعية المتعلقة بأحد المشتبهين.

(٢) حاصل ما ذكره دام ظله بعد تعميم العلم في أدلة الأصول الرافع لموضوعها

ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية، وإمّا أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله.

هذا مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل^(١) عن موضوع المكلف به الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له، إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم.

بما يشمل العلم الإجمالي على ما هو مبني الجواب كما يظهر بالتأمل، هو أن إجراء الأصل في كلّ منهما إمّا هو مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، بأن يلاحظ كلّ منهما بحياله وبالخصوص، وأمّا بملاحظته فلا لتجزّ الخطاب بالاجتناب عمّا علم بنجاسته ولو إجمالاً، فلا بدّ من الإطاعة والامتثال بنحو من الأنحاء ولو بالموافقة الاحتمالية، هذا ولكنك خير بأن ما ذكره من البيان لا يخلو عن إشكال، فإنّ المدّعي للطهارة وعدم وجوب الاجتناب إمّا يدّعي الطهارة الظاهرية لا الواقعية حتّى يلزم التناقض، فالأولى على تقدير تسليم ظهور أدلة الأصول الصورة العلم الإجمالي أن يحكم بلزوم رفع اليد عنه بملاحظة ما ذكرنا من حكم العقل بقبح الإذن.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا يرجع إلى جواب آخر وحاصله أنّه على تقدير تسليم ظهور أدلة الأصول في إناطة الحكم فيها بالعلم التفصيلي، لا بدّ من رفع اليد عنه لاستقلال العقل بقبح ذلك على الشارع من حيث رجوعه إلى التناقض، فإنّ معنى تجويزه الرجوع إلى أصالة الطهارة مثلاً في كلّ من المشتبهين ليس إلا الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس وهو يناقض ما دلّ على وجوب الاجتناب

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين، كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً^(١)، لأن المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه، وكذا المردد بين الدعاء والصلاة فإن الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها.

وهذا كما ترى يرجع إلى منع جريان دليل الأصل في صورة العلم الإجمالي بالتكليف حتى يكون حاكماً على دليله، وليت شعري إذا كان دليل الأصل مختصاً بصورة الشك البدوي فهل يفرق فيه بين المخالفة الالتزامية والعملية حتى يحكم بتحقق الحكومة بالنسبة إلى إحداهما دون الأخرى، هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان حكومة الأصول على الأدلة وإن كانتا متوافقتين لا من حيث لزوم التناقض، بل من الحيثية التي عرفت.

(١) هذا الوجه يظهر من جماعة ممن عاصرنا أو قارب عاصرنا وحاصل ما ذكره من الوجه للحكم بالجواز مطلقاً يرجع إلى دعوى رجوع الشك بالنسبة إلى كل خطاب إلى الشك البدوي، فإن المفروض عدم العلم بوجود متعلق أحدهما بالخصوص، فلا علم إجمالاً بتعلق كل فهما حتى يحكم العقل بوجوب إطاعته والمنع من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليه، نعم يعلم إجمالاً بوجود متعلق أحد الخطابين لكن المفروض عدم تعلق نهى بهذا المفهوم من حيث هو والعقل لا يحكم بوجوب الإطاعة والتحريك على المكلف، إلا بعد العلم بتوجه خطاب إليه مفصلاً بحيث يصح أن يعاتبه بأنك لم خالفت الخطاب الفلاني والمفروض عدم وجود مثله في المقام.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً^(١)، لأن مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الإحصاء بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل

(١) محصل ما ذكره للحكم بعدم الجواز مطلقاً، هو أن العقل مستقل بقبح المخالفة القطعية في الفرض، وتنجز كل من الخطابين على المكلف بمعنى صحة مؤاخذه الشارع المكلف على كل منهما على تقدير وجود متعلقه، ويمنع من رجوع الشك إلى الشك البدوي المصحح للرجوع إلى البراءة في نظر العقل والمصحح له هو احتمال عدم تكليف خاص، إذا لم يستلزم تكليفاً آخر على تقدير عدمه، وأما إذا كان تقدير عدمه مجامعاً لتكليف آخر فلا يجوز العقل الرجوع إلى البراءة بل يستقل في الحكم بعدم جواز الرجوع إليه وقبح إذن الشارع فيه، وإن كنت في ريب مما ذكرنا فافرض شيئاً واحداً يعلم بتعلق أحد الخطابين به، كما إذا فرضنا مانعاً يعلم بأنه إما نجس أو مال الغير فهل ترى من عقلك الترخيص في شربه حاشاك ثم حاشاك، بل تراه حاكماً من غير تزلزل وريبة بوجوب الاجتناب عنه وليس الفرق بينه وبين المقام، إلا تردد متعلق الخطابين بين الأمرين، أو الأمور والمفروض عدم قدح هذا التردد عند هذا القائل، وإنما المانع عنده تردد نفس الخطاب على ما عرفت من استدلاله، ولذا التزم بعد الجواز فيما كان الخطاب غير مردّد بين الخطابين، مع أن ما ذكره وجهاً للجواز في المقام يجري في الفرض أيضاً، وقد اتفق لي مناظرة مع بعض هؤلاء في المسألة، وكان يلتزم في طي كلامه بالجواز في الفرض أيضاً، وهو كذلك على ما عرفت من عدم تعقل الفرق، مع أنك قد عرفت أن بداهة العقل شاهدة بالقبح في الفرض.

الإجماع المركب^(١)، وكان الوجه ما تقدم من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية، فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، وقد عرفت ضعف ذلك^(٢)، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلا أنه حاكم عليه لا معارض له^(٣) فافهم.

(١) هذا الاستشهاد إنما هو بالنسبة إلى ما ذكره بقوله بخلاف الشبهات الحكمية، فإن كلماتهم عدا شاذّ منهم متطابقة على عدم جواز الرجوع إلى الأصل فيما يستلزم منه طرح الحكم المعلوم بالإجمال، هذا ثم الوجه في هذا التفصيل يمكن أن يكون دعوى الفرق في حكم العقل بالقبح بين الشبهات الحكمية والموضوعية في الفرض، فإن من الرجوع إلى الأصل في الأولى يلزم طرح الحكم الكلّي، وهذا بخلاف الرجوع إلى الأصل في الثانية، فإنه لا يلزم منه ذلك وإنما اللازم منه طرح الحكم الجزئي وهو ممّا لا ضير فيه بعد عدم وجود خطاب تفصيلي، ولو كنت شاكاً في حكم العقل بالجواز في الثانية، فلاحظ وقوعه في الشرع، فإنك لا تكاد ترتاب في حكمه بالجواز، فإن وقوع شيء من الشارع بعد إمكانه العقلي، هذا، وأما ما ذكره دام ظلّه من الوجه له فهو يقضي بالتفصيل المذكور في صورة عدم تردّد الخطاب أيضاً وهو لا يقول به، اللهم إلا أن يقال إنّ ذلك يرد على ما ذكرنا أيضاً.

(٢) قد عرفته في الفرض الأوّل في طيّّ الجواب عن السؤال أخيراً، ولكنك قد عرفت أن ما ذكره في وجه الضعف ضعيف، فالحق أن يجعل الوجه في ضعفه ما عرفته ممّا.

(٣) لا يخفى عليك ما وقع منه دام ظلّه من المسامحة في الاستدراك المذكور،

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيثين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر. والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية^(١) بأسرها في حكم

ضرورة أن التعارض لا ينفك عن التنافي، كما أن الحكومة لا تنفك عن عدمه، ولذا أخرج الحكومة عن تعريف التعارض في الجزء الرابع من الكتاب بقيد التنافي، وبالجمله ما ذكره دام ظلّه من الاستدراك لم يعلم له وجه فكان عليه أن يترك هذا الاستدراك، لأنه مستدرك بل مخلّ لما عرفت، مضافاً إلى أن مع تسليم الحكومة لا معنى للمنع من الرجوع إلى الأصل كما هو واضح، مضافاً إلى منافاته لما يظهر من كلماته السابقة الظاهرة في عدم الحكومة فيما لو استلزم من الرجوع إلى الأصل مخالفة عملية قطعية، هذا ولكن يمكن أن يقال إن غرضه قدس سرّه من هذا الكلام بيان شأن الأصل الموضوعي في مورد جريانه لا في المقام الذي حكم بعدم جريانه، والتنافي الذي أثبتته إنما هو بحسب المعنى والحقيقة لا بحسب لسان الأصل، كما هو صريح قوله قدس سرّه، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة والتنافي المعتبر في التعارض، إنما هو بحسب لسان الدليلين لا بحسب الواقع، ولذا قال في باب التعارض إن الحكومة تخصيص في المعنى بلسان التفسير فافهم.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره يجري بعينه في المحرمات أيضاً، فيقال إن الخطابات في المحرمات الشرعية بمنزلة خطاب واحد بترك الكلّ ولم يقصد دام ظلّه بما ذكره تخصيص المدعى، كيف وهو أعمّ منه، بالفرض فإنه التفضيل بين اتحاد الخطابات بحسب النوع من غير فرق بين كونها وجوبية أو تحريمية واختلافها، وهذا أمر ظاهر، ثم إن حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أن المخالف لأحد الخطابين المتحدّين نوعاً مخالف لخطاب تفصيلي، فإن المفروض رجوع الخطابات

خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى افعل كذا وكذا وكذا، فإنه بمنزلة افعلها جميعاً، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً، أو واحد غير معين عنده.

نعم في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية العلمية عنه أو يكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية، التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء وبعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني^(١)، ثم الأول، ثم

إلى خطاب واحد، فلا يعقل فيها كثرة حتى يتردد في المخالفة، فيدخل إذا في الفرض الأول.

(١) لا إشكال في قوة ما ذكره دام ظلّه لما عرفت من الوجه في توضيحه من أنه يعرف فساد الوجه الأول، وأما الوجه الثالث، فلأن العقل مستقل بوجوب الإطاعة مع العلم الإجمالي مطلقاً وتجزّ الخطاب بذلك من غير فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية وتردد الخطاب إن كان مجدياً لأجدي في كلتا الشبهتين، وأما الاستشهاد بالوقوع في الشرع ففاسد جداً، لأن موارد لا دخل لها بالفرض، فإنها بين ما يكون المخالفة القطعية العملية فيها في حق شخصين كواجدي المني في الثوب المشترك وبين ما يكون المخالفة القطعية فيها بحسب عدم الالتزام ظاهراً وبين ما يكون من جهة قيام الطريق في أحد الطرفين كما في مسألة الإقرار بالزوجة والأبوة والأخوة إلى غير ذلك فتدبر، وهذه كما ترى خارجة عن الفرض بأسرها، فلا يقاس عليها.

هذا كلّ لو كان الوجه في التفصيل المذكور ما عرفته منّا، وأما لو كان الوجه

الثالث^(١)، ثم الرابع، هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

فيه ما عرفته عن الأستاذ العلامة فقد عرفت ما فيه، وأمّا الوجه الرابع ففيه أولاً أنا لا نعقل معنى لما ذكر، فإنّه إن كان المراد من رجوع الخطابات إلى خطاب واحد فيما كانت متحدة بحسب النوع أنّ معصية كلّ منها معصية لمطلوب الشارع ففيه أنّ الأمر كذلك فيما إذا اختلفت بحسب النوع وإن كان المراد أنّها تتول إلى خطاب واحد بفعل الجميع حقيقة، بمعنى كونها خطاباً واحداً بحسب نفس الأمر مثل ما إذا ورد عموم أصولي في قوله أكرم العلماء، ففيه مضافاً إلى أنّه لا شاهد له أنّه غير معقول وإن كان المراد من رجوعها إلى خطاب واحد، أنّه ينتزع منها خطاب واحد لم يرد من الشارع أصلاً، ففيه مضافاً إلى أنّه لا عبرة به بعد البناء على متابعة الخطاب التفصيلي في الحكم بوجوب الإطاعة، فإن المراد منه الخطاب الوارد من الشارع، لا ما ينتزعه المكلف أن هذا يجري بعينه فيما إذا اختلفت الخطابات بحسب النوع بأن يقال المراد منها وجوب الأنقاء ممّا طلبه الشارع في ضمن الخطابات التفصيليّة من الفعل أو الترك فتدبر.

والقول بثبوت الفرق بين الانتزاعين من حيث كون أحدهما بعد من الآخر فيه ما لا يخفى، وثانياً أنّه لا جدوى في هذا الرجوع بعد البناء على عدم الفرق في حكم العقليّ بفتح المخالفة القطعيّة بين الخطاب التفصيلي والخطاب المردّد، كما عرفت مفصلاً.

(١) الوجه فيما ذكره من الترتيب في الترجيح هو أنّه لو أغمض النظر عن التحقيق ودار الأمر بين الوجوه الثلاثة كان الأوّل هو المتعين، لأن التفصيل بكلّ من الوجهين ممّا لا وجه له في قبال القول بالإطلاق، فإنّ العقل إن جوّز المخالفة جوّزها مطلقاً من غير خصوصيّة عنده ولو أغمض النظر عن هذا ودار الأمر بين الالتزام بالتفصيل الثالث والرابع كان الأوّل هو المتعين، لأنك قد عرفت أنّ رجوع الخطابات إلى خطاب واحد لم يعلم له معنى محصل.

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة ترده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكور.

وأما الكلام في الأول

فمحصله^(١) أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب إليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا

(١) لا خفاء فيما ذكره أصلاً، إذ العقل يستقل في الحكم بقبح المؤاخذه ما لم يعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه ولو إجمالاً، ومن المعلوم ضرورة أن كلاً من واجدي المني في الثوب المشترك شاك في توجه وجوب الغسل وسائر أحكام الجنب من حرمة الدخول في المسجدين والمكث في المساجد وقراءة سور العزائم إلى غير ذلك عليه، إذ لا معنى للقول بأن أحداً مكلف بالغسل إذا كان غيره جنباً وإنما هو مأمور بالغسل، إذا كان جنباً وبناء كل منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنابة وإن استلزم منه العلم لكل منهما بأن أحدهما قد خالف ما دل على أحكام الجنابة، إلا أن هذا ليس علماً بأنه خالف الخطاب الشارع بحسب العمل، إذ العلم يلزم المخالفة المانع عن الرجوع إلى الأصل ليس، إلا هذا العلم لا العلم بتحقق المخالفة ولو من الغير وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

الخطاب الغير الموجه إليه، نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه. ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره بناء على تحريم إدخال الجنب، أو إدخال النجاسة الغير المتعدية^(١).

فإن قلنا إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال. وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن، فإن جعلنا الدخول والإدخال^(٢) راجعين إلى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين إدخال

(١) لا بد من أن يفرض هذا فيما إذا علم الحامل بعدم تحقق الطهارة من الخبث من الجنب منهما، إذ ربما يبنى كل منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنبية ويتحقق منهما تطهير ما لاقى المنى على تقدير الملاقاة وهذا أمر ظاهر.

(٢) لا إشكال في أن الدخول غير الإدخال وليس عينه، كما أنه لا إشكال على ما يقال في الترتب بينهما ذاتاً أيضاً بمعنى أن الدخول بحسب الطبع مقدم على الإدخال إنما الإشكال في أنهما هل يحصلان بحركة واحدة بمعنى كونهما صادقين عليها معاً كالكليين المتصادقين في جزئي أو أن الإدخال إنما يتحقق بعد تحقق الدخول زماناً، أو أنهما يتحققان معاً لكنهما لا يصدقان على حركة واحدة، فإن جعلناهما حاصلين بحركة واحدة فلا إشكال في حرمتها، بل لا يعقل الإشكال فيها للعلم التفصيلي بحرمتها وإن لم يعلم سببها وتردد بين الإدخال والدخول، إذ قد عرفت أن في مقام اعتبار العلم من باب الطريقة لا يعقل الفرق بين أسبابه وأن العلم التفصيلي الحاصل من العلم الإجمالي كالعلم

النفس وإدخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلا منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة، وكذا من جهة دخول المحمول واستنجاره الحامل^(١) مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال

التفصيلي الحاصل من غيره في نظر العقل من حيث حكمه بعدم إمكان تصرف الشارع فيه وإن لم يقل بحصولهما بحركة واحدة بالمعنى الذي عرفته، فلا يخلو الأمر من أنه إما نقول بأن المحرم هو القدر المشترك بينهما وهو التسيب لدخول الجنب في المسجد أو لا نقول بذلك، بل نقول بأن كلا منهما حرام مستقل لا دخل له بالآخر، فإن جعلنا المحرم هو القدر المشترك بينهما فيدخل الفرض في المخالفة القطعية العملية للخطاب التفصيلي كشراب ماء إناءين يعلم بنجاسة أحدهما وإن جعلنا المحرم كلا منهما بعنوانه الذي لا دخل له بالآخر، فيدخل في المخالفة القطعية العملية للخطاب المرّد الذي عرفت فيه الوجوه.

(١) قد يقال بأن غاية ما يجري في الفرض هو الوجه الأخير وأما الوجهين الأولين فلا، لأن الاستنجار غير الدخول قطعاً ولا يصدقان على فعل واحد جزماً، كما أن كلا منهما محرم مستقل لا دخل له بالآخر وليس مراده دام ظله إجراء جميع الوجوه بالنسبة إلى المحمول، بل المراد إجراء الوجه الأخير وتصوير العلم بتوجه الخطاب بالنسبة إلى المحمول وإمكانه، هذا ولكن يمكن أن يقال بأن معنى حرمة الإجارة ليس مجرد إجراء الصيغة، فإنه ليس بحرام إذا لم يكن بقصد التشريع قطعاً، كما في أكثر المعاملات الفاسدة، بل ترتيب الأثر بمقتضاها وهو ليس، إلا ركوب المستأجر في الفرض أو يفرض الكلام في الإجارة المعاطية، ومن هنا قد يقال إن الأوجه هنا الوجه الأول وإن لم يقل بكونه أوجه

عليه أو فرض عدمها، حيث إنه علم إجمالاً بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنباً، أو استنجار جنب للدخول في المسجد، إلا أن يقال بأن الاستنجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن هو في تكليفه محكوماً بالجنباء وأبيح له الدخول في المسجد صح استنجار الغير له. ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين^(١).

في الفرض السابق، وإن كان هو الأوجه فيه أيضاً، وإن كان ربما يناقش فيه بجريان جميع الوجوه فيه من حيث رجوع الفرض بالنسبة إلى المحمول أيضاً بأنه علم بصدور أحد المحرمين منه، أما الدخول في المسجد أو إدخال الجنب بواسطة الإجارة فيه فتأمل.

نعم قد يقال عليه بأنه إن قطع النظر عن حرمة الدخول على الحامل أو فرض عدمها كما هو المفروض في كلامه دام ظلّه فلا معنى للحكم بحرمة الاستنجار وعدمه، لأن حرمة إنما هو من حيث التّسبّب لدخول الجنب في المسجد الذي لا يكون الوجه في حرمة، إلا الإعانة على الإثم وهي لا تتحقق مع عدم حرمة الفعل على الأجير كما لا يخفى، ودعوى الحكم بأن إدخال الجنب في المسجد من المحرمات الشرعية، ولذا يحكم بحرمة إذا علم من يدخل بكونه جنباً وإن لم يعلم هو بجنبته، بل اعتقد عدم الجنبية فيكون كإدخال النجاسة في المسجد ممنوعة إذ لا شاهد لها وإنما القدر الثابت هو حرمة من حيث الإعانة على الإثم وإن لم يقطع النظر عن حرمة الدخول عن الحامل كان استنجاره حراماً قطعاً من حيث حرمة الدخول عليه في الظاهر وهو يكفي في عدم جواز الإجارة، هذا وبمثله قد يورد على الفرض الأول أيضاً، ولكنك خير بعدم ورود شيء من ذلك على ما ذكره دام ظلّه وعليك بالتأمل التام حتى تقف على حقيقة الأمر في المقام.

(١) لا إشكال في أنه بعد جعل عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنبية الواقعية،

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنياءين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإنياءين.

وإن قلنا إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء.

وكون حدث الإمام في الواقع مانعاً عن صحة الاقتداء يحصل العلم التفصيلي بفساد الصلاة في جميع الصور الثلاثة، لعدم تأتي قصد القرية من المقتدي وهو الأسبق، لإيجاب العلم التفصيلي بفساد الصلاة من العلم التفصيلي بوقوع بعض أجزاء الصلاة خلف الجنب في الصورة الأولى كما لا يخفى، فالمكلف هنا مستحق للعقاب في ارتكاب الشبهة على تقدير إرادته الاختصار عليه بل مطلقاً من جهة التشريع وإن لم يكن موافقاً للواقع، كما هو واضح ولا يجوز له أيضاً الاقتداء بكل منهما في صلاة واحدة بتمامها بأن اقتدى في الظهر مثلاً بأحدهما، ثم أعادها خلف الآخر من جهة إحراز الصلاة عقيب الطاهر منهما، وإن قلنا بجواز تكرار الصلاة في التوبين المشبهين احتياطاً لإحراز الواقع والوجه فيه ظاهر، ولكن ما ذكرنا لا يوجب نقضاً على ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظله، كما يظهر بالتدبر، كما أنه لا إشكال في أنه بعد جعل الحدث في حكم الإمام مانعاً يحصل العلم التفصيلي بصحة الاقتداء بهما ولو في صلاة واحدة كما هو واضح، ثم إنه لا تنافي بين ما جزم به هنا من جواز استنجارهما لكنس المسجد مع ما ذكره في الفرع السابق، فإنه كان في الفرع السابق في صدد بيان حكم جميع أطراف المسألة فتأمل.

والأقوى هو الأول لأن الحدث مانع واقعي لا علمي، نعم لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما، لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض إباحته لهما.

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب، من حيث إنه مانع ظاهري للشخص المتصف به.

وأما الكلام في الخنثى

فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأنوثة أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة في معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا. في الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

أما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين فتجتنب عنهما مقدمة.

وقد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي، لأن الذكور مخاطبون بالغض عن الإناث وبالعكس والخنثى شاك في دخوله في أحد الخطابين. والتحقيق: هو الأول لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض^(١) عن إحدى

(١) قد يتوهم أن كلامه دام ظلّه في المقام مشبه المراد، حيث إن مراد من جعل الفرض من إجمال الخطاب إجراء الوجوه فيه واختيار الوجه الأول، وقوله ومع هذا العلم التفصيلي إن كان المراد منه العلم التفصيلي بالحكم المتوكد من العلم الإجمالي بحرمة أحد الشئينين، كما في الدخول والإدخال على ما يستظهر

من جهة قياس المقام به ففيه أن العلم بوجود الغض من إحدى الطائفتين لا يرجع إلى العلم التفصيلي، ضرورة ثبوت التردد في متعلقه بالفرض وإن كان المراد منه العلم بالخطاب التفصيلي وإن كان متعلقه مردداً ففيه أنه ليس هناك خطاب مفصل، إلا أن يقطع النظر من تعلقه وعليه يمكن إدراج غالب صور تردد الخطاب في الخطاب المفصل وهو كما ترى، هذا مع أنه مناف لقوله بعد ذلك ويمكن إرجاع الخطابين إلى آخره وإن كان المراد العلم التفصيلي بإرادة الشارع للغض وإن كان الخطاب مردداً فليس هذا علماً تفصيلاً بالحكم والخطاب، هذا ولكنتك خير بفساد التوهم المذكور، بحيث إن كلامه صريح في إرادة الوجه الأخير، فإن الخصم أراد إدراج المسألة في الخطاب المردد حتى يختار عدم وجوب الاحتياط، فأجاب بأن تردد الخطاب لا يقدح في حكم العقل بوجود الاحتياط بعد العلم التفصيلي بإرادة الغض الحاصل من أحد الخطابين كما يدل عليه قوله ويمكن إرجاع الخطابين إلى آخره، فحاصل هذا الجواب يرجع إلى ما اختاره في حكم الخطاب المردد والفرض من تشبيه المقام بالدخول والإدخال إنما هو على تقدير إرادة الوجه الأخير من المثال، فلا يرد عليه النقض بأن الدخول والإدخال يحصلان بحركة واحدة فيحصل العلم التفصيلي بالحكم، وهذا بخلاف المقام، فإن علم الخشي بتوجه أحد الخطابين إليه لا يوجب حصول العلم التفصيلي لها بشيء، بل الحاصل لها هو العلم الإجمالي ليس إلا، ثم إن مراده من الأول في قوله والتحقق هو الأول هو وجوب الاحتياط على الخشي، حيث إن الخصم أراد نفيه من جهة كون الفرض من الخطاب الإجمالي فتدبر.

هذا لكن الأحسن أن يقال إن كونه من باب الخطاب الإجمالي لا ينفع في شيء، لما قد عرفت أنه لا فرق في الحكم بوجود الاحتياط بين العلم بالخطاب الإجمالي والتفصيلي.

الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواجدي المنى، مع أنه يمكن إرجاع الخطابين^(١) إلى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة عدا من يحرم نكاحه. ولكن يمكن أن يقال إن الكف^(٢) عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة

(١) لا يخفى عليك أنه بعد جعل المناط الخطاب التفصيلي في الحكم بوجوب الإطاعة لم ينفع إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، لأن هذا الإرجاع إنما هو باعتبار من المكلف لا باعتبار الورود في الشرع، وإلا لم يكن معنى للإرجاع كما لا يخفى، ومن المعلوم على هذا القول عدم اعتبار الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابين بانتزاع المكلف، وإلا لأمكن إرجاع جميع الخطابات إلى خطاب واحد كما هو واضح، فلا معنى إذاً للتفصيل في المسألة. هذا ولكن يمكن أن يقال إن مراده قدس سره من قوله المذكور أنه على تقدير الإغماض عما يقتضيه التحقيق في الخطاب المردّد لا يتعين الوجه الأول، بل يمكن اختيار الوجه الرابع وجعل المدار على الخطاب المفصل ولو بالإرجاع وإن كان الأوجه على تقدير الإغماض عما يقتضيه التحقيق بطلان التفصيل المذكور حسبما عرفت من كلامه.

(٢) لا يخفى عليك أن لزوم التعسر من ترك نظر الخنثى إلى الطائفتين ممّا لا ينبغي إنكاره، كما أنه لا ينبغي إنكاره في كثير من موارد الحكم بلزوم الاحتياط عليها أكثرهما لبس كل من لباسي الرّجل والمرأة، لأن اللباس المشترك الكافي في غاية القلّة، اللهم إلا أن يقال إنه يلزم عليه أن يخترع لباساً لا يماثل اللباس المختصّ بكلّ من الرّجل والمرأة، ثم إنه لا يخفى أن في كلّ مورد يلزم الحرج على الخنثى من الاحتياط عن جميع أطراف الشبهة لا يجوز له إلا مخالفة

عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة، أو يقال إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد^(١) في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية فافهم.

الاحتياط بقدر ما يندفع به الحرج، ولا يجوز له المخالفة القطعية بترك الاحتياط رأساً حتى لو قلنا بجوازها في الشبهة الغير المحصورة، بناء على أن العلم الإجمالي فيها، لا يؤثر في تنجز الخطاب في بناء العقلاء نعم لو جعل المدرك في عدم وجوب الاحتياط فيها لزوم العسر منه أيضاً، كان الحكم فيها كما عرفت على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثاني من التعليق، كما أنه لا يخفى عليك أن التخيير الثابت للخنثى في مسألة النظر أو اللباس تخيير ابتدائي، بمعنى أنه يجب عليها أن يلتزم بحكم الرجل دائماً أو المرأة كذلك وليس لها أن يلتزم بحكم الرجل في واقعة وبحكم المرأة في واقعة أخرى، لعدم الدليل على التخيير الاستمراري، بل الدليل على خلافه لاستلزامه المخالفة القطعية من دون تدارك كما ستقف عليه في الشبهة المحصورة.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن المناقشة والنظر، فإن التبعض في إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد بالنسبة إلى الموافقة القطعية والمخالفة القطعية والحكم بأنهما خطاب واحد بالنسبة إلى الأولى وخطابان بالنسبة إلى ممّا لا معنى له، ضرورة استحالة اعتبار الوحدة والتعدد بالنسبة إلى شيء واحد، فإن لازمته منه الإرجاع الحكمي بمعنى أن الخطابين في حكم خطاب واحد في بناء العقلاء بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، بمعنى أن مخالفة أحدهما لا على التعيين كمخالفة الخطاب المفصل في بنائهم على عدم جوازها واستحقاق المخالف المؤاخذه عليها وفي حكم خطابين بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فلا يلتزمون بوجوبها، فقيه أن هذا أيضاً ممّا لا معنى له

وهكذا حكم لباس الخنثى حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة، أو مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما.

وأما حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه. وأما حكم الجهر والإخفات فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما، وإن قلنا إنه عزيمة لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها. وقد يقال بالتخير مطلقاً من جهة ما ورد^(١) من أن الجاهل في الجهر والإخفات معذور.

أصلاً، لأن العقل والعقلاء إمّا بايان على تنجّز الخطاب بمجرد العلم الإجمالي بتوجّه خطاب إلى المكلف سواء كان مفصلاً أو مردداً أو غيرها تبني على ذلك، فإن بنا على الأول، فلا معنى للتفصيل، كما أنّه لو بنا على الثاني، لا معنى للتفصيل أيضاً، وبالجمله التّفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة في حكم العقل والعقلاء ممّا لا معنى له، وإن أردت شرح القول فيه فانتظر لما سيتلى عليك في الجزء الثاني من التعليقة.

(١) لا يخفى عليك أنّه قد جزم بهذه المقالة بعض أفاضل من تأخّر قال في فصوله بعد ذكر الوجه لوجوب الاحتياط على الخنثى في الأحكام المختصّة بكلّ من الرّجل والمرأة ما هذا لفظه: «وينبغي أن يستثنى من الحكم الأوّل كلّ حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والإخفات في مواضعهما، فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك، بل يتخير عند عدم سماع الأجانب صوتها لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط، ثمّ قال وهذا هو السرّ في التزام الشّهيد رحمه الله في الذّكرى بوجوب الاحتياط في مسألة السّتر ولبس الحرير ومسيره إلى

التخيير في مسألة الجهر والإخفات، فلا تدافع بين الحكمين أصلاً كما زعمه الفاضل المعاصر في» كلامه انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بضعمف هذا التوهم، أما أولاً فلأن صريح الأخبار إنما هو في الجهل من حيث الحكم لا الجهل من حيث الموضوع ولا الأعمّ منهما، كما هو ظاهر لمن راجع إلى ما دلّ على معذورية الجاهل في مسألة الجهر والإخفات والمفروض علم الخثى بحكم كلّ من الرّجل والمرأة في مسألة الجهر والإخفات، أو يفرض الكلام في هذا الفرض، فلا دخل لما دلّ على معذورية الجاهل بمسألة الجهر والإخفات في الشرع بالمقام، والقول بأننا نفرض الكلام في الخثى الجاهل بحكم المسألة، ثمّ يلحق العالم به بالإجماع المركّب وعدم القول بالتفصيل فيه ما لا يخفى على الجاهل فضلاً عن العالم وأما ثانياً فلأن صريح الأخبار إنما هو في الجاهل المركّب لا الجاهل البسيط مضافاً إلى قيام الإجماع على بطلان صلاة من جهر في الصلّة، أو أخفى فيها متردداً شاكاً في صحّة عمله حتّى لو جهر في موضع الجهر وأخفى في موضع الإخفات فضلاً عن صورة مخالفة عمله للواقع.

والحاصل أنّ المنساق ممّا دلّ على معذورية الجاهل في المسألة هو سقوط الإعادة والقضاء عمّن صلى جهراً أو إخفاتاً معتقداً كون الواجب عليه ما أتى به ولو كان غير معذور في هذا الاعتقاد وأين هذا من معذورية الجاهل بالحكم التكليفي في الشبهة الموضوعية الراجعة إلى التّخيير بزعم القائل، فالمقام يفارق مورد الدليل المذكور من وجوه فافهم.

وبالجملة ما أفاده رحمه الله في المقام في كمال الوضوح من الفساد، ومنه يظهر فساد ما أورده على الفاضل القمي رحمه الله من عدم التدافع بين كلامي الشّهد في المسألتين على تقدير كون مراد الشّهد ما ذكره، نعم يمكن أن يقال إنّ حكم الشّهد رحمه الله بالتخيير لعلّه كان من جهة الدليل الوارد ولو من جهة

وفيه مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل. وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية^(١) عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية فإنما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر والإخفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً. وأما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها لكونها شبهة في الموضوع والأصل الإباحة.

الإجماع المدعى على عدم وجوب تكرار الصلاة عليها لا من جهة اقتضاء نفس الشك في المسألة، حتى يتوجه عليه ما أورده عليه الفاضل القمي رحمه الله. (١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دفع لما قد يورد على ما ذكره في دفع التوهم الذي توهمه بعض أفاضل المتأخرين من أن المراد بالجاهل في الأخبار هو الجاهل بالحكم بالجهل المركب، من أنه لو كان المراد بالجاهل هو الذي ذكره الأستاذ العلامة لزم الحكم بعدم تخيير قاضي الفريضة المنسية بين الجهر والإخفات في الرباعية، مع أنه جاهل بالموضوع بالجهل البسيط وحاصل ما ذكره دام ظله في دفعه هو أن الحكم بالتخيير في المسألة ليس من جهة ما ورد في تخيير الجاهل بحكم الجهر والإخفات، بل إنما هو من جهة حكم العقل به بعد قيام الدليل على اكتفائه بالصَّلوات الثلاث على خلاف القاعدة، فإن لازم الاكتفاء بها سقوط اعتبار الجهر والإخفات فتخيره بين الجهر والإخفات حقيقة ليس تخييراً شرعياً، بل تخيير عقلي، بل يمكن أن يقال إنه ليس تخييراً عقلياً، بل هو إسقاط محض كما هو واضح.

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نساثن، أو الرجال المذكورين في الآية^(١) يدلّ على وجوب الغض عن الخنثى، ولذا

(١) قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم ومبرم خطابه العظيم في سورة النور مخاطباً لنبيه صلى الله عليه وآله ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ﴾ إلى آخر الآية، لا يخفى عليك أن استفادة العموم من الآية إنما هي باعتبار حذف المتعلّق في الآيتين وإن تأيّد في الآية الثانية بالاستثناء ولكنها محلّ نظر، ضرورة أنّه لا يمكن ادّعاء وجوب الغضّ عن كلّ شيء، إلا ما خرج فتدبر.

ثمّ على تقدير تسليم العموم قد يستشكل في جواز الاستدلال بهما في المقام بناء على عدم كون الخنثى واسطة على ما هو قضية التحقيق والفرض، فإنّ المفروض أن جواز النّظر إلى المماثل قد ثبت بمقتضى الكتاب والسّنة والإجماع والشكّ في حكم الخنثى إنّما هو من جهة الشكّ في الموضوع، وقد ثبت عند المحقّقين أن التمسك بالعمومات لا يجوز في الشّبهات الموضوعيّة، وقد اعترف به الأستاذ العلامة في غير موضع من كلامه، هذا ولكن قد يذبّ عن الإشكال المذكور بأنّ التمسك بالعمومات إنّما لا يجوز في الشّبهات الموضوعيّة فيما لم يكن هناك أصل موضوعي يقتضي إدخال المشكوك تحت المخصّص بالفتح وإخراجه عن المخصّص بالكسر، كما أن جواز التمسك بها عند من يرى الجواز إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعي يقتضي عكس ما عرفت، ومن المعلوم أنّ أصالة عدم المماثلة من الأصول الموضوعيّة المعتبرة المقضية لكون الخنثى غير مماثل لكلّ من الرّجل والمرأة، ولزوم المخالفة القطعيّة من العمل بالأصليّن ممّا لا ضير فيه، كما لا

حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها كتحریم نظرها إليهما، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح، وأما التناكح فيحرم بينه

يخفى وجهه على الأوائل فضلاً عن الأواخر ومعارضة أصالة عدم المماثلة بأصالة عدم غير المماثلة ومعارضة أصالة عدم كونها امرأة بأصالة عدم كونها رجلاً وبالعكس ممّا لا يجدي في شيء، لأن أصالة عدم كونها غير المعائل لا يترتب عليها أثر شرعي.

نعم لو أثبت بالأصل المذكور كونها مماثلة صحّت المعارضة المذكورة، لكنّه إنّما يتمّ على القول باعتبار الأصول المثبتة وهو في محلّ المنع على ما ستقف على تفصيلي القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة فهو تقدير على تقدير غير مسلّم هذا، ولكنك خبير بفساد ما ذكر لعدم حالة سابقة للموضوع المرّد في المقام حتّى يجري الأصل فيه كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما عرفت مراراً من أنّ الأصل الموضوعي في مورد جريانه يكون بمعنى جعل الحكم للموضوع المرّد في مرحلة الظاهر، وأين هذا من التمسك بالعموم، كيف وقد عرفت سابقاً أنّه غير معقول، هذا ومن هنا أمر قدس سرّه بالتأمّل فيما أفاده من التمسك بالعموم في المقام، كما وجهه به في حاشية منه وإن وجه لزوم الاحتياط على كلّ من الطائفتين بعد التّوجيه بأن إرجاعهما إلى البراءة منافي للغرض المقصود من تحریم مخالطة الأجنبيّ مع الأجنبيّة، من حيث إيجابه العلم بفوته وترتيب الفساد المترتب على مخالطته معها على مخالطتهما معها، فلا يقاس المقام بمطلق الشبهة الموضوعيّة وإن كان ما أفاده محلّ تأمل، هذا كلّ حكم معاملة كلّ من معلومي الذكوريّة والأنثويّة مع الخشي.

وأما حكم خشي الآخر معها فلا إشكال في عدم جواز نظرها إليها أيضاً لكونها من أطراف الشبهة والقول بأنّ الدوران من الأقلّ والأكثر في الفرض كما ترى.

وبين غيره قطعاً^(١)، فلا يجوز له تزويج امرأة لأصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج، إلا عن الزوجة وملك اليمين، ولا التزوج برجل لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً، أو زوجة فافهم، هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

(١) لا يخفى عليك أن أصل عدم جواز التناكح بين الخنثى وغيره من معلوم الذكورية والأنوثة ومجهولهما ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف فيه، عدا ما يستظهر من عبارة الشيخ رحمه الله وبعض تابعيه، إلا أن الإشكال فيما ذكره الأستاذ العلامة من التمسك بالأصل في المقام، حيث إنه قد يقال بعدم جريان الأصل فيه وفي أمثاله من جهة أن مجرد الشك في الذكورية والأنوثة محقق لموضوع الحرمة فلا معنى لإجراء الأصل الموضوعي، هذا مضافاً إلى ما عرفت عن قريب من عدم حالة سابقة للموضوع المردّد في المقام حتى يجري فيه الأصل، هذا ولكنه دفع الإشكال عن كلامه بجعل الأصل الموضوعي في محلّ البحث بمعنى أصالة الفساد وعدم ترتب أثر العقد بقوله بمعنى عدم ترتب الأثر المذكور إلى آخره فافهم.

المقصد الثاني

في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين: أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلاً

أما الأول: فاعلم أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة^(١) في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، فإنه

(١) لا يخفى عليك أن الذي يقتضي العموم إنما هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما، لا الوجه الأول حسبما يستفاد من كلام الأستاذ العلامة، بل المستفاد منه عموم المنع لجعل مطلق الحكم الظاهري وإن لم يكن في مورد الأمارات، كما في موارد الأصول العملية بالنسبة إلى ما كان مفاده حكماً شرعياً لا عذراً محضاً، فإن نقض الغرض المتوهم المانع من جعل الأمانة لازماً لجعل مطلق الحكم الظاهري وهو أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، ثم إنه كما توهم امتناع التعبد بالخبر الغير العلمي كذلك توهم وجوب التعبد به في الشرعيات من حيث كون العمل عليه موجباً لدفع الضرر المظنون وليس القول بكل منهما منافياً لما ذكرنا سابقاً من كون الظن ممكن الحجية في قبال العلم والشك، حيث إن مرجع القول بالامتناع، كما ترى إلى أن في التعبد بالخبر محذوراً يوجب قبحه، كما أن مرجع القول بالوجوب إلى أن في التعبد بالخبر عنواناً يوجب حسنه ولزومه، فلا ينافي إمكانه الذاتي، هذا وستقف على بعض

استدل على مذهبه بوجهين: «الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً، الثاني أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً^(١) وبالعكس». وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن، بل في مطلق الأمانة الغير العلمية وإن لم يفد الظن.

واستدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال. وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال^(٢) في الواقع موقوف

الكلام في وجوبه عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره له، فالمقصود في المقام إثبات الإمكان بالمعنى الأعم في قبال الامتناع، لا الإمكان بالمعنى الأخص المقابل لكل من الامتناع والوجوب.

(١) لا يخفى عليك أن مقتضى هذه العلة ليس هو إيجاب العمل بالخبر، أو بمطلق غير العلم للوقوع في خلاف الواقع على سبيل الجزم حسبما هو ظاهر المعلول كما هو واضح، فالأولى أن يقال في تقرير المدعى إن العمل بالخبر الواحد في معرض الوقوع في خلاف الواقع، فالأمر به ينافي الغرض فيقبح من الحكيم، أو يقال إن تجويز تحليل ما يحتمل أن يكون حراماً على الحكيم مستلزم لتجويز تحليل الحرام الواقعي عليه، ضرورة ثبوت التلازم بينهما، وهو مما يشهد ضرورة العقل بقبحه وعدم جوازه على الحكيم، فمنه يندفع ما قد يتوهم في الجواب عن هذا الدليل، بأن العمل بالخبر الواحد مستلزم لاحتمال الوقوع في خلاف الواقع وهو مما لا ضير فيه أصلاً، ثم إن القول بمنع الإمكان ليس مختصاً بابن قبة من أصحابنا، بل عليه جماعة من علماء الكلام من العامة.

(٢) وإليه يرجع ما أفاده بعض أفاضل من تأخر في المقام في رد دليل القول

على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرر هكذا، إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل^(١) ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

بالإمكان وإن كان فيه بعض مناقشات من جهات، قال صاحب الفصول في هذا المقام ما هذا لفظه، والتحقق أن القائلين بالجواز إن أرادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقيح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة، فالحق هو الجواز والمستند ما ذكره وإن أرادوا به الجواز الواقعي، بمعنى أن العقل يحكم بأنه لا قيح في العمل به واقعاً، وأنه لا يمتنع عنه تعالى بمقتضى الحكمة إن تكلفنا به كما يظهر من بعض المعاصرين، فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع إذ ليس العمل بالخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز أو امتناع وإن أرادوا الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف، فإن اعتبر مطلقاً فالحق خلافه، لأن العقل لا يستقل بجواز الاعتماد بخبر الواحد في معرفة الأحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد، فلا ريب في ثبوت الجواز لكن يبعد جد التزام المانع بالمنع فيها، ثم اختار كون محل النزاع بينهم هو الوجه الأول وحرر البحث فيه، ولكنك خير بأن ظاهرهم خلاف ما استفاده، ولذا أورد عليهم الأستاذ العلامة بأن الأولى قلب الدليل، فإنه غير نقي عن الإرادة، مع أن ظاهر الوجه الأول ليس القول بالإمكان أصلاً، بل هو منع لحكم العقل بالإمكان والامتناع معاً وهو، كما ترى لا يجمع كلام القائلين بالإمكان كما هو واضح، هذا اللهم إلا أن ينضم إليه ما ذكره الأستاذ العلامة في بيان تقريره فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أنه لو كان المراد من هذا مجرد نفي الامتناع لم ينفع فيما

أراد المدعي أصلاً على ما عرفت، بل لا بد من أن يكون المراد منه إثبات الإمكان العقلي حسبما هو صريح كلام الأستاذ العلامة أيضاً، وليس المقصود إثبات الإمكان الظاهري أيضاً، حتى يتوجه عليه ما أورده عليه الفاضل المتقدم ذكره، بل المقصود إثبات الإمكان الواقعي به وبيانه على سبيل الإجمال هو أننا معاشر العقلاء إذا راجعنا إلى عقولنا وتأملنا في إدراك وجه استحالة شيء ولم ندركه ولم يحكم عقولنا بها نحكم بأنه ممكن لا محالة، ضرورة عدم جواز خطأ جميع العقول، لا يقال لو كان الأمر كما ذكرته من كون الحكم بالإمكان حكماً واقعياً نحكم به على سبيل الجزم واليقين، فأَيُّ وجه إذا لتفسير أسلوب عبارة المشهور في بيان الاستدلال مع كون المدعى إثبات الإمكان الواقعي على سبيل الجزم واليقين، لأننا نقول فرق بين ما سلكه المشهور في بيان الاستدلال على المدعى ومسلكتنا هذا، حيث إن مرجع استدلال المشهور حسبما هو قضية ظاهر كلماتهم عدم وجود وجه للاستحالة أولاً وبالذات، ومرجع استدلالنا إلى عدم وجدان وجه للاستحالة، ثم نحكم بعدم وجوده من باب تلازم عدم الوجدان لعدم الوجود في خصوص المقام.

ومن هنا ذكر جمع من أعلام فنّ المعقول منهم الشيخ الرئيس ما حاصله، أنه كل ما شككت في إمكانه وامتناعه فذره في بقعة الإمكان والمراد بالشك الشك الابتدائي الزائل بعد التأمل فيما ذكرنا، فليس مقصودهم بيان الحكم بالإمكان ظاهراً، نعم يحتمل قريباً أن يكون مرادهم التوقف عن الحكم هذا، ولكن يشكل ما ذكرنا بأنه بعد الاعتراف بعدم إحاطة العقل ووقوفه على الجهات المحسنة والمقبحة لتجويز الشارع العمل بالظن وتجويز وجود ما يقتضي الامتناع بحسب الواقع ونفس الأمر، فكيف يدعي مع ذلك أن عدم وجداننا يدل على عدم الوجود على سبيل القطع، فلا بد من أن يكون المراد بالإمكان، إذا هو الإمكان الظاهري، حتى يجتمع مع احتمال وجود ما يقتضي الامتناع بحسب الواقع،

فالمراد أن بناء العقلاء قد استقرّ على الحكم بالإمكان بعد الرجوع إلى عقولهم وعدم وجدانهم وجهاً للاستحالة حتّى يظهر لهم الامتناع الواقعي، فهذه قاعدة ظنيّة معتبرة عندهم في مسألة دوران الأمر بين الإمكان والامتناع فلا يرد، إذا أن بناء العقلاء في أمورهم على الحكم بشيء تعبداً ممّا لا معنى له وعليه يحمل ما هو المعروف بين الحكماء، بل ربما يقال إن ظاهره ذلك فلا يحتاج إلى الحمل كما لا يخفى لمن تأمل فيه.

هذا ويمكن أن يصحّح الوجه الأول الذي بنى تحرير محلّ النزاع عليه بعض الأفاضل بأن يقال إن المقصود في المقام الردّ على من ادّعى استحالة تعبد الشارع بخبر الواحد الظني، فأول ما دلّ بظاهره على اعتباره وحكم بأن المراد منه اعتباره في صورة إفادة القطع فيقال في رده أنا بعد ما لم نقف على ما يقضي باستحالة التعبد بغير العلم وقبحه على الحكيم، فلا معنى لأن نحكم بعدم جواز وقوعه والتصرف فيما دلّ عليه بظاهره، لا يقال كيف لا يجعل المدعى الإمكان الواقعي مع أن الثابت عند المشهور تعبد الشارع بغير العلم على سبيل الجزم وهو لا يجمع الحكم بالإمكان ظاهراً، كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر، لأننا نقول الكلام في الإمكان إنّما هو مع قطع النظر عن الوقوع وبعد ملاحظة وقوع التعبد من الشارع يقطع بعدم وجهه للاستحالة بحسب الواقع من حيث استحالة صدور القبيح عن الحكيم تعالى، إلا أن هذا لا ينافي القول بأن عقولنا لا يحكم بالإمكان واقعاً من جهة توقّفه على وقوفه على الجهات الواقعيّة في التعبد بغير العلم وهو غير واقف عليها فتدبر هذا.

وقد يجعل المدارك في الحكم بالإمكان أصالة العدم، فإن مقتضاها عدم اقتضاء الذات شيئاً من الوجوب والامتناع كما أن مقتضاها عدم وجود جهة في الذات تقتضي الامتناع أو الوجوب، وفيه أنه إن أريد من الأصل ما عليه بناء

والجواب^(١) عن دليله الأول: أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع، مع أن عدم الجواز^(٢) قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليم صحة الملازمة إنما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً

العقلاء عند الشك في وجود كلِّ حادث على تقدير تسليم بنائهم عليه فهو يرجع إلى ما ذكرنا، لأنَّ بناء العقلاء على العمل بالأصل ليس من باب مجرد التعبد، بل من باب الظَّن فهو راجع إلى ما ذكرنا في بيان قاعدة الإمكان وإن أريد منه ما ثبت من باب التعبد الشرعي من جهة أخبار الاستصحاب، ففيه أنه لا ينفع إلا في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الممكن لا في حكم العقلاء بالإمكان كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنَّ الكلام في المقام ليس في اقتضاء نفس الذات الامتناع أو الوجوب، وإنما في اقتضاء ما يعرضها من العناوين الطارئة عليها وإن كان الرجوع إلى الأصل بهذا الاعتبار أولى من الرجوع إليه بالاعتبار الأول، إلا أنه لا يجدي أيضاً في حكم العقل، إلا على الوجه الذي عرفته.

(١) والوجه في هذا الجواب ظاهر، إذ الإجماع الاصطلاحي لا ينفع في الامتناع والإمكان العقليين، كما هو ظاهر فتدبر.

هذا مجمل ما يقال في المقام وقد بقي خبايا في زوايا.

(٢) لا يخفى عليك أنه دام ظله أراد بذلك الكلام المنع من قيام الإجماع على امتناع التعبد بخبر الواحد من الله على نحو التعبد به من جانب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة القائمين مقامه، أي يجوز التعبد به من الله أيضاً بعد ثبوت الأحكام منه تعالى بطريق القطع واليقين واختفائها من جهة إخفاء الظالمين للحق، هذا ولكنك خبير بأن ما ذكره لا يخلو عن التأمل والإشكال إذ محل النزاع في جواز التعبد بأخبار الأحاد ليس خصوص الصورة التي ذكرها الأستاذ العلامة، مع أن ثبوت جميع الفروع بالطريق القطعي بحيث لا يكون لأخبار

على العمل بخير الواحد، لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني فقد أجيب^(١) عنه تارة بالنقض بالأمور الكثيرة الغير

الآحاد مدخل فيها ليس بمسلم، إلا أن يراد ثبوته في الجملة ولو للوصي مع أن جواز التعبد بأخبار الآحاد عن الله تعالى في الفرض أيضاً مما انعقد الإجماع على خلافه، وقد أجاب عن هذا الدليل بعض أفاضل من تأخر بما هذا لفظه: «والجواب منع الملازمة، فإن الدواعي في الأخبار عنه تعالى متوفرة على الكذب على تقدير القبول لما فيه من إثبات منصب الرئاسة والقوز بمقام النبوة والرسالة فمع ذلك فالإخبار عن الله تعالى يستدعي مزيد استعداد ينذر حصوله فيستبعد قبوله، ولهذا يحتاج إلى انضمام المعجزة بخلاف المقام» انتهى كلامه رفع مقامه.

(١) لا يخفى عليك أن المجيب هو الفاضل المتقدم كلامه في الجواب عن الدليل الأول، وما ذكره الأستاذ العلامة وإن كان حاصل كلامه، إلا أن الأولى نقل عبارته بألفاظها لما فيه من مزيد الفائدة فقال قدس سره والجواب من وجهين:

«الأول: النقص بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب أو بشهادة الشاهدين وما قام مقامها وبالأصول المسلمة كأصل البراءة وبالشكوك اللفظية ونحو ذلك ووجه النقص أنه قد يقع الخطأ في مؤدى هذه الطرق، كما يشهد به الاعتبار والاختبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكره في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فيلزم عدم جواز التمويل عليها وهو باطل بالضرورة والإجماع.

وربما أمكن النقص بالقطع أيضاً لوقوع الخطأ فيه وإن كان أقل من غيره.

وأما ثانياً: فبالحلّ وهو أنّه إن أريد بتحليل الحرام أو تحريم الحلال جعل ما هو حرام ظاهراً وتحريم ما هو حلال كذلك، فالملازمة ممنوعة، إذ ثبوت الأحكام في الظاهر منوط بمساعدة الأدلة عليها، ولا فرق حيثنذ بين أن يعتبر التحليل والتحرّيم المستفادين من خبر الواحد ظاهريّين أو واقعيّين، وإن أريد تحليل ما هو حرام واقعاً وتحريم ما هو حلال واقعاً، فإن اعتبر التحليل والتحرّيم من حيث الواقع، فالملازمة أيضاً ممنوعة، وإن اعتبر من حيث الظاهر فبطلان التّالي ممنوع، فإن ثبوت الأحكام عندنا تابع لحسن تشريعها، فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها إلى مواردّها تسهياً لأمر التّكليف، وإن ادعى إلى ارتكاب القبيح الواقعي.

ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الأمارات الشرعيّة من الاستصحاب وقول ذي اليد والشّهادة مع إمكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها، ولو قرّر النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التّكليف، فالمنع أوضح، إذ قد يحسن الأمر بالقبيح محافظة على ما هو أهمّ منه من فعل الحسن ويحسن النّهي عن الحسن محافظة على ما هو أهمّ من ترك القبيح، فكما أنّ القبيح قد يكون مقدّمته تعينيّة لما هو أهمّ من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه، بل يجيب للتوصّل إليه مع علمنا بقبحه قد يكون الحسن سبباً لحصول قبيح تركه أهمّ من فعله فيجوز لنا تركه، بل يجيب تحرّزاً عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما اشتبه علينا الحال، فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب القبيح أو ترك الحسن للتوصّل إلى الأهمّ، فيحسن من الشّارع أن يلزمنا به مع قضاء المصلحة لعدم وضع أسباب التّمييز.

ومن هذا جملة من الطّرق الشرعيّة بالنسبة إلى مواردّها التي لا سبيل لنا إلى تحصيل العلم بها كأخبار الآحاد والشّهادات، فإنّها وإن لم يستلزم الإصابة

للواقع، بل قد يتخلف عنها لكنّ الغالب فيها الإصابة فجاز أن يحسن منّا الأخذ بها بجميع مواردّها حتّى موارد التخلف مع عدم العلم به، وأن يحسن من الشّارع أن يكلفنا به تحصيلاً لما هو الغالب فيها من الإصابة.

وأما بالنسبة إلى الموارد التي يتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الأخذ بتلك الأمارات مبنيّ على الوجه السابق.

ثمّ هذا مبنيّ على ما حقّقناه في محلّه من أنّ حسن الفعل وقبحه ليس من لوازمه وذاتياته غالباً، بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الأحوال فيصحّ في قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام الشهادة الزور المعتمدة في ظاهر الشريعة أن يكون حسناً بعد قيامها، وهكذا الكلام في نظائر ذلك.

وأما ما يجاب به من أنّ الغرض الداعي إلى تشريع الأحكام أمران: أحدهما الوصول إلى لوازمها وجهاتها الواقعية والثاني إظهار الامتثال والعبودية والأمر الأول وإن جاز تخلفه من التّحويل على تلك الطّرق، إلا أنّ الأمر الثاني ممّا لا يتخلف بعد تشريع الشّارع لها والأمر بمقتضاها جميع أنبيائه على ما تحقّق في محلّه من أنّ جهات التكليف لا تنحصر في جهات الفعل ولا يقول به المجيب ممّا لا حاجة إليه في المقام، انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد وافق في الجواب المذكور نقضاً وحلاً في الجملة المحقّق القميّ حيث قال بعد جملة كلام له في توجيه القول بالامتناع ما هذا لفظه: فويمكن دفعه بأنّا نرى بالعيان أنّ الشّارع الحكيم جوّز لنا أخذ اللّحم من أسواق المسلمين وحكم بالحلّ وإن لم يعلم كونه مذكّي، وكذلك رفع المؤاخذه عن الجاهل والنّاسي وغيرهما فعلم من ذلك أنّ تدارك هذا النّقص من شيء آخر من الشّرائع من الأعمال الشّاقة والمجاهدات الصّعبة وسائر التّكليفات فلا مانع من أن يجوز

العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وإن كان في نفس الأمر موجباً لارتكاب الحرام وترك الواجب، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الجواب كما ترى يرجع إلى جوابين أحدهما النقص بما جعله الشارع طريقاً في الموضوعات الخارجيّة كسوق المسلمين لحليّة اللحم المأخوذ منه المردّد بين المذكيّ والميتة ويرفع المؤاخذه عن الجاهل والناسي مطلقاً، ثانيهما الالتزام بتدارك النقص اللازم من العمل بقول الشارع وجعله المفضي إلى مخالفة الواقع ولو كان تسهيل الأمر على المكلف الحاصل من هذا الجعل الظاهري الموجب للإقدام على إطاعة التكاليف المهمة وهو يرجع إلى الجواب بطريق الحلّ، وهذا الجواب لا غبار عليه أصلاً كما ستقف على تفصيل القول فيه، إلا أن النقص عليه بموارد رفع المؤاخذه عن الجاهل والناسي قد يتأمل فيه، فإنّه لم يفرض في مورد رفع المؤاخذه تحليل وإنشاء حكم من الشارع بالإباحة حتّى ينافي غرضه من جعل الأحكام الواقعيّة فالذي يصحّ النقص به حكم الشارع بالإباحة الظاهريّة فيما يحتمل الحرمة الواقعيّة وإن أوجب عنه بأنّ الذي يقتضيه جعل الأحكام الواقعيّة إلزام الشارع بالاحتياط عند احتمالها فترخيصه الرجوع إلى البراءة ورفع المؤاخذه عن الجاهل المخالف لها في الواقع نقض للغرض أيضاً، نعم فيما لا يتمكّن من الاحتياط ويترك فيه الواقع قهراً كما في موارد النسيان ونحوه ممّا يحكم العقل فيه بقبح المؤاخذه على مخالفة الواقع لو اتفقت لا يجوز النقص به، هذا وأما الجواب الذي حكاه الفاضل المتقدّم بقوله: (وأما ما يجاب) إلخ، فلا بدّ أن يكون مبنيّاً على كفاية كلّ من الأمرين في الجعل وإن كان فاسداً كما لا يخفى.

وأما لو كان مبناه على اعتبارهما معاً كما هو الظاهر من الجواب فلا محصل له أصلاً، لأنّ تخلف الأمر الأوّل المفروض في كلام المجيب يكفي مانعاً عن جعل الطّريق كما هو ظاهر هذا، وأما ما أفاده الفاضل المتقدّم ذكره في

الجواب من الجوابين الرّاجعين إلى النّقص والحلّ فمحلّ نظر في الجملة، توضيح ذلك إنّ نقضه بجميع الأصول اللفظية والعملية والأمارات الشرعية المعتمدة مطلقاً في الموضوعات الخارجيّة ورأي المجتهد في حقّ العامي في الأحكام الشرعية لا بدّ أن يكون في موضع منعه وهو التمكن من تحصيل العلم بالواقعة على ما استظهره هذا الفاضل والأستاذ العلامة قدس سرهما وهو كما ترى لا يستقيم بالنسبة إلى النّقص بالأصول العملية، إلّا على فرض تخصيص مورد النّقص بما يجري في الموضوعات الخارجيّة، كما أنّه لا يستقيم بالنسبة إلى الفتوى أيضاً بناء على تخصيص اعتبارها بصورة انسداد باب العلم والعجز عن تحصيل العلم بالحكم في مورد الاستفتاء على ما بنى عليه الأستاذ العلامة قدس سره وأورد عليه بقوله: (ومما ذكرنا ظهر أنّه لا وجه له) إلى آخره، مستظهراً ذلك عن الأكثر بقوله حتّى أنّه لو لم يتمكّن من الظنّ الاجتهادي إلى آخره، حيث إنّ منعهم القادر على الاجتهاد بالقوة من جهة حصول الملكة له القاصر عن إعمال القوة النظرية من جهة فقد الأسباب عن الرجوع إلى فتوى المجتهد المستخرج فعلاً وإيجابهم الاحتياط عليه يقتضي المنع عن الرجوع إلى الفتوى فيما لو تمكّن من تحصيل العلم بطريق أولى وإن كان الحقّ عندنا على ما يظهر ممّا ورد في باب التقليد كتاباً وسنة هو الحكم بالتعميم واستظهار التخصيص عندهم ممّا ذكره قدس سره من الاهتمام في شأن العاجز عن إعمال القوة النظرية بالفحوى محلّ نظر، إذ عدم اعتبار الفتوى في حقّ المجتهد لا يلزم عدم اعتباره في حقّ العامي الفاقد للملكة كما هو واضح، وأمّا نقضه بالقطع بالتقريب الذي ذكره فهو مبنيّ على ما زعمه من كونه مجعولاً شرعياً كالظنّ فيتوجّه عليه النّقص.

وأما بناء على ما عرفت تحقيق القول فيه من عدم تعلّق الجعل به من الشارع بل استحالة فلا يتوجّه عليه النّقص أصلاً كما لا يخفى ضرورة أنّه ليس هناك

بالفرض جعل من الشارع وحكم غير الحكم الواقعي في مورد القطع حتى يترتب عليه نقض الفرض، وأما الإيراد عليه بناء على مذهبه بأن باب هذا الاحتمال منسند على القاطع كما في كلام الأستاذ العلامة قدس سره فمحل نظر، إذ ليس مبنى النقص في كلامه على الاحتمال الخطاء عند القاطع بل تحققه في نفس الأمر.

وهذا المقدار كاف في النقض بناء على مذهبه هذا، وأما جوابه الحلّي فلاّنه مبني في أوّل كلامه إلى قوله، ثمّ هذا مبني على ما حقّقناه في محله إلى آخره على ما بنى عليه الأمر في مسألة التحسين والتقيح في باب الملازمة من أنّ تشريع الأحكام ليس تابعاً لجهات المكلف به دائماً، بل فيما ساعده جهات التكليف والأمر فقد يحسن الأمر بالتقيح لجهة في الأمر به، كما أنّه قد يحسن التّهي عن الحسن لجهة في التّهي عنه على ما عرفت من كلامه مفصّلاً ويستفاد من كلامه في المقام أيضاً من أوّله إلى آخره خصوصاً قوله: (فإنّ ثبوت الأحكام عندنا تابع لحسن تشريعها) إلخ، كما هو واضح فالتقيح الواقعي قد يكون هناك ما يقتضي الحكم بحليّته فالتّحليل ليس نقضاً للفرض وهكذا في سائر موارد حكم الشارع على خلاف الواقع ولازم إجراء ما أفاده في المقام وتطبيقه عليه وابتناء الجواب عليه كما يفصح عنه كلامه عدم ثبوت التحريم واقعاً عند قيام الأمانة على الحلّيّة مثلاً وإن كان الفعل قبيحاً في نفس الأمر وهو التصويب الباطل وكلامه قدّس سرّه، كما هو صريح قوله في النقص بالفتوى على ما عرفت مبني على القول بالصواب، الذي عليه مبني كلام ابن قبة أيضاً من التخطئة، وبالجملة ابتناء الجواب على ما ذكره مستلزم لأمر باطل باعتراف الخصم، وإن لم يكن مستلزماً لمحذور في غير المقام هذا، وفي قوله: (ثمّ هذا مبني) إلى آخره تصريح سيّما بملاحظة تمثيله بالشّهادة على القول بكون الأمارات من الاعتبارات والناوين الموجبة لحسن الأفعال وقبحها على ما يستظهر من الشّيخ والعلامة قدّس سرهما في العدة والتّهاية

المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً، وأخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه، فلا نسلم لزومه وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً، فلا نسلم امتناعه. والأولى أن يقال: إنه إن أراد^(١) امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسد

على ما سيجيء من كلامهما المنقول في الكتاب، وهذا وإن كان مشتركاً مع كلامه الأول في استلزامه للتصويب الباطل كما هو ظاهر، إلا أنه ينافيه من جهة أخرى فلا معنى لجعله مبناه، حيث إن حاصل كلامه الأول يرجع إلى نفي التلازم بين التحسين والتقييح العقلين وحكم الشارع على طبقهما مع الاعتراف بالقبح الواقعي من غير فرق بين الأقوال في مسألة التحسين والتقييح من حيث كونهما ذاتيين مطلقاً أو بالوجوه والاعتبار مطلقاً، أو التفصيل بين القبح والحسن إلى غير ذلك وكلامه اللاحق الذي جعله مبنياً كلامه السابق يرجع حاصله إلى أن حسن الفعل بأي قول فرض في تلك المسألة مشروط بعدم قيام الأمانة على خلافه كما مثل به بقوله، فإذا قامت الأمانة على إباحة ما كان حراماً فلا قبح له أصلاً وهذا غير ما فرضه أولاً من التقييد في اقتضاء القبح للتحريم بما إذا ساعده جهات التكليف.

وبالجملة لما كان ما أفاده قدس سره في الجواب الحلّي لازماً للتصويب الباطل عنده وعند ابن قبة فلا معنى للاعتماد عليه وإن كان المجيب غير ملتفت إلى هذا اللازم الباطل، فالالتزام بالتدارك في الجواب الحلّي لا بد أن يكون على وجه لا يستلزمه اللازم الباطل كما عرفت من المحقق القمي قدس سره إجمالاً وستعرف من شرح القول فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره من تفصيل الكلام في وجوه جعل الأمانة الغير العلمية.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الأولوية التعيين إذ قد عرفت فساد الجواب

فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع، إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين.

فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد.

وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي^(١) وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدل منهما.

فإنّ التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم، لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

الحلي من المجيب بما لا مزيد عليه وإن كان ما أفاده قدّس سرّه من الجواب على تقدير إرادة الامتناع أيضاً يرجع إلى التصويب في وجهه، إلاّ أنّه أصلحه بالبيان الذي ذكره في شرح وجوه جعل الأمانة الغير العلمية، ثمّ إنّ مراده قدّس سرّه من المسألة التي انسدت فيها باب العلم هي المسألة الكلية النوعية لا الشخصية أو الشخصية من حيث كونها من أكثر المسائل التي فرض انسداد باب العلم فيها لا الانسداد الشخصي وإن لم يفرق في توجيه ما أفاده عليه بين الفرضين كما هو واضح، إلاّ أنّ استظهار إرادة صورة الانفتاح من حيث كونه أسبق من السيّد وأتباعه يقتضي حمل كلامه قدّس سرّه على ما ذكرنا فتدبر واغتم.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره دام ظله مبنيّ على كون المراد من عدم ثبوت الحكم في الواقعة المنسدة فيها باب العلم هو عدم ثبوت الحكم الفعلي لا عدم ثبوت الحكم الواقعي، وإلاّ لم يجامع مع قوله بعده، فإنّ التزم إلى آخره وإن كان ما ذكرنا خلاف ظاهر التشبيه بالبهائم والمجانين، إلاّ أنّ المراد معلوم، فلا يرد إذا النقض عليه بأنّه بعد فرض كون المكلف كالبهائم في الواقعة المنسدة فيها باب العلم، فلا يلزم عليه تحليل الحرام الواقعي وتحريم الحلال الظاهري.

قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه، وكيف كان فلا نزن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدعي^(١) الافتتاح، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم. ومما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى، لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي، فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير، وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع.

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:
أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً

(١) لا يخفى عليك أنه قد يورد عليه بأن السيد وغيره لم يدعيا انفتاح باب العلم بالنسبة إلى جميع جهات الأدلة حتى داليتها فيما كانت من الكتاب والسنة، نعم بعض من لا خبرة له من الأخباريين ادعى قطعية دلالة الأخبار أيضاً، وأيضاً المراد من الانسداد ليس هو الانسداد الغالبى وبالنسبة إلى أكثر المسائل حتى يتنافيه قول من يدعي الانفتاح، بل المراد هو الانسداد ولو في مسألة شخصية حسبما هو ظاهر كلام الأستاذ العلامة أيضاً، ومن المعلوم أن الانسداد الشخصي مما ليس محلاً لإنكار أحد، ولذا ذكر كل من ادعى الانفتاح من المجتهدين أننا نرجع فيما لا سبيل لنا فيه إلى العلم من المسائل القليلة إلى ما يحكم به العقل ومن الأخباريين أننا نحكم بالتوقف والاحتياط وفيه هو واضح لمن راجع إلى كلمات الفريقين.

عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة^(١) سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم، وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن المخبري أو غيره، لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يحب العمل به لأجل أنه يحدث^(٢) فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع 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 الإيصال إلى الواقع، إلا أن يقال إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً كما تقدم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلاً كما لا يخفى.

(١) لا يخفى أن جعل الكشف الظني من المصالح قد يستشكل عليه، فالأولى أن يسقط لفظ المصلحة.

(٢) ظاهر هذا الكلام بل صريحه كما لا يخفى على من تأمل في جميع أطرافه من أوله إلى آخره هو كون قيام الأمانة موجباً لحدوث المصلحة فيما قام عليه، لا أن يكون المصلحة في سلوكها أو الأمر بها، فليكن هذا على ذكر منك لينفعك فيما بعد.

قال في النهاية في هذا المقام^(١) تبعاً للشيخ قدس سره في العدة: «إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة»، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب، لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل

(١) حاصل ما ذكره هو أن الجهات المقتضية لجعل الأحكام الشرعية في الأفعال لا تلزم أن تكون ذاتية لها في جميعها، بل يمكن أن يكون باعتبار الوجوه والاعتبارات المفارقة التي منها أوصاف المكلف التي منها الظن، فإن للظن كالعلم تعلقاً بالظان وتعلقاً بالمظنون فمن الحيثية الأولى من الأوصاف ومن الثانية من الطرق والكواشف، فلا يمتنع إذا أن يكون الفعل حسناً، ونحن ظانين بصدق الراوي مثلاً، فإذا كان الأمر كذلك فلا قبح في أمر الشارع بسلوكه في زمان التمكن من تحصيل الواقع، لأن المفروض أن بواسطة قيام الظن تحدث مصلحة فيما قام عليه غالباً على مفسدة فوت الواقع على تقدير مخالفة الأمانة، فلا يلزم تفويت للمصلحة ونقض للغرض، هذا ولكن لا يخفى عليك أن ظاهر كلام العلامة هذا هو حدوث المصلحة في المظنون بواسطة قيام الظن مطلقاً، لا على تقدير المخالفة، فالاستشهاد بكلامهما إنما هو لمجرد عدم امتناع إيجاب الظن لحدوث المصلحة فيما قام عليه ولو في الجملة فتأمل.

بوجوبها وبعد الإخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجعة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجعة فيكون إطلاق الحرام الواقعي حيثئذ بمعنى أنه حرام لو لا الأخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجعة عليه ولو فرض صحته، فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجعة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة: «بأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم». قلت: لو سلم كون هذا تصويماً مجتمعاً على بطلانه، وأغمضنا النظر عما سيجيء^(١) من عدم كون ذلك تصويماً كان الجواب به عن ابن قبة من

ومن هنا ذكر العلامة أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم على ما ستقف على تفصيل القول في عدم التناهي بينهما على التقدير المذكور.

(١) لا يخفى عليك أن ما يحكم بعدم كونه تصويماً فيما سيجيء لا دخل له بالمشار إليه وما هو محل السؤال والفرض، لأن ما يحكم بعدم كونه تصويماً فيما سيجيء إنما هو فيما لو فرض وجود المصلحة الجابرة في سلوك الأمانة أوامر الشارع بالعمل بها، لا فيما قامت عليه حسبما ستقف عليه وما هو محل السؤال والفرض إنما هو فيما لو فرض حدوث المصلحة فيما قامت عليه بواسطة قيامها حسبما عرفت الإشارة إليه منّا، ولا إشكال في كون الثاني تصويماً مجتمعاً على

جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل^(١) وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده إلا أن يقال إن كلامه^(٢) قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله.

وحيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام أن ذلك يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك، إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

بطلانه عدا ما عرفت من العلامة حسبما اعترف به الأستاذ العلامة فيما سيجيء، كما أنه لا إشكال في عدم كون الأول تصويباً على ما ستقف عليه.

(١) لا يخفى عليك أن ما سيذكره فيما بعد من فرض المصلحة في سلوك الطريق على تقدير كونه تصويباً، لا يكون الدليل على بطلانه غير الإجماع.

وأما التصويب بمعناه المعروف، فلا إشكال في استحالة عقلاً عندهم في الجملة حسبما يقف عليه المراجع إلى كلماتهم في مسألة التصويب والنخطة وإن كان لنا طريق إلى تصويره فيما سيجيء. يخرج عن الاستحالة.

(٢) لا يخفى عليك أن كلام ابن قبة الذي هو من أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم مبني على بطلان التصويب.

لأنه لا يتصور على مذهب المصوبة تحريم الحلال وتحليل الحرام كما هو واضح.

الثاني: أن يكون ذلك^(١) لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور^(٢)؛

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام فرض وجود المصلحة الجارية في سلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤدائها، لا وجودها فيما قامت عليه فليكن هذا في ذكرك لينفعك فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك أنه بقي هنا قسم رابع لم يتعرض له الأستاذ العلامة وهو أن يكون الأمانة مساوية للعلوم الحاصلة للمكلف من حيث المطابقة للواقع، ولا إشكال في استقلال العقل بجواز أمر الشارع بسلوك الأمانة على هذا التقدير ومن باب مجرد الطريقة لعدم جريان دليل القبح وهو كون أمره بسلوك الأمانة في معرض تفويت الواقع ونقض الغرض، نعم يحتاج الجعل على تقدير المساوات ودوام المطابقة إلى مرجح وإن لم يترتب عليه نقض الغرض لكنه مطلب آخر غير تفويت الواقع ونقض الغرض المترتب على جعل الأمانة على تقدير المخالفة للواقع، كما أن صلاحية فرض الدوام للجعل إنما هو عند الاحتمال وعدم انحصار المصحح فيه، وإلا لم يعقل هناك جعل كما هو واضح، كما أن غير الاحتمال الأول إنما هو في حق نوع المكلفين لا في حق كل مكلف حتى المحتمل، وإلا أشكل الأمر على ما عرفت بعض الكلام فيه سابقاً، ثم إنه قد يقال بالتدافع بين كلاميه في مقام الإجمال والتفصيل في معنى الانفتاح فتدبر.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع، والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم^(١)، لأن تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح.

وأما القسم الثاني فهو على وجه:

أحدها: أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الأمانة^(٢) بحيث لا يكون في

(١) لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه فلو ورد أمر من الشارع بسلوك أمانة في زمان الانفتاح والتمكّن من تحصيل العلم، مع العلم بكون أمره مبنيّاً على الطريقة المحضّة، فلا بدّ أن يحمل على غير الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الأستاذ العلامة والوجه الذي ذكرنا.

(٢) المراد من الإطلاق كما هو ظاهر كون المقتضي لجعل الحكم فيما قامت عليه الأمانة نفس الأمانة سواء قامت على طبق حكم العالمين أو قامت على خلافه، من حيث سببها لحدوث المصلحة فيما قامت عليه، كذلك بحيث يكون مع قطع النظر عن قيام الأمانة عليه خالياً عن المصلحة بكلّ وجه، فالحكم الواقعي مختص في الواقع بمن كان عالماً به من حيث اختصاص المصلحة الموجبة لجعله في حقّ العالمين، فالجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمانة لا حكم له أصلاً بناء على كون جعل تابعاً للأمانة بمعنى تأخّره عن وجود الأمانة ولو طبعاً أو محكوم بما يعلم الله تعالى أن الأمانة تؤدّي إليه فيكون قيام الأمانة إذا كاشفاً عن جعل الحكم على طبقها قبل قيامها، ضرورة تقدّم المنكشف على

حق الجاهل، مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكم، فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل، مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين لا حكم له، أو محكوم بما يعلم الله، أن الأمانة تؤدي إليه وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطفة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة^(١) بمعنى أن الله في كل

الكاشف بحسب الوجود، فعلى كل تقدير يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين به وإن اتفق اشتراك الجاهلين معهم في بعض التقادير من حيث اقتضاء سبب جعل الحكم في حقهم ذلك أحيانا من باب الاتفاق، فهو نظير توافق السببين بحسب الاقتضاء في مورد من باب الاتفاق، وهذا المعنى كما ترى تصويب باطل لم يستشكل أحد في بطلانه من الخاصة، وإن كان ربما يوهم عبارة العلامة جوازه، بل هو أفحش من جميع ما يتصور من المعاني للتصويب لعدم الإشكال في استحالة عقلا من وجوه غير مخفية على المتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الفعلي في المقام ليس ما هو المراد منه في سائر المقامات من معناه المعروف الذي يكون مقابلاً للحكم الثاني، أي ما يكون هو المناط في استحقاق الثواب والعقاب في مقابل ما يكون موجوداً في الواقع حتى في حق من قامت الأمانة على خلافه غير مؤثر في استحقاق الثواب والعقاب مؤثراً في غيرهما، بل المراد منه تبعية الحكم الواقعي في الواقع لقيام الأمانة في الجملة، كما إذا قامت على خلاف ما هو المَجْعُول في الواقع بمعنى أن في كل واقعة مصلحة مشتركة بين العالم والجاهل مقتضية لجعل الحكم لكل منهما بشرط عدم قيام أمانة على خلافه بحيث يكون قيام الأمانة على الخلاف مانعاً من تأثيرها في الواقع، فإن قيامها على خلاف الواقع يوجب حدوث مصلحة

في الفعل غالبية على مصلحة الواقع، فلا يعقل إذا بقاء الحكم الثابت للعالم في حق الجاهل الظن بخلافه، ومن هنا ذكر الأستاذ العلامة أن هذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظن بخلافه، نعم لو قامت على طبق الحكم الثابت للعالم لم يكن له أثر بالنسبة إلى أصل الحكم المجعول، بل هو من مقتضيات المصلحة الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل لو لا قيام الأمانة على الخلاف، نعم له أثر في المنع عن وجود الظن بالخلاف الذي يسمى مانعاً مسامحة ما دام الوجود لاستحالة اجتماع الظنين على طرفي النقيض أو قيامهما على المتضادين كما هو غني عن النظر، وهذا الوجه كما ترى أيضاً راجع إلى التصويب في الجملة، ولا يبعد قيام الإجماع على بطلانه كالوجه الأول، إلا أن مخالفة الشيخ والعلامة قدس سرهما ربما يوهن الإجماع.

اللهم إلا أن يقال إن غرضهما مجرد إبداء احتمال الإمكان العقلي لا الوقوع في الشرعيات أو الوقوع مع الغفلة عن لزوم التصويب وإن كان مستبعداً ممن دونهما في الشأن، وكيفما كان ليس هذا الوجه كالوجه الأول في لزوم المحال، فإن الأمارات تحكي عن الحكم في حق العالمين لا عن الحكم في حق الظن والحكم الأولي أيضاً مجعول في حق المكلف بشرط عدم قيام الظن على خلافه فلا يلزم دور أصلاً وهذا بخلاف الوجه الأول، فإن اختصاص الحكم الأولي بالعالم مع تأخر العلم عن المعلوم لا ينفك عن الدور، إلا أن يجعل المراد من الحكم المختص بالعالم ما يكشف عنه الخطابات أي الإرادة النفسانية لا مدلول الخطاب وهذا غير بعيد عما يقول بالكلام النفسي فالخطاب يتعلق بالمكلف الملتفت الشاعر وبعد العلم بمدلول الخطاب الكاشف عن الإرادة يتعلق الحكم بالعالم فلا يلزم دور هذا، وأما دعوى أن القائلين بالتصويب إنما يقولون باختصاص الحكم بالعالم في حق المتأخرين عن زمن الخطاب لا مطلقاً، فلا يلزم دور ففاسدة جداً، كما لا يخفى على المتأمل.

واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمانة على خلافه بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع.

فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حق، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى، لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعاً.

والفرق بينه وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه أن العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع وهو الظن بالخلاف.

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة^(١) على الواقعة تأثير في الفعل الذي

(١) لا يخفى عليك وضوح المراد من هذا الوجه، فإن المقصود منه عدم تأثير قيام الأمانة على حكم الفعل الذي تضمنت حكمه فيه أصلاً ومطلقاً سواء قامت على طبق حكم العالم أو على خلافه، بمعنى كون الحكم الواقعي للفعل مستنداً إلى مصلحة مشتركة بين العالم والجاهل بحيث لا يؤثر قيام الأمانة على خلافه بالنسبة إليها أصلاً، فالحكم الواقعي الثابت في حق العالم ثابت وفعلي في حق الجاهل سواء قامت عنده أمانة على خلافه أو على وفقه أو لم يتم عنده أمانة أصلاً، والمراد من الفعلية هو وجود الحكم الثابت للعالم في حقه على كل تقدير وإن لم يؤخذ بمقتضاه كذلك مع وجود مصلحة في حكم الشارع وأمره بسلوك مقتضى الأمانة وجعله مؤداه حكماً ظاهرياً وإيجابه البناء على كون

تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة، فأوجب الشارع ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها، إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تخيراً أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب، أو الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما، وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة.

مفادها هو الواقع، فمقتضاه جعل حكم ظاهري في حق من قامت عنده مطلقاً، إذ كما قد يكون في الفعل مصلحة لجعل حكم واقعي من الشارع، كذلك قد يكون في تشريع الشارع الحكيم وأمره ولو كان ظاهرياً مصلحة يتدارك بها ما يفوت من الواقع من جهة إطاعته، فإذا قامت الأمانة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب هو الظاهر في الواقع فلتتزم بوجوب أمرين صلاة الظاهر في مرحلة الواقع وصلاة الجمعة في مرحلة الظاهر، وهذا كما ترى لا يلزمه التصويب وغيره من المحظورات، بل الالتزام به منافع للتصويب كيف والمصوبة ينكرون وجود الحكم المشترك على الوجه المذكور، إذ المفروض أن المصلحة في الحكم لا تؤثر في الحكم الواقعي أصلاً، نعم لا بد من أن يكون تلك المصلحة قابلة لجبر مفسدة فوت الواقع بواسطة سلوكها لو فرض اقتضاؤها لإيجاب الشارع العمل عليها ولو مع التمكن من تحصيل الحكم الواقعي على سبيل العلم واليقين، كما هو الشأن في أكثر الظنون الخاصة، بل كلها فإنه مما ثبت اعتباره حتى في زمان انفتاح باب العلم.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه ^(١) إلى المصلحة في

(١) لا يخفى عليك أن حاصل هذا السؤال يرجع إلى أن فرض وجود المصلحة في حكم الشارع في أمره بالعمل بالأمانة لا يجدي في الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق، من حيث استلزامه للتصويب الباطل عند أهل الصواب من المخطنة وعدم استلزام هذا الوجه له، فإن معنى العمل بالأمانة إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ليس، إلا فعلها من حيث إخبار العادل بوجوبها أو قيام أمانة أخرى عليه بناء على اعتبار هذه الحيثية، فلا بد إذا أن يكون في فعل الجمعة مصلحة فائقة على مفسدة ترك الظاهر على تقدير وجوبها واقعاً، لأنه إن لم يكن فيه مصلحة كذلك كان الأمر بالعمل بالأمانة قبيحاً من حيث استلزامه لتفويت الواقع، فإذا كانت فيه مصلحة كذلك، فلا محالة يكون فعل الظاهر في حق من قامت عنده الأمانة على وجوب الجمعة خالياً عن المصلحة الملزمة فيقبح إذا الأمر بها من الشارع بناء على ما استقرت عليه طريقة العدلية من تبعية الأحكام للجهات الكائنة في الأفعال، فيلزمه انحصار الحكم في المفروض بوجوب صلاة الجمعة وهو التصويب الباطل، لأن هذا الانحصار إنما حصل من الأمانة، توضيح ما ذكر على سبيل الإجمال هو أنه إذا فرض قيام الأمانة على وجوب ما يكون حراماً في الواقع أو حرمة ما يكون واجباً في الواقع، فإما أن نقول بوجود كل من الجهتين المقتضيتين للحكمين المتضادين أي الجهة الكائنة في العمل بالأمانة والكائنة في الواقع، فيلزم اجتماع الضدين ولزوم التكليف بما لا يطاق وبطلان التالي كالملازمة ظاهر، وإما أن نقول بوجود الجهة في الواقع دون العمل بالأمانة فيكون الأمر به إذا لقوا وقبحاً على الحكيم تعالى، فلا بد على هذا التقدير من الالتزام بعدم تعلّق الأمر بالعمل بالأمانة وهو خلف، وإما أن نقول بوجود الجهة في العمل بالطريق دون الواقع فيلزم التصويب الباطل وهذا ليس، إلا مفاد الوجه الثاني هذا حاصل ما يقال في بيان السؤال المذكور.

العمل بالأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداها على المكلف.

مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة، وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم، فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة وهو التصويب الباطل.

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني^(١) فهو باطل، لأن

(١) وضوح الفرق بين الوجهين ممّا لا يكاد أن يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواسط والأواخر، فإن مرجع الوجه الثاني إلى إنكار وجود الحكم الواقعي في حق من قامت الأمانة على خلافه في الواقع من جهة عدم وجود الجهة المقتضية له واقعاً، لفرض اشتراط وجوده بعدم قيام الأمانة على الخلاف، فيكون الحكم الواقعي في حقه ما أفادته الأمانة، ومرجع الوجه الثالث إلى بقاء الحكم الواقعي على حاله حتى في حق من قامت الأمانة على خلافه، لكون الجهة المقتضية له غير مقيدة بعدم قيام الأمانة على الخلاف، وأما وجود المصلحة في الأمر بالعمل بالطريق فهو غير مانع عن وجود المفسدة واقعاً فيما قام على حكمه، لأن معنى التدارك ليس منع التدارك بالكسر عن وجود التدارك بالفتح كيف وهو

خلاف قضية معنى التدارك، كما هو واضح على من له أدنى خبرة، بل جبر ما وقع المكلف فيه من المفسدة من جهة سلوك الأمانة فكيف يعقل، إذا أن يكون وجود المصلحة مانعاً عن أصل وجود الجهة في الفعل واقعاً.

وبعبارة أخرى مرجع الوجه الثاني إلى جعل مدلول الأمانة في حق من قامت عنده أمانة على خلاف حكم العالمين حكماً واقعياً بحيث لو فرض زوال جهل المكلف وعلمه بالتكليف لم يكن عليه شيء أصلاً لإتيانه بما هو المكلف به له في الواقع بالفرض، فيكون انقلاب علمه بالجهل نظير صيرورة المسافر حاضراً بعد الإتيان بصلاة القصر، ومرجع الوجه الثالث إلى وجوب ترتيب آثار الواجب الواقعي على ما قامت أمانة على وجوبه ما دامت قائمة، أي ما لم يعلم المكلف بالواقع الذي يعبر عنه بالحكم الظاهري المجهول في حق الجاهل بالحكم الثابت له في الواقع من حيث جهله له فيجب، إذا علم به ترتيب جميع آثار الواقع على مؤدى الأمانة والالتزام بكون مؤداها هو الواقع النفس الأمري من حيث ترتيب آثاره عليه ما دامت الأمانة قائمة، لأنه معنى طريقته إلى الواقع وكون مؤداها منزلاً منزلة الواقع بالجعل الظاهري، فيجب إذا ترتيب جميع آثار الواجب الواقعي قبل الإتيان من جواز الدخول فيه بقصد الوجوب ونحوه وبعده من جواز فعل النافلة ونحوه بعده إن قلنا بكون الموضوع في النافلة في وقت الفريضة الفريضة الواقعية، وأما إن قلنا بكون الموضوع فيه الفريضة الفعلية المنجزة، فجواز الإتيان بالنافلة بعده ليس من البناء على كونه الفريضة الواقعية حتى يكون حكماً ظاهرياً، بل من حيث تحقق موضوعه قطعاً فيكون حكماً واقعياً، فإذا فقدت بأن علم من قامت عنده بالحكم الواقعي، فلا يخلو الأمر من أنها، إما أن يكون قائمة على وفق حكم العالمين أو على خلافه وعلى الأول فلا إشكال، لعدم وجوب وجود المصلحة في سلوك الطريق حتى يتكلم فيه، وعلى الثاني فلا يخلو الأمر من أنه

مرجع جعل مدلول الأمانة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً، إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة الرخصة في أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع،

إما أن يفرض عمل المكلف بمقتضى الأمانة وفوق شيء من المصلحة الواقعية بواسطة سلوكها، وإما أن لا يفرض ذلك، وعلى الثاني فلا إشكال أيضاً، لما عرفت وعلى الأول فيجب أن يكون في سلوك الأمانة ما تدارك به ما فات من مصلحة الواقع من الجاهل وما وصل إليه من مفسدات المحرمات الواقعية التي ينافي وقت الواجب كفعل النافلة بناء على شمول ما دلّ على المنع عنها في وقت الفريضة الفريضة الواقعية ونحوه لا مثل قصد الوجوب فيما ليس بواجب، فإنه جائز واقعاً فإن الوجوب الذي يقصده الجاهل في الفرض هو الوجوب الظاهري المتحقق قطعاً فليس فيه مفسدة من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب لكن يجب عليه أن يترتب إذا أحكام عدم الإتيان بالواقع من أول الأمر، لكون قضية اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل بقاء الأمر الواقعي في حقه لو فرض عدم فوته بواسطة سلوك الأمانة القائمة على خلافه، ومع فوته قد فات عنه الواجب الواقعي بواسطة سلوك الأمانة وهو لا يمكن، إلا بفرض بقاء الحكم الواقعي على كل تقدير فكيف يمكن مع هذا القول برجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني.

كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين، فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصة في تركهما وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

وإن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر، لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري وإنما عمل على طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة.

فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم، أعني وجوب الإتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة، إلا ما فات منها فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت، فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر^(١) فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمارة اللازم منه

(١) لما كان مقتضى جعل الأمارة على الوجه الثالث بقاء الأمر الواقعي ما دام

موضوعه باقياً لعدم تصرف الأمانة على خلافه شيئاً فيه بالفرض، وتدارك المصلحة الموجودة في سلوكه ما فات من المكلف به يلزمه بحكم العقل مع قطع النظر عن قيام الدليل الشرعي على الخلاف الرافع لموضوع حكم العقل الإتيان بمقتضى الأمر الواقعي في الوقت لو كان انكشاف الخلاف فيه، لبقائه المقتضى للامتنال بحكم العقل، كما أنه يلزمه بحكم العقل وجود مصلحة في سلوكه بقدر ما يتدارك به المصلحة الفائتة من المكلف في فعل الواجب في أول وقته، ثم الأقرب إليه فالأقرب ومن هنا قلنا تبعاً للمحققين إن امتثال الأمر الظاهري الشرعي لا يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي بالنظر إلى القاعدة بالنسبة إلى حكم الإعادة وإن جوز العقل ورود الدليل على الإجزاء من حيث كشفه عن وجود مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الواجب فتأمل، إلا أنه ليس ممّا يحكم به العقل قبل ورود الدليل على الإجزاء، لأن الذي يحكم به لزوم وجود مصلحة فيه يتدارك بها مقدار ما فات من مصلحة الواجب في أول الوقت واحتماله لا يجدي في رفع حكم العقل، كما هو ظاهر، كما أنه يلزمه الإتيان به في خارج الوقت على القول بكون القضاء بالأمر الأول لو كان انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت مع وجود مصلحة في أمر الشارع بسلوك الأمانة يتدارك بها ما يفوت من الجاهل بواسطة ترك الفريضة في آخر وقتها، ومن هنا يعلم أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء إلى القضاء أيضاً بناء على هذا القول.

وأما على القول بكونه بالأمر الجديد الدال على وجوب تدارك ما فاتت في الوقت كما هو قضية التحقيق الذي عليه المحققون نظراً إلى كون الوقت قيداً لأصل المطلوب بالأمر الأولي، فإن قلنا بأن المراد من الفوت هو مجرد عدم الإتيان بالواجب وتركه في وقته وإن تدارك ما فات من مصلحة فعله في الوقت زائداً على تدارك المصلحة الزائدة الغير الملزمة الثابتة في أول وقته، فلا إشكال

ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك، ثم إن قلنا إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوت الواجب من حيث إن فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه، لأن الواجب وإن ترك إلا أن مصلحته متدركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

في أن قضية الأصل عدم الإجزاء أيضاً بالنسبة إلى القضاء، وإن قلنا بأن المراد من الفوت هو ترك الواجب في الوقت من حيث إن فيه مصلحة غير متدركة، فلا إشكال في أن قضية الأصل الإجزاء بالنسبة إلى القضاء، إلا على وجه أشار إليه شيخنا الأستاذ العلامة فيما ستقف عليه من كلامه، فعلم من ذلك كله أن لازم جعل الطريق على الوجه الأول والثاني الذي ذهب إليه مخالفونا هو الإجزاء مطلقاً، بل لا يعقل عدم الإجزاء بناء عليه ولازم جعل الطريق على الوجه الثالث عدم الإجزاء، ومن هنا ذكر جماعة من الأصحاب منهم ثاني الشهيدين من ثمرات القول بالتصويب والتخطة الإجزاء وعدمه، نعم ناقش شيخنا الأستاذ العلامة أدام الله إظهاره فيما سيجيء من كلامه في كلام ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد من حيث التمثيل، وقال وإن كان لتمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر، وهو كما ترى في محله لاختصاص النزاع في مسألة التخطة والتصويب بالأمارات القائمة على الأحكام الشرعية الفرعية لاتفاقهم على كون المصيب في الموضوعات واحداً، إذ ليست قابلة للجعل الشرعي حتى يقال بتعلق الجعل بها عند قيام ظن المجتهد بها أو قبله على طبقه حسبما يعلم الله تعالى أن الأمانة تؤدي إليه بحسب حصول الظن للمجتهدين المختلفين، كما اتفقوا على كون المصيب في العقليات من المجتهدين المختلفين وفي مداليل الكتاب والسنة واحداً، إذ ليست مما يتعلق بها الجعل ويقبل الاختلاف باختلاف الآراء، وإنما الاختلاف والنزاع بين أهل الصواب من المخطئة وأهل الخطاء من المصوبة في الأمارات القائمة على الأحكام الشرعية الكلية.

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

إلا أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام^(١) هي المصلحة في معذورية

(١) لا يخفى عليك أنه قد يتوهم من العبارة كون المراد من الحكم الظاهري عنده قدس سره مجرد المعذورية لكنه كما نرى توهم فاسد لا يليق بأدنى جاهل على ما عرفت سابقاً بل المراد كون العذر لازماً عقلياً للحكم الظاهري، وكيف كان فتوضيح ما أفاده قدس سره من النظر في عدم وجوب القضاء على تقدير ترتبه على الفوت بمعنى فوات مصلحة الواجب، هو أن الذي يحكم العقل بلزوم وجوده في تشريع الحكم الظاهري وأمر الشارع بسلوك الأمانة هو مطلق ما يرفع قبح الجعل من الشارع مع التمكن من الواقع ويكفي فيه محض تسهيل الأمر على المكلفين القادرين الذي هو لازم الوجود لجعل الحكم الظاهري، ضرورة أن تعيين تحصيل العلم بالواقع لا يخلو من حرج وضيق نوعي وإن لم يكن حرجاً في جميع الموارد، وهذا المقدار يكفي في تشريع الحكم الظاهري، كما أنه قد يكتفى به في تشريع الحكم الواقعي على خلاف ما فيه المصلحة الملزمة والذي يعود إلى المكلف في تشريع ما يكون مبنياً على التخفيف ورفع الحرج هي مصلحة سائر التكاليف السهلة ونوع أحكام الشرع، بل الحكمة في تشريع الأحكام وتبليغها على وجه التدريج هي ما ذكرنا، ومن هنا ورد أنه لم يمت بمكة بعد البعثة في عشر سنين من أظهر التوحيد واعتقد به وبالنبوة، إلا أدخله الله تعالى الجنة حيث لم يقع التكليف، إلا بالشهادتين من حيث الإرفاق والمدارة حتى تميل النفوس بالإسلام ويرجع إليهم فائدة الإيمان، ومن هنا قال صلى الله عليه وآله: «إني بعثت على السمة السهلة»، والمصلحة المذكورة، كما ترى لا تمنع من صدق فوت مصلحة شخص الواجب في مورد مخالفة

الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه^(١) من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء

الأمانة للواقع، فيمكن أن يقال علي هذا كون مقتضى القاعدة وجوب القضاء على تقدير ترتبه على الفوت بالمعنى الذي عرفته فافهم.

فإن شئت قلت: إن مرجع ما ذكر إلى عدم لزوم المصلحة المتدركة في موارد الفوت أصلاً وإن المسوغ لجعل الحكم الظاهري والوسائط بين الحجة وخلقه مما يفضي إلى تفويت الواقع أحياناً إدراك مصالح سائر الأحكام، وهذا كما ترى لا يختلف فيه الحال بين أنحاء انكشاف الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أن القائل باقتضاء الأمر الظاهري الأجزاء من المخطئة لا بد من أن يقول بأن المقدار المتقدم من المصلحة في تشريع الأحكام الظاهرية المجامع للنخطة يكفي في جبر مصلحة الواجب ولو انكشف الخطأ في الوقت فضلاً عن خارجه وإن لم يكن مستقيماً عندنا، كما أنه لا مناص لنا من الالتزام به بعد قيام الدليل على الأجزاء في مورد من الموارد، فإنه أمر معقول ممكن عند شيخنا الأستاذ العلامة وإن كان مقتضى الأصل عدمه، فإذا قام الدليل عليه في مورد كيف يتخلص من لزوم التصويب الباطل، فالإيراد مشترك الورود فلا بد من تصوير الأجزاء على وجه لا يلزمه التصويب، بأن يقال إن الشارع رفع اليد عن المصلحة الملزمة من جهة التسهيل وإن كان هذا محتاجاً إلى الدليل، فيكون مقتضى الأصل عدم الأجزاء فامتنال الحكم الظاهري مع كونه ظاهرياً يعجز عن الواقع مع إطلاقه، وعدم اشتراطه بشيء بعد قيام الدليل على القناعة والكفاية، فلا يلزمه التصويب فتأمل فالتسهيل وإن كان قابلاً، لأن يلاحظه الشارع في رفع التكليف، إلا أن مجرد القابلية والإمكان لا ينفع ما لم يتم دليل على الأجزاء فافهم.

واضح، وأما على القول باقتضائه له، فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب.

وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطة لعدم الإجزاء قال قدس سره: «من فروع مسألة التصويب والتخطة لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه»^٥، وإن كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب، ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأن فعل الجمعة قد لا يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأمانة معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها.

نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

وأما قولك إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأن فعل الجمعة قد لا يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته فالعمل

على الأمانة معناه الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها، نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً، وأما قولك: إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

وبالجملة فحال الأمر بالعمل بالأمانة^(١) القائمة على حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي كحياة زيد

(١) قد عرفت اتفاق الفريقين على التخطئة في الموضوعات، وأن الأمانة القائمة عليها لا يوجب جعلها من جهة استحالة تعلّق الجعل بها، وأن مرجع حجية الأمانة القائمة عليها هو ترتيب أحكامها على مؤداها ظاهراً ما دامت قائمة ببقاء جهل من قامت عنده الأمانة على الموضوع وأن مآل الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الأحكام الشرعية أيضاً على مذهب المخطئة إلى وجوب الالتزام بها وبآثارها في الظاهر بحيث لا يوجب قيام الأمانة تأثيراً في الأحكام الواقعية أصلاً، فلا إشكال إذا فيما أفاده دام ظله وإن كان هنا فرق واضح بين مورد الأمانة في المقامين، فإن الموضوع الخارجي ليس مجعولاً ويستحيل تعلّق الجعل بها بخلاف الحكم الشرعي، فإنه يستحيل وجوده بدون الجعل واقعياً كان أو ظاهرياً، إلا أن جعل الحكم الواقعي الذي يحكي عنه الأمانة سابق على جعل الحكم الظاهري ويستحيل جعله بنفس الأمر بالعمل بالأمانة القائمة عليه على ما عرفت توضيح القول فيه في أول التعليقة.

وموت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل بالأمانة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمانة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم.

وحاصل الكلام^(١) ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً، والحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة.

(١) لما كان الحكم الظاهري أيضاً له واقعية في حiale، لأن ثبوت كلٍّ محمول لما هو الموضوع له على تقدير الثبوت، والتحقق لا يمكن أن يكون ظاهرياً، إلا بظاهريّة أصل ثبوته، وإلا فقول الشارع يجب تطبيق العمل على مقتضى قول العادل كقوله عليه السلام يجب الاجتناب عن الخمر له واقعية لا يمكن الفرق بينهما من هذه الجهة، إلا أنه قد أخذ في أحدهما الجهل بحكم آخر فسّمى ظاهرياً في اصطلاح ولم يؤخذ في الآخر ذلك فسمي واقعياً في الاصطلاح بقول مطلق على ما ستقف عليه مشروحاً في الجزء الثاني من التعليقة إن شاء الله تعالى.

ومن هنا ذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه في حاصل الفرق بين جعل الأمانة على الوجهين الأولين والوجه الأخير أن مرجع الوجهين الأولين إلى جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً بحيث لا يكون للجاهل غير مؤدى الأمانة حكم أصلاً، ومرجع الوجه الأخير إلى جعل وجوب تطبيق العمل بمقتضى الأمانة وترتيب آثار الحكم عليه في الواقع ما دامت الأمانة قائمة.

وأما توهم: «أن مرجع تدارك^(١) مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى تصويب الباطل نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة».

ففيه منع كون هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل^(٢) بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

وأما ما ذكره: «من أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الأمانة فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، وإلا ثبت انتفاء الحكم في الواقع، وبعبارة أخرى إذا فرضنا

(١) قد عرفت أن الحكم الواقعي على الوجه الثالث موجود على الإطلاق، كما أن مصلحته باقية كذلك والتدارك المفروض بمصلحة جعل الأمانة التي قد عرفت من كونها التسهيل على العباد لا ينافي وجود المصلحة الملزمة، بل يلزم وجودها على ما عرفت تفصيل القول فيه.

(٢) لا إشكال في صحة ما أفاده دام ظله بعد التأمل في كيفية الجعل على الوجه الأخير فمعنى حجية الأمارات بناء على مذهب العامة ليس هو وجوب تطبيق العمل عليها وجعلها طريقاً إلى الواقع لعدم تعقل ذلك بناء على مذهبهم، بل وجوب العمل عليها والقطع بأن مؤداهما حكم واقعي وهذا أمر واضح والإشكال، إنما هو في تصوير متعلق الظن عندهم مع إنكارهم الحكم الواقعي بالمعنى الذي نحن نقول، فلا يمكن تعلقه بالحكم المجعول للموضوع من حيث هو كيف وهم ينكرون الجعل بهذا المعنى، وإلا لم يقولوا بالتصويب، بل لا بد من تعلقه بالحكم المجعول في حق العالمين على ما عرفت الإشارة إليه.

الشيء في الواقع واجباً وقامت أمارة على تحريمه فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكيمين المتضادين وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي.

ففيه أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه^(١) هو الحكم المتعين

(١) لا يخفى عليك أن مرجع ما أفاده دام ظلّه إلى اختيار بقاء الوجوب واقعا مع كون الفعل حراماً في الظاهر ومنع التضاد بينهما، فإن الأحكام الشرعية وإن كانت متضادة بأسرها فيستحيل اجتماعها، إلا أن التضاد إنما هو بين الأحكام الفعلية لا الواقعية مع الفعلية، ولذا أجمعوا على صحة الصلاة في الدار المفصولة مع الجهل بالموضوع أو الحكم في الجملة، بل في نسيان الحكم والموضوع أيضاً مع عدم التقصير وإن خالف فيه العلامة قدس سره فيما سيجيء من كلامه في الجزء الثاني من الكتاب مع عدم ارتفاع الحرمة الواقعية بالجهل أو النسيان، وإن قلنا بارتفاع القبح العقلي في الجهل بالموضوع أو نسيانه، بل في الجهل بالحكم مع عدم التقصير من حيث إن تبعية القبح العقلي للعلم بالعنوان وعدم معذورية الفاعل عند العقل، لا يلزم تقييد الحكم الشرعي بهما، وإن قلنا بالتلازم كما هو واضح، وسيجيء شرح القول فيه في الجزء الثالث، فإن الحكم الواقعي الذي جعل لكل واقعة في حق كل أحد ويلزم بقاؤه مع العلم أو الجهل به عند المخطئة وإن كان حكماً وإنشاء في حياله وليس مجرد الشأنية والمصلحة المقتضية له كيف واشترطه بالعلم به مستلزم للدور كما هو ظاهر، إلا أنه ليس بمجرد لازم الامتثال ما لم يكن للمكلف طريق إليه لاستقلال العقل بقبح المؤاخذه على ما لم يكن للمكلف طريق إليه ولا يسمى تكليفاً حقيقة، لأن التكليف ليس مجرد الفعل والإنشاء من المكلف ولو لم يكن حاملاً للمكلف بالفتح وواصلاً إليه، بل هو الإنشاء المقرون بالحمل بالوصول إليه كما في كثير

من الأفعال التي هذا شأنها كالإقباض والتسليم والإكراه ونحوها وإن أطلق عليه التكاليف مسامحة كما يطلق الإقباض على ما يلزم حصوله من طرف في تحقق القبض، إلا أنه لا تضادّ بينه وبين الحكم الفعلي المنجز على المكلف، فإذا لم يكن تضادّ بينه وبين الحكم الواقعي المنجز على خلافه كما في المثال الذي عرفته، فإنّ صحّة الصلّاة ليست فيه ظاهرة، بل واقعيّة فعدم التضادّ بينه وبين الحكم الظاهري على خلافه بطريق أولى.

وبعبارة أخرى إن كان الوجه في عدم جواز اجتماع الوجوب الواقعي والحرمة الظاهريّة عدم إمكان امتثالهما للمكلف فهو غير وجيه قطعاً لعدم وجوب امتثال الحكم الواقعي على المكلف، كما عرفت وإن كان الوجه تضادّ أنفسهما وإن لم يلزم امتثال الحكم الواقعي ففيه منع التضادّ بينهما لا لكون الحكم الواقعي عبارة عن المصلحة أو شأنيّة الحكم والإنشاء، كيف وقد عرفت فسادَه، بل هو عبارة عن مدلول الخطابات الواردة في الشريعة إلى يتعلّق بها العلم والظنّ والجهل ولا ريب في كونها من مقولة الحكم والإنشاء وليست إنشائيتها متوقّفة على العلم، إلا أنه لا تضادّ بينها وبين الحكم الظاهري على خلافها لاختلاف الموضوع فيهما لأنّ الموضوع للحكم الواقعي نفس الشيء بلحاظ التجرد وللحكم الظاهري الشيء بلحاظ الظنّ أو الجهل بالحكم الواقعي، بل قد عرفت عدم التضادّ بين الحرمة الواقعيّة والوجوب الفعلي في الصلّاة في الدار المفصولة في الجملة، فكيف بالحكم الواقعي والظاهري على خلافه، هذا ملخّص ما استفدناه من إفادة شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه، وهو مطلب مسلّم بين الأصحاب لم يخالف فيه أحد قد عرفت بعض الكلام فيه في أوّل التعليقة، وستقف على تفصيل القول فيه في طيّ أجزاء التعليقة إن شاء الله تعالى، إلا أنه مع ذلك كلّه لا يحصل اليقين للنفس بذلك ولا تدفع عنه شبهة أنه إذا كان نفس

المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه الأمانة ويتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبر على خلافه.

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية فإنها من القسم الثالث.

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين، ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها لها آثار

الطلب الوجوبي مضاداً للطلب التحريمي، فكيف يجوز اجتماعهما مع كون أحدهما واقعياً والآخر فعلياً أو ظاهرياً، لأن اتصاف الفعل بالوجوب والتحريم يستحيل عقلاً سواء كانا واقعيين أو فعليين أو مختلفين، لأن فعلية الحكم وشأنيته إنما هما من شئونه ومراتبه بملاحظة حكم العقل بكونه ممّا يستحقّ مخالفة العقاب ولا يستحقّه فالحكم الفعلي هو شأني ذاتاً وبحسب الحقيقة، وإلا فليسا إنشاء من من الشارع مختلفي الموضوع، نعم لو رجع الحكم الواقعي إلى الطلب المشروط أو كان صرف الشأنيّة بمعنى وجود المصلحة المقتضية لجعل الحكم، أو منع التضاد بين الأحكام بحسب أنفسها، وإنما هو باعتبار تعلّقها بالمكلف ولزوم امتثالها عليه صَحَّ اجتماعه مع الحكم الفعلي على خلافه، ولكنّها كما ترى والله العالم.

هذا ما يقال في توجيه الإشكال في اجتماع الحكم الواقعي والفعلي على خلافه ودفعه، وأما اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري على خلافه فله وجه قد عرفت الإشارة إليه بقولنا الاختلاف الموضوع فيهما، وستقف على شرح القول فيه وما يتوجّه عليه بعد هذا إن شاء الله تعالى.

عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها، أو قيام أمانة حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

فتلخص: من جميع ما ذكرناه^(١) أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخير الواحد، أو بمطلق الأمانة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه، وإنما يصح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض^(٢): «إيجاب التعبد بخير الواحد، أو بمطلق

(١) قد عرفت أن محلّ البحث في كلماته هو التعبد بالخبر، إلا أن مقتضى دليله الثاني إلحاق غيره من مطلق الأمانات، بل الأصول الحكمية والموضوعية به في الجملة ضرورة أن تفويت الواقع اللازم من جعل الحكم الظاهري في الجملة لا يختص بموارد الأمانات.

نعم في مورد الاحتياط والتخير العقلي لا يتصور تفويت الواقع من جعل الحكم الظاهري، لأن مرجع الأول إلى إحراز الواقع المحتمل أو المقطوع والثاني إلى الأخذ باحتمال الواقع فيما لا يمكن إحرازه فكيف يتصور تفويت الواقع فيه من جعل الشارع، والذي يدفع به الإشكال عن جعل الحكم الظاهري في موارد الأصول فيما يتوجّه عليه هو الوجه الثاني لعدم ملاحظة الطريقتين في الأصول، وإلا لم يكن أصلاً.

نعم فيما لم يكن هناك، إلا مجرد رفع المواخذة والعقاب عقلاً، كما في موارد البراءة العقلية لا يلزم هناك ملاحظة مصلحة كما هو واضح.

(٢) ذلك البعض من العامة كالعقال وابن الشريح وأبي الحسين البصري ومستندهم على ما حكى وجهان:

أحدهما: أن ترك العمل بخير الواحد مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون

الأمانة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه^١، في مقابل قول ابن قبة.
فإن أراد به وجوب^(١) إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من
العلم ببقاء التكليف فحسن.

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع، إذ جعل
الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي
وهو الظن، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية.
وإن أراد حكم صورة الانفتاح فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط
لجواز تحصيل العلم معه قطعاً وإن أراد وجوب التعبد به تخيراً فهو مما لا

واجب عقلاً.

ثانيهما: أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد للزم خلواً أكثر الوقائع عن الحكم
واللآزم قبيح فكذا المقدم، والقيح محال على الحكيم تعالى.
هذا والعنوان في كلامهم وإن كان خصوص خبر الواحد، إلا أن قضية
دليلهم التعميم كما لا يخفى، ويرد على الأول أنه إن أراد إثبات ذلك حيث يعلم
بقاء التكليف وانسداد باب العلم وغيرهما من مقدمات دليل الانسداد، فهو حسن
على ما عليه المشهور من إنتاجها حجّة الظن بحكم العقل، إلا أنه خروج عن
محلّ البحث، فإن الكلام إنما هو في صورة الانفتاح مضافاً إلى أن قضيته ليس
وجوب الجعل على الشارع، كما ستقف عليه وإن أراد إثبات ذلك مطلقاً ففساده
غني عن البيان هذا، وأمّا الجواب عن الثاني فيظهر بإمعان النظر فيما أفاده شيخنا
الأستاذ العلامة.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام منه دام ظلّه مبني على ما هو المعروف من
إفادة مقدمات الانسداد لحجّة مطلق الظن، أو الظن في الجملة لا على ما سبني
عليه من عدم إفادة مقدمات الانسداد لحجّة الظن مطلقاً.

يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة^(١) بتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة، اللهم إلا أن يكون^(٢) في

(١) قد يمنع وجوب الجعل على الشارع على هذا الفرض أيضاً، إذ غاية ما هناك صلاحية الأمانة حينئذ لتعلق الجعل بها من الشارع وأما وجوبه عليه مع فرض إمكان تحصيل الواقع كما هو المفروض، فلا دليل يقضي به هذا ولكنتك خير بضعف ذلك، إذ الأفعال في حقّه تعالى إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود وليس ما يكون في حقّه جائزاً، أو ممكناً بالنظر إلى الحكمة الإلهية، كما برهن عليه في محلّه، وإن كان الممكن بالذات في حقّه تعالى فوق حدّ الإحصاء.

(٢) لا يخفى عليك أنّه قد يورد عليه بأنّه إن أريد من الجرح ما يوجب الاختلال الذي يستقلّ العقل بقبح جعل الحكيم ما يؤدّي إليه، كما ربما يستظهر من العبارة ففيه، أنّه مع هذا الفرض يستقلّ بحجّة الظنّ مطلقاً أو في الجملة إذ هذا رجوع في الحقيقة إلى فرض الانسداد وحكم العقل بحجّة الظنّ ليس مختصاً بزمان الغيبة، بل يدور مدار وجود مقدّمات برهان الانسداد متى كان، فلا يحكم في هذا الفرض أيضاً بوجوب الجعل على الشارع، بل يستقلّ العقل بالحكم بحجّة الظنّ وإن أريد ما نفاه الشارع بالعمومات النافية للخرج ممّا لم يصل إلى المرتبة الموجبة لاختلال النظم بناء على ما هو المحقّق عندنا تبعاً للمحقّقين من كون نفي هذا النحو من الحرج بالشرع، ولذا وقع كثيراً لا بالعقل، كما ربما يتوهم من كون جعل الحكم الموجب له خلاف اللطف، ففيه أنّ المنفي بأدلة نفي الحرج كما سيأتي التصريح منه عليه في طي مقدّمات الانسداد وجوب تحصيل العلم، وأما وجوب العمل بالظنّ فلا يستفاد منه، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى العقل، لأنّه المرجع في طريق الإطاعة، فيستقلّ بحجّة الظنّ على فرض تماميّة مقدّمات الانسداد فلا دخل للشرع فيه أصلاً.

تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أماره هي أقرب من غيرها إلى الواقع، أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به محرم بالأدلة الأربعة. ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^{٥٩}،

وبالجملة حال زمان الانفتاح مع الفرض المذكور حال زمان الانسداد في وجوب الرجوع إلى العقل لا الشرع بل المرجع مطلقاً في باب طريق الإطاعة العقل لا الشرع ولو نوقش فيما ذكرنا بأن العقل إنما يحكم في باب الطريق فيما إذا لم يحتمل أقرية بعض الأمارات عند الشارع، وإلا فيتوقف عن الحكم بإيجاب عنه بعد الغض عن عدم اعتناء العقل باحتمال الأقرية عند الشارع لبعض الأمارات الموجبة لاختصاصها بالجعل الشرعي، كما ستقف عليه إن شاء الله بأن المناقشة المذكورة واردة بالنسبة إلى زمان الانسداد أيضاً، والحاصل أننا كلما نتأمل لا نعقل فرقاً على التقدير المفروض بين زماني حضور الإمام عليه السلام وغيبته.

دلّ على أن ما ليس بإذن من الله^(١) من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء ومن السنة^(٢) قوله صلى الله عليه وآله في عداد القضاة من أهل النار:

(١) قد يورد على ما أفاده بأن الآية إنما تدلّ على أن ما ليس بإذن من الله تعالى واقعا فهو افتراء، لا أن ما لم يعلم الإذن فيه من الله تعالى مع احتمال الإذن فهو افتراء، والمذعّى إنما هو الثاني والذي يدلّ عليه الآية هو الأوّل وعدم التعرّض لحكم الفرض في الآية، إنما هو من جهة ثبوت عدم الإذن الواقعي لهم، فلا تدلّ على كونه داخلا في الافتراء، اللهم، إلا أن يقال إن المستفاد من قوله تعالى لكم هو العلم بصدور الإذن وبلوغه إلى المخاطبين لا مجرد الإذن الواقعي، وإلا تحقّق هناك واسطة بين الأمرين فتأمل.

هذا ودعوى أن الافتراء هو الكذب عن عمد، فلا يتحقّق إلا مع العلم بعدم الإذن، ولا يكتفي عدم العلم بالإذن فاسدة، فإن المراد منه بقرينة المقابلة في المقام هو المعنى الثاني فتأمل.

هذا كلّهُ مضافاً إلى ما يقال من أن نسبة شيء إلى الغير بحسب القول مع الشكّ في ثبوته قبيح وحرام كالكذب وهذا بخلاف مجرد العمل بشيء ولكنك خبير بفساد الإيراد الثاني.

(٢) الحديث ما روي عن مولانا الصادق عليه السلام من أنّه قال: «القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحدة في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم به فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم أنّه قضى بجور فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنة»، وقد يورد على الاستدلال به بأن الحديث الشريف لا يدلّ على حرمة العمل بغير العلم من حيث التشريع والتدين، بل الظاهر منه أن مجرد العمل بغير العلم حرام ذاتاً وإن صادف الواقع هذا وفيه ما لا يخفى.

«ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^{*}، ومن الإجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني^(١) في بعض رسائله: «من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء»، ومن العقل^(٢) تنقيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه

وقد يناقش أيضاً بأن المراد من الحديث الشريف من لا يكون وظيفته القضاء من جهة عدم أهليته لذلك من حيث فقدانه للملكة العلمية، كما أنه قد يناقش في جميع ما ظاهره النهي عن القول بغير العلم من الآيات والأخبار، أو العمل بغير العلم بأن المراد هو النهي الإرشادي من حيث كونهما في معرض خلاف الواقع، كما أنه يحمل الأمر بوجوب تحصيل العلم كتاباً وسنةً على الإرشاد من حيث تحصيل الواقع، لا الوجوب النفسي كما زعمه بعض الأصحاب فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أن المقصود ليس التمسك بالإجماع المنقول في المقام حتى يورد عليه بوجوه من الإيرادات أو وجهين، بل الإجماع المنقول الذي نعلم بصدقه من جهة القرائن الخارجية والاعتضاد بنقل سائر الأعلام فيخرج عن التمسك بنقل الإجماع بخبر الواحد الغير العلمي، وأما التمسك بالكتاب والسنة فإنما هو بعد ثبوت اعتبارهما من حيث التضافر والتعاضد الموجب لحصول القطع، فإن ما لم يذكره الأستاذ العلامة من الآيات والأخبار كثير جداً أو من حيث كونها من الظنون الخاصة التي قام الدليل القطعي على اعتبارها، فلا يقال إن مرجع الاستدلال إلى التمسك بغير العلم على منع التعبد بغير العلم وهو محال ظاهر.

(٢) قد يجعل الدليل في المقام حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، حيث إنه لا يحصل من الاقتصار بالظن القطع بالواقع، ويورد عليه بالمنع من

بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التفسير^(١).

حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل وإنما المسلم حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون، ومن هنا يجعل الأصل الأولي جواز العمل بالظن وحجته، ويستفاد هذا كله من المحقق القمي قدس سره في القوانين، وفيه مضافاً إلى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الأخروي أن الدليل على وجوب تحصيل العلم في الشرعيات وعدم جواز الاقتصار بالظن في مقام التمكن ليس منحصراً في حكم العقل، بل الأدلة الشرعية صريحة في ذلك ولعلنا نتكلم في ذلك فيما سيتلى عليك بعض الكلام زائداً على ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) لا يخفى عليك أنه قد يورد عليه بأنه لا فرق في المسألة بين الجاهل القاصر والمقصر، لأن من يدعي كون الأصل حرمة العمل بالظن، كما هو قضية دليبه أيضاً من العقل والنقل لا يفرق بين الجاهلين، فإن من اجتهد في تحصيل الدليل على اعتبار ظن وبذل وسعه في طلبه ولم يقف عليه يحرم عليه العمل به متديناً بمقتضاه، لأن حرمة التشريع تابعة لتحقيق موضوعه أينما كان، ولا فرق في تحقق التشريع إذا كان العمل عن استناد إلى المولى بين الجهلين كما هو ظاهر، هذا ولكن قد يذب عن الإيراد بأن المراد من الجهل هنا ليس هو الجهل البسيط كي يتوجه عليه ما ذكر، بل الجهل المركب ومن المعلوم أنه لا يتصور في حق الجاهل القاصر بهذا المعنى التشريع نعم يمكن تحقيقه في حق المقصر، كما ربما نشاهد في حق العوام الذين يهديهم العالمون إلى سواء الطريق. ومع ذلك يسلكون ما اعتقدوه بالتقليد من آباءهم وأستاذهم غير معتنين إلى قول العالم الذي يرشدهم إلى الحق معرضين عنه، وهذا أمر واضح لمن شاهد طريقة العوام المتعصّبين، بل كثيراً ما يعلم ذلك من نفسه في عالم الجهالة، والذي يدل على إرادة ما ذكرنا قوله عن جهل، فإن تكلف الجاهل البسيط ليس ناشئاً عن جهله

نعم قد يتوهم متوهم أن الاحتياط^(١) من هذا القليل.
وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه
منه، مع عدم العلم بأنه منه وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه، أو رجاء
كونه منه، وشتان ما بينهما، لأن العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني.
والحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم^(٢) متعبداً به ومتديناً به.

ومستندا إليه، مضافاً إلى أن إرادة الجهل البسيط ينطبق على قوله بما لا يعلم
بوروده من المولى، فلا معنى إذا لقوله ولو كان عن جهل فتعين إرادة الجهل
المركب وإن كانت إرادته من قوله بما لا يعلم غير خالية عن التكلف كما لا
يخفى، وببالي أن شيخنا دام ظلّه العالي يذبّ عن الإيراد المذكور في مجلس
البحث بما عرفت.

(١) لا يخفى عليك أنه قد وقع في هذا الوهم جماعة ممّن لا يحسن التصريح
باسمهم وهو في كمال الضعف والسقوط، فإن الاحتياط رافع لموضوع التشريع
وضدّه له، فكيف يمكن أن يصير من أفرادها فالعمل بالظن إذا كان على وجه
الاحتياط لا يعقل أن يكون تشريعاً.

(٢) لا يخفى عليك أنه أراد دام ظلّه بذلك الكلام بيان الحرمة الثابتة لغير
العلم ما لم يقم دليل على ورود التعبد به من الشارع رداً على ما ربما توهم من
كلام جماعة من كون حرمة العمل بالظن ذاتية كسائر المحرمات الذاتية فيلزمه
عدم تحقق الاحتياط فيه موضوعاً كما هو ظاهر، فإن العمل بما لم يكن حجة
واقعاً، إذا كان محرم العمل من حيث هو كان احتمال عدم الحجية موجبا
لاحتتمال التحريم الذاتي الراجع لموضوع الاحتياط بالفعل كما هو ظاهر، ونقول
توضيحاً أن العمل بما لم يعلم ورود التعبد به من الشارع يقع على أنحاء أحدها
ما إذا كان على وجه التدبّر والاستناد إلى الشارع سواء كان على خلاف الأصل

أو الدليل الموجود في المسألة ممّا يجب الأخذ به من الشّارع أو موجباً لطرح الواقع الأوّلي احتمالاً، أولاً.

ثانيها: ما إذا كان على وجه الاحتياط واحتمال اعتباره عند الشّارع مع عدم إيجابه لطرح الواقع الأوّلي أو الثّانوي قطعاً أو احتمالاً.

ثالثها: ما إذا كان لا على وجه التّدين بمقتضاه ولا على وجه الاحتياط مع عدم إيجابه لطرح أحد الواقعين على أحد الوجهين.

رابعها: ما إذا كان على أحد الوجهين الأخيرين مع إيجاب الأخذ به طرح أحد الحكمين على أحد الوجهين، هذا كلّ بناء على القول بوجود الاحتياط موضوعاً بدون القيد المذكور بناء على كون المراد منه العمل بالشّيء لاحتمال كونه مطلوباً واقعاً، وأمّا بناء على القول بعدم تحقّقه بدونه موضوعاً نظراً إلى كونه ممّا يستقلّ به العقل فيما كان المورد خالياً عن احتمال المضرة فضلاً عن القطع به، فلا معنى لرفع الاحتياط في القسم الأخير، ثمّ إنّ لمّا لم يقدّم برهان ودليل عندنا على حرمة العمل بما ليس بحجّة ذاتاً حتّى في الظّنّون التي ثبت عدم حجّيتها بالدليل القطعي كالقياس وأشباهه، بل كان مقتضى الدّليل خلافه وكان العقل مستقلاً على سبيل البدهاءة بقبح التشريع وحرمة فضله عن تطابق الأدلّة النّفليّة عليه وكان متحقّقاً في صورة الشك أيضاً على ما هو قضيّة التّحقيق تبعاً للمحقّقين، وإن خالف فيه بعض حسبما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، كما أنّه يستقلّ بحسن الاحتياط أينما يتحقّق تعيّن الحكم بحرمة العمل بما لم يرد التّعبد به من الشّارع ولو بلسان العقل على الوجه الأوّل، كما أنّه تعيّن القول برجحان العمل به على الوجه الثّاني، وجواز العمل به على الوجه الثّالث، وأمّا العمل عليه على الوجه الرابع، فلا إشكال في عدم جواز العمل به سواء كان موجباً لطرح الواقع الأوّلي على سبيل الاحتمال، كما إذا عمل به مع التمكن من تحصيل

الواقع على سبيل اليقين أو الواقع الثانوي على سبيل اليقين أو الاحتمال، كما إذا عمل بالظن المشكوك الاعتبار مع عدم الفحص عن وجود الأصل أو الدليل في المسألة المخالفين للظن بحسب المفاد بناء على أنه لا يجب الاستناد إلى الأصل أو الدليل في صورة التوافق على ما هو التحقيق، فالعمل بغير العلم قد يكون راجحاً وقد يكون مرجوحاً من جهة وقد يكون مرجوحاً من جهتين وقد يكون متساوياً إنما الكلام والإشكال في أنه هل يستحق العقاب على العمل بالظن حينئذ فيما لم يكن عدم جواز العمل به من جهة مجرد احتمال ترتب خلاف الواقع عليه، فإنه لا إشكال في أن عدم جواز العمل به حينئذ إنما هو من باب حكم العقل من جهة محض الإرشاد، فلا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على مخالفة الواقع على تقدير المصادفة، فالذي يظهر من كلام الأستاذ العلامة دام ظلّه هو استحقاق العقاب عليه فيما لو كان العمل به على خلاف ما يجب التعبد به من الشارع من الأصل العملي أو اللفظي أو الدليل، ولكنه محل نظر لو كان المراد منه ما هو ظاهره من ترتب العقاب على نفس العمل بالظن، فإن الحرمة من هذه الجهة حرمة تبعيته لا تورث استحقاق العقوبة والمؤاخذه، والقول بأن العمل بالظن عين مخالفة دليل العمل بالأصل أو الدليل، لا أن يكون مستلزماً له كما ترى، ولكن من المعلوم أن المراد منه ليس ما يترأى منه في بادي النظر، بل المراد استحقاق العقاب من جهة العمل بالظن ولو لم يكن على العمل به، بل على ترك ما كان مسبباً منه من الأصل أو الدليل فالمقصود وجود جهة استحقاق العقوبة في العمل بالظن في بعض الأحيان من غير جهة التشريع والتدين.

ثم إن هذا كله مبني على القول باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري من حيث هو من غير جهة التجري كما هو ظاهر كلام الأستاذ العلامة

وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه، فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة، فإن الإتيان بالفعل محرم وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه كان محرماً أيضاً، لأن فيه طرحاً

هنا وفاقاً لجمع، وأما على القول بأن استحقاق العقوبة عليها مبني على القول بحرمة التجري كما هو صريح كلام الأستاذ دام ظله في آخر الجزء الثاني من الكتاب في بيان حكم الجاهل، فلا معنى للقول باستحقاق العقاب على نفس مخالفة الأصل والدليل مع عدم القول بحرمة التجري الذي هو عنوان مستقل، نعم لا إشكال في استحقاقه العقوبة على مخالفة الواقع الأولي الذي فرض ثبوت الطريق إليه زائداً على عقاب التشريع حتى فيما لم يكن الدليل المعتبر أيضاً موافقاً له، كما هو واضح لوجود البيان المصحح للعقاب على مخالفة الواقع، وهاهنا قول بالتفصيل بين الأمارات والأصول المعتمدة ليس ببعيد وهو أنه إن كان اعتبار الأمانة من باب مجرد الكاشفية والأقربى إلى الواقع، كما هو حال الظن الذي يستقل العقل بحجته في زمان الانسداد، فلا يترتب على مخالفته من حيث هي عقوبة لرجوع الأمر بالعمل به حينئذ إلى مجرد الإرشاد، كما هو ظاهر، وإن كان اعتبارها لا من الجهة المذكورة، بل من جهة وجود المصلحة في سلوكها، أو كان من الأصول التي يكون عرّة عن جهة الطريقية، فيترتب استحقاق العقاب على مخالفته، لأن مخالفة أمر الشارع وحكمه الإلزامي إذا لم يكن مبتئاً على الإرشاد تورث استحقاق العقوبة أيّاً ما كان واقعياً كان أو ظاهرياً فتأمل، ولعلك تقف على زيادة بيان لهذا في طي كلمتنا الآتية إن شاء الله تعالى.

للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائر لكن في تسمية هذا عملاً^(١) بالظن مسامحة، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط.

وبالجمله فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الأصل، أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها هذا.

وقد يقرر الأصل هنا بوجوه أخر

منها أن الأصل عدم الحجية، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به. وفيه أن الأصل وإن كان ذلك^(٢)، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء،

(١) لا يخفى عليك وجه التسامح في الإطلاق المذكور وكونه مبنياً على التوسعة، فإن الظاهر من العمل بالظن هو الاستناد إليه والتدين به، لا مجرد العمل المطابق له وإن لم يكن عن استناد إليه وهو المراد من جميع ما ورد في باب العمل بغير العلم والظن إثباتاً ونفيّاً حتى ما ورد في باب القياس والعقول الظنية، وما ورد في باب التقليد أصولاً وفروعاً جوازاً ومنعاً، وهكذا ما ورد في حكم سائر الأمارات والأصول في الأحكام والموضوعات كما هو واضح.

(٢) لا يخفى عليك أنه ربما يستظهر من هذا الكلام تسليم الأستاذ العلامة جريان أصالة العدم هنا وكونها مما يستغنى عنه لكفاية مجرد الشك في الحجية في الحكم بعدمها من غير افتقار إلى إحراز عدمها بأصالة العدم، ولكن التحقيق

خلاف ذلك، فإن الأصل لا يجري في المقام وأمثاله ممّا كان الحكم فيه مترتباً على نفس الشك أو عنوان صادق عليه ولو في الجملة كما لا يجري فيما كان الحكم مترتباً في الشرع على المعلوم أو المظنون أو عنوان صادق عليهما، كما سمعنا منه دام ظلّه غير مرّة في مجلس البحث وغيره، وقد اعترف بأنّ العبارة في المقام يحتاج إلى زيادة توضيح وتحقيق القول في المقام وتوضيحه بحيث يرفع الغبار عن وجه المرام يتوقّف على تمهيد مقدّمة دقيقة شريفة عامّة النفع وهي مشتملة على أمور، الأوّل أنّ تعلّق الحكم بالموضوع بحسب جعل الجاعل لا يخلو عن أنحاء أربعة، فإنّه إمّا أن يترتب على وجود الشيء أو عدمه الواقعيين من غير مدخليّة العلم والجهل في تعلّق الحكم بها، كما هو الشأن في أكثر الأحكام الشرعيّة، وقد يترتب الحكم على شيء بوصف العلم به بمعنى كونه جزءاً للموضوع واقعاً لا في ظاهر الدليل مع انكشاف خلافه ويلحق به الحكم المترتب على نفس صفة العلم ومثله الحكم المترتب على المظنون بالمعنى الذي عرفته، وقد يترتب الحكم على شيء بوصف الجهل به بمعنى كونه جزءاً للموضوع، وقد يترتب على عنوان صادق في صورة العلم بشيء والشك فيه، بمعنى كون وجوده منطبقاً على العلم بهذا الشيء والشك فيه في الجملة، فإن كان تعلّقه على النحو الأوّل فلا إشكال في عدم جواز الحكم بثبوته، إلّا بعد إحراز موضوعه ولو بالأصل وإن كان معنى جريانه في الموضوع هو الالتزام بحكمه، لأنّه بعد فرض كون الحكم من محمولات نفس الواقع، لا يكون معنى لإثباته من دون إحراز موضوعه ولو بالطريق الظاهري على ما هو الشأن بالنسبة إلى جميع المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فالالتزام بأحكام الحياة الواقعيّة مثلاً ممّا لا معنى له بعد فرض عدم إحراز الحياة ولو بالطريق الظاهري، نعم هنا شبهة قد أصعبت حلّها على كثير، بل لم أقف على من حلّها وهي أن الحكم

المرتَّب على الموضوع الواقعي إن أريد إثباته بالاستصحاب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه مع الشك في موضوعه لعدم تحقق الاستصحاب موضوعاً مع الشك في بقاء الموضوع.

وأما أصل الحكم بثبوت حكم شيء في الظاهر مع الشك فيه فمما لم يقم برهان على استحالته، بل الأمر في كثير من القواعد الشرعية كأصالة الطهارة والحلية ونحوهما مبني على ذلك، ولكن كان الأستاذ العلامة في سالف الزمان على ما هو بيالي ملتزماً بالتصرف في القضايا الواردة في الشريعة الظاهرة في جعل الحكم مع الشك في الموضوع بأن المراد منها هو البناء على تحقق موضوع الحكم في الظاهر، فمرجع حكم الشارع بالطهارة والحلية في الشبهات الموضوعية إلى وجوب البناء على كون المشتبه هو الموضوع المحلل أو الظاهر فهو جعل للحكم بلسان وجود الموضوع جعلاً التزامياً كما هو الشأن في استصحاب الموضوع أيضاً، ومن هنا استظهر قدس سره مما ورد في باب الصيد والذبابة من الأخبار الدالة على حرمة الحيوان فيما شك في تحقق تذكته الإرجاع إلى أصالة عدم التذكية في قبيل من زعم أن أصالة الحرمة في الحيوان واللحوم أصل برأسه، ولكن التحقيق عدم خلوه ما أفاده عن النظر ولعلنا نتكلم فيه في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء الله تعالى.

وكيف كان لا إشكال بل لا خلاف في عدم تعقل ذلك في الاستصحاب، وإن كان على النحو الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في صورة الشك للعلم بارتفاع الموضوع يقيناً، فلا مجال لتحقيق الاستصحاب موضوعاً.

نعم هاهنا كلام في جريان الاستصحاب في ما كان أخذ العلم في الموضوع بلحاظ الطريقة قد مضى الكلام في أول التعليقة عند الكلام في أحكام العلم فراجع إليه ومثله ما لو تعلق الحكم واقعاً على المظنون، فإنه لا معنى لاستصحابه

عند زوال الظن، إلا فيما أفاد الاستصحاب الظن فيعمل به ويحكم ببقاء الحكم واقعاً لا من جهة اعتبار الاستصحاب، بل من جهة حصول الظن منه وإن كان على النحو الثالث، فلا إشكال أيضاً في عدم تعقل جريان الاستصحاب بالنسبة إليه للقطع ببقائه عند الشك، نعم لو فرض الشك في بقاء الحكم من جهة النسخ جرى فيه أصالة عدم النسخ التي هي من أقسام الاستصحاب عند المشهور وإن لم يكن الأمر كذلك عندنا حسبما ستقف عليه في محله إن شاء الله تعالى.

كما أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب بهذا المعنى في القسم الثاني، كما إذا شك في نسخ الحكم المترتب على الموضوع المعلوم في الشريعة، ولكن هذا خروج عن محل البحث، فإن الكلام في الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في بقاء موضوعه وإن كان على النحو الرابع، فلا إشكال أيضاً في عدم جريان الاستصحاب فيه للقطع بوجود ما هو المناط فيه في صورة الشك كما يقطع بوجوده ذي صورة العلم، فلا يعقل إجراء الاستصحاب في نفس الموضوع الواقعي المجامع لهذا المناط في حالتي العلم به والشك فيه توضيح ذلك أن المقرر في باب الاستصحاب، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وغيره أن الموضوع الخارجي ممّا لا يقبل تعلّق الجعل الشرعي به لعدم كونه من مقولة الإنشاء والحكم وإن كان مخلوقاً للشارع من حيث كونه خالقاً، بل مرجع حكم الشارع ببقائه أو رفعه أو حجّيته ما قام عليه من الأمارات إلى وجوب الالتزام بما يترتب عليه في الشرعية من الأحكام الذي يرجع إلى الجعل الظاهري لهذه الأحكام، وهذا معنى ظاهريّة الموضوعات، وإلا فليست من قبيل الأحكام التي لأنفسها وجود ظاهري وإن لم يترتب عليها أحكام أخرى، فإذا كان الموضوع ممّا يترتب عليه الحكم في الشريعة فيمكن حكم الشارع بالبناء على ثبوته في صورة الشك من الأعدام والوجودات، وإلا فلا يعقل تعلّق الحكم الشرعي به، فإذا

فرضنا في الفرض عدم تعلّق الحكم الشرعي بالموضوع الذي يراد استصحابه لم يمكن إجراء الاستصحاب فيه، فالموضوع المشكوك ممّا لم يترتب عليه حكم حتى يمكن استصحابه والذي يترتب عليه الحكم لم يشكّ في بقائه، نعم فيما حكمنا بعدم جريان الاستصحاب فيه لو فرض هناك حكم ومحمول آخر غير ما فرضنا تعلّقه بالموضوعات بملاحظة العنوانات المسطورة متعلّق بذات الموضوع لم يكن إشكال في جريان استصحاب الموضوع ليرتب الحكم المفروض عليه، فقد يكون لموضوع حكمان بالاعتبارين يجري استصحابه بملاحظة أحدهما عند الشكّ في الموضوع دون الآخر كما هو واضح،

الثاني: أنّك قد عرفت في طيّ كلماتنا السابقة أنّ حرمة العمل بما ليس بطريق وحجّة في حكم الشارع ليست ذاتية، بل هي تشريعية، فلذا حكمنا بإمكان الاحتياط فيه في صورة الشكّ في الحجية وعدم حرمة العمل به إذا لم يكن العمل على وجه الالتزام إذا لم يكن ثمة محذور آخر.

الثالث: أنّه اختلفت كلمة الأصحاب في الجملة في موضوع التشريع بعد اتّفاقهم على حرمة بالأدلة الأربعة، فعن المشهور المنصور عند الأستاذ العلامة دام ظلّه: «أنّه إدخال ما لم يعلم أنّه من الدّين في الدّين بقصد أنّه من الدّين بمعنى كون عمله على وجه ينسبه إلى صاحب الدّين سواء علم عدم كونه منه أو شكّ فيه»، والمراد من عدم العلم أعمّ من العلم واقعاً وظاهراً أو غير العلم المنتهي إلى العلم، فالتشريع عنوان يجمع العلم بالعدم والشكّ إذا لم يكن أخذ المكلف بأحد الطرفين بمقتضى الدليل المعتبر، وإلا فلا يكون تشريعاً قطعاً، كما عرفت من بيان حده، نعم لو أتى المكلف في صورة الشكّ في هذا الفرض بأحد الطرفين الذي قام الدليل عليه بعنوان كونه الواقع الأولي كان تشريعاً أيضاً كما هو ظاهر.

هذا ويظهر من غير واحد: «أن التشريع لا يجامع العلم بالعدم، بل الشك لعدم تأتي القصد فيهما، بل هو عبارة عن إدخال ما علم أنه من الذين في الذين بقصد أنه من الذين مع كون العلم حاصلًا عن تقصير كما في أكثر علوم العوام على خلاف الواقع»، قال في الروضة في مسألة استيعاب الرأس بالمسح: «نعم يكره الاستيعاب، إلا إذا اعتقد شرعيته» انتهى، وقال المحقق الخونساري في محكي شرحه عليها: «إلى وجوبه أو استحبابه فيحرم فعله بهذه النسبة لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع أو يحرم ذلك الاعتقاد»، ثم تأمل في الوجهين بما يطول المقام بذكره من أراد الوقوف عليه فليراجعه وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا في جملة كلام له يطن فيه على ظاهر كلمات القوم: «وبالجملة الفعل الذي لم يدل دليل قاعله على شرعيته إما يفعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمة ولو تصور أو خطر بباله الشرعية أو يفعله باعتقادها ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بدليل» انتهى كلامه، وقال بعد جملة كلام له ساقه في حكم المقام، «والتحقيق أن كل فعل لم يثبت من الشارع لا يمكن الإتيان به باعتقاد أنه من الشارع، ولكن يمكن فعله براءة أنه من الشارع أو جعله شرعا للغير وهو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقد المشرع وهذا هو البدعة، ولذا يطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالأذان الثالث في يوم الجمعة وغسل الرجلين وتلث غسل الوجه في الوضوء وصلاة الضحى والجماعة في التوافل ونحو ذلك، مع أنهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع وإنما أدخلوه في الدين إدخالاً، بل وإن اعتقدوها أيضاً» انتهى كلامه رفع الله في الخلد مقامه، فتلخص من جميع ذلك أن المستفاد من كلام هؤلاء عدم تحقق التشريع، إلا مع الاعتقاد بأنه من الدين اعتقاداً لا يعذر فيه المعتقد

سواء كان عامياً أو مجتهداً وهو كما ترى لأن هذا الوهم نشأ من أخذ قيد القصد في تعريف التشريع وهو لا يمكن مع عدم العلم بكون الشيء من الدين، ولكنك خبير بأن المراد من القصد ليس ما يتراءى منه في بادي النظر، بل المراد منه الإتيان بالفعل على وجه ينسبه إلى الشارع، إماماً بالقصد كما إذا كان معتقداً، كما يتحقق ذلك في بعض الصور، أو بالقول كما إذا أفنى الناس بما يعلم عدم ثبوته من الشارع أو بالفعل، كما إذا أظهر للناس أنه من الشارع فالتشريع يتحقق في صورة العلم بأنه ليس من الدين فضلاً عن صورة الشك، هذا وبإزاء التوهم المذكور توهم آخر أضعف منه قد نشأ من بعض الأفاضل وهو أن التشريع لا يتحقق إلا مع العلم بأن الشيء ليس من الدين، لأن مع الاعتقاد لا يتحقق التشريع سواء كان المكلف معذوراً فيه أو لا غاية الأمر كونه مستحقاً للعقوبة على فعله إذا كان على خلاف الواقع في الأخير ولكنه ليس من جهة التشريع، وإلا لم يعتبر فيه المخالفة للواقع كما هو ظاهر.

وبالجملة مجرد التقصير مع الاعتقاد لا يوجب تحقق التشريع، وإلا كان المجتهد الغير الباذل وسعه مع حصول الاعتقاد له مشرعاً وهو كما ترى، هذا ولكنه محل مناقشة أيضاً، لتحقق التشريع بالوجدان في حق أكثر العوام المعتقدين المقصّرين فبين مما ذكرنا أن الحق هو تعميم التشريع بالنسبة إلى الأحوال الثلاثة في الجملة، وأن القولين في طرفي الإفراط والتفريط، إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدمة الشريفة علمت الوجه فيما ذكرنا في قبال ظاهر كلام الأستاذ العلامة في الكتاب من عدم جريان أصالة عدم الحجية، لأن الحرمة ليست من محمولات عدم الحجية الواقعية حتى يجري فيه الاستصحاب، بل من أحكام التشريع المتحقق في صورة الشك قطعاً، كما في صورة العلم بعدم الحجية، بل لا يتفاوت الحال فيما ذكرنا على جميع الأقوال في التشريع كما هو

واضح على من له أدنى دراية.

هذا ولكن قد يقال بجريان أصالة عدم الحجية نظراً إلى تعلّق الحرمة الشرعية الواقعية بموضوع التعبد والتدين بما لم يجعله الشارع حجةً وواجب العمل في نفس الأمر لا به بوصف أمر وجداني مقطوع البقاء أو الارتفاع، توضيح ذلك أنك قد عرفت من مطاوي كلمات شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره وكلماتنا أن التشريع الذي ليس له ذكر في الكتاب والسنة، وإنما ذكره الفقهاء في أبواب العبادات والمعاملات، بل في الأصول أيضاً وأتفقوا على حرمة ولا يبعد مساواته للبدعة المذكورة في الأخبار في وجهه، كما يتحقّق فيما لو اعتقد الشرعية في الجملة كذلك يتحقّق فيما لو اعتقد عدم الشرعية غاية ما هناك من الفرق بينهما أن التشريع القصدي يمكن في الأوّل كالقولي والفعلّي بخلاف الثاني، فإنّه لا يمكن فيه التشريع القصدي، إلّا إذا جعل القصد مجرد التصوّر وإخطار صورة العمل في الذهن وإن لم يكن معه النية والداعي أصلاً لكنّه لا معنى له ولم يقل به أحد، فإذا تحقّق التشريع في صورتني الاعتقاد، فلا يخلو الأمر، إمّا من أن يقال باختلاف حقيقة التشريع وإنّ له حقيقتين، إحداهما إدخال ما لم يعلم، الثانية إدخال ما علم أنّه من الذين بالجهل المركّب الناشئ عن التفسير، وإمّا أن يقال بأنّ له حقيقة واحدة لا اختلاف فيها أصلاً والأوّل فاسد جدّاً بحيث لا يزعمه جاهل فتعين الثاني، ولا جامع بينهما، إلّا الإدخال في الدين، فإذا كان هو الجامع بينهما، فلا محالة يجري الأصل عند الشك في الجعل والحجية، لا يقال لم لا يجعل الجامع الإدخال مع الاعتقاد سواء تعلّق بالشرعية أو بعدمها، لأننا نقول جعل الجامع ما ذكر إنّما يستقيم فيما لم نقل بشمول التشريع لما شك في حجّيته، كما هو صريح كلام شيخنا العلامة قدس سره، وإلا فلا بدّ من أن يجعل الجامع غيره وليس، إلّا ما ذكرناه لا يقال جعل الجامع ما ذكرته وإن اقتضى جريان الأصل

بالنسبة إلى المشكوك، إلا أن لازمه الحكم بالتسوية في الجاهل المركب بين القاصر والمقصر، مع أنه خلاف قضيته كلماتهم إذ لم يقل أحد بأن المجتهدين المخطئين في الأصول والفروع مشرّعون ومبدعون فيما اجتهدوا وحكموا به، وكذا العامي القاصر المخطئ في الاعتقاد أصولاً وفروعاً، لأننا نقول:

أما أولاً: فلائنه لا مضايقة في ذلك غاية الأمر أنهم معذورون مع القصور ألا ترى أننا نحكم بأن السّائين لمولانا ومولى العالمين من الجنّة والنّاس والملائكة أجمعين أمير المؤمنين وسيد الوصّيين صلوات الله عليه وعلى أخيه وزوجته الطاهرة وأولاده المعصومين المظلومين من زمن المعاوية إلى زمن عمر بن عبد العزيز من أهل البدع والتّشريع، مع أن فيهم من يعتقد كون سبّه من السنن، بل الفرائض مع قصوره في ذلك الاعتقاد الفاسد المخالف لضرورة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، كيف وقد ثبت بها أن حبّه وولاءه من الإيمان وأن بغضه موبقة مهلكة وإن لم نقل بكونه وصياً.

وأما ثانياً: فلائن عدم حكمهم بذلك إنّما هو من جهة ظهور النسبة في التّعمد والالتفات إلى العنوان ألا ترى أن الكذب عند المشهور هو الخبر المخالف للواقع من غير مدخل للاعتقاد فيه أصلاً، ومع ذلك لا يرتابون في ظهور نسبة الكذب إلى الشخص في كونه ملتفتاً إلى العنوان، ولذا يتأثر من ينسب الكذب إليه بمجرد النسبة فتأمل، لا يقال لازم ما ذكرت من التّعميم ثبوت عقوبات متعدّدة في صورة الجهل المركب مع التّقصير عقاب مخالفة الواقع وعقاب التّشريع والبدعة وعقاب التجري على القول به، لأننا نقول لا ضير في الالتزام بذلك، فإنّه كما يلزمنا ذلك يلزمك أيضاً فإنك تقول بمعصيته مع الجهل المركب الناشئ عن التّقصير، بل ذلك لازم على كلّ قول، فإنّه على تقدير كونه التّدين بما لم يعلم أنّه من الذين وإن علم كونه ليس منه على مخالفة العمل للواقع في

صورة الشك عقابات متعددة، وكذا إذا قلنا بأنه التدين بما علم أنه ليس من الذين أو بما علم أنه منه مع التقصير في الاعتقاد كما هو واضح، لا يقال ما ذكرته إنما يستقيم فيما لو كان عنوان حرمة التعبد بغير العلم منحصرًا في التشريع لم لا تجعل له عنوانين:

أحدهما: التشريع بالمعنى الذي ذكرته.

ثانيهما: نفس العنوان المذكور في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله عليه السلام: «حق الله على العباد أن يقولوا بما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الظاهرة في تعلق الحرمة الواقعية بنفس عنوان عدم العلم.

فإذا كان التدين بما لا يعلم حراماً واقعياً بالنظر إلى الكتاب والسنة، فلا معنى لإجراء أصالة عدم الحجية في مورد الشك الرجوع إلى جعل الحكم الظاهري، فإن ما كان حراماً واقعياً لا معنى لجعل الحرمة الظاهرية له، لأننا نقول ما ذكر توهم.

أما أولاً: فلأنه بعد جعل التشريع بالمعنى الذي ذكرناه فلا مناص من حمل ما دلّ على حرمة التعبد بغير العلم من الكتاب والسنة على إرادة الحرمة الظاهرية على ما يستظهر من قوله عليه السلام حق الله على العباد أن يقفوا عند ما لا يعلمون كما هو واضح، فيمكن أن يكون المراد منه الحرمة المستندة إلى أصالة عدم الحجية، فيكون دليلاً على حجيتها نظراً إلى عدم المعنى في الحكم الفعلي بالحرمة الظاهرية من جهتين، مع كون إحدى الجهتين ملازمة للجهة الأخرى دائماً، وإنما يتصور ذلك فيما كان هناك انفكاك بينهما في الجملة، كما في الحكم بالطهارة الظاهرية من جهة نفس الشك في الطهارة الأعم مما كان له حالة سابقة وما ليس له حالة سابقة.

وأما ثانياً: فلاشئ لا مانع بعد الغض عما استظهرنا من إرادة الحرمة الظاهرية المنطبقة على استصحاب عدم الحجية من جعل الحرمة الواقعية لما كان له حرمة ظاهرية من جهة عنوان آخر، ألا ترى أنه يحكم بالحرمة الظاهرية من جهة استصحاب النجاسة فيما كان له حرمة واقعية من جهة أخرى كالغصبية مثلاً فتأمل، لا يقال إن المستصحب في استصحاب عدم الحجية ليس مما يترتب عليه الحرمة بلا واسطة، فإن الموضوع للحرمة التشريع بمعنى الإدخال الملازم لعدم الحجية، لأننا نقول التعمد بما ليس بحجة من مصاديق التشريع وجزئياته وليس مما يلزمه وإن هو إلا كاستصحاب الإذن للتصرف المأذون فيه مثلاً أو استصحاب العدوان في التصرف العادي فتدبر، لا يقال ما ذكرته إنما يستقيم في التشريع المحرم شرعاً، وأما الذي يحكم العقل بقبحه فهو الإدخال المعلوم عند العقل، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، لأننا نقول مورد الاستصحاب الموضوع للحكم الشرعي لا العقلي وإن هو إلا نظير استصحاب الضرر، فإنه يترتب عليه الحكم الشرعي بالحرمة لا الحكم العقلي بالقبح ولا ينافي ذلك ثبوت التلازم بين الحكمين حسبما ستقف عليه في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء الله تعالى.

هذا بعض الكلام في المقام عليك بالتأمل فيه فإنني لم أجد الكلام محرراً فيه كما هو حقّه في كلمات الأعلام، ثم إن ما ذكرنا ليس مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع ما كان الأمر فيه كما عرفته فيه كما في موارد جريان أصالة البراءة والاشتغال ونحوهما من الأصول المحقق موضوعها في صورة الشك يقيناً، لأن حكم العقل بقبح المؤاخذه في باب البراءة مترتب على نفس عدم وصول البيان إلى المكلف وعدم علمه بالتكليف المتوجّه إليه واقعاً وهذا المناط كما لا إشكال في وجوده في صورة العلم بعدم البيان، كذلك لا إشكال في وجوده في صورة الشك وليس حكم العقل في باب البراءة مبنياً على عدم التكليف واقعاً،

وكذلك حكم العقل في مورد الاشتغال مبني على وجوب دفع الضرر اليقيني أو المحتمل، وبعبارة أخرى لزوم التخلص عن العقاب على وجه اليقين، فإن حكم العقل بوجوب الإطاعة اليقينية للأمر المتوجه من المولى إلى العبد مبني على وجوب التخلص عن العقاب لا على وجود الحكم الواقعي ومن المعلوم وجود هذا المناط في صورة الشك في حصول البراءة عن التكليف اليقيني، فلا معنى إذا لاستصحاب عدم التكليف الواقعي أو التكليف الواقعي، ومن هنا يعرف النظر فيما اشتهر بينهم من استصحاب البراءة والاشتغال، نعم لو كان حكم العقل في البابين مترتباً على عدم التكليف واقعاً أو وجوده كذلك صح ما ذكره، ولكنه كما ترى لا معنى للقول به.

فإن قلت: كيف تحكم بأن إجراء الاستصحاب في المقام وأشباهه ممّا لا معنى له مع أن من المشهورات المسلّمات التي لا ينكرها أحد استصحاب الطهارة في الشيء المسبوق بها مع أن الشبهة المذكورة تجري فيه أيضاً، فإن نفس الشك في الطهارة والنجاسة موضوع لحكم الشارع بالطهارة في قاعدة الطهارة، فلو صح ما ذكر لمنع من إجراء استصحاب الطهارة أيضاً فليجعل قاعدة البراءة واستصحابها من قبيل قاعدة الطهارة واستصحابها، فالمتعين إذا القول بكون الاستصحاب في المقام وأشباهه ممّا لا يحتاج إليه، لا ممّا لا يجري، قلت: قد عرفت قيام البرهان القطعي على امتناع جريان الاستصحاب في الفرض وأمثاله ولم يكن الأمر فيه من الواضح بحيث يحتاج إلى البيان والإعادة، وأمّا النقض بقاعدة الطهارة واستصحابها ففاسد جداً لفساد القياس ووضوح الفرق، لأن المتمسك باستصحاب الطهارة لا يريد به إبقاء الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة وإنما يريد إثبات الطهارة الواقعية في صورة الشك في بقائها فالمتصحب هي الطهارة الواقعية، نعم تصير طهارة ظاهرة باستصحابها

فلم يرد أحد باستصحاب الطهارة إثبات الطهارة التي كانت ثابتة في موضوع الشك بمقتضى القاعدة، وإنما المراد إثبات الطهارة التي كانت موجودة سابقاً ومرتبة على الموضوع الواقعي مع قطع النظر العلم والجهل، وبعبارة أخرى فرق بين المنقوض والمنقوض به، لأن الطهارة مما يتصف بالظاهرية والواقعية ويكون لها وجود ظاهري ووجود واقعي مترتب على الموضوع الواقعي مع قطع النظر عن العلم والجهل، فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الطهارة الواقعية المترتبة على الموضوع الواقعي وإن لم يجر بالنسبة إلى الطهارة الظاهرية المترتبة على الموضوع المشكوك، وهذا بخلاف حكم العقل بحرمة العمل بما وراء العلم من باب التشريع والافتراء، فإنه لا ينقسم إلى القسمين، بل يكون واقعياً بقول مطلق، لأن حكم العقل بحرمة التشريع لا يعقل له جهة ظاهرية أصلاً فإنه بعد العلم بورود الدليل على المشروعية والجواز لا يعقل معنى للتشريع وقبلة يكون التشريع المحرّم متحققاً قطعاً حسبما عرفت تفصيل القول فيه وكذلك الكلام بالنسبة إلى حكم العقل في قاعدة الاشتغال والبراءة، بل الأمر في جميع موارد حكم العقل كذلك والوجه فيه أن الحكم العقلي لا يتصف بالظاهرية في مورد من الموارد، لأن الحكم لا يعقل له جهة اشتباه بالنسبة إلى نفس الحاكم سواء كان هو العقل أو غيره، وإنما يعرض الحكم في القضايا العقلية على الموضوعات المعلومة الغير المنفكة عن الحكم، فإن علم بالموضوع حكم حكماً قطعياً وإن لم يعلم لم يحكم قطعاً، فإن الموضوع في القضايا العقلية هي العلة الثابتة، هذا وقد عرفت بعض الكلام فيه في أول التعليقة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى في الجزء الثالث من التعليقة عند التكلم في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من التفصي عن النقض بقاعدة الطهارة واستصحابها،

إنما هو مبني على كون الطهارة من الأحكام الشرعية المجعولة، أما إذا قلنا بأنها ليست من الأمور المجعولة، وإنما هي من الاعتبارات المترعة من الأحكام التكليفية أو من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع على ما هو التحقيق عندنا من عدم تعلق الجعل بغير الأحكام الخمسة التكليفية حسبما ستقف عليه في باب الاستصحاب، فالتفصي من النقص بهما أيضاً ظاهر لمن له أدنى دراية، لأن المستصحب على الأول يجعل الحكم الواقعي التكلفي الذي يكون منشأ لانتزاع الطهارة وعلى الثاني الأمر الواقعي الغير المجعول كما في استصحاب جميع الموضوعات الخارجية.

ثم إن ما ذكرنا كله بناء على القول باجتماع القاعدة والاستصحاب وجريانها في مورد واحد، وأما لو قلنا بعدم جريان القاعدة في مسبق الطهارة بناء على القول باعتبار الاستصحاب من جهة حكومته على القاعدة بناء على ما هو التحقيق الذي ستقف عليه من أن كل ما يكون حاكماً على غيره في صورة تنافي مدلوليهما يكون حاكماً عليه في صورة توافق مدلوليهما، فالأمر أوضح كما هو واضح.

فإن قلت: ما ذكرته في التفصي من النقص بقاعدة الطهارة واستصحابها يجري في قاعدة الاشتغال واستصحابه حرفاً بحرف وإن لم يجز بالنسبة إلى مسألة التشريع، لأن الطهارة كما يكون على قسمين كذلك الاشتغال يكون على قسمين واقعي وظاهري، فلم منعت من عدم جريان استصحاب الاشتغال مقياساً له بأصالة عدم الحجية.

قلت: منع من جريان ما ذكرنا في الطهارة بالنسبة إلى الاشتغال، لأنك قد عرفت أن حكم العقل بلزوم التخلص عن العقاب حكم واقعي غير مأخوذ فيه الشك، غاية الأمر أنه توجد في صورة الشك أحياناً من جهة وجود مناطه فيها لا

من جهة كون الشك مأخوذاً في موضوعه، وبالجمله قد عرفت أنه لا معنى لتقسيم حكم العقل إلى الظاهري والواقعي، لأنه لا يحكم إلا على الموضوعات المعلومة والقضايا الأولية غاية الأمر وجود موضوع حكمه في بعض صور الشك أيضاً.

فإن قلت: ما ذكرته في الأصول العقلية يجري في الأصول الشرعية أيضاً طابق النعل بالنعل، لأن حكم الشارع بالبناء على طهارة ما لم يعلم قذارته حكم واقعي لهذا الموضوع يجامع الشك والظن بالخلاف في الجمله، فلا يكون إذاً ظاهرياً.

قلت: قياس الأصول الشرعية بالأصول العقلية قياس فاسد، لأننا لا نعني بالحكم الظاهري، إلا ما كان ثابتاً لشيء بوصف عدم العلم بالحكم الواقعي المجعول له بحيث كان عدم العلم به مأخوذاً في موضوعه، وإلا فلا ريب في أن كل حكم بالنسبة إلى موضوعه حكم أولي له ولذا سمي الحكم الظاهري واقعياً ثانوياً أيضاً لكن هذا لا يصير سبباً لخروجه عن الحكم الظاهري بالمعنى الذي جرى عليه اصطلاح أهل الفن وهذا بخلاف حكم العقل، فإنه لم يحكم في موضع شيء من جهة عدم العلم بالحكم الواقعي المجعول للمكلف، نعم قد يكون المناط في حكمه أمر يوجد اتفاقاً في صورة الشك أيضاً ومجرد هذا لا يوجب عدّ حكم العقل في الحكم الظاهري فيقال مثلاً أن حرمة التشريع في صورة الشك بكون شيء من الدين حرمة ظاهريّة وفي صورة العلم بعدم كونه منه حرمة واقعيّة.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرته فلم أدرجت الاشتغال والبراءة والتخيير في عداد الأصول الظاهريّة المقررة لبيان حكم الشاك في الحكم وسميتها أصولاً وقسمت الأصول إلى العقلية والشرعية.

قلت: تسميتها أصولاً مبنية على التسامح بملاحظة وجود مناط حكم العقل في صورة الشك فتأمل، أو نقول تسميتها أصولاً باعتبار استفادتها من الشرع أيضاً كما ستقف عليها في محالها فتأمل.

فإن قلت: ما ذكرته بالنسبة إلى حكم العقل بوجوب التخلص عن العقاب أو قبح العقاب من غير إعلام أمر مسلم لا شبهة فيه أصلاً لكن المتمسك باستصحابها لم يرد به استصحاب هذا الحكم العقلي حتى يتوجه عليه ما ذكر، بل أراد به نفس اشتغال الذمة وعدم التكليف الواقعي الذي يعبر عنه بالبراءة الأصلية التي لا مجال للإنكار وجودها بحسب الواقع مع قطع النظر عن العلم والجهل ووجودها بحسب الظاهر مع عدم وجودها في الواقع، لأن الاشتغال والبراءة بهذا المعنى مسبب عن التكليف وعدمه، فكما أن وجود التكليف وعدمه على نحوين كذلك وجود الاشتغال والبراءة، وبعبارة أخرى الاشتغال والبراءة لهما معنيان: أحدهما: حكم العقل بوجوب التخلص عن العقاب أو قبح العقاب من غير بيان؛ ثانيهما: ما هو مسبب عن حكم الشارع والذي لا يتصف بالظاهري ولا يجري الاستصحاب فيه هو المعنى الأول لا المعنى الثاني.

قلت: وجود المعنيين لهما وإن كان أمراً مسلماً، إلا أنهما بالمعنى الثاني لا يترتب عليهما أثر شرعي بلا واسطة حتى يحكم بصحة جريان الاستصحاب فيهما كما هو ظاهر، وستقف عليه في الجزء الثاني من التعليق وإلحاق استصحابهما بأصالة عدم الحجية كان مبنياً على إرادة هذا المعنى منهما هذا كله مضافاً إلى كونهما بالمعنى المذكور من الأمور الاعتبارية المنتزعة من التكليف وعدمه، فلا يصيران مورد الأصول فتأمل.

ومما ذكرنا كله يعلم أن منع جريان استصحاب الاشتغال والبراءة ليس مبنياً على كون المدرك في قاعدة الاشتغال والبراءة والتخير العقل، بل يتم على

فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به لاحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة.

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل. وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فتأمل.

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنها الأصل في الأشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي. وفيه: على تقدير صدق النسبة^(١):

تقدير القول بها من جهة الأخبار أيضاً والله العالم.

هذا بعض ما ساعدنا التوفيق من التكلّم في حكم المقام وبقي فيه بعض شبهات ومطالب آخر يطول المقام بالتعرض لها، فلعلنا نذكرها بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم لا يخفى عليك أن الوجوه التي يذكرها الأستاذ العلامة لتقرير الأصل عن غيره بعضها مطابق للمختار بحسب المفاد وبعضها مخالف له وبعضها ممّا يصلح للأمرين ولا معين لأحدهما إلا اجتهد المجتهد.

(١) لا يخفى على من راجع كلام السيّد ظهوره فيما نسب إليه، كما أنه لا يخفى على ذو مسكة فساد ما ذكره بظاهره، فإن حكم الطريق لا يمكن أن يكون غير الوجوب ولو تخيراً والحرمة معيّناً، فإنه لو علم بقيام الدليل على

أولاً: أن إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لو لا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

حجتيه كان واجب العمل وإن لم يعلم به كان محرم العمل بحكم العقل المستقل مضافاً إلى دلالة الأدلة الثقلية عليه أيضاً، كما هو ظاهر فلا مورد إذا لأصالة الإباحة الجارية فيما كان خالياً عن المفسدة، هذا كله على تقدير عدم جواز الرجوع إلى أصالة عدم الحجية على ما عرفت مما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة.

وأما على ما احتملنا من جواز الرجوع إليه، فلا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة أيضاً لورودها عليها على تقدير وحكومتها عليها على تقدير آخر، ثم إن مراده قدس سره من التخيير بين الظن والأصل ليس الغرض منه وقوع ذلك في الشرعيات حتى يورد عليه بأن الأصل لا يقابل بالظن ولا يكون طرفاً له على كل تقدير، بل الغرض منه إثبات الوجوب التعيني أو التخييري بأحد الوجوه في الجملة من غير أن يكون الغرض متعلقاً لتحقيق الحال في ذلك في هذا المقام، هذا كله إن أراد إجراء الأصل في العمل بغير العلم بمعنى التدين به كما هو الظاهر على ما عرفت الإشارة إليه في كلام الأستاذ العلامة، وأما لو أريد إجراؤه في العمل به من دون التزام به فيما لا يستلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله، فلا إشكال في أن الأصل فيه الإباحة.

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وفيه منع الدوران لأن عدم العلم^(١) بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع، ألا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام. وفيه أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد^(٢) بالأحكام مقدمة عقلية للعمل

(١) الوجه فيما أفاده قدس سره ظاهر بعد الوقوف على وجه الحرمة في العمل بما لم يكن حجة، فإن حرمة العمل به إن كانت ذاتية لاستقام الحكم بالدوران ولكنك قد عرفت أنها تشريعية وأنها توجد قطعاً في صورة الشك في الحجية ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما أفاده في تحقيق المقام وبين ما احتملنا في معنى التشريع كما هو واضح.

(٢) قد عرفت الوجه في كون تحصيل الاعتقاد مقدمة عقلية للفروع وأن ذلك إنما يستقيم في التعبدات، وأما التوصليات فليس تحصيل العلم بها مقدمة عقلية للعمل بها بل للعلم بوجودها في الخارج، كما قد عرفت أن ذلك كله مبنی على عدم القول بكفاية الاحتياط، وإلا فلا يجب تحصيل الاعتقاد بالأحكام الشرعية أصلاً، لا على وجه العلم ولا على وجه الظن، اللهم إلا أن يقال إن

بها وامثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وأن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد، أو خصوص العلم منه، بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق، وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي، لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم، وسيجيء الإشارة إلى هذا في رد من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل.

وأما ثانياً: فلأن العمل بالظن في مورد مخالفته^(١) للأصول والقواعد

تحصيل الاعتقاد على هذا القول أيضاً مقدمة، إلا أنه ليس مقدمة منحصرة فتدبر نعم قد تبين لك فيما سبق من كلماتنا إلى أن للعلم وجوباً نفسياً كفاً من حيث حفظ أحكام الشرع والذين بقدر الإمكان، كما أنه قد أسمعناك أن له وجوباً غيرياً فيما توقّف تشخيص ذات الواجب عليه من غير فرق بين التبعديّات والتوصليّات، وعلى كلّ تقدير لا دوران فيما دلّ على وجوبه على أحد الوجهين كما هو ظاهر.

ثم إن الوجه فيما أفاده قدس سره في عدم تعقّل الدوران والتردد في موضوع الحكم بالنسبة إلى الحاكم من حيث استلزامه للتردد في الحكم الغير المعقول في حق نفس الحاكم ممّا لا شبهة فيه عند من له ذوق سليم، مضافاً إلى ما ستقف عليه من تفصيل القول فيه في طيّ أجزاء التعليق.

(١) لا يخفى عليك أن الحكم بالانحصار محلّ الكلام فيما إذا كان العمل بالظن على خلاف الأصول لا يخلو عن تأمل، لأن ذلك لم يؤخذ في عنوان المسألة ولا في دليله بل ملاحظة كلمات الأستاذ العلامة والقوم يوجب حصول

القطع بأعمية النزاع، وأولى منه بالتأمل والإشكال تعليل عدم جواز العمل بالظن بمخالفته الأصل المتيقن الاعتبار وكون التمسك بقاعدة الاشتغال في إثبات عدم جواز العمل بالظن مع التمكن من تحصيل العلم أشبه شيء بالأكل من الفقأ، مع أن قضية التحقيق عنده وعند غيره من الأصحاب عدم جريان الأصول عند التمكن من تحصيل العلم لفظية كانت أو عملية، لأن جواز العمل بالأصول مطلقاً مشروط بالفحص عما يقتضي خلافها ولا يرد ذلك علينا، حيث إننا أثبتنا أيضاً جهتين للحرمة في العمل بالظن سابقاً تبعاً لشيخنا دام ظله لعدم اختصاص محل الكلام في السابق بما يتمكن المكلف من تحصيل العلم به وهذا بخلاف ما أفاده دام ظله في المقام، فإنه مفروض الاختصاص بصورة التمكن من تحصيل العلم، اللهم إلا أن يقال في دفع الإشكال إن ما ذكره دام ظله مبني على ما ذكره الخصم من فرض الدوران بين وجوب تحصيل العلم بخصوصه أو التأخير بينه وبين العمل بالظن، ويمكن على هذا الفرض القول بجريان الأصول أيضاً في صورة التمكن من تحصيل العلم، لأن المانع منه الدليل الدال على وجوب تحصيل العلم، فإذا قلنا بعدم ثبوت هذا الدليل فلا مانع من الرجوع إلى الأصول أيضاً والقول بأن منع الدليل إنما هو بالنسبة إلى العمل بالظن لا الأصل كما ترى.

ولكن يمكن أن يقال إن فرض الشك في وجوب تحصيل العلم معيناً يوجب الشك في اعتبار الأصول أيضاً، فلا يكون التمسك بها للحكم بعدم جواز العمل بالظن أولى من التمسك بقاعدة الاشتغال، بل المتعين التمسك بها هذا فكان الأولى أن يذكر الأستاذ العلامة في مقام ما ذكره من الجواب الثاني أجوبة أخرى، أحدها منع الدوران، لا من جهة القول بأن المسألة عقلية، ولا يعقل الدوران في حكم العقل، بل إما يستقل بوجوب تحصيل خصوص العلم تحصيلاً للبراءة اليقينية أو يستقل بالتأخير بينه وبين العمل بالظن بناء على ما ربما يتوهم من أن

الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الرجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن^(١) مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا

الحكم بوجوب تحصيل البراءة اليقينية مبني على القول باستقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وهو في محل المنع، بل من جهة استقلاله بحرمة العمل بالظن من باب التشريع على ما عرفت تفصيل القول فيه غير مرة، ولعله لم يذكره الأستاذ العلامة من جهة ذكره في الجواب من الوجوه السابقة عليه فاستغنى عن ذكره في الجواب عن هذا الوجه بذكره نمة من جهة معلومية الأمر فتدبر،

ثانيها: منع الدوران بملاحظة الأدلة النقلية الدالة على وجوب تحصيل العلم بالحكم الشرعي مهما أمكن من الكتاب والسنة والإجماع ودلالة كل منها على ذلك ليست محلاً للإنكار، لأنها بلغت من الوضوح والظهور ظهور الشمس في وسط السماء، هذا اللهم إلا أن يقال إن الكلام في قضية الأصل الأولي مع قطع النظر عن الدليل الوارد فتأمل.

ثالثها: أنه على فرض تسليم الدوران لا معنى لابتناء حكم المسألة على القولين في مسألة دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير، لأن الحق في مسألتنا هذه هو الحكم بالتعيين وإن قلنا في تلك المسألة بالتخير، لأن مرجع الشك في المسألة إلى الشك في طريق الإطاعة والعقل مستقل بوجوب الأخذ بالقدر المتيقن في باب الإطاعة، وهذا الوجه وجه مستقل، لا دخل له بأحد الوجوه المتقدمة في كلامنا وكلام الأستاذ العلامة دامت إفادته.

(١) ما أفاده واضح لا غبار فيه أصلاً ولا يتوهم أن النهي عن العمل بالظن

يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفاء.

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه وحاصله أن التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلاً، وأما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية أو العملية الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة^(١)، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول، وقد تتحقق فيه جهة واحدة كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول، وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا

مبني على القول باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص، ضرورة أن العمل بالظن الذي لم يثبت اعتباره نقض لليقين بغير اليقين، بل بالشك بالمعنى الأعم كما هو واضح.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الأصل ليس الأصل بقول مطلق، بل الأصل في الجملة وهو الأصل المثبت للتكليف كاستصحاب التكليف الإلزامي، وأما الأصل بقول مطلق فلا يكون تطبيق العمل على الظن في مقابلة ملازماً لطرحه، فإنه إذا ظن بالتكليف الإلزامي في مورد أصالة التخيير أو أصالة الإباحة، لا يكون مجرد تطبيق العمل عليه طرْحاً لهما كما لا يخفى.

عمل به على وجه الاحتياط، هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به.

فصح أن يقال: إن العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقاً وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾*، بالتقريب المتقدم، وقوله صلى الله عليه وآله: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم^(١)»*.

(١) وجه دلالة على الحرمة التشريعية ما عرفت من كون المراد منه القضاء المتعارف الذي يقضي به القاضي مع بنائه على استحقاقه للحكومة الشرعية، وأما قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق» المشير إلى الجهة الثانية، فلأن المراد من الحق هو الحكم الصادر من الشارع سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فالمراد أنه يجب ترك العمل بالظن من حيث كونه في معرض تفويت الحق وضرورة أن المراد منه ليس مجرد الأخبار، فكأنه قال يجب ترك العمل بالظن، لأنه ليس بحق ولا يغني عنه وإن كان فيه نوع من الإرشاد ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده فتأمل، وأما قوله عليه السلام: «من أفنى الناس بغير علم» وإن كان له ظهور في الحرمة التشريعية أيضاً باعتبار لفظ الإفناء، إلا أنه لا بد من صرفه عن ظاهره بقرينة قوله

ومما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾*، وقوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»* ونفس أدلة الأصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني على ما هو التحقيق من أن اعتبار الأصول لفظية كانت، أو عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها.

كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، حيث إنه لا صلاح في العمل بغير العلم بعنوان التشريع أصلاً، بل هو فساد محض وقد أثبت أكثرية الفساد في الرواية لا كليته، فلا بد من أن يحمل على بيان الحرمة من الجهة الثانية أي طرح الحق الواقعي أو الظاهري.

هذا وقد يستشكل في البيان المذكور من جهتين:

أحدهما: أن الإفتاء للناس بغير العلم لا ينفك عن التشريع فتدبر.

ثانيهما: أن أكثرية الفساد على تقدير حملها على ما إذا عمل بغير العلم من غير استناد إنما هو على تقدير كون مخالفة الظن للأصل أكثر من موافقته.

اللهم إلا أن يحمل الأكثرية على الأكثرية بحسب الكيف ولكن حملها عليها ليس بأولى من إبقاء الرواية على ظاهرها مع القول بوجود نفع في الإفتاء بغير العلم من حيث التدين، إما من جهة الدنيا أو الآخرة فيما إذا اهتدى العوام المقلدين من جهة إفتائه إلى الحق الواقعي بناء على وجود خاصية قهرية في إهداء الناس إلى الحق فتدبر.

* سورة يونس: الآية: ٣٦.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٢.

وأما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها^(١)، فلقابل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره.

(١) لا يخفى عليك أن الحكم الحرمة التشريعية على الفرض الذي ذكره دام ظله في كل من صورتني انسداد باب العلم في المسألة وافتتاحه في غاية الإشكال، لأن لازم الانسداد في مسألة مع عدم شمول دليل الأصل لما يكون الظن قائماً على خلافه ليس هو التدين بمقتضى الظن تعييناً أو تخيراً بين الأخذ بالأصل على أبعد الوجهين، بل التوقف في مقام الظاهر وعدم الحكم بشيء لا بمقتضى الأصل ولا بمقتضى الظن على خلافه، والرجوع إلى التخيير العقلي في مقام العمل من حيث إنه لا مندوحة للمكلف من الفعل والتترك لا بمعنى أنه ينشئ العقل للمكلف حكماً وهو التخيير ولم يقم دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الظاهري إذا لم يحتج إليه، نعم لو كان محتاجاً إليه، كما إذا كان التكليف تعدياً لم يكن مناص عن البناء على الحكم الظاهري، وبالجمله الذي قام عليه الدليل ونطق به السنة والإجماع عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي.

وأما عدم جواز خلوها عن الحكم الظاهري إذا لم يتوقف العمل عليه فلم يقم به دليل أصلاً، كما اعترف به دام ظله في الجزء الثاني من الكتاب وغيره من أفاضل المتأخرين، وإن كان المراد من الانسداد هو الانسداد الغالبي الذي جعله المتأخرون دليلاً على حجية مطلق الظن ففيه، مع أنه مخالف لظاهر كلام الأستاذ العلامة جداً أن سقوط الأصول من الاعتبار على هذا التقدير ليس من جهة قيام الظن على خلافها، بل من جهة العلم الإجمالي فتأمل مضافاً إلى أن إنتاج مقدمات برهان الانسداد لحجية الظن ليس مسلماً عند الأستاذ العلامة والقول بكون ما ذكره مبنياً على مذاق القوم كما ترى هذا بالنسبة إلى فرض الانسداد، وأما ما ذكره دام ظله على تقدير التمكن من تحصيل العلم في المسألة ففيه أن

حكم العقل بوجوب العمل بالظن على هذا التقدير، إنما هو من جهة حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون دون الموهوم ومن المعلوم أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون، إنما هو من باب مجرد الاحتياط والإرشاد ولا يحكم بحجية الظن وجواز التدبّر به قطعاً، هذا كله مضافاً إلى أن عدم اعتبار الأصول في الفرض، إنما هو من جهة التمكن من تحصيل العلم، لا من جهة قيام الظن على الخلاف، فلا معنى لابتناء منع اعتبارها على هذا القول فتأمل، هذا وقد يورد على ما أفاده دام ظله أيضاً بأن حكم العقل بوجوب تحصيل العلم من جهة عدم استقلاله بوجوب دفع الضرر الموهوم لا يوجب الحكم بجواز الأخذ بالظن مع وجود الأدلة الثقلية الدالة على وجوب تحصيل العلم، هذا ولكنك خير بفساد هذا الإيراد لأن ما ذكره دام ظله ليس مبيّناً على ما اختاره في أصل المسألة، بل مبني على مذاق الفاضل القمّي الذاهب إلى أنه لا دليل على وجوب تحصيل العلم في الصّدر الأوّل أيضاً الحامل لما دلّ على النهي عن اتباع الظن على الظن في الأصول، ولذا بنى على أصالة حجية الظن، هذا كله مضافاً إلى أن الكلام في قضية الأصل الأوّل مع قطع النظر عن الدليل الوارد حتى ما يقتضي وجوب تحصيل العلم مع التمكن فتأمل.

فالحري أن يحرّر المقام مع الغضّ عما ذكرنا بقوله: «ثم إن ما ذكرنا من الحرمة إلى آخره مع العطف على ذلك بقولنا وقلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل ثم العطف على قوله، وأما إذا قلنا» إلى آخره، قولنا ولم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلنائل هذا ولكن في نسختي الموجودة عندي المصححة في مجلس الدرس إسقاط كلمة، أما من قوله أما مع عدم تيسر العلم إلى آخره وكلمة فلأن من قوله أما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز إلى آخره وإلحاق كلمة فاء بكلمة عدم جواز وعلى هذه النسخة تكون الجملة مستقلة مستأنفة لا يتوجّه عليها الإشكال المتقدم كما لا يخفى.

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن، وكما لا دليل على التعبد بالظن، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع فيتعين بحكم العقل.

وأما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً، أما إذا ادعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقص والإبرام^(١) في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت.

(١) مثل أنها واردة في أصول الدين وأن مرجع التمسك بها إلى التمسك بالظن وأنها قاتلة لأنفسها إلى غير ذلك من أراد الوقوف عليها فليراجع القوانين، وإن كان الجواب عن الإشكالات المذكورة وغيرها واضحاً عند من كان من أهل النظر، فإن ورود بعضها في الأصول مع عموم الباقي غير مانع، مع أن فيما ورد في الأصول دلالة واضحة على أن وجه المنع عن الظن في الأصول عنوان الظن من حيث كونه ظناً من غير مدخلية للمورد فتدبر، كما أن ظنيتهما بحسب الدلالة مع الاتفاق على اعتبار الظواهر لا يمنع من التمسك بها كما هو واضح كوضوح عدم شمولها لأنفسها، هذا مضافاً إلى قطعيتهما من حيث اعتضاد بعضها ببعض.

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه، فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية^(١)، وإن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول بناء على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن، وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه، ولا لمقتضى الأصول مع المعجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمة أيضاً.

والظاهر أن مضمون الآيات^(٢) هو التعبد بالظن والتدين به، وقد عرفت أنه

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأن المانع من الاقتصار بالظن وسلوكه مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع هو ما قضى بوجوب تحصيل العلم من الأدلة الشرعية، أو حكم العقل بلزومه إرشاداً من جهة استقلاله في الحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل الأخروي فيما كان الحكم المحتمل إلزامياً، وأين هذا من دلالة الأدلة المثبتة للأحكام الواقعية في موضوعاتها، بل قد يقال بامتناع دلالتها على ذلك، اللهم إلا أن يكون المراد من كفايتها دخلها في ذلك من حيث إنها توجب حدوث موضوع حكم العقل فتأمل.

(٢) قد يناقش بأن ما أفاده طيب الله رمسه الشريف مناف لما أفاده بقوله، وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين كما لا يخفى، اللهم إلا أن يكون المراد من الإشارة ما يجامع الدلالة على خلافه فتأمل هذا.

ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.
إنما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج، أو قيل بخروجه من
هذا الأصل من الأمور الغير العلمية، التي أقيم الدليل على اعتبارها، مع قطع
النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً أو
في الجملة وهي أمور:

الظنون المعتمدة

**منها: الأمارات المعمولة في استنباط^(١) الأحكام الشرعية
من ألفاظ الكتاب والسنة**

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادة خلاف
ذلك كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق،

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام وإن كان اختصاص النزاع في مسألة
حجية الظن في باب الألفاظ بما يعمل منه في استنباط الأحكام من الكتاب
والسنة والفرق بينه وبين غيره من الظنون المتعلقة بالألفاظ، إلا أن من المعلوم
عدم كون ذلك مراداً لظهور عدم الفرق بين القسمين، إلا أنه لما لم يتعلق غرض
الأصولي بالبحث عن غير الأمارات المتعلقة باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة
خصّ عنوان المسألة والتعبير به من جهة الإشارة إلى عدم تعلّق غرض الأصولي
من حيث هو أصولي بالبحث عن ألفاظ غير الكتاب والسنة كما هو ظاهر، لا من
جهة الإشارة إلى ثبوت الفرق بين القسمين كيف وهو ممّا يعلم فساد كما يشهد
به ملاحظة كتب الفريقين.

ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكفيلة استعمال المطلق في الفرد الشائع^(١) بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك، وبالجملية الأمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحاً.

(١) لا يخفى عليك أن مرجع التمسك بغلبة الاستعمال والقرائن المقامية أيضاً إلى التمسك بأصالة عدم القرينة الصارفة عن ظاهر اللفظ، إلا أنه دام ظله أراد بذكره الإشارة إلى أن ظهور اللفظ في معنى بحيث لو أراد غيره من دون نصب قرينة مع تعلق الغرض بإفهامه عد ذلك قبيحاً منه لا ينحصر سببه في الوضع، بل قد يكون غيره وهذا قد يكون الإطلاق وترك التقييد ويسمى الظهور المستفاد منه بالتبادر والظهور الإطلاقي، وقد يكون كثرة الاستعمال التي هي بنفسها من القرائن الصارفة في الجملة، فإن لاستعمال اللفظ في خلاف ما وضع له مراتب عديدة، فإنه قد يبلغ من الكثرة بحيث توجب هجر المعنى الأصلي فيجب الوضع التعييني، وقد تبلغ إلى قريب منه فيوجب ظهور المعنى المجازي من اللفظ عند الإطلاق بواسطة كثرة الاستعمال، وقد تبلغ إلى مرتبة أدنى من المرتبة الثانية فيوجب إجمال اللفظ ويرفع الظهور عنه بالنسبة إلى المعنى الحقيقي من دون أن يصير موجبا لظهوره في المعنى المجازي، وقد لا يبلغ إلى شيء من ذلك وقد يكون اقتران اللفظ بما يوجب ظهوره في خلاف ما وضع له من القرائن، وهذا قد يكون جزئية بحسب المقامات الخاصة، فلا تدخل تحت ضابطة، وقد تكون نوعية كالقرائن المقامية التي يعتمد عليها أهل اللسان.

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ^(١) وتمييز مجازاتها عن حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص أن لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، أو التراب الخالص، وتعين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة، وأن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر، وفي القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أو لا، والشك في الأول مسبب^(٢) عن الأوضاع اللغوية والعرفية، وفي الثاني عن

(١) لا يخفى عليك أن مرجع القسم الأول إلى الظن بالإرادة الناشئ من أصالة عدم القرينة الصارفة عند الشك في قيامها مع القطع بإحراز الظهور بأحد الأسباب المتقدمة، ومرجع القسم الثاني إلى الظن بأصل الظهور المسبب من أحد الأسباب المتقدمة.

(٢) لا يخفى عليك أن الشك في الأول في هذا البيان، والثاني بحسب أصل التقسيم ليس مسبباً دائماً عن الأوضاع اللغوية والعرفية بل قد يكون مسبباً من أمور آخر على ما عرفت الإشارة إليها، اللهم إلا أن يكون المراد من الوضع المعنى الأعم الثابت في المجازات أيضاً، هذا ولكنك خير بأن هذا التوجيه على فرض صحته لا يدفع الإشكال مطلقاً لبقائه بالنسبة إلى الشك المسبب عن الظهور العقلي، الذي أثبت لجملة من الألفاظ كالتقضايا المشتعلة على المفهوم مثل القضية الشرطية والوصفية بناء على القول بظهورهما في الانتفاء عند الانتفاء من جهة لزوم اللغوية، بل بناء على إثبات المفهوم لهما بتبادر السببية التامة الغير المستندة إلى الوضع ونظيره ظهور المطلقات في الإطلاق على ما ذهب إليه

اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه، فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى
لشخيص المراد.

أما القسم الأول وهو ما يعمل لتفخيص مراد المتكلم

فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، لأن المفروض كون
تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم،
ومن المعلوم بديهية أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده
للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في
تفهم مقاصدهم.

وإنما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

والثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً في حق غير المخاطب بها قام الدليل
عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام
الشرعية أم لا.

والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة
المطلب منه مستقلاً.

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد
غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيدة من الخطاب بواسطة أصالة
عدم القرينة عند التخاطب.

السلطان وبعض المحققين وشيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه، لا على ما ذهب إليه
المشهور القائلون بكون الانتشار مأخوذاً في الموضوع له فتأمل.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى^(١)، وأما الكبرى أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة فممّا لا خلاف فيه ولا واشكال.

(١) لما كان مورد الحكم بالجواز من جهته الإجماع وغيره الظواهر المعتمدة عند أهل العرف واللسان في استكشاف مراداتهم عند التكلم والتّحاور لا مطلق ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، فلذا كان مرجع كلا الخلافين إلى المنع الصّغروي، بمعنى كون المانع يمنع من كون مثل الظاهر في محلّ النزاع، ممّا يستخرج به المراد عند أهل اللسان، إذا وجد في كلماتهم فيقول الأخباريون إنّه إذا ورد طومار من المولى العرفي إلى عبيده وفيه تكاليف مع إعلامه العبيد بأنّي ما أردت تفهيمكم بنفس ما في الطومار، بل بضميمة بيان القلاني لم يكن ريب في عدم بناء العبيد على استخراج مرادات المولى من نفس الخطابات في الطومار ولو بنوا عليه لاستحقّوا الذمّ عند أهل العرف ويكون الكتاب العزيز بالنسبة إلى غير الأئمة من قبيل الطومار المذكور، ويقول الفاضل المحقّق القمي المخالف في الموضع الثاني أنّ بناء العرف ليس على التمسك بالظواهر في حقّ غير المقصود بالإفهام في محاوراتهم، ولا يجوز عندهم أن يستخرج من لا يكون مقصودا بالخطاب مراد المتكلم في ظاهر خطابه.

هذا والتّحقيق أنّ مورد الحكم بالجواز لو كان نفس ظواهر الكلام كان مرجع خلاف الأخباريين إلى المنع الصّغروي بمقتضى الوجه الثاني لهم، الذي يذكره الأستاذ العلامة، بل بمقتضى بعض ما لم يذكره ممّا يستفاد من مطاوي كلماتهم.

وأما خلاف المحقّق القمي فهو راجع إلى المنع الصّغروي أيضاً على هذا التّقدير بالنظر إلى ما وجّه به كلامه شيخنا الأستاذ العلامة كما هو ظاهر.

أما الكلام في الخلاف الأول

فتفصيله أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترة المدمية ظهورها في المنع عن ذلك

مثل النبوي صلى الله عليه وآله: «مَنْ فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^{*}، وفي رواية أخرى: «مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»^{*}، وفي نبوي ثالث: «مَنْ فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^{*}، وعن أبي عبد الله عليه السلام: «مَنْ فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء»^{*}، وفي النبوي العامي: «مَنْ فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^{*}، وعن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي مَنْ فسر كلامي برأيه وما عرفني

* عوالي الثاني: ج ٤، ص ١٠٤.

* التوحيد: ص ٩١.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٤٠.

٥ تفسير العياشي: ج ١، ص ١٧.

* تفسير الصافي: ج ١، ص ٢١.

من شبهني بخلقبي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني*، وعن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر*»، وعن مجمع البيان أنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه: «أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح*»، وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه*»، وفي رسالة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال: نعم قال فبأي شيء تفتيهم، قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ، قال: نعم قال عليه السلام يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويليك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويليك وما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً*»، وفي رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: «أنت فقيه أهل البصرة، فقال هكذا يزعمون، فقال بلغني أنك تفسر القرآن، قال نعم إلى أن قال: يا قتادة إن كنت قد فسررت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٢٨.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٣٩.

* مجمع البيان: ج ١، ص ٨.

* المحاسن: ص ٣٠٠.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٣٠.

كنت قد فسرته من الرجال فقد هلك وأهلك، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به^١.

إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الاستدلال بها^(١):

أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم

(١) لا يخفى عليك أن المستفاد من كلامه في الجواب عن هذا الوجه وجوه: أحدها: منع صدق التفسير المنهني عنه في الأخبار المتقدمة على العمل بمقتضى ظاهر الكتاب والحكم من جهته بشيء بعد الفحص عما يوجب صرفه من الآيات الأخر والروايات الواردة من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، لأن التفسير كما صرح به جمع من أهل اللغة، ويشهد له التبادر هو كشف الغطاء ومن المعلوم أن مجرد حمل اللفظ على ما يقتضيه ظاهره بعد الفحص عن صارفه في مظان وجوده لا يصدق عليه كشف الغطاء، بل يسمى ترجمة وفرق ظاهر بين التفسير والترجمة بل أقول: إن مجرد حمل اللفظ على ظاهره من دون فحص أيضاً عن القرينة الصارفة لا يسمى تفسيراً وإن لم يكن جائزاً من جهة أخرى، ولكنك

خبير بأن هذا الجواب لا يتم بالنسبة إلى الأخبار الغير المشتملة على لفظ التفسير كالرواية الثانية ومرسلة شبيب بن أنس وغيرهما مما لم يذكره الأستاذ العلامة من الأخبار الغير المشتملة على لفظ التفسير، ولكن يمكن الجواب عنها بما بأن قضية إمعان النظر فيها هو إرادة معنى ينطبق على التفسير، فإنه كما يصح سلب التفسير عن العمل بالظواهر كذلك يصح سلب قوله من قال في القرآن بغير علم الحديث عنه، لأن الظاهر من القول في القرآن هو كشف المراد عنه بغير ما يفهم به المراد أهل العرف أو بالضعف سنداً، كما في بعض أو الإرسال في بعض آخر أو إعراض الأصحاب عنها مع تسليم صحة سندها فتأمل.

ثانيها: تسليم صدق التفسير على مطلق حمل اللفظ على معناه ولو بما يقتضيه ظاهره العرفي، إلا أن المنهي عنه في الأخبار ليس مطلق التفسير، بل التفسير الخاص بقرينة وجود لفظ الرأي فيها المقيد للتفسير، والتفسير بالرأي لا يصدق على حمل اللفظ على معناه بمقتضى ظاهره بعد الفحص عما يوجب صرفه في مظان وجوده، فإن الظاهر أن المراد بالرأي إما الاعتبار العقلي الرجوع إلى الاستحسان فيكون المراد من التفسير بالرأي إذا حمل اللفظ على خلاف ظاهره فيما كان له ظاهر أو أحد احتماليه فيما لم يكن له ظاهر بحسب رجحانه في نظره القاصر كما يرشد إلى ذلك ما رواه شيخنا عن مولانا الرضا عليه السلام بعد ملاحظة كون أكثر الأخبار المتقدمة أيضاً واردة في رد المخالفين.

وأما حمل اللفظ على ظاهره من دون الرجوع إلى ما يوجب صرفه سيما الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام على أبعد الاحتمالين بالنظر إلى قضية لفظ الرأي، وإن كان يشهد له ما ذكره شيخنا الأستاذ العلامة من الأمور الثلاثة.

هذا ولكن التحقيق أن يقال: إن المستفاد من الأخبار تحريم أمرين:
أحدهما: تفسير القرآن بالرأي.

ثانيهما: العمل بظواهره الابتدائية من دون تأمل وفحص عما يصرفها من الآيات والأخبار، لا أن يكون المحرّم أحدهما ويجعل الثاني من محتملي ما ورد في باب التفسير مع كمال بعده كما هو واضح.

ثم إن الوجه في تخصيص الكتاب بالحكمين المزبورين في الأخبار مع تحريم الأمرين بلا شبهة في السنة تعارف التفسير بالرأي والعمل بالظواهر من دون فحص وتأمل في خصوص الكتاب فتأمل.

ثم إن هذا الجواب أيضاً لا يتمشى بالنسبة إلى جميع الأخبار المانعة، لما قد عرفت من عدم اشتمال كلّها على لفظ التفسير فتدبر، بل لا يتمشى بالنسبة إلى جميع ما يكون مشتملة عليه أيضاً لعدم اشتمالها بأسرها على لفظ الرأي وليس تعارض أيضاً بين ما يكون مشتملاً على لفظ الرأي وبين ما لا يكون مشتملاً عليه حتى يحمل الثاني على الأول، كما لا يخفى.

ولكن يمكن الجواب عما لا يكون مشتملاً عليه ببعض ما ذكرنا سابقاً في الجواب عما لم يكن مشتملاً على لفظ التفسير مع إمكان أن يدعى القطع باتحاد المراد من الأخبار بأسرها فتدبر.

ثالثها: النقص بظواهر السنة التي اتفق الأخباريون على حجيتها بيانه أنه قد علّل في جملة من الأخبار المتقدمة المنع من تفسير القرآن بوجود المحكم والمتشابه والخاص والعام والناسخ والمنسوخ فيه.

وهذا يدلّ بضميمة ما دلّ على مساوات السنة للقرآن في الاشتمال على المذكورات على عدم جواز العمل بظواهر السنة أيضاً فافهم.

رابعها: معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدلّ على جواز التمسك بظواهر القرآن كظواهر السنة وإن كانت الكثرة غير مجدية لتواتر الأخبار من الطرفين، فلا يمكن الترجيح بحسب السند، بل يتعيّن الترجيح بحسب الدلالة أو

غيرها نعم ربما يكون الأكثرية موجبة لقوة الدلالة فتدبر.

وهذه الأخبار على أقسام كل قسم بلغ حد التواتر:

أحدها: ما دل على جواز التمسك بالقرآن من النبوي المشهور وغيره، ولكنك خبير بأن الاستدلال بها لا يجوز بناء على ما سيصرح به الأستاذ العلامة في رد تفسير الثاني من عدم ظهور هذه الأخبار في جواز التمسك بظواهر القرآن، فإن المراد منها وجوب التمسك به في مقابل طرحه ولا إطلاق له لجواز الأخذ بظاهره، وبعبارة أخرى قد وردت هذه الأخبار لبيان وجوب إطاعة العترة الطاهرة وكتاب العزيز وحرمة معصيتهما ولم يرد لبيان اعتبار الظن في تحصيل المراد منهما وإن كان فيما أفاده تأمل ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

ثانيها: ما دل على وجوب عرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار على الكتاب والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهذا القسم نص في جواز التمسك بظواهر القرآن، فإن جملة على صورة موافقة الخبر لنص القرآن فاسد جداً، لكونه حملاً على فرد نادر إن لم يكن على معدوم فكيف يجامع مع ورود الأخبار المتواترة كفساد حملها على العمل به بعد التفسير بل هو أفسد، فإن شئت قلت إن كل ما سمي موافقاً للقرآن بحكم العرف فله موضوعية بالنسبة إلى هذه الأخبار ومن المعلوم أن صدق الموافقة لا يتوقف على كون الخبر موافقاً بحسب المضمون لنص الكتاب، بل يشمل ما إذا كان موافقاً لظاهره قطعاً من دون أن يرد خبر آخر في بيان المراد من الأئمة عليهم السلام.

ثالثها: ما دل على عرض الشروط على الكتاب وأن ما خالفه فهو فاسد، وهذا القسم أيضاً مثل سابقه في الدلالة على المدعى.

رابعها: ما دل من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وتقريراً وفعلاً بمعنى تمسكهم بظاهر القرآن في مقام الاستدلال

وكل واحد من هذه الثلاثة كثير جداً ودلالته على المدعى مما لا يعتره ريب جزماً، نعم في بعضها إشكال لا من حيث الدلالة على المدعى، بل من حيثة أخرى مثل الرواية الأولى، فإن وجود الباء في الآية لا تدل على كون المراد التبعض، فإن غاية ما هناك ذهاب الكوكتين إلى مجيء الباء في قبال سبويه المنكر له.

أما ظهورها فيه فلم يثبت من أهل العربية، فاستدلال الإمام عليه السلام على وجوب المسح ببعض الرأس لمكان الباء لا ينطبق على قواعد الاستدلال.

هذا ولكن ذكر العلامة قدس سره في المنتهى في دفع الإشكال: «إن الباء إذا كان داخلاً على المفعول كان ظاهراً في التبعض كقوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ يشرب بها عباد الله ونحوه وهو على تقدير ثبوته يدفع الإشكال جزماً، ومثل الرواية الثانية فإن قول الإمام عليه السلام إسماعيل، فإذا شهد عندك المسلمون فصدتهم كان بعد تفسير الإمام عليه السلام الآية بقوله يصدق الله ويصدق المؤمنين ولكن فيه ما لا يخفى فإن الإمام عليه السلام ذم إسماعيل بعدم تصديقه لمن قال من المؤمنين له بأن الرجل الذي ائتمنته شارب للخمر وليس بأمين، ومن المعلوم أن المذمة لا تتوجه على إسماعيل، إلا على تقدير اعتبار ظواهر الكتاب والتفسير حين المذمة، لا يدل على عدم جواز التمسك بالظواهر كما هو واضح، هذا مع أن قوله عليه السلام يقول يصدق الله ويصدق المؤمنين لا يكون تفسيراً للآية كما هو واضح، ومثل تمسكه في رواية عبد الأعلى بالآية على وجوب المسح على المראה بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، على ما يقتضيه ظاهر الآية فإن السؤال لم يكن عن وجوب المسح على البشرة وعدمه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وإنما هو عن كيفية الوضوء وما جعل عليكم في

.....

الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ»، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْآيَةِ هُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ الْحَرَجِيِّ وَهُوَ الْمَسْحُ عَلَى الْبَشَرَةِ فِي مَفْرُوضِ السُّؤَالِ لَا وَجُوبَ الْمَسْحِ عَلَى الْمَرَارَةِ فَإِنَّ هَذَا حُكْمٌ إِثْبَاتِيٌّ، لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ وَلَيْسَ وَجُوبُ الْمَسْحِ عَلَى الْبَشَرَةِ مُنْحَلًّا إِلَى تَكْلِيفَيْنِ مُتَرَتِّبَيْنِ بِمُقْتَضَى مَا دَلَّ عَلَى حُكْمِ الْوُضُوءِ حَتَّى يَبْقَى أَحَدُهُمَا مَعَ انْتِفَاءِ الْآخَرِ، وَاسْتِفَادَةُ ذَلِكَ مِمَّا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْإِتْيَانِ بِالْمِيسُورِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَطْلُوبِ بِتَمَامِهِ، أَوْ تَعَسَّرِهِ وَحَرْمَةِ تَرْكِ الْكُلِّ عِنْدَ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنْ إِدْرَاكِ الْكُلِّ وَنَحْوَهُمَا لَيْسَ لَهُ دَخْلٌ بِالْآيَةِ النَّافِيَةِ لِلْحُكْمِ الْعَسْرِيِّ، مَعَ أَنَّ فِي اسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ مِنْهَا أَيْضًا مَا لَا يَخْفَى، لِأَنَّ مَوْرِدَهَا الْمَرْكَبَاتِ الْخَارِجِيَّةَ أَوْ الذَّهْنِيَّةَ الَّتِي لَهَا مُقْتَضَى لِلثَّبُوتِ بِحُكْمِ الْعَرَفِ وَلَيْسَ الْمَقَامُ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَمِنَ يَعْلَمُ النَّظَرَ فِيمَا أَفَادَهُ الْأُسْتَاذُ الْعَلَامَةُ دَامَ ظِلُّهُ بِقَوْلِهِ: «لَكِنْ يَعْلَمُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ أَنَّ الْمَوْجِبَ لِلْحَرَجِ هُوَ اعْتِبَارُ الْمُبَاشَرَةِ فِي الْمَسْحِ فَيَمْسَحُ عَلَى الْإِصْبَعِ الْمَغْطَى تَوْضِيحَ النَّظَرِ أَنَّ الْآيَةَ الدَّالَّةَ عَلَى حُكْمِ الْوُضُوءِ لَا تَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْأَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَصْلُ الْمَسْحِ، وَالثَّانِي اعْتِبَارُ مُبَاشَرَةِ الْمَاسِحِ لِلْمَمْسُوحِ حَتَّى يَقَالَ بَيَقَاءِ الْأَوَّلِ بَعْدَ ارْتِفَاعِ الثَّانِي، بَلِ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ أَمْرٌ بَسِيطٌ وَهُوَ وَجُوبُ الْمَسْحِ عَلَى الرَّجُلِ وَالْمَفْرُوضِ تَعَسَّرِهِ، فَالْآيَةُ النَّافِيَةُ لِلْحُكْمِ الْحَرَجِيِّ تَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعِ أَصْلِ وَجُوبِ الْمَسْحِ بَعْدَ اسْتَظْهَارِ حُكْمِ الْمَسْحِ بَلِ قَضِيَّةُ الْقَاعِدَةِ فِي الْجُمْلَةِ عَدَمُ سَقُوطِ التَّكْلِيفِ عَنِ أَصْلِ الْوُضُوءِ أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ»، وَمِنَ يَعْرِفُ التَّأَمُّلَ أَيْضًا فِي تَقْرِيبِ الِاسْتِدْلَالِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْأُسْتَاذُ الْعَلَامَةُ بِالْآيَةِ الشَّرِيفَةِ بِقَوْلِهِ: «فَإِذَا أَحَالَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتِفَادَةَ مِثْلِ هَذَا الْحُكْمِ إِلَى الْكِتَابِ» إِلَى آخِرِ مَا ذَكَرَهُ، وَمِنْ هُنَا يَقْرُبُ فِي النَّظَرِ التَّصَرُّفُ فِي ظَاهِرِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَعْرِفُ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ اسْتِفَادَةُ تَمَامِ كَيْفِيَّةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ بِحَيْثُ يَظْهَرُ مِنْهَا أَنَّهُ لَمْ تَكُنْ مُحْتَاجَةً إِلَى السُّؤَالِ بَعْدَ وَجُودِ الْآيَةِ النَّافِيَةِ لِلْحُكْمِ الْحَرَجِيِّ فِي

أن هذا لا يسمى تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب موله أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامثله، لم يعدّ هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكنّ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقليّ الظنّي الرجوع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية، وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي أمّا حمل اللفظ على خلاف الظاهر، أو احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم».

الكتاب لكن بعد ملاحظة ما ذكرنا لا بدّ من أن يقال بأنّ المراد استفادة نفي وجوب المسح على البشرة من ظاهر الكتاب، وأنّ قوله عليه السلام امسح عليه إنشاء ابتدائي من الإمام لا كونه مبنياً على ما يستفاد من الآية الشريفة، ولكن يمكن أن يقال بعد التخصّي عن الإشكال المذكور بعد التزام كون المراد استفادة تمام كَيْفِيَّة الوضوء من الآية وأنّ الآية محمولة على ظاهرها والقول بجريان القاعدة المستفادة ممّا دلّ على وجوب الإتيان بالميسور من المأمور به في المقام وأمثاله، بأنّه لما كانت القاعدة المذكورة من المركوزات في أذهان جميع العقلاء، فالآية بملاحظة تلك القاعدة المركوزة تدلّ على وجوب المسح على المرارة فتأمل، ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو إشكال في الرواية على ما يقتضيه ظاهرها ولا دخل له بدلالة الرواية على المدعى، أنّها لا إشكال فيها على كلّ تقدير كما هو ظاهر.

وأما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الأدلة العقلية، ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

ومما يقرب هذا المعنى الثاني وإن كان الأول أقرب عرفاً أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به.

ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بطواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأي إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارد ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا».

وبالجملة فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتبع في سائر الأدلة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر

النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن*، وفي رواية أسلم بن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»*.

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرها مما دل عليه الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالة قولاً وفعلًا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس، فقال عليه السلام: «لمكان الباء»*. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب. وقول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدواقي عن قبول خبر النعام: «إنه فاسق وقال الله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية*» وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل إن الله عز وجل يقول: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم*، وقوله عليه السلام لمن أطل الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله أما سمعت قول الله عز وجل: إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً*.

* الكافي: ج ١، ص ٦٣.

* الكافي: ج ١، ص ٦٤.

* من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٠.

* الأمالي للصدوق: ص ٦١١.

* وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٢٣٠.

* مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٤٥٩.

وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنه زوج قال الله عز وجل: حتى تنكح زوجاً غيره*، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع إنه تعالى قال: فإن طلقها فلا جناح عليهما* وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى: والمحصنات من الذين أونوا الكتاب*، وإنه نسخ بقوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات*».

وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج، ثم قال امسح عليه*، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب مومناً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر، إلا للتأمل المدقق نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقاءه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون أصل المسح فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب فكيف

* سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

* سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

* سورة المائدة، آية: ٥.

* سورة البقرة، آية: ٢٢١.

يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

ومن ذلك ما ورد: «من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة وإلا فلا»^{*}، وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفسرت له».

والظاهر ولو بحكم أصالة الإطلاق^(١) في باقى الروايات أن المراد من

(١) قد يورد عليه بأن الإطلاق في المطلقات لا يوجب التصرف في المقيّد بل المتعيّن حمل المطلق على المقيّد ولكنك خير بفساد هذا الإيراد، لأنّ المقام ليس ممّا يحمل فيه المطلق على المقيّد، فإنّه من دوران الأمر في المقيّد بين أن يكون المراد منه ما يوجب قلة التقيّد وبين أن يكون المراد منه ما يوجب كثرة التقيّد ومن المعلوم لزوم حمل المطلق على الأوّل في أمثال المقام، وهذا لا دخل له بالمسألة المفروضة فتأمل.

ثمّ إنه ليس في هذا التقيّد منافات لما ندّعيه فإنّنا لا ندّعي عدم الافتقار إلى التفسير فيما كان المراد خلاف الظاهر من الكتاب، وإنّما الكلام في حجّة ظواهر الكتاب، ثمّ إنك بعد ما عرفت التعارض بين الأخبار، وأنها متواترة من الطرفين فلا يمكن الترجيح بينها بحسب السند فاستمع لما يتلى عليك من الكلام في علاجها، فنقول إنّ لا ينبغي الرّيب والإشكال في لزوم التصرف في الأخبار المانعة على فرض تسليم ظهورها في المنع كما هو لازم فرض التعارض بينها وبين ما دلّ على الجواز لأنّ الأخبار الدّالة على الجواز نصّ في المدّعى بحيث لا يحتمل إرادة ما يتنافى ظاهر الأخبار المجوّزة، كما هو ظاهر لمن أعطى حقّ النّظر فيها، سلّمنا أنّها ليست نصّاً ولكنها أقوى ظهوراً من الأخبار المانعة قطعاً فيتعين التصرف فيها أيضاً وحملها على القول في الكتاب على

تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾^{*}، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «أن الله تعالى قال فليس عليكم جناح ولم يقل اقلوا فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»^{*}.

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^{*}، وأحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: ﴿مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا

خلاف ظاهره أو أحد معانيه المحتملة من دون ظهور سلمنا عدم أظهرتها منها، ولكن من المقرر عندنا تبعاً للمحققين لزوم الرجوع في تعارض الظاهرين القطعيين سنداً إلى الأصل لا إلى التخيير ومن المعلوم أن قضية القاعدة المستفادة من أهل اللسان والعرف هو جواز العمل بظواهر القرآن وإن كان قضية الأصل الأولي حرمة العمل بما وراء العلم مطلقاً على ما عرفت تفصيل القول فيه، إلا أنه لا يجوز الرجوع إليه بعد كون قضية القاعدة الثانوية في خصوص ظواهر الألفاظ الجواز على ما عرفت تفصيل القول فيها.

* سورة النساء، آية: ١٠١.

* سورة البقرة، آية: ١٥٨.

* سورة النساء، آية: ٢٤.

يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ*.

ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية*، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

الثاني من وجهي المنع

إنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

وفيه أولاً: النقص بظواهر السنة فإننا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في أكثرها. وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص، ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر، كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد^(١) على من استدل على وجوب الفحص عن

(١) لما كان مدرك وجوب الفحص عن المخصص والمقيّد وغيرهما من الصّوارف للظواهر أموراً كالإجماع القولي والعملّي والعلم بوجود الصّوارف للظواهر ونحوها ولم يكن مقتضى الأولين سقوط الظواهر عن الظهور والاعتبار كيف ومقتضاها حجّة الظواهر، فإنّ مبنى وجوب الفحص هو التفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا، لأنّه راجع في الحقيقة إلى

* سورة النحل، آية: ٧٥.

* سورة الأنعام، آية: ١٤٥.

الفحص عن المعارض للدلائل الشرعي وكان مقتضى الثالث سقوط الظواهر عن الظهور، لأن العلم الإجمالي كما يرفع موضوع الأصول العملية كذلك يرفع مناط اعتبار الأصول اللفظية أيضاً، إذا كان من سنخ ما يرفع اعتبار الأصول العملية مثل العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة في الجملة وشبهة الكثير في الكثير التي ترجع إلى الشبهة المحصورة حقيقة أو مطلقاً على وجه ستقف عليه إن شاء الله تعالى في طي أجزاء التعليق، لا أن يكون مقتضياً لوجوب الفحص تعبداً، فلذا تمسك به للأخباريين في المنع عن جواز العمل بظواهر الكتاب حتى بعد الفحص كما هو مقتضى السؤال وبيان الشبهة، وتقريرها بعبارة أوضح وأوفى مما في الكتاب، أنه إما أن نقول بتأثير العلم الإجمالي بوجود الصوارف للظواهر وإيجابه الإجمال فيها ورفع الظهور عنها كما يرفع اعتبار الأصول العملية في الجملة على ما هو التحقيق عندنا.

وإما أن لا نقول بذلك فإن قلنا بتأثيره في ذلك، فلا أثر للفحص إذا لم يحصل منه القطع بعدم وجود الصارف لأن مقتضى كون الشيء من أطراف العلم الإجمالي هو بقاء أثر العلم الإجمالي ما لم يقطع بخروجه عنها، ومن المعلوم ضرورة أن مورد الرجوع إلى الأصول اللفظية هي صورة الشك في المراد وإلا لم يكن أصلاً وهو خلف، فلازم هذا الفرض هو التوقف وعدم العمل باللفظ لعدم ظهور له سواء كان قبل الفحص أو بعد الفحص لأن الفحص إنما يكون مؤثراً فيما أوجب العلم بخروج الشيء عن أطراف العلم الإجمالي سواء كان في العمل بالأصول العملية أو اللفظية على ما عرفت الإشارة إليه، ولذا لم يقل أحد بجواز التمسك باللفظ المجمل بالذات كالمشترك أو بالعرض كما في المتعارضين بالتعارض العموم من وجه بالنسبة إلى مورد الاجتماع بعد الفحص عما أراده المتكلم منه ولم يذهب أحد إلى جواز التمسك بالأصول العملية في

صورة العلم الإجمالي ممّن قال بإيجابه رفع اعتبارها من جهة التعارض أو غيره بعد الفحص عن المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى أحد أطراف الشبهة، ومن هنا تعرف النظر فيما عليه جماعة من القول بكفاية الظنّ الحاصل من الفحص بعدم الصّارف للظواهر للزوم الحرج وتعطيل الأحكام لو بني على وجوب تحصيل العلم بعدم الصّارف، توضيح النظر أنّ مجرد لزوم الحرج من تحصيل العلم بعدم الصّارف مع كون اللفظ من أطراف العلم الإجمالي لا يوجب ظهور اللفظ في المراد والكشف عنه بنفسه الذي هو المدار في ظواهر الألفاظ، وأمّا الظنّ الحاصل من الفحص بعدم الصّارف المستلزم للظنّ بالمراد على تقدير تسليم حصوله والغرض عما أورد عليه بأن غاية ما يحصل من الفحص الظنّ بعدم القرينة فيما بأيدينا لا مطلقاً فليس دليل على اعتباره، لأنّه ليس ظناً مستنداً إلى اللفظ حتّى يدخل في ظواهر الألفاظ المعتبرة من حيث الخصوص فإن لم يكن هناك مانع من الرجوع إلى الأصل براءة أو احتياطاً أو غيرهما فليرجع إليه بعد التوقف في مقام الاجتهاد، وإلاّ فينبى على حجّة الظنّ المذكور من باب الظنّ المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد.

وهذا خلاف ما يقول به القائلون بالقول المذكور فإنّ ظاهرهم الالتزام باعتبار الظنّ المذكور من حيث دخوله تحت ظواهر الألفاظ الثابتة اعتبارها من باب الظنّ الخاصّ مع أنّ قضية لزوم الحرج وتعطيل الأحكام ليست تحصيل الظنّ بعدم الصّارف، بل الفحص بمقدار أوجب اليأس عن الوقوف على الصّارف، مع أنّه لا معنى للفرق بين الظنّ الحاصل من الفحص وبين الحاصل من غيره من دون فحص بعد ما كان المناط هو حصول الظنّ بالمراد ولو من غير اللفظ فتأمل، ومنه تبين أنّ القول بلزوم الفحص على تقدير القول بتأثير العلم الإجمالي في الإجمال ممّا لا معنى ولا محصل له بعد بقاء الإجمال بعد الفحص أيضاً، كما أنّه

يعلم منه أن المراد من كون وجوب التوقف من آثار العلم الإجمالي كونه من آثاره بواسطة إيجابه الإجمال المقتضى للتوقف، هذا كله على تقدير القول بتأثير العلم الإجمالي فيما عرفت وإن لم نقل بتأثيره فيما ذكر فلا معنى للقول بلزومه لأنه إما أن يكون المراد من الوجوب الثابت له هو الوجوب النفسي أو الوجوب الغيري، فإن كان الأول فيرد عليه مضافاً إلى أنه لم يقل أحد بالوجوب النفسي للفحص أنه لم يقدّم على وجوب ذلك دليل وإن كان المراد هو الوجوب الغيري لرفع الإجمال، ففيه أن مفروض الكلام على تقدير القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في إجمال الأصول اللفظية، كما هو مقتضى قول جماعة بالنسبة إلى العلم الإجمالي القائم على خلاف الأصول العملية، فلا معنى للوجوب الغيري على هذا القول، كما هو ظاهر.

ثم إنه لا فرق على تقدير القول الأول بين وقوف المجتهد على عدة من الصّوارف بعد الفحص وبين عدم وقوفه عليها لأن مجرد الوقوف على الصّوارف بالنسبة إلى غير المورد الذي يريد فيه التمسك بالأصل لا يجدي في شيء، ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد على التمسك لوجوب الفحص في العمل بالأصول اللفظية بالعلم الإجمالي بوجود الصّوارف يرد على التمسك على وجوب الفحص في العمل بالأصول العملية بالعلم الإجمالي بوجود الأحكام من الحلية والحرمة والوجوب والاستحباب والكرهية، إذ العمل بها من دون فحص موجب لطرح العلم الإجمالي بحسب العمل وتقرير الإشكال يظهر بملاحظة ما عرفت، فلا طائل في إطالة الكلام.

ثم إن ورود هذا النقص والإشكال لما لم يكن مختصاً بمن تمسك بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، بل هو إشكال يرد على كلّ أحد ممن قال بانسداد باب العلم في أمثال زماننا سواء تمسك للمطلب المذكور بالعلم الإجمالي أم لا، لأن العلم الإجمالي حاصل لنا في أمثال زماننا، بل في زمان الحضور في الجملة بوجود الصّوارف للظواهر وبوجود الأحكام في الشريعة بل في كلّ شريعة على

خلاف الأصول بقول مطلق ولم يكن لهذا الإشكال دخل بالأخباري ولا بالأصولي، فإنما هو إشكال نشأ مما عرفت من غير دخل له بخصوص ظواهر الكتاب، بل يرد على ظواهر السنة أيضاً، فلا مناص عن دفع هذا الإشكال على كل من يرى التأثير للعلم الإجمالي في الإجمال كما هو الظاهر المتفق عليه بينهم وإن اختلفوا في تأثيره بالنسبة إلى الأصول العملية، وأما الجواب عن استدلال الأخباريين فيكفي فيه النقص بظواهر السنة إن لم يدعوا انفتاح باب العلم كما يظهر من بعض غفلتهم ممن أولع في الطعن على رؤساء المذهب وأساطين علماء الشيعة فبالحرى أن نذكر جملة مما تفصّوا به عن الإشكال المذكور لتعرض الأستاذ العلامة لبعضها.

ف نقول: إن ما ذكر للتفصّي عنه وجوه:

الأول: ما عرفت تضعيفه في تقرير الإشكال من أن الظن بعدم وجود الصّارف الحاصل من الفحص كالعلم بعدم الصّارف بمقتضى ما دلّ على نفي الحرج ولزوم حفظ الأحكام وهو ظن خاص في تعيين الصّارف، وقد عرفت الإشارة إلى ضعفه وأن الظن المذكور لا يوجب إعادة الظهور للكلام المجمل، ولذا لم يقل أحد يعود الظهور فيما كان اللفظ مجعلاً بالذات أو بالعرض، كما في العامين من وجه مع الظن يارادة أحد المعاني من اللفظ بعد الفحص التام، هذا ويأتي الإشارة إلى ذلك في كلام الأستاذ العلامة أيضاً في توجيه كلام المحقق القمي فتدبر، نعم لا إشكال في نفع الظن المذكور بالنسبة إلى ما لم ينط اعتباره بالظن والظهور كالأصول العملية كما أن الأمر في الأصول اللفظية على هذا النمط على تقدير القول بكون اعتبارها من باب التعبد، كما يظهر من مطاوي كلمات بعض من تأخر حسبما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى، ولكنه ضعيف في الغاية هذا كله على تقدير إفادة الفحص للظن بالمراد من اللفظ، وإلا فعدم الاعتماد عليه أوضح.

الثاني: ما ذكره الأستاذ العلامة فيما سيأتي من كلامه في طي تقرير الدليل على حجية أخبار الآحاد من منع حصول العلم الإجمالي والإجمال بالنسبة إلى جميع العمومات والإطلاقات ونحوهما وإنما هو مختص بعمومات وإطلاقات خاصة وفيه ما ستقف عليه من ضعفه أيضاً.

الثالث: ما ذكره دام ظلّه في المقام وحاصله تسليم أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصل بعد العلم الإجمالي ما لم يقطع بخروج مورده عن أطراف العلم، ولكنه في المقام حاصل ولا يوجب حصول القطع بالمراد حتى يمنع من جريان الأصل وتوضيح ذلك أن العلم الإجمالي بوجود الصّوارف إن كان متعلقاً بجميع الكتب المدونة في جميع الأخبار من الموجودة بأيدينا وغيرها كان الأمر كما ذكر، من عدم الجدوى في الفحص في جواز التمسك بالظواهر لبقاء الإجمال، إذ غاية الأمر القطع بعدم الصّوارف فيما بأيدينا من الكتب وهو لا يجدي لعدم اختصاص المعلوم بالإجمال بها وإن كان متعلقاً بخصوص ما بأيدينا من الكتب، فلا إشكال في وجود الجدوى في الفحص، لأنه بالفحص يحصل القطع بخروج الظاهر عن أطراف العلم الإجمالي ويجري الأصل بالنسبة إلى الصّوارف التي يحتمل وجودها في غيرها بالشك البدوي الغير المانع من الرجوع إلى الأصل، فهذا نظير ما لو علم الشخص بوقوع قطرة من البول مثلاً في أحد من الإناءات، ثم حصل له العلم من الفحص أو غيره بعدم وقوعها في إناء خاص لكنه يحتمل نجاسته بواسطة احتمال وقوع نجاسة أخرى غير النجاسة المعلومة إجمالاً، فإن أحداً لا يتوهم على هذا التقدير عدم جواز الرجوع إلى أصالة الطهارة من جهة هذا الاحتمال فهو مع كونه شاكاً متردداً في النجاسة يرجع إلى الأصل لكن المشكوك ليس النجاسة المتيقنة، فمنه يعلم أنه لا يشترط تحصيل القطع بعدم الصّارف في الواقع ولا الظن بذلك، بل يكفي العلم بعدم الصّارف فيما بأيدينا

وإن كان الشك باقياً بالنسبة إلى أصل وجود الصّارف في الواقع ومرجع هذا الجواب كما ترى إلى تخصيص دائرة المعلوم بالإجمال بما يقدر على الوقوف عليه بعد الفحص عنه فيما بأيدينا والوجه فيه أن العلم بمصروقية الظواهر عن ظاهرها وكون المراد منها خلاف ما يقتضيه أوضاعها اللغوية أو العرقية إنما حصل من الرجوع إلى الكتب الموجودة والوقوف فيها على تلك الصّارف على سبيل الإجمال، فعلم من ذلك عدم بقاء الظواهر على ظهورها إجمالاً، وأمّا سائر الكتب فلم نقف عليها حتّى نعلم بكونها مشتملة على أشياء لم يشتمل عليها هذه الكتب ممّا ورد من الشّارع، بل الظاهر اشتغال ما بأيدينا على ما روي فيها ممّا يجب التّعبد به واحتمال خلافه ممّا لا يعتنى به في رفع اليد عن العمل بالأصول اللفظية، والعلم الإجمالي بالصّارف ليس نظير العلم الإجمالي بوجود في الشريعة على خلاف الأصول العمليّة حتّى يقال بأن العلم الضّروري بأن كلّ نبيّ وصاحب دين له أحكام حاصل لكلّ أحد قبل الوقوف على الكتب، فلا معنى لدعوى اختصاص الأحكام المعلومّة إجمالاً بما في الكتب الموجودة من الأحكام بحيث يقدر على الوقوف عليها بعد الفحص والتفتيش عنها.

ومن هنا أورد الأستاذ العلامة في مطاوي كلماته على التّفصّي عن الإشكال الوارد على الرجوع إلى الأصول العمليّة بعد الفحص بما عرفت من دعوى اختصاص المعلوم بالإجمال بما بأيدينا بأن الدّعوى المذكورة ممّا لا معنى له، لأنّ العلم حاصل بطريق الضّرورة بوجود الأحكام لكلّ نبيّ قبل الوقوف على الكتب، لأنّ هذا العلم ليس مختصّاً بالخواص المتتبعين في كتب الأخبار والآثار الواردة من الأئمة الأطهار سلام الله عليهم وإن تفصّي دام ظلّه عن الإشكال المذكور بالوجه المزبور بالنسبة إلى الأصول العمليّة في بعض كلماته الآخر، نعم لو اندرس نعوذ بالله أكثر ما بأيدينا من الكتب كان لورود الإشكال المذكور وجه وجيه،

لكنه مما لم يقع قطاً إن شاء الله تعالى هذا ملخص ما أفاده دام ظلّه في المقام، ولكنك خير بأنّه لا يخلو عن تأمل، ولذا أورد عليه بما ستقف عليه في مطاوي كلماته بأنّ الدّعوى المذكورة ضعيفة جداً، بل ذكر دام ظلّه في موضع من كلامه ستقف عليه عن قريب أنّ دعوى قلّة ما بأيدينا من الصّوارف وما وقفنا عليه بالنسبة إلى ما لم نقف عليه ليس يبعد كلّ البعد بل هي قريبة جداً فتدبر.

الرابع: ما قد يخطر ببال القاصر في دفع الإشكال من المقامين من أنّ دعوى اختصاص المعلوم بالإجمال من الأحكام على خلاف الأصول العمليّة والصّوارف على خلاف الأصول اللفظيّة بما في أيدينا وإن كانت ضعيفة كما ضعفها الأستاذ العلامة، إلّا أنّنا ندعي دوران الأمر في أصل المعلوم بالإجمال بين الزائد على خلاف ما نقف عليه بعد الفحص فيما بأيدينا وبينه ومن المعلوم أنّ قضية القاعدة العقلية والشرعية في دوران الأمر بين الزائد والنّاقص سيّما فيما لم يكونا ارتباطيّين هو البناء على النّاقص، ولذا لا يمكن لأحد أن يلتزم بالاحتياط عن إثناء علم بعدم وقوع القدر المتيقّن من قطرات الدّم فيه واحتمل نجاسته بواسطة احتمال الزيادة فيما لو علم بوقوع قطرات من الدّم في جملة من الإناءات كالعشرة مثلاً ولم يعلم أنّها عشر قطرات أو أزيد، ثمّ قطع من الخارج بعدم وقوع شيء من المقدار المتيقّن في إثناء منها واحتمل نجاسته بواسطة احتمال الزيادة في مقدار المعلوم بالإجمال بل المتعين إذا الرجوع إلى الأصل، نعم الفرق بين نفي الزائد بالأصل في الشبهة الحكمية وبينه في الشبهة الموضوعية افتقار الرجوع إلى الأصل في الشبهة الحكمية بالفحص عن مقدار المعلوم بالإجمال، كما هو الشأن في جميع الأصول الجارية فيها وعدم افتقار الرجوع إلى الأصل لنفي الزائد في الشبهة الموضوعية إلى الفحص عن مقدار المعلوم بالإجمال كما هو قضية القاعدة في جميع الأصول الجارية فيها، هذا ولعلنا نتكلّم في هذا زيادة على ما عرفت بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المخصص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات، فإن العلم الإجمالي، إما أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات، وإما أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلا فلا مقتضى للفحص.

وتندفع هذه الشبهة: بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي، وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي، والحاصل أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظاهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده.

ثم إنك قد عرفت أن العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل حيث قال بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر: «وأنه مما لا يصح إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحق مع الأخباريين ما خلاصته أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

«الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام وهو يكون في الأكثر بالقول ودلالته في الأكثر تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد أنا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة وربما أخطب أحداً وأريد غيره ونحو ذلك، فحيث لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك، أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالآراء وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الأولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور فتطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم إجماعي. لأننا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص وأما شموله للظاهر فلا إلى أن قال لا يقال إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد، لأننا نقول إنا لو

خليئاً وأنفسنا لعمَلنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير وأيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن، وكذا الرسول صلى الله عليه وآله وأوصياؤه عليه السلام ولم يستثوا ظواهر القرآن إلى أن قال، وأما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الأحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مفيد، ولو لا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر^(١) سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة

(١) لا يخفى عليك أن مواقع النظر في كلامه كثيرة، إلا أننا نذكر جملة منها: أحدها: أن جعل مقتضى المقدمة الثانية عدم العمل بالظواهر معللاً بقوله لأن ما صار متشابهاً إلى آخره مما لا معنى له، لأن فرض الكلام في الظواهر لا يجمع التعليل بعدم حصول الظن بالمراد، لأن الكلام في مفروض البحث بعد حصول الظهور على أن أداء المقصود بالبيان المذكور لا يخلو عن شيء لأن مقصوده أن المتشابه أعظم من المجمل والظاهر، فالمجمل منه لا يحصل منه الظن بالمراد والظاهر منه مندرج تحت أصالة حرمة العمل بغير العلم، ومن المعلوم أن هذا المقصود لا يستفاد من العبارة المذكورة،

ثانيها: أن دعوى مساواة المحكم للنص مما لا شاهد لها، لأن الظاهر بل المعلوم شمول المحكم للظاهر أيضاً، كما بين في محله.

ثالثها: أن التمسك بالأخبار المانعة عن التفسير مما لا معنى له في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه.

رابعها: أن الخروج من مقتضى المقدمة الأولى بواسطة الأصل الأولي ممّا لا معنى له، بل المتعين العكس، لأنّ بناء أهل اللّسان على العمل بظواهر الألفاظ بضميمة ما دلّ بطريق القطع على اتّحاد طريق التفهيم عند الشارع والعرف رافع لموضوع الأصل الأولي كما هو ظاهر.

خامسها: أن التمسك بما دلّ من الآيات على حرمة العمل بالظنّ مع كونها من ظواهر الكتاب ممّا لا معنى له لهذا المستدلّ الذي يمنع من التمسك بظواهر الكتاب، إذا الآيات النّاهية عن العمل بما وراء العلم ليست قطعيّة الدّلالة لاحتمال كون المراد النّهي عن اتّباع الظنّ في خصوص أصول الدّين كما ذكره المحقّق القمي قدّس سرّه وغيره، اللهمّ إلّا أن يكون التمسك به من باب الإلزام أو بدعوى قطعيتها عنده أو بدعوى ورود التفسير لها فتدبر.

سادسها: أن جعل المستند في جواز العمل بظواهر السّنة عمل الصّحابة فارقاً به بينها وبين ظواهر السّنة ممّا لا معنى له، لأنّا نعلم أن عمل أصحاب النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بظواهر السّنة لم يكن لأجل دليل خاصّ تعبدي وصل إليهم من أئمّتهم، بل هو من جهة ما هو المركّوز في أنفسهم من العمل بظواهر كلّ كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب إذا لم يكن له طريق مخترع في باب التفهيم.

هذا مع أنّك قد عرفت سابقاً أن أصحاب الأئمّة كانوا عاملين بظواهر الكتاب أيضاً بحيث لا مجال لإنكاره سابعها أن مجرد احتمال كون الظّاهر من المتشابه لا يقتضي رفع اليد عنه مع كون مقتضى المقدّمة الأولى جواز العمل بالظّواهر ما لم يقم دليل على خلافه، هذا ما أورد عليه الأستاذ العلّامة في الكتاب ولكنك خير بأنّ الظّاهر من كلام السيّد دعوى العلم بعدم صدق المحكم على الظّاهر لا الشكّ فيه حتّى يرد عليه ما ذكره ودعوى العلم بمساواة المحكم للنّص لا معنى لها، إلّا

قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم، لأجل الإفادة والاستفادة سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم، نعم الأصل الأولى هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلاً لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام.

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع.

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف به في المقدمة الأولى من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

ما عرفت ولا يمكن حمله على كون صدقه على النص متيقناً وعلى الظاهر مشكوكاً، إذ معلومية المساواة للنص غير معلومية الصدق على الظاهر والمنفي في كلامه هو عدم الشمول للظاهر لا عدم العلم به كما هو ظاهر.

وبالجملة فالحق ما اعترف به قدس سره من أنا لو خيلنا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطلب واستفادته، وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه^(١)، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

(١) لا يخفى عليك أن العبارة لا تخلو عن إجمال وإغلاق وإن كان الجاهل ربما يدعي وضوحها، فإن أقصى ما يمكن أن يوجّه به العبارة أن يقال بعد جعل الواو بمعنى أو أي بعد احتمال كون ما يحكم بكونه محكماً باعتقادنا من المتشابه باعتقادهم بناء على ما استفاده الأستاذ العلامة من عبارة السيد الصدر المتقدمة، ولكنك خبير بأن هذا لا يوجب منع صدق الظاهر على الظواهر كما هو المدعى، والقول بأن المراد من منع كونها من الظواهر منع كونها من الظواهر المعبرة وكون المراد من الواو هو معناه الظاهر وكونه إشارة إلى تعدد وجه المنع من كونه من الظواهر المعبرة عند أهل اللسان كما ترى هذا، ثم إن المحصل مما حكى عن الأخباريين في وجه المنع وجوه:

أحدها: الأصل الأولي وكون ظواهر السنة خارجة بالإجماع أو غيره.
 ثانيها: منع كونها من الظواهر إما من جهة العلم الإجمالي باختلال الظواهر أو من جهة كون القرآن منزلاً على وجه خاص كما عرفته من السيد الصدر.
 ثالثها: الأخبار المانعة عن تفسير القرآن.
 رابعها: الأخبار الحاصرة لعلم القرآن عند أهل الذكر المفسر بالأئمة.

خامسها: احتمال كون الظواهر من المتشابه الذي ورد المنع من العمل به إلى غير ذلك مما يستنبطه العارف من مطاوي كلماتهم والجواب عنها ظاهر بعد الرجوع إلى ما أفاده الأستاذ العلامة وإلى ما ذكرنا.

وأما المجتهدون فاستدلوا للجواز أيضاً بوجوه، بعضها مذكور في الكتاب، وبعضها غير مذكور:

أحدها: الإجماع قولاً وعملاً، ولا يقدح فيه مخالفة جماعة من الأخباريين.
ثانيها: الأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام المنقسمة إلى الأقسام الكثيرة الدالة على حجية ظواهر الكتاب بالوجوه المتعددة التي عرفت الإشارة إليها.

ثالثها: الأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام الآمرة بالتدبر في القرآن وما ورد من تثليث أمير المؤمنين عليه السلام القرآن في احتجاجه على الزنديق وجعله عليه السلام من أحد أقسامه ما يعرفه العالم والجاهل.

رابعها: امتناع الخطاب بما قصد خلاف ظاهره لاستلزامه التكليف بما لا يطاق أو الإغراء بالجهل.

خامسها: أننا نعلم أن نزول القرآن على وجه نزول غيره من الخطابات الصادرة من الله تعالى ولم يجعله من قبيل اللغز والمعنى حتى لا يعرفه أهل اللسان.

سادسها: لزوم المحال من توقف حجية ظواهر القرآن على ورود التفسير.
بيان ذلك أن أصل إثبات الدين والنبوة يتوقف على كون كتاب العزيز حجة على الأناس من دون تفسير، فإن من أظهر وجوه معجزات نبينا صلى الله عليه وآله القرآن وأقوى وجوه إعجازه بلاغته وهي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعرف إلا بمعرفة المعاني على تفسير النبي صلى الله عليه وآله لزم الدور إذ لا يصدق النبي في ذلك، إلا بعد ثبوت نبوته والقول بعدم توقف الإعجاز

على البلاغة المتوقفة على معرفة المراد والمعنى لحصول ذلك في الكتاب بملاحظة الأسلوب كما هو المشاهد بالوجدان فاسد جداً، لأن حصول الإعجاز بملاحظة الأسلوب لا ينفي عدم حصوله بدون معرفة المعاني من جهة البلاغة التي اتفقوا على كونها من أظهر وجوه إعجاز القرآن، هذا حاصل ما أفاده بعض الأفاضل ممن أدركنا عصره متابعاً غيره في ذلك وإن أردت الوقوف على شرح هذا الوجه فراجع إلى ما أفاده قدس سره، سابعها الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى أ فَلَا يَتَذَكَّرُونَ القرآن وقوله تعالى لِيَذَكَّرُوا آياته وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾، ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٌ﴾، إلى غير ذلك ووجه الاستدلال أن هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها توجب حصول القطع بإرادة بيان حجبة القرآن بنفسه ولو في الجملة، فهذه الدلالة قطعية، فلا يلزم الدور، ثم إنه وإن أمكنت المناقشة في بعض هذه الوجوه، إلا أنه لا إشكال في تمامية بعضها فقيه غنى وكفاية ومع ذلك لا طائل في إطالة الكلام في ذلك بعد وضوح المرام، ثم إن هنا أمرين ينبغي الإشارة إليهما:

أحدهما: أن شيخنا الأستاذ العلامة لم يشر إلى خلاف جماعة من الأخباريين في حجبة نصوص القرآن في المقام لخروجه عن محل الكلام، لأنه في حجبة الظواهر لا التصوص، إلا أنه كان ينبغي التعرض له في صدر الكتاب عند التعرض لحكم القطع، ولعله لم يتعرض له لكمال وهن القول به ودليله، لأنه ليس إلا إطلاق بعض الأخبار الذي يتعين صرفه في قبال الأدلة الأربعة.

ثانيهما: أنه لا إشكال بل لا خلاف عندنا في وجوب الأخذ بما ورد من الروايات في تفسير القرآن وترك العمل بظاهره وإن لم يعلم كونه تفسيراً للباطن، وأما إذا علم كونه تفسيراً للباطن فلا يجوز ترك العمل بالظاهر كما هو واضح،

فإن علم أحد الأمرين فلا إشكال، وأما إن لم يعلم ذلك فهل قضية الأصل
الحمل على المعنى الأول أو الثاني، وجهان أوجههما عند بعض أفاضل من تأخر
الوجه الأول، ولا يخلو عن وجه والله العالم.

المحتويات

١١	 في الشك وبيان اختصاص مجاري الأصولية
١٣	 في بيان الأصل والدليل والأمانة
١٤	 في بيان الإشكال المتوجه على حصر الأصول في الأربعة مع دفعه
١٧	 في الإشكال المتوجه على بيان تحديد مجاري الأصول
١٨	 في بيان التفصي عن الإشكال المذكور
٢١	 في القطع وما يتعلق به
٢٤	 في نقل كلام صاحب الفصول وصراحته في كون العلم مجمولاً كالظن
٢٦	 في إبطال الشبهات التي أوردها على كون العلم طريقاً ذاتياً
٢٨	 في بيان معنى الحجة على اصطلاح أهل الميزان والأصول
٣٠	 في بيان أن المجول في القضية الظاهرية لا بد أن يكون حكماً غير الحكم الواقعي
٣٢	 في بيان القطع الموضوعي وصحة حمل الحجة عليه
٣٤	 في بيان الفرق بين القطعين بحسب اللازم
٣٧	 في بيان قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي
٣٨	 في بيان الإشكال في الفرق بين القسمين من القطع الموضوعي والتفصي عنه
٤٠	 في بيان الجواب الثاني والتفصي عنه
٤٤	 في بيان الإشكال في فهم التلازم المستفاد من الحديث بين المطللين
٤٥	 في رد من قال إن هذا الاستصحاب يكون أصلاً مثبتاً في المقام
	 في بيان أن طريقته الظن وموضوعيته إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي وأما بالنسبة

- إلى الظاهري يكون موضوعاً دائماً ٤٥
- في بيان معنى شأنية الحكم الواقعي والظاهري ٤٧
- في بيان أن حكم القطع الطريقي من حيث عدم الفرق بين أسبابه لا يجري في الظن
الطريقي إلا على بعض التقادير ٤٩
- في بيان عدم معقولة كون الشك طريقاً ٥١
- في بيان عدم إمكان تبعية الحكم الواقعي لتعلق أحد أوصال الثلاثة ٥٢
- في بيان أن الحكم الظاهري يختلف بحسب اختلاف المكلفين في الأحوال الثلاثة ٥٣
- في بيان أن تأثير العلم في وجود عنوان المعلوم على تقدير المخالفة ليس من فروع
العلم الطريقي فقط بل يجري في الموضوعي أيضاً في الجملة ٥٦
- في بيان مرجع حاصل النزاع في المقام ٥٨
- في بيان أدلة مقالة الأكثرين باستحقاق العقاب ٥٩
- في بيان إمكان أن يقال إن التعبير بالظن في المسألة ليس من باب التعبير بأدنى فردي
الرجحان ٦٣
- في جواب دعوى الفرق بين الظن المعتبر والقطع باستحقاق العقاب على مخالفة الأول
دون الثاني ٦٤
- في بيان أن حكم العلماء بفساد العبادة مع الظن بالضرر لا يكون كاشفاً عن موضوعيته ٦٨
- في أن القبح والذم في التجري لم يتعلق بنفس الفعل بل بالفاعل مستقلاً ٦٩
- في بيان كيفية تعلق الذم بالأوصاف الغير الاختيارية وسائر ما يتعلق بالمقام ٧١
- في الجواب عن الدليل العقلي الذي أقاموه لحرمة التجري ٧٢
- في بيان ما يتعلق بحديث من سن من الإيراد عليه والجواب عنه ٧٦
- في بيان التفصيل الذي قال به صاحب الفصول في مسألة التجري ٨٠
- في بيان أن التجري مما يستقل بقبحه العقل ذاتاً ٨٢
- في توضيح أن التجري إذا لم يكن علة تامة للقبح فلا أقل من أن يكون مقتضياً له ٨٣
- في الفرق بين القول بكون التجري مقتضياً للقبح والقول بكونه بالاعتبار رداً على من
قال بعدم الفرق ٨٧

٨٨	في أن العنوان الواقعي المجهول لا يؤثر في رفع قبح التجري رداً على القول به
٩٠	في بيان أنه لا محصل لتداخل العقابين الذي قال به صاحب الفصول
٩٦	في ذكر جملة من الأخبار الدالة على العفو عن قصد المعصية وما يتعلق بها
١٠١	في الجمع والتوفيق بين الأخبار الواردة في القصد على المعصية
١٠٥	في بيان أقسام التجري موضوعاً وحكماً
١٠٩	في الجواب عما ذهب إليه الأخباريون وسائر ما يتعلق بالمقام
١١٧	تحقيق متعلق بتبيين معنى الهولي
١٢٢	في نقل كلام الشيخ محمد تقي (رحمه الله)
١٢٤	في الفروع المذكورة في شرح التهذيب
١٢٦	فيما يتعلق بالإحباط
١٢٧	بسط مقال فيما يتعلق بالإحباط
١٣٠	في بيان ما يتعلق بسهو النبي
١٣٢	فيما يتعلق بتعيين أول الواجبات
١٣٤	في بيان المراد من العقل القطري
١٣٨	في بيان الدراد من الزمان في قول المحدث البحراني مع ما يتعلق بالمقام
١٤٢	في مقالة الأخباري بعدم وجوب امتثال الحكم الشرعي المعلوم بالإجمال
١٤٥	في أن الحاكم بوجوب الإطاعة هو العقل لا الشرع
١٤٦	في توجيه حديث التصديق والولاية مع ما يتعلق بالمقام
١٥٣	في قطع القطاع وما يتعلق به
١٥٨	في مقالة صاحب الفصول رحمة الله عليه فيما يتعلق بقطع القطاع
١٦٥	في بيان حال العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي أم لا وسائر ما يتعلق بالمقام
١٦٧	فيما يتعلق بجواز الاقتصار بالعلم الإجمالي في الامتثال وترتب مقاماته الثلاثة
١٦٧	الكلام فيما يحكم به العقل في باب إطاعة مطلق الأوامر المتوجهة من الموالي إلى العبد
١٧٠	في أدلة عدم جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي
١٧٥	في أن الوجوه الثمانية المذكورة لا تصلح للمنع على جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي مطلقاً ...

- ١٧٦ في بيان الوجه للقول باعتبار قصد الوجه في العبادة
- ١٧٧ في ذكر وجه آخر للقول باعتبار قصد الوجه في العبادة وما يتعلق به
- ١٧٩ في عدم تمامية الوجه السادس والسابع
- ١٨١ في بيان صور الشك في اعتبار الخصوصية عند الشارع في الأمور به وأحكامها
- ١٨٣ في حكم الشك في اعتبار الخصوصية في العبادة بعد الفراغ عن كونها عبادة
- ١٨٥ الكلام في جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي مطلقاً
- فيما يتعلق بجواز الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الامتثال الظني بالظن الخاص فيما يتوقف على التكرار ١٨٨
- في جواز الاكتفاء بالاحتياط في مقابل الظن المطلق ١٩٠
- الكلام في تصوير الصور للعلم الإجمالي وبيان أن الأقسام في الشبهة الحكمية تسعة وفي الموضوعية ثلاثة ١٩٥
- في التفسير المختص بالشبهة الموضوعية مع ما يتعلق به ١٩٦
- في بيان كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة في الأمثلة المذكورة موضوعاً للحكم ... ٢٠٢
- في أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر مع ما يتعلق بالمقام ٢٠٣
- في الالتزام بتقييد الأحكام المذكورة والأمثلة المزبورة بما إذا لم يفرض إلى العلم التفصيلي بمخالفة مع ما يتعلق به ٢٠٤
- في بيان أن المخالفة تكون على ثلاثة أقسام ٢٠٥
- في ذكر الأقسام وبيان أن أيها داخل في المخالفة الالتزامية ٢٠٦
- في بيان كون طهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد مثلاً للاشتباه والتردد بين حكمين لموضوعين ٢٠٨
- في بيان جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية مع ما يتعلق به ٢١١
- في الفرق بين الالتزام في القروع والأصول وسائر ما يقتضيه التحقيق في المقام ٢١٣
- في عدم كون الالتزام بالإباحة الظاهرية مخالفاً للحكم الواقعي للشارع فيما دار أمره بين الإلزاميين ٢١٦
- في بيان عدم التلازم بين أحد الإلزاميين وعدم الإباحة الظاهرية بأي جهة اعتبرت ٢١٧

٢٢١		في دليل جواز المخالفة الالتزامية بوجه آخر
٢٢٤		بيان منع ظهور الكلمات في نفي ما بنينا عليه في المسألة
٢٢٥		في نقل كلام صاحب الفصول
٢٢٧		في بيان وجه ظهور كلام الشيخ في التخيير الواقعي مع ما يتعلق به
٢٢٩		تحقيقات متعلقة بحكم المخالفة القطعية التدريجية
٢٣٢		في عدم جواز المخالفة لخطاب تفصيلي في مقام العمل
٢٣٥		الكلام في وجوه المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين
		في بيان قوة الوجه الثاني والثالث من الوجوه المتعلقة بمخالفة خطاب مردد بين
٢٣٩		الخطابين
٢٤١		الكلام في بيان ما يتعلق ببعض فروع المسألة
٢٤٦		في أن قول المصنف إن الخشى علم تفصيلاً بوجوب غضه إلى آخره مشبه المراد
٢٤٧		في عدم نفع إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد
٢٤٨		في أن الاحتياط الكلي يوجب العسر في حقها غالباً
٢٥٠		في نقل كلام صاحب الفصول والاعتراض عليه
٢٥٣		في أن استفادة العموم من الآية لا يخلو عن مناقشة ونظر
٢٥٣		كلام في الذب عن الإشكال المتقدم
٢٥٤		في الإشكال في التمسك بالأصل في المقام
٢٥٦		بعض الكلام في الوجهين اللذين تمسك بهما ابن قبة
٢٥٧		نقل كلام صاحب الفصول
٢٥٨		فيما يتعلق بالظن وما يتعلق به في إمكان التعبد بالظن عقلاً
٢٥٨		حق التقرير في دليل إمكان التعبد بالظن
٢٦٠		في منع كون المدرك في الحكم بالإمكان أصالة العدم
٢٦٢		نقل كلام بعض الأفاضل في الجواب عن الدليل الثاني
٢٦٥		نقل كلام المحقق القمي
٢٦٦		في المناقشة في الجواب المحلي

٢٦٨	 في ذكر ما هو الأولى بالجواب عن ابن قبة
٢٧١	 في أن التعبد بالخبر يتصور على وجهين
٢٧٥	 في كيفية جعل الطرق
٢٧٦	 في الإشارة إلى التخطئة والتصويب
٢٧٧	 في الوجه الثاني من وجوه جعل الطرق
٢٧٩	 في الوجه الثالث من وجوه جعل الطرق
٢٨١	 في بيان سؤال الفرق بين الوجهين
٢٨٢	 في بيان الفرق بين الوجه الثالث والثاني
٢٨٦	 في ملازمة التخطئة والتصويب للأجزاء وعدمه
٢٨٨	 في أن القضاء مترتب على مجرد الفوت أم لا
٢٨٩	 في وجه القول باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء
٢٩٢	 في أن الحكم الظاهري واقعي باعتبار
٢٩٤	 في منع التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري
٢٩٥	 في الإشارة إلى الإشكال في اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري
٢٩٧	 نقل كلام بعض العامة في وجوب التعبد بالخبر
٣٠١	 في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية
٣٠١	 في الأخبار الدالة على الأصل
٣٠٢	 في الإجماع والعقد الدالين على الأصل
٣٠٤	 في أن حرمة العمل بغير العلم تشريعية لا ذاتية
٣٠٤	 في أن العمل بغير العلم يقع على أنحاء
٣٠٧	 في التفصيل بين الأمارات والأصول
٣٠٨	 في أن المعتبر في العمل الاستناد
٣٠٩	 تمهيد مقدمة شريفة عامة النفع
٣٠٩	 نقل شبهة صعبة
٣١١	 في معنى وقوع الموضوع مورداً لتنزيل الشاعر إثباتاً ونفيّاً

٣١٢	 نقل كلماتهم في معنى التشريع
٣١٧	 نقل مناقشات في مسألة التشريع والجواب عنها
٣١٨	 في أن ما ذكر يجري في موارد البراءة والاشتغال
٣١٩	 في الإشكال في جريان استصحاب الطهارة في مورد قاعدة الطهارة
٣٢٠	 تميم التفصي عن النقض المتقدم
٣٢١	 في أن ما ذكر من التفصي يجري في قاعدة الاشتغال واستصحابه
٣٢٢	 في أن ما ذكر في الأصول العقلية يجري في الأصول الشرعية أيضاً
٣٢٣	 في أن وجوده المعنيين للبراءة فلاشتغال لا ينفع في جريان استصحابهما
٣٢٤	 في أنه لا مورد لأصالة الإباحة في العمل بالطريق
٣٢٦	 في أنه لا يجب تحصيل الاعتقاد بالأحكام الفرعية إلا من جهة حفظ الأحكام
٣٢٨	 في أن الأولى تبديل الجواب المذكور بأجوبة أخرى
٣٣١	 في تقريب دلالة الحديث على الحرمة التشريعية
٣٣٣	 في إمكان خلق الواقعة عن الحكم الظاهري
٣٣٦	 في الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بغير العمل
٣٣٨	 في بيان ما خرج عن تحت الأصل
٣٤١	 في أن مرجع الخلافين إلى المنع الصغروي
٣٤٤	 في الجواب عن الاستدلال بالأخبار لمنع حجية ظواهر الكتاب
٣٤٥	 في الوجه الثاني من الوجوه المستفادة من جواب المصنف قدس سره
٣٤٦	 في الوجه الثالث والرابع من تلك الوجوه
٣٤٧	 في ذكر الأخبار المعارضة لتلك الأخبار المتقدمة
٣٤٨	 في أن رواية إسماعيل لا تدل على عدم حجية ظاهر الكتاب
٣٤٨	 في أن رواية عبد الأعلى لا تدل أيضاً على عدم الحجية
٣٥٤	 في علاج تعارض الأخبار المتواترة وكيفيته
٣٥٦	 في بيان الشبهة وتقريرها بعبارة أوفى من عبارة الكتاب
٣٥٨	 في أنه لا معنى لوجوب الفحص على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي والإجمال

- ٣٦٠ فيما تفصوا به عن الوجه الثاني من وجوه منع حجية الظواهر
 ٣٦١ في اختصاص المعلوم بالإجمال من الصوارف بما في أيدينا من الكتب
 ٣٦٣ في الوجه الرابع من وجوه التفصي عن الإشكال الذي اختاره الأستاذ العلامة دلم ظله العالي
 ٣٦٦ في ذكر مواقع النظر من كلام شارح الوافية
 ٣٦٩ في الوجوه التي هي محصل ما حكى عن الأخباريين في وجه المنع
 ٣٧١ في الأمرين اللذين ينبغي التنبيه عليهما