

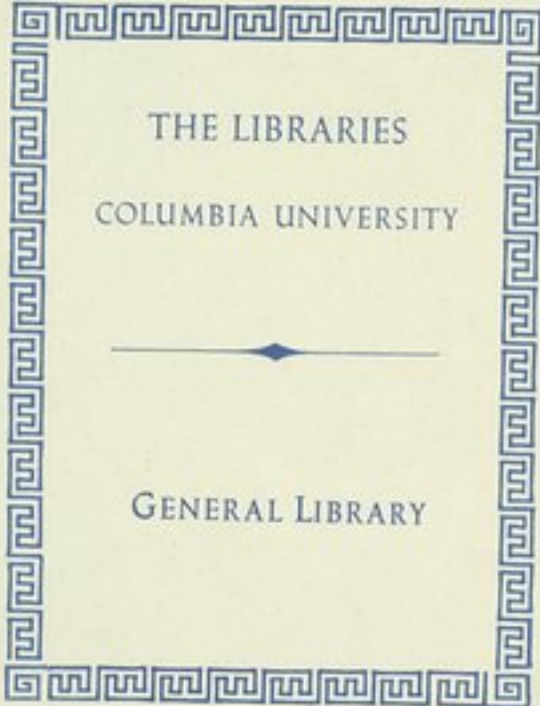
عَنْبِيَّ الْأَصُولِ

٢١

سِرِّ كِتَابَةِ الْأَصُولِ



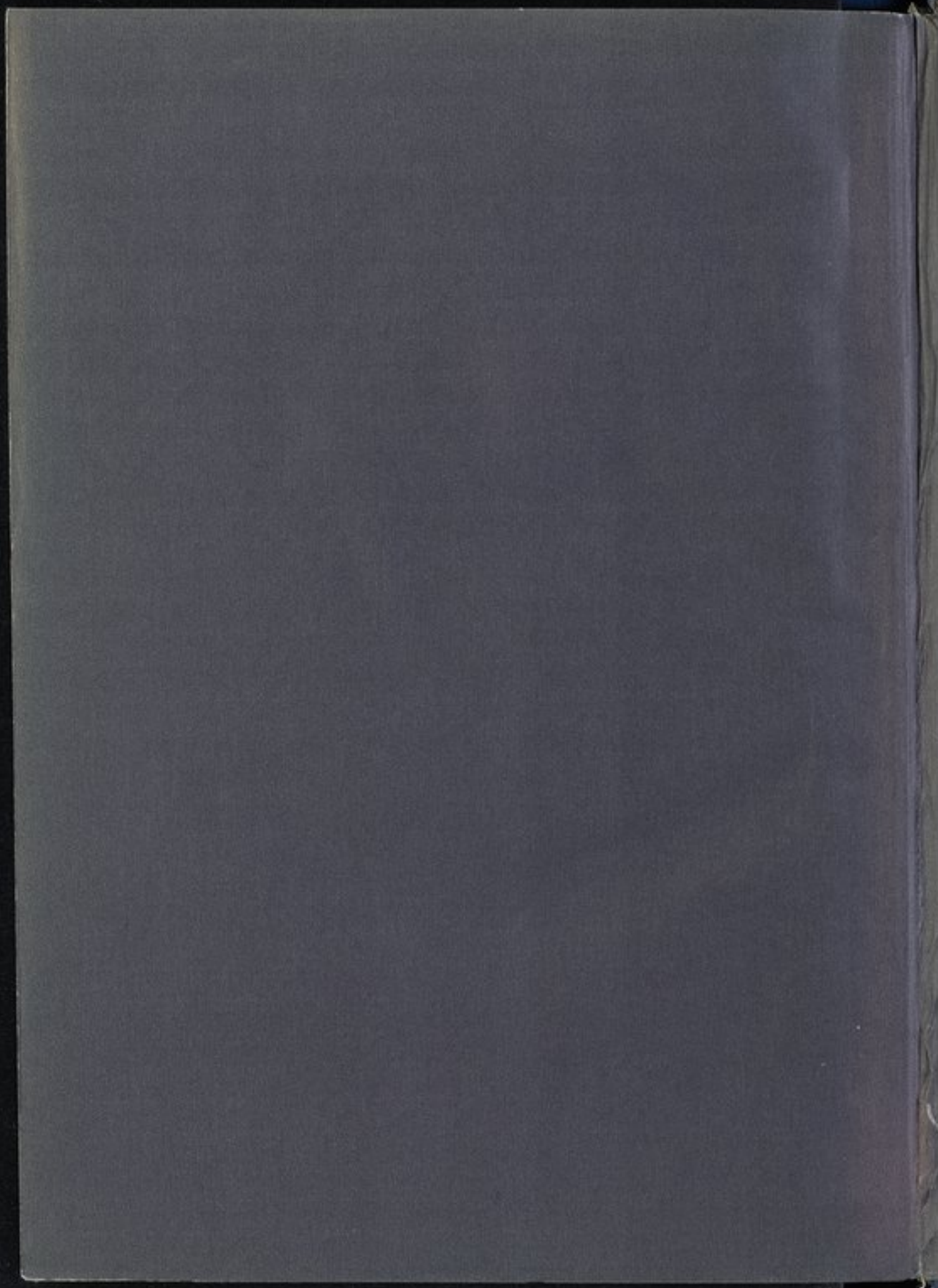
مَدْرَسَةُ الْأَسْلَامِيَّةِ
بِقُرْبِ قَرْيَةِ مَطْلَقِ

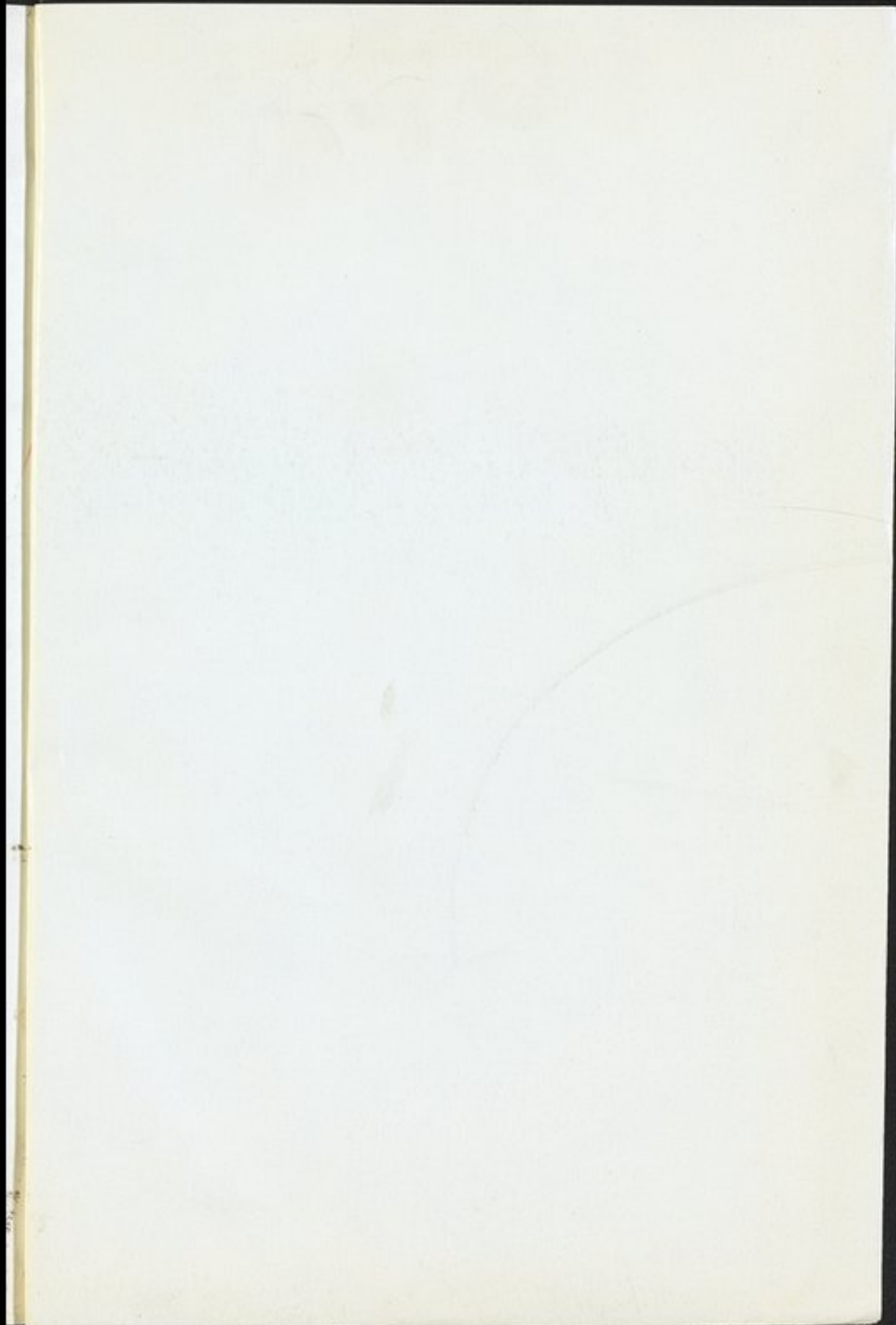


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



GENERAL LIBRARY





عَنْبِيَا الْأَصُولِ

۱۰

سِتْرَحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الرابع

يشتمل على مباحث البرائة والتخيير و الاشتغال

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الإسلامية

تهران - بازار سلطاني

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناسخ

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقارير المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقله الشريف (هذا) مضافاً الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

الطبعة الثانية
۱۳۹۲ هـ ق

٢٥
٦١٥١
١٢٥٦
١٩٧٢

Vol. 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله بعدد ما في علمه والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأكرم بريته محمد وعترته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً واللجنة الدائمة على أعدائهم الذين سيصلون سعيراً إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً (أما بعد) فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بعناية الاصول في شرح كفاية الاصول وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه وإتمام ما يتلوه من الجزء الخامس والسادس كما وفقني للأجزاء المتقدمة إنه ولي التوفيق ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

في تعريف الاصول العملية وتنقيح مجاريها

﴿ قوله المقصد السابع في الاصول العملية .. الخ ﴾

قد أشرنا في صدر المقصد السادس المنعقد لبيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً الى الفرق بينها وبين الاصول العملية وظهر هناك تعريف كل منها على حده وأن ماله جهة كشف وحكاية عن الواقع هو امانة سواء كانت معتبرة كخبر المادل او غير معتبرة كخبر الفاسق وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع بل كان مجرد الوظيفة للجاهل الشاك في وعاء الجهل والحيرة من دون كشف ولا حكاية كقاعدة الطهارة وقاعدة الحل وقاعدة البرائة ونحوها او كان له جهة كشف وحكاية ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة كما ادعى ذلك في الاستصحاب فهو أصل عملي (وقد أشرنا) الى فرق آخر ايضاً والى تعريف ثاني لكل منها على حدة وهو ان كلا من الامارات والأصول العملية وان كان لدي الحقيقة وظيفه مقرررة للجاهل يؤخذ بها في وعاء الجهل والحيرة ويستند اليها في ظرف الستار على الواقع

ولكن الامارات لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليلها والاصول العملية قد اخذ ذلك في لسان دليلها كما في قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر او كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام او الناس في سعة ما لا يعلمون او لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر الى غير ذلك من ادلة الاصول الشرعية .

﴿ قوله وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر

بدليل . . . الخ ﴾

هذا التعريف مما ينطبق على خصوص الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية فانها هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الدليل الاجتهادي لا على مطلق الاصول العملية ولو كانت جارية في الشبهة الموضوعية (والمقصد الأصلي) من البحث في هذا المقام وان كان هو خصوص الاصول الجارية في الشبهة الحكمية فانها التي تكون من المسائل الأصولية ويستنبط بها الأحكام الشرعية الكلية ولكن تعريف مطلق الاصول العملية بما ينطبق على خصوص الجارية في الشبهة الحكمية مما لا وجه له كما لا يخفى .

﴿ قوله والمهم منها اربعة فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته

بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهي اليها . الخ ﴾

مقصوده من هذه العبارة الى قوله فافهم هو بيان السر في عدم ذكر الأصوليين في علم الاصول غير الاصول العملية الأربعة من البرائة والتخيير والاحتياط والاستصحاب مع ان الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية التي تكون من المسائل الأصولية مما لا تنحصر بها فان قاعدة الطهارة الجارية لدي الشك في طهارة مثل الأرناب والثعالب ونحوهما أصل عملي جار في الشبهة الحكمية وتكون من المسائل الأصولية ويستنبط بها حكم شرعي كلي ولم يتعرضوا لها (وقد أفاد) في وجه ذلك أمرين .

(الاول) ان تلك الاصول العملية الأربعة هي محل الخلاف بين الأصحاب

202
82/11/17
13660K

ويحتاج تنقيح مجازيها الى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام فتعرضوا لها بخلاف مثل قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية فانها جارية بلا كلام من غير حاجة الى مزيد النقض والإبرام فلم يتعرضوا لها .

(الثاني) ان تلك الاصول العملية الأربعة أصول عملية عامة جارية في جميع أبواب الفقه من الطهارة الى الدييات ومثل قاعدة الطهارة لا يجري الا في باب واحد وهو باب النجاسات (وقد أشار) الى هذا الأمر الثاني بقوله أخيراً هذا مع جريانها في كل الابواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله أشار بذلك الى ضعف ما أفاده من الامرين المتقدمين في وجه عدم ذكر الاصوليين غير تلك الاصول العملية الاربعة في علم الاصول (وان السر) في عدم تعرضهم له كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه هو حصر الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية بتلك الاصول الاربعة بل صرح ان الحصر بها عقلي (قال) في أول الرسائل (ما لفظه) فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فلما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهي منحصرة في اربعة (انتهى) (وقال) في أوائل البرائة واعلم ان المقصود بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع ايضاً وهي منحصرة في اربعة أصل البرائة وأصل الاحتياط والتخير والاستصحاب (الى ان قال) ثم ان انحسار موارد الإشتباه في الاصول الاربعة عقلي (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان مقصود الشيخ اعلى الله مقامه من الحصر حصر الاصول العملية الجارية في الاحكام التكليفية بتلك الاربعة على ما يستفاد من بعض تعبيراته كالتعبير بالشك

في التكليف أو المكلف به ونحو ذلك والا فلا وجه للحصر بها بنساء على جريان قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وأن الطهارة هي من الاحكام الشرعية الوضعية (ومنه يظهر) انه لا وجه لقول المصنف فافهم إن كان نظره فيه الى الحصر وضعف الامرين السابقين فتأمل جيداً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أفاد في أول الرسائل بل وأول البرائة ايضاً في وجه حصر الاصول العمالية بالاربعة المتقدمة ما محصله أن الشك (إن لوحظ فيه الحالة السابقة) فهو مجري الاستصحاب والا (فإن كان) الشك في اصل التكليف فهو مجري البرائة (وان كان) في المكلف به بعد العلم الاجمالي بأصل التكليف كالشك في ان الواجب في يوم الجمعة هل هو صلاة الظهر او صلاة الجمعة فهو مجري الاحتياط (وإن كان) بين الوجوب والحرمه بحيث لا يمكن الاحتياط فيه اصلاً فهو مجري التخيير .

في أصالة البرائة

﴿ قوله فصل لو شك في وجوب شيء أو حرمة شيء ولم تنهض عليه حجة

جاز شرعاً ترك الاول وفعل الثاني . . . الخ ﴾

شروع في البحث عن أصالة البرائة أي برائة الذمة عن التكليف المشكوك (وقد أشار) بقوله في وجوب شيء أو حرمة شيء الى كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية (وكان) وجه التخصيص بالشك في وجوب شيء أو حرمة شيء دون استحبابه أو كراهته هو اختصاص التكليف بالوجوب والحرمه أو اختصاص النزاع الجاري في البرائة والاحتياط بهما (قال الشيخ) أعلى الله مقامه فيما أفاده في أوائل البرائة (ما لفظه) وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البرائة والإحتياط به ولو فرض شموله للاستحباب والمكروه يظهر - اللهم من الواجب

والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان (انتهى) (كما انه قد أشار) المصنف بقوله
جاز شرعاً وعقلاً ... الخ الى كل من البرائة الشرعية والعقاية جميعاً فتمظن .

﴿ قوله كان عدم نهوض الحججة لاجل فقد ان النص او إجماله واحتماله

الكرهية او الاستحباب او تعارضه ... الخ ﴾

إشارة الى أقسام كل من الشبهة الوجوبية والتحريرية فإن منشأ الشك في وجوب
شيء او حرمة .

(تارة) يكون فقد ان النص .

(واخرى) يكون إجمال النص .

(وثالثة) يكون تعارض النصين .

(ثم إن) لكل من الشبهة الوجوبية والتحريرية قسم رابع لم يؤثر اليه
المصنف وهو الشبهة الموضوعية فيكون مجموع الأقسام ثمانية (وقد أشار الشيخ)
أعلى الله مقامه الى جميعها واحداً بعد واحد (ومن هنا) عقد لبحث البرائة ثمان
مسائل لكل قسم مسألة خاصة (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ثم متعلق التكليف
المشكوك (إما ان) يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن
المشكوك في حرمة والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه (وإما ان) يكون
فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المايح المحتمل كونه خمرأ ومنشأ الشك
في القسم الثاني إشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول (إما عدم النص) في
المسألة كمسألة شرب التتن (وإما ان) يكون إجمال النص كدوران الامر في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف مثلاً (وإما يكون) تعارض النصين ومنه
الآية بناء على تواتر القراءات (الى ان قال) فالمطلب الاول فيما دار الامر فيه بين
الحرمة وغير الوجوب يعني به الشبهة التحريمية (قال) وقد عرفت ان متعلق
الشك (تارة) الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او إجماله
او تعارضه (واخرى) الواقعة الجزئية فهنا رابع مسائل (انتهى) ثم شرع

اعلى الله مقامه في بيانها الى ان ذكر للشبهة الوجوبية ايضاً اربع مسائل .
(واما المصنف) فلم يعقد للبرائة سوى مسألة واحدة جمع فيها بين الشبهة
الوجوبية والتحريرية جميعاً مع الإشارة الإجمالية الى اقسامها ولم يؤشر الى الشبهة
الموضوعية أصلاً (وقد أفاد) في وجه ذلك في تعليقه على الكتاب (ما هذا لفظه)
لا يخفى إن جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حده
وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحجة إنما هو لاجل عدم الحاجة
الى ذلك بعد الإتحاد فيما هو الملاك وما هو المدة من الدليل على المهم واختصاص
بعض شقوق المسألة بدليل او بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة واما ما
تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية المقررة للشك على
التحقيق فيه من الترجيح او التخيير كما انه داخل فيما لا حجة فيه بناء على سقوط
النصين عن الحجية واما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الاصولية بل
فقهيية فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا استطراداً فلا تغفل (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

كان حق المقام أن يعقد للبرائة أربع مسائل لاثمان ولا واحدة (مسألة) للشبهة
التحريرية الحكمية (ومسألة) للشبهة التحريمية الموضوعية (ومسألة) للشبهة
الوجوبية الحكمية (ومسألة) للشبهة الوجوبية الموضوعية فإن كلا من التحريمية
الموضوعية والوجوبية الموضوعية وان كان مما لا مساس له بالمسائل الاصولية
لعدم استنباط حكم شرعي كلي به بل من القواعد الفقهية التي يستنبط بها حكم
شرعي جزئي ولذا صح إعطائها بيد العايم كي يعمل بها في موارد هـ - ا فيني على
طهارة ثوبه مثلاً اذا شك في طهارته ونجاسته ولم تكن له حالة سابقة معلومة او على
بقاء وضوئه مثلاً اذا تبين به وشك في الحدث وانتقاضه به وهكذا ولكن لا بأس
بذكره في الاصول استطراداً بعد اشتداد الحاجة اليه ومزيد الإهتمام به (واما
إفراز التحريمية) الحكمية عن الوجوبية الحكمية فلا اختصاص الاولي بمخالفة معظم

الاخباريين حيث ذهبوا فيها الى الاحتياط على خلاف ما ذهب اليه الاصوليون من اجراء البرائة فيها (هذا كله) من غير حاجة الى التعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية من فقدان النص او اجماله او تعارضه سبب الاخير منها فان المتراضين على ما استعرف مما لا نقول فيها بمقتضي القاعدة الاولى من التساقت كي يجوز الرجوع في موردهما الى الاصل العملي بل لا بد فيهما من العمل باحدهما لا محالة إما تخبيراً او تعييناً بدليل الإجماع والاختبار العلاجية كما ستأتي (ولو بني) على التعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية فالتعرض لاقسام إجمال النص من إجمال الحكم او المتعلق او الموضوع كان أولى من التعرض لتعارض النص وكانت الشبهات حينئذ تبلغ اثني عشر قسماً مع فقد النص وتعارض النصين والشبهة الموضوعية في كل من التحريمية والوجوبية .

(وبالجملة إن) الحق في تعريف الشبهات البدوية الجارية فيها البرائة ان يقال هكذا إن التكليف المشكوك (إن كان حرمة) فالشبهة تحريمية (وان كان وجوباً) فالشبهة وجوبية ثم إن منشأ الشك (إن كان) فقدان النص او إجمال النص (إما من حيث الحكم) كما اذا ورد نهي مردد بين الحرمة والكراهة (او من حيث متعلق الحكم) كما اذا ورد نهي عن الغناء ولم يعلم مفهومه وتردد بين الصوت مع الترجيع والطرب او مطلق الصوت مع الترجيع ولو بلا طرب (او من حيث موضوع الحكم) كما إذا ورد نهي عن إكرام الفاسق ولم يعرف مفهوم الفاسق. وانه هل هو مرتكب الكبيرة فقط او هو والمصر على الصغيرة (فالشبهة حكمية) (وان كان) منشأ الشك هو اشتباه حال الموضوع كما اذا شك في حرمة مايع خارجي للشك في كونه خمراً او في حرمة كلي النبيذ للشك في كونه مسكراً مع العلم بحرمة المسكر وبمفهومه جميعاً (فالشبهة موضوعية) (ومن هنا يعرف) انه ليس ملاك الشبهة الموضوعية هو كون الحكم المشكوك فيه جزئياً خاصاً بل قد يكون كلياً عاماً ومع ذلك تكون الشبهة موضوعية كما انه قد يكون

الحكم المشكوك فيه جزئياً ولا تكون الشبهة موضوعية كالشك في حرمة الفقاع الحارحي للشك في حرمة اصل الفقاع شرعاً فتدبر جيداً .

﴿ قوله فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين واما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لإصالة البرائة . . . الخ ﴾

لا وجه لتقييد التعارض بما لم يثبت بين المتعارضين ترجيح (اذ بناء) على التوقف اي التساقط والرجوع الى الأصول العملية تصل النوبة الى البرائة مطلقاً سواء كان المتعارضان متكافئين او متفاضلين (كما أن) بناء على عدم التساقط والاخذ باخبار التخيير او الترجيح لانكاد تصل النوبة الى البرائة مطلقاً ايضاً سواء كان المتعارضان متكافئين او متفاضلين (وتوضيحه) ان مقتضى القاعدة الاولية في المتعارضين سواء كانا متكافئين او متفاضلين بناء على الطريقة هو التساقط والرجوع الى الاصل العملي ولكن لا يكاد يصر الى ذلك بل لا بد من العمل فيها بأحد المتعارضين لا محالة وذلك لدليل الاجماع والاخبار العلاجية كما صرح به الشيخ اعلى الله مقامه واشير اليه آنفاً والمشهور في المتكافئين هو التخيير وفي المتفاضلين هو الترجيح وان كان الحق كما ستعرف هو التخيير في كليهما جميعاً (وعلى كل حال) قد اتضح لك من هذا كله ان الحق كان ان يقول المصنف او تعارضه بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين أي بناء على الاخذ بالقاعدة الاولية من التساقط واما بناء على التخيير او الترجيح فلا مجال لأصل البرائة اصلاً (كما ان من هذا كله) قد اتضح لك ايضاً ان الحق كان ان لا يؤشر الشيخ هنا الى تعارض النصين أبداً بعد تسالم الجميع على رفع اليد عن مقتضى القاعدة الاولية من التساقط وعلى عدم الرجوع الى الاصل العملي أصلاً وانه يجب العمل باحد المتعارضين لا محالة إما تعييناً او تخييراً أفتأمل جيداً :

في الآيات التي استدل بها لاصالة البرائة وذكر آية التعذيب

﴿ قوله وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة أما الكتاب فآيات أظهرها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . . . الخ ﴾ هي في سورة الاسرى (وقد أفاد الشيخ) أعلى الله مقامه في تقريب التمسك بها (ما حاصله) ان بعث الرسول (إما كناية) عن بيان التكليف ووضوحه وإنجلائه للمكلف ولو كان بالعقل وإنما كني عنه ببعث الرسول بلحاظ كون البيان بسببه غالباً كما يكني عن دخول الوقت بأذان المؤذن في مثل قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن بلحاظ كون معرفته في الاغلب بأذان المؤذن (وإمعايرة) عن البيان النقل الذي يأتي به الرسول ونخصص عموم الآية بغير المستقلات العقلية فإن ما استعمل به العقل يستحق العذاب عليه ولو لم يبعث الرسول ولم يبين أو يلتزم في المستقلات العقلية بعدم استحقاق العذاب حتى يبعث الرسول ويبين نظراً الى وجوب تأكيد حكم العقل بالنقل فتبقى عموم الآية محفوظاً سالماً على حاله وعلى أي تقدير تدل الآية الشريفة على نفي العذاب قبل البيان .

﴿ قوله وفيه ان نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منته منه تعالى على عبادته مع استحقاقهم لذلك . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في رد التمسك بالآية الشريفة للبرائة (ما لفظه) وفيه ان ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة (انتهى) (ومحصله) ان الله تعالى قد أخبر انه لم يعذب الامم السابقة بالعذاب الدنيوي ما لم يبعث فيهم رسولا وليس فيها دلالة على انه

تعالى لم يفعل ذلك لعدم استحقاقهم له كي يكون دليلاً على البرائة وعلى نفي العقاب مطلقاً أي الدينوي والأخروي جميعاً قبل البيان بل لعله لم يفعل ذلك منة منه تعالى عليهم ولا يمن على غيرهم ودعوى ان نفي التعذيب كان لعدم الاستحقاق بلا كلام لوضوح استقلال العقل بذلك هي عدول عن التمسك بالآية الشريفة الى غيرها ونحن لا ننكر استقلال العقل به وهو دليل مستقل كما سيأتي تفصيلاً ان شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً . . . الخ ﴾

(وتوضيح المقام) ان الآية الشريفة قد استدلت بها الأخباريون لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بدعوى ان ما حكم به العقل قبل بعث الرسول مثل وجوب قضاء الدين ورد الوديعه وحرمة الظلم ونحو ذلك لو كان الشرع يحكم به ايضاً لكان عذاب قبل بعث الرسول فحيث لا عذاب قبل البعث فلا حكم للشرع قبله فيثبت التفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع في الخارج (وقد رد الاصوليون) على الاستدلال المذكور بان الآية ليست لنفي استحقاق العذاب قبل البعث كي يستكشف به عدم حكم الشرع قبله بل لنفي فعلية التعذيب وهو أعم من نفي الاستحقاق ولعلمهم كانوا مستحقين له فلم يعذبهم تعالى منة منه عليهم فاذا كانوا مستحقين له كفي ذلك في ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل من قبل بعث الرسول فلا يثبت التفكيك (وقد جمع) بعض الاصحاب بين التمسك بالآية للبرائة وبين الرد على الاستدلال المذكور فأورد عليه بالتناقض فإن التمسك بها للبرائة مما يبتني على نفي الاستحقاق والرد على الاستدلال المذكور مما يبتني على نفي الفعلية فان كانت الآية لنفي الاستحقاق صح التمسك بها للبرائة ولم يصح الرد على الاستدلال المذكور وان كانت لنفي الفعلية صح الرد على الاستدلال المذكور ولم يصح التمسك بها للبرائة (والشيخ) اعلى الله مقامه مع انه ممن لا يرى التمسك بها للبرائة كما عرفت

قد حاول دفع التناقض بين التمسك بها للبرائة وبين الرد على الاستدلال المذكور بأن الآية لنفي الفعلية وبه يتم الرد على الاستدلال المذكور ونفي الفعلية مما يكفي للتمسك بها للبرائة نظراً الى ان خصمنا في هذا المقام وهو الاخباري القائل بوجود الإحتياط في الشبهات التحريمية الحكيمة ممن يدعي ان فيها الهلاك الفعلي بمقتضى روايات الإحتياط كرواية التثليث وغيرها مما سيأتي تفصيله ويعترف بأنه اذا انتفت الفعلية بالآية فلا مقتضي للاستحقاق اصلاً (وعليه) فاذا انتفت الفعلية بالآية واعترف الخصم بعد نفي الفعلية بعدم المقتضي للاستحقاق حصل الإلتزام بين الرد على الاستدلال المذكور وبين التمسك بها للبرائة من دون تناقض بينهما أبداً (فالمصنف) ممن يناقش في دفع التناقض المذكور وتصحيح التمسك بها للبرائة بمجرد نفي الفعلية (ووجه المناقشة) انه لو سلم اعتراف الخصم بانه مهما انتفت الفعلية فلا استحقاق لم يصح الاستدلال بها للبرائة الا جدلاً وإلزاماً للخصم لا إقناعاً على نحو صح أن يقنع به المستدل بنفسه بعد وضوح عدم الملازمة واقعاً بين نفي الفعلية وعدم الاستحقاق لجواز نفي الفعلية وثبوت الاستحقاق عقلاً كما لا يخفى ﴿ قوله مع وضوح منعه ضرورة ان ما شك في وجوبه او حرمة له ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه وليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه فافهم . . . الخ ﴾

اي مع وضوح منع اعتراف الخصم بالملازمة بين الإستحقاق والفعلية فان مشتبته الحرام الذي يحتاط فيها ليس عنده بأعظم من المحرم القطعي اذ المحرم القطعي لا ملازمة فيه بين الاستحقاق والفعلية لإمكان المغفرة وشمول الرحمة فكيف بمشبته الحرمة (وفيه) ان الشيخ اعلى الله مقامه لم يدع اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية كي يجاب عنه بهذا الجواب بل ادعى اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الإستحقاق وهي وإن لم تكن صحيحة في حد ذاتها لما عرفت من عدم الملازمة بين نفيهما لجواز نفي الفعلية وثبوت الاستحقاق واقعاً ولكنه غير

الملازمة بين وجود الإستحقاق والفعلية ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (فافهم جيداً) .

في الاستدلال بآية الايتاء

(ثم إن في المقام) آيات اخرى قد استدلت بها للبرائة .

(منها) قوله تعالى في سورة الطلاق :

(لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً)

(قال الشيخ) قيل دلالتها واضحة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي الإستدلال بها ما لا يخفى فإن المراد من الموصول (إما هو المال) بقريئة قوله تعالى قبل ذلك لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى هكذا أي لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها أي أعطاها وهذا المعنى هو اجنبي عن البرائة كما لا يخفى .

(وإما هو الفعل) بقريئة وقوع التكليف عليه أي لا يكلف الله نفساً الا فعلاً آتاها أي أقدرها عليه ومكنها منه وهو الذي يظهر من الطبرسي أعلى الله مقامه حيث قال وفي هذا دلالة على انه سبحانه لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه وما لا يطيقه (وقال الشيخ) وهذا المعنى اظهر واشمل لأن الإنفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله .

﴿ اقول ﴾

اما كونه اشمل فنعم واما كونه اظهر فلا بل الاول اظهر بقريئة ما قبله (وعلى كل حال) هو اجنبي ايضاً عن البرائة بلا كلام .

(وإما هو التكليف) بمناسبة قوله تعالى لا يكلف الله اي لا يكلف الله نفساً

الا تكليفاً آتاهما أي أعلمهما وهذا هو الذي يناسب البرائة ولكنه مما ينافي المورد وهو الإنفاق مما آتاه الله فلا يتم الاستدلال بها (قال الشيخ) نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم (انتهى)

﴿ اقول ﴾

ولعل قوله فافهم إشارة الى ان الموصول إذا أبقيناه على عمومه الحقيقي ولم يكن المراد منه خصوص المال او الفعل او التكليف يشمل كلا من هذه الأمور الثلاثة جميعاً من دون استعمال له في معنيين او معاني غاية انه إيتاء كل شيء بحسبه فإيتاء المال إعطائه وإيتاء الفعل الإقدار عليه وإيتاء التكليف إعلامه .

في الاستدلال بأية الاضلال

(ومنها) قوله تعالى في سورة التوبة :

(وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون)

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه أي ما يحتجبون به من الافعال والتروك (قال)

وظاهرها انه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الإسلام الا بعد ما يبين لهم (ثم قال) وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه (انتهى) (وقال الطبرسي) في نزولها (ما لفظه) قيل مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل وما كان الله ليضل قوماً الآية عن الحسن وقال في معناها اي وما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية فلا يتقون فعند ذلك يحكم بضلالتهم

(ثم قال) وقيل وما كان الله ليعذب قوماً يفضلهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنة بعد إذ هديهم ودعاهم الى الإيمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية (ثم قال) وقيل لما نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناس وهم يعملون بالأمر الأول اذ لم يعلموا بالأمر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك وقد مات الأولون على الحكم الأول سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فأنزله الله الآية وبين انه لا يعذب هؤلاء على التوجه الى القبلة الأولى حتى يسمعوا بالنسخ ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم عن الكلبي (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

سواء كان الإضلال بمعنى الخذلان او بمعنى الحكم بالضلالة او بمعنى التعذيب قد دلت الآية الشريفة على نفيه قبل البيان من غير اختصاص بقوم دون قوم فتكون هي دليلاً قاطعاً على البرائة ولو في خصوص الشبهات الحكيمة التي من شأنه تعالى البيان فيها (ومن هنا يظهر) ضعف ما أورده الشيخ على الاستدلال بها (بقوله) وفيه ما تقدم في الآية السابقة (انتهى) فإن الآية السابقة قد أخبر فيها سبحانه وتعالى بنبي تعذيب الأمم السالفة ما لم يبعث فيهم رسولا وليس فيها دلالة على انه يعامل الجميع هذه المعاملة ولعلها كانت مختصة بهم بخلاف هذه الآية فانها تدل على نفي الإضلال قبل البيان مطلقاً من غير اختصاص بقوم دون قوم وان كان سبب النزول اناساً مخصوصين .

(نعم ليس فيها) دلالة على ان نفي الإضلال قبل البيان هل هو لنفي الإستحقاق او للتفضل ولكن لا يضر ذلك بالمقصود بلا كلام فإن مجرد نفي الإضلال قبل البيان مما يكفي للمقام وان كان للتفضل ولم يكن لعدم الإستحقاق (اللهم) الا أن يقال إن الآية مما تدل على نفي الإضلال قبل البيان ونحن في الشبهات الحكيمة نحتمل البيان واختفائه علينا فإذا يكون التمسك بها تمسكاً بالدليل في الشبهات المصدقية (ولكن يرد) ان المراد من البيان فيها ليس هو مطلق البيان ولو لم

يصل اصلاً فإن المراد منه لو لم يكن هو البيان الواصل بنفسه بشهادة ما تقدم في زولها من انه لما نسخ بعض الشرائع الى قوله حتى يسمعوا بالنسخ فلا أقل هو البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فإذا تفحصنا في الشبهات ولم نظفر على بيان من الشرع حتى يتسنا فقد أحرزنا انه لا بيان في البين يمكن الوصول إليه أصلاً وقطعنا انه لا إضلال حينئذ أبداً .

في الاستدلال بآية الهلاك

(ومنها) قوله تعالى في سورة الأنفال :

(ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة)

(وأول الآية هكذا) :

(اذ اتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضى الله امراً كان مفعولاً ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة)

(قال في الفصول) في تقريب الاستدلال بها (مالفظه) فإن قضية تخصيص الهلاك والحياة بصورة وجود البينة نفيها عند انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة وأخوبها حينئذ على اشكال في دلالته على نفي الكراهة (انتهى) .
(وقال الشيخ) بعد ذكر الآية (مالفظه) وفي دلالتها تأمل ظاهر (انتهى)

﴿ اقول ﴾

ولعل وجه التأمل ان المراد من الهلاك في الآية ليس هو العذاب كي تكون من أدلة البرائة كما زعم الفصول بل هو الموت اي ليموت من مات عن بينة ويعيش من عاش عن بينة فتكون الآية أجنبية عن المقام جداً .

(قال الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية (ما ملخصه) ثم بين سبحانه

وتعالى نصرته للمسلمين ببدر فقال سبحانه (إذ أنتم) ايها المسلمون (بالعدوة الدنيا) أي بشفير الوادي الاقرب الى المدينة (وهم) يعني المشركين (بالعدوة القصوى) أي بالشفير الاقصى من المدينة (والركب) يعني أبا سفيان وأصحابه (وهم) العير (أسفل منكم) اي في موضع أسفل منكم الى ساحل البحر (ولوتواعدتم لاختلافتم في الميعاد) اي لوتواعدتم ايها المسلمون للاجتماع في الموضع الذي اجتمعتم فيه لاختلافتم بما يعرض من العوائق والقواطع (ولكن ليقتضي الله أمراً كان مفعولاً) أي ولكن قدر الله التقائكم وجمع بينكم وبينهم على غير ميعاد منكم ليقتضي الله أمراً كان كائناً لا محالة وهو إعزاز الدين وأهله وإذلال الشرك وأهله (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) اي فعل ذلك ليوت من مات منهم بعد قيام الحججة عليه (قال) وقيل إن البينة ما وعد الله من النصر للمؤمنين على الكافرين صار ذلك حجة على الناس في صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما أتاهم به من عند الله (انتهى) .

في الاستدلال بآية المحرمات

(ومنها) قوله تعالى في سورة الانعام مخاطباً لنبيه (ص) ملقناً اياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله إفتراء عليه على ما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه (قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكرن ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير فإنه رجس)

(الآية) فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحى الله اليه .

﴿ أقول ﴾

وفي الإستدلال بها ما لا يخفى فإن عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما

أوحى الله إليه محرماً غير ما ذكر من الميتة واختيها دليل قطعي على عدم الوجود واقعاً وهو خارج عما نحن بصدده من أن الأصل عند الشك مع احتمال الوجود ثبوتاً هو البناء على العدم ما لم يقم عليه دليل اثباتاً .

(نعم عدوله) تعالى عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان مما لا يخلو عن إشعار بالمطلب ولكنه ليس بجد الدلالة عليه كما أفاد الشيخ أيضاً (قال) لكن الإنصاف ان غاية الأمر ان يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان إشارة الى المطلب واما الدلالة فلا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في الاستدلال بآية التفصيل

(ومنها) قوله تعالى في سورة الانعام ايضاً .
(ومالكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم)

﴿ اقول ﴾

ويظهر الجواب عن الاستدلال بها مما تقدم في الآية السابقة فإن خلو ما فصل الله لنا من المحرمات عن ذكر ما سواه هو دليل قطعي على حلية ما سواه واقعاً لا على حليته ظاهراً مع احتمال حرمة واقعاً كما هو المطلوب .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أورد إيراداً عاماً على الاستدلال بهذه الآيات الشريفة كلها بل وعلى بعض الأخبار الآتية ايضاً لا بأس بالإشارة اليه (قال) في ذيل الآية الرابعة وهي قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة . . . الخ (ما لفظه) ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول

به الا عن دليل علمي وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الأصل بالنسبة اليه كما لا يخفى (انتهى) ويعني بقوله من قبيل الاصل بالنسبة اليه ان دليل الاحتياط حاكم او وارد على الآيات لإنتفاء موضوعها به فإن موضوعها اللابيان وهو ينتفي بمجيء البيان على وجوب الإحتياط كحكومة الدليل الاجتهادي او وروده على الاصل العملي عيناً نظراً الى انتفاء موضوعه به وهو الشك (وقال) ايضاً في ذيل الآية الأخيرة (ما لفظه) والإنصاف ما ذكرناه من ان الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً او عموماً بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لأحد وانما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقلي او النقل على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الإحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات المذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه إذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الإحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يعارضه شيء من الآيات المذكورة (انتهى) .

(اقول)

نعم إن الآيات المذكورة على تقدير دلالتها كلا او بعضاً هي كبعض الاخبار الآتية بل كلها إلا مرسله الفقيه (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) مما لا تعارض دليل الاحتياط لو تم فإنه لو لم يكن حاكماً أو وارداً عليها فهو لا محالة أخص منها بمعنى اختصاصه بالشبهة التحريمية الحكيمة دون الآيات وبعض الروايات فيشملان عموم الشبهات (وعليه) فاللازم على مدعي البرائة رد ذلك الدليل او معارضته بما دل على الرخصة كالمرسلة (ولكن) مجرد رده مما لا يكفي فإننا بعد رد ذلك الدليل ودفع المانع نحتاج قطعاً الى ادلة نستند اليها في الحكم بالبرائة مطلقاً فنحن

الآن بصدد تلك الادلة فنقررها واحداً بعدواحد ثم نجيب بعداً عن دليل الإحتياط كما هو حقه .

(وبالجملة إن) الآيات المذكورة وهكذا الأخبار الآتية لو تمت دلالتها على البرائة فهي سالمة من ناحية هذا الإشكال العام الذي اورده الشيخ اعلى الله مقامه فانه مما لا يضر بها قطعاً غير انك قد عرفت عدم دلالة الآيات على البرائة سوى الآية الثالثة وهي قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون) كما انك ستعرف عدم دلالة بعض الاخبار الآتية ايضاً وان دل بعضها الآخر عليها بل واكثرها كحديث الرفع وحديث الحجب وحديث السعة ونحوها وهو مما يكفي للمدعي كما لا يخفى .

في الروايات التي استدلت بها لاصالة البرائة وذكر حديث الرفع

﴿ قوله واما السنة فروايات منها حديث الرفع حيث عد ما لا يعلمون من النسعة المرفوعة فيه . . . الخ ﴾

(قال) المحقق القمي في اثناء ذكر ما دل من السنة على البرائة (ما هذا لفظه) ومارواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه (قال) ورواه في أوائل الفقيه ايضاً (انتهى) (وزاد الشيخ اعلى الله مقامه) روايته في الحصال (قال) واما السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله

وسلم بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امي تسعة اشياء الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه (قال) الخبر ولم يذكر تمامه غير انه (قال) اخيراً إن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه .

﴿ اقول ﴾

ووجدت الحديث الشريف في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب ما لا يؤخذ عليه وقد نقله عن الفقيه (ولفظه) قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وضع عن امي تسعة اشياء السهو والخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه (ونقله) ايضاً في الباب المذكور عن الكافي عن الحسين بن محمد عن محمد بن احمد النهدي رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وضع عن امي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد .

﴿ قوله فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقماً فلا مؤاخذة عليه قطعاً... الخ ﴾

(قال الشيخ) في تقريب الاستدلال بالحديث الشريف (ما لفظه) فإن حرمة شرب التبن مثلاً مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطاء والنسيان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة... الخ وهو إشارة الى الخلاف الآتي من ان المرفوع هل هو خصوص المؤاخذة او الأثر الظاهر في كلى من الامور التسعة او جميع الآثار على ما ستعرف شرحه (وحاصل تقريب المصنف) أن الإلزام المجهول سواء كان في الشبهة الحكمية كحرمة شرب التبن او الموضوعية كحرمة المايح الخارجي المشكوك كونه خمراً مما لا يعلمون فهو مرفوع اي ظاهراً وهو

المقصود من قوله فعلاً بقرينة قوله وان كان ثابتاً واقعاً... الخ (ولعل) الفرق بين التقريبيين ان المرفوع في نظر الشيخ هو المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيقدر أحد هذه الامور في الحديث الشريف لا محالة وفي نظر المصنف نفس الحكم المجهول يكون مرفوعاً ولو ظاهراً لا واقعاً برفع تنجزه بلا حاجة الى التقدير أصلاً .

(ثم) إن الموصول في قوله صلى الله عليه وآله وسلم وما لا يعلمون فيه احتمالات ثلاثة .

(الاول) أن يكون المراد منه بقرينة الأخوات وسائر الفقرات خصوص فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر (وعلى هذا الاحتمال) يختص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعية فقط ولا يكاد ننتفع به في الشبهات الحكمية أصلاً .

(الثاني) أن يكون المراد منه خصوص الحكم المجهول سواء كان في الشبهات الحكمية او الموضوعية وهو الظاهر من المصنف سيما بقرينة ما سيأتي منه من قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار او المجاز في إسناد الرفع اليه... الخ (وعلى هذا الاحتمال) يشمل الحديث كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً من غير اختصاص بالموضوعية فقط .

(الثالث) ان يكون المراد من الموصول ما يعم الحكم والفعل جميعاً وهو الظاهر من الشيخ سيما بقرينة ما سيأتي من تصريحه بأن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم... الخ (وعلى هذا الاحتمال) يشمل الحديث ايضاً كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً بل يشمل الشبهات الموضوعية من جهتين من جهة الحكم الغير المعلوم فيها ومن جهة الفعل الغير المعلوم

فيها (والظاهر) انه لا وجه للاحتمال الثاني فان الموصول فيما لا يعلمون (إما ظاهر) في الفعل بقريئة الأخوات وهي ما استكرهوا عليه وما لا يطبقون وما اضطروا اليه بل الخطأ والنسيان والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق فإن كل هذه أفعال للمكلف (او ظاهر) في العموم الشامل للحكم والفعل جميعاً بمقتضي وضعه للعموم لغة فيدور الأمر بين هذين الإحتمالين اي الاول والثالث (وقد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على الاحتمال الثالث بإيرادين (قال) بعد ذكر الحديث الشريف والاستدلال به (ما لفظه) ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقريئة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخلل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذه في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لأن المقدر المؤاخذه على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمة المجهولة (انتهى) ويعني بذلك ان المؤاخذه انما تكون على الفعل المحرم لا على نفس الحرمة .

﴿ أقول ﴾

والظاهر أن الاحتمال الثالث هو المتعين من بين الاحتمالات إذ لا وجه لرفع اليد عن العموم الثابت للموصول بمقتضي الوضع اللغوي بمجرد كون المراد من الأخوات خصوص الفعل بعد جواز إبقاء الموصول فيما لا يعلمون على عمومه الوضعي واستعماله فيما هو معناه الحقيقي (ودعوى) ان تقدير المؤاخذه في الرواية مما لا يلائم عموم الموصول نظراً الى انه لا معنى للمؤاخذه على نفس الحكم (مما لا وجه له) فإن التقدير بالنسبة الى الحكم غير محتاج اليه إذ الحكم بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الاخيرة منه فترتفع المؤاخذه بتبعه بل بالنسبة الى ما سوى الحكم ايضاً غير محتاج اليه غاية ان إسناد الرفع اليه يكون مجازاً بلحاظ المؤاخذه من قبيل إسناد السؤال الى القرية مجازاً بلحاظ الاهل .

(نعم) يلزم حينئذ أن يكون إسناد الرفع الى بعض افراد المرصول حقيقياً وبالنسبة الى بعضها الآخر مجازياً وهو سهل يسير (هذا) مضافاً الى جواز تقدير المؤاخذه بالنسبة الى الجميع حتى الحكم فإن المؤاخذه على كل شيء بحسبه فالمؤاخذه على الفعل هو على ارتكابه وعلى الحكم بتركه ، مثاله : اعمل هذا أظهر من الاول وأقوى : **قوله لا يقال ايست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع**

التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة على ارتفاعها . . الخ

هذا الاشكال مع جوابه مأخوذان عن كلام الشيخ في المقام فإنه أفاد أولاً (ماملخصه) انه لو بنينا على عموم رفع الآثار فالمراد بالآثار المرفوعة بحديث الرفع هي الآثار المجعولة التي وضعها الشارع لأنها هي القابلة للإرتفاع برفعها (ثم أشكل) على نفسه بما حاصله انه على ما ذكر يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون بناء على عموم المرصول وشموله للحكم والفعل جميعاً عن مورد الرواية فإن المؤاخذه ليست من الآثار المجعولة الشرعية (ثم أجاب عنه) بما ملخصه ان أثر التكليف المجهول هو إيجاب الإحتياط لحفظ الواقعات وهو أمر مجعول (قال) فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول (انتهى) (ومن هنا يعرف) أن مراد المصنف من قوله فإنه يقال إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً الا انها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الإحتياط شرعاً فالمدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته . . الخ (هو هكذا) ان المؤاخذه وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً قابلاً للرفع ولكنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو أثره الشرعي القابل للرفع وهو إيجاب الإحتياط فإذا دل حديث الرفع على رفع التكليف المجهول فقد دل على عدم إيجاب الإحتياط المستتبع لعدم استحقاق المؤاخذه عليه .

(وبالجملة) إن للتكليف المجهول أثرين مترتبين عليه بنفسه احدهما شرعي

وهو إيجاب الاحتياط والآخر عقلي وهو استحقاق العقاب على مخالفته غاية ان الشرعي سبب لترتب العقلي .

﴿ اقول ﴾

إن المؤاخذة وإن لم تكن هي أثراً مجعولا شرعاً ولكن أمرها بيد الشارع وهي تحت قدرته وسلطته فيمكنه رفعها بمعنى أن لا يؤخذ على التكليف المجهول .

(نعم) اذا كان المراد من المؤاخذة استحقاقها كما يظهر من القول المتقدم للمصنف (المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته) فهو أثر لا يقبل الرفع شرعاً الا برفع منشأه وهو إيجاب الاحتياط المرتفع برفع التكليف المجهول إلا ان المصنف ممن لا يحتاج الى هذا الجواب اصلاً بعد ما التزم ان المراد من الوصول فيما لا يعلمون هو الإلزام المجهول وهو بنفسه مرفوع من غير حاجة الى تقدير المؤاخذة أبداً (اللهم) إلا ان يقال إنه يحتاج الى هذا الجواب لسائر الفقرات مما يحتاج الى تقدير المؤاخذة ونحوها جداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا يقال لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لإستحقاقها على مخالفة

التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) ان إيجاب الإحتياط وإن كان أثراً شرعياً للتكليف المجهول وهو قابل للرفع ولكنه ليس سبباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضي سائر الأوامر الصادرة من المولى (وحاصل الجواب) ان إيجاب الإحتياط لو كان نفسياً لكان موجباً لإستحقاق العقاب على مخالفة نفسه ولكنه طريقي قد شرع لأجل حفظ الواقعيات في المشتبهات فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحرير الطريقيين كما في موارد الامارات بناء على الطريقية وجعل الأحكام الظاهرية فإن الإيجاب والتحرير الطريقيين المجهولين في موارد الامارات منجزان للواقع عند الإصابة يوجبان استحقاق العقاب على مخالفته لا مخالفة

نفسها فكما صح أن يحتج بها عند الاصابة على مخالفة الواقع بنفسه فكذلك صح أن يحتج بإيجاب الاحتياط عند الإصابة على عدم مراعاة الواقع بنفسه .

﴿ قوله وقد انقذ بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الإحتياط فرفعه ... الخ ﴾ (لا اشكال) في ان رفع التكليف المجهول إمتناني حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما هو مقتضاه من إيجاب الإحتياط الذي هو سبب لإستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول ولم يفعل فهو منة منه تعالى على الأمة (ولكن الكلام) في أن رفع المؤاخذة على سائر الأمور من الخطأ والنسيان وأخواتها هل هو إمتناني ايضاً ومن خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يشعر به الحديث الشريف حيث يقول (رفع عن أمي) المشعر بعدم الرفع عن سائر الأمم (فيه إشكال) نظراً الى استقلال العقل بقبح المؤاخذة على تلك الامور فلا منة في رفعها ولا اختصاص للرفع بأمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم (وقد أجاب الشيخ) أعلى الله مقامه عن الإشكال بما ملخصه ان الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز ايضاً لقوله تعالى .

(ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

الآية (قال) والذي يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليها وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط وكذا في التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(اما منع استقلال العقل) بقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون بمجرد إمكان الاحتياط

بلا دليل عليه من الشرع فممنوع أشد المنع فإنه هدم لما سيأتي من استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان الذي هو من أقوى أدلة البرائة بل العقل يستقل بقبح العقاب على ما لا يعلمون ولا يكاد يسقطه عن حكمه به مجرد إمكان الاحتياط أبداً ما لم يتم دليل عليه شرعاً (وعليه) فرغ التكليف المجهول غير امتناني (إلا أن يقال) إن رفعه امتناني من ناحية أخرى وهي كما اشير آنفاً جواز وضع منشأ استحقاق العقاب عليه وهو إيجاب الإحتياط كما أفاد المصنف فحيث ان سبحانه وتعالى لم يضعه فقد من على الأمة وهذا غير دعوى عدم قبح العقاب عقلاً على التكليف المجهول بمجرد إمكان الإحتياط كما لا يخفى .

(واما الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه) (فإن كان) المراد من هذه الامور ما كان حاصله بطبعه فلا اشكال في استقلال العقل ايضاً بقبح المؤاخذه عليها فيكون الرفع غير امتناني (وإن كان) المراد منها ما كان حاصله من ترك التحفظ وسوء الإختيار فالعقل حينئذ وإن لم يستقل بقبح المؤاخذه عليها ويكون الرفع امتنانياً ولكن الظاهر عدم رفعها كي يكون امتنانياً اذ لم يعلم ان من وقع في الحرام كالزنا وشرب الخمر ونحوهما خطأ أو نسياناً أو إكراهاً أو إضطراراً مستنداً الى ترك التحفظ وسوء الإختيار لا يكون معاقباً شرعاً بل يستحق العقاب بلا كلام فالرفع الإمتناني غير واقع والواقع منه غير إمتناني .

(ومن هنا يظهر حال ما لا يطيقون) في الحديث الشريف (فإن كان) المراد منه ما لا يقدر عليه فالعقل يستقل بقبح المؤاخذه عليه قطعاً ويكون الرفع غير امتناني (وإن كان) المراد منه ما لا يتحمل عادة إلا بكلفة شديدة وهو الظاهر من الرواية كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه (قال) والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه كالطيران في الهواء (انتهى) فالعقل لا يستقل بقبح المؤاخذه عليه ويكون الرفع إمتنانياً قهراً

(واما الحسد فان كان) المراد منه هو محض الصفة الكامنة في النفس ما لم

يظهر أثرها باللسان او باليد كما يظهر من رواية الكافي على ما تقدم حيث قال في آخرها (والحسد ما لم يظهر بلسان او يد) فلا اشكال حينئذ في كونه أمراً غير اختياري يستقل العقل بقبح المؤاخذة عليه فيكون الرفع غير إمتناني (وإن كان) المراد منه إظهاره باللسان واليد فالرفع وان كان إمتنائياً ولكن الحسد بهذا المعنى مما لم يرفع قطعاً بشهادة ما ورد في النهي عنه مثل قوله عليه السلام (اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً) (او ان الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب) (او ان آفة الدين الحسد والعجب والفخر) الى غير ذلك مما ذكره في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب الحسد فان النهي لا يكاد يتعلق الا بأمر اختياري لا بصفة كامنة نفسانية خارجة عن تحت القدرة والاختيار وهكذا الذي يأكل الإيمان ويكون آفة للدين لا يكون الا فعلاً اختيارياً للمكلف لا صفة كامنة خارجة عن تحت الاختيار والقدرة .

(واما الطيرة) فالظاهر انها في الأصل التشأم بالطير كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه (قال) لأن أكثر تشأم العرب كان به خصوصاً الغراب (انتهى) (وعليه) فهي أمر غير اختياري فيكون الرفع غير إمتناني (ويؤيده) ما ذكره الشيخ ايضاً من انه روى (ثلاثة لا يسلم منها أحد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض وإذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق) (قال) والبغي عبارة عن استعمال الحسد (انتهى) ووجه التأيد ان الطيرة والحسد والظن لو كانت هي أموراً إختيارية وكانت هي تحت القدرة والاختيار لم يجوز أن لا يسلم منها أحد من الناس وفيهم الانبياء والمعصومون .

(واما التفكير في الوسوسة في الخلق) او الوسوسة في التفكير في الخلق على ما في رواية الكافي (فالظاهر) انه أمر غير اختياري ايضاً فالرفع غير إمتناني (وقد ذكر) في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب الوسوسة أحاديث متعددة في شأنها (منها) ما رواه محمد بن حمران قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن

الوسوسة وإن كثرت فقال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله .

(ومنها) ما رواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له يقع في قلبي أمر عظيم فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلمها وقسع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني .

(ومنها) ما رواه ابن ابي عمير عن محمد عن ابي عبدالله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله هلكت فقال هل أتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال لك الله من خلقه فقال اي والذي بعثك لكان كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك والله محض الإيمان قال ابن ابي عمير فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فقال حدثني ابي عن ابي عبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما عني بقوله هذا والله محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض ذلك في قلبه الى غير ذلك من الأحاديث الشريفة فراجع الباب المذكور .

(بقي الكلام) في معنى الآية الشريفة ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا أصرأ كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ... الخ .

(فنقول) اما قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فيظهر من الطبرسي أن فيه وجوهاً .

(احدها) ان المراد بنسينا تركنا كقوله تعالى نسوا الله فأنسيهم اي تركوا طاعته فتركهم من ثوابه والمراد بأخطأنا أذنبنا لأن المعاصي توصف بالخطأ من حيث انها ضد للصواب وإن كان فاعلها متعمداً .

(ثانيها) ان معنى قوله إن نسينا إن تعرضنا لأسباب يقع عندها النسيان عن الامر والغفلة عن الواجب أو أخطأنا اي تعرضنا لأسباب يقع عندها الخطأ ويحسن الدعاء بذلك كما يحسن الاعتذار منه .

(ثالثها) ان معناه لا تؤاخذنا إن نسينا اي إن لم نفعل فعلا يجب فعله على سبيل السهو والغفلة أو اخطأنا اي فعلنا فعلا يجب تركه من غير قصد ويحسن هذا في الدعاء على سبيل الإنقطاع الى الله تعالى وإظهار الفقر الى مسألته والاستعانة به وإن كان مأموناً منه المؤاخذة بمثله (واما قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا إصراً) فيظهر من الطبرسي ايضاً ان فيه وجهين .

(أحدهما) أن معناه لا تحمل علينا عهداً نعجز عن القيام به ولا تعذبنا بتركه ونقضه (قال) عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع والسدي .

(ثانيها) ان معناه لا تحمل علينا ثقلًا عن الربيع ومالك وعطا يعني لا تشدد الامر علينا كما حملته على الذين من قبلنا اي على الأمم الماضية والقرون الخالية لأنهم كانوا اذ ارتكبوا خطيئة عجلت عليهم عقوبتها وحرم عليهم بسببها ما احل لهم من الطعام كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وأخذ عليهم من العهود والمواثيق وكلفوا من أنواع التكاليف ما لم يكلف هذه الأمة تخفيفاً عنها (واما قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ففيه وجوه ايضاً .

(احدها) ما يثقل علينا تحمله من أنواع التكاليف والإمتحان مثل قتل النفس عند التوبة وقد يقول الرجل لأمر يصعب عليه إنني لا أطيقه .

(ثانيها) ان معناه ما لا طاقة لنا به من العذاب عاجلاً وآجلاً .

(ثالثها) انه على سبيل التعبد وإن كان تعالى لا يكلف ولا يحمل أحداً

ما لا يطيقه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

وأعله إشارة الى ان رفع التكليف المجهول وان كان امتنانياً حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما يوجب استحقاق العقاب عليه وهو إيجاب الإحتياط (ولكن) رفع المؤاخذة على سائر الامور من الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما اضطروا

اليه الى آخر الفقرات ليس إمتنائياً على وجه الإطلاق وقد اتضح لك تفصيل الكل واحداً بعد واحد فلا نعيد .

﴿ قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان المراد من الموصول فيما لا يعلمون في نظر المصنف هو الحكم المجهول ومن المعلوم ان الحكم المجهول هو بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه من غير حاجة الى تقدير شيء فيه اصلاً (ومن هنا) يقول المصنف إنه لا حاجة الى تقدير شيء فيما لا يعلمون وان كان في غيره من ساير الفقرات لا بد من تقدير المؤاخذه او الأثر الظاهر في كل منها او تمام الآثار كما سيأتي تفصيل الجميع او إسناد الرفع اليه مجازاً بلحاظ المؤاخذه او الأثر الظاهر او تمام الآثار من قبيل إسناد السؤال الى القرية مجازاً بلحاظ الأهل .

﴿ قوله نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه . . . الخ ﴾

هذا هو الإحتمال الاول من الاحتمالات المتقدمة في موصول ما لا يعلمون (ثم إنه) استدراك عن قوله المتقدم ثم لا يخفى عدم الحاجة . . . الخ فلا تغفل .

﴿ قوله ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح ان المقدر في غير واحد غيرها فلا يحيص عن ان يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها او تمام آثارها التي تقتضى المنة رفعها . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الإقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذه في الكل وهذا أقرب عرفاً من الاول وأظهر من الثاني ايضاً لأن الظاهر

أن نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد (انتهى) (ومحصله) ان في الحديث الشريف من حيث التقدير احتمالات ثلاثة .

(الاول) ان يكون المقدر جميع الآثار من التكليفية والوضعية تماماً .

(الثاني) ان يكون المقدر في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه .

(الثالث) ان يكون المقدر في الكل خصوص المؤاخذة وهو اقرب من

الاول واظهر من الثاني .

(فيقول المصنف) انه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان

المقدر في غير واحد غيرها يعني بها الفقرات الثلاث الآتية في الصحيحة الآتية

وهي ما اكرهوا عايه وما لا يطبقون وما اخطأوا فلابا محيص ان يكون المقدر هو

الاثر الظاهر في كل منها او تمام آثارها من التكليفية والوضعية جميعاً .

﴿ اقول ﴾

(أولاً) انك قد عرفت آنفاً ان التقدير أمر غير متعين بل الامر يدور بين

تقدير جميع الآثار او الاثر الظاهر او المؤاخذة وبين اسناد الرفع الى تلك الامور

مجازاً بلحاظ الآثار او الاثر الظاهر او المؤاخذة .

(وثانياً) ان تقدير جميع الآثار من التكليفية والوضعية تماماً غير ظاهر من

الحديث الشريف فن أحدث مثلاً في الصلاة او استدبر فيها خطأ او نسياناً او

إكراهاً او اضطراباً او جهلاً لم نعرف من الحديث انه لا تبطل صلاته وان القاطعية

للصلاة التي هي أثر وضعي للحدث او الإستدبار قد ارتفعت بسبب طر وأحد

العناوين المذكورة وهكذا اذا ترك جزءاً أو شرطاً في المعاملات لأحد العناوين

المذكورة فلو كان الظاهر من الحديث الشريف رفع جميع الآثار من التكليفية

والوضعية تماماً لعرفنا ذلك منه جداً وهكذا الامر في تقدير الاثر الظاهر في كل من

الفقرات فلا يكون ظاهراً من الحديث الشريف بل الظاهر منه هو تقدير خصوص

المؤاخذة بالنسبة الى الجميع فإنه اقرب وأظهر كما أفاد الشيخ (ثم إن الشيخ)

أعلى الله مقامه قال بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبرنظي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله (ص) رفع عن أمي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا (الخبر) فان الحلف بالطلاق والعناق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضاً إلا ان استشهد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نبي جميع الآثار مختص بها فتأمل (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

إن التمسك بالصحيحة لإثبات كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار حتى الوضعية ضعيف جداً فإن الحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك باطل عندنا من أصله حتى مع الإختيار فكيف مع الإكراه فكان مقتضي القاءسدة أن يبين الإمام عليه السلام بطلانه مطلقاً ولم يفعل (ومن هنا) يقوي في النظر ان الجواب مبني على التقيّة فكان الإمام عليه السلام لم يتمكن من اظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الامور مطلقاً ولو مع الإختيار فاقصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط وهو الإكراه بوسيلة الإستشهاد بالنبوي ليسلم من شر الأعداء لا لإن الإكراه رافع للأثر الوضعي واقعاً والله العالم .

(ثم إن) ها هنا امرين لا بأس بالتنبيه عليهما .

(الاول) انه اذا شك في حكم وضعي مثل ماشك في حكم تكليفي فلا اشكال

في رفعه ولو ظاهراً بمثل رفع التكليف عيناً فاذا شك في نجاسة الخمر مثلاً بناء على كون النجاسة والطهارة من الاحكام الوضعية او شك في ضمان ما يفوت على الحر .

بسبب حبسه ظلاماً يرفعها حديث الرفع بلا كلام وذلك لإندرج الحكم الوضعي تحت عموم الموصول فيما لا يعلمون ولو قيل باختصاصه بالحكم المجهول فقط كما ظهر من المصنف .

(نعم) لو قيل بكون المراد منه خصوص الفعل الغير المعلوم لم يندرج فيه الحكم الوضعي كما لا يندرج فيه التكليفي ايضاً (وهذا كله) غير مربوط بالنزاع المعروف من ان المرفوع بالحديث الشريف هل هو جميع الآثار او الاثر الظاهر او خصوص المؤاخذة فإن النزاع المذكور انما هو في خصوص الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطبقون بل والفعل الغير المعلوم لا في غيره كما لا يخفى .

(الثاني) انه إذا بنينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار فلا إشكال في ان الرفع إمتناني ومن خواص هذه الأمة إذ ليس رفعها جميعاً مما استقل به العقل كي لا يكون في رفعها منة وحينئذ فلا يبعد اختصاص رفع الآثار بما اذا لم يكن في رفعها ما ينافي الإمتنان (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واعلم ايضاً انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الإمتنان على الامة كما اذا استلزم إضرار المسلم فإنلاف المال المحترم نسياناً او خطأ لا يرتفع معه الضمان وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه إذ لا إمتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير ساير المحرمات الإلهية المسوغة بالفتح لدفع الضرر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله كما ان ما يكون بلحاظه الإسناد اليها مجازاً هو هذا . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان الامر يدور بين تقدير المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيكون التجوز في التقدير وبين إسناد الرفع الى نفس تلك الامور التسعة مجازاً بلحاظ المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيكون التجوز في الإسناد

(فيقول المصنف) لا وجه لتقدير خصوص المزاخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد من الفقرات غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر او تمام الآثار او يكون الإسناد اليها مجازاً بلحاظ الأثر الظاهر او تمام الآثار .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما اخذ بعنوانه الثانوي انما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى . . . الخ ﴾

(وتوضيحه) انه إذا بذينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار كما صرح به المصنف بقوله فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي او وضعي . . . الخ فالمرفوع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو بعنوانه الأولى بحيث كان طرو أحد العناوين الثانوية من الخطأ والنسيان وأخواتها رافعاً لها لا الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية كوجوب الكفارة المترتبة على الخطأ في القتل ووجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة ونحوهما فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار المترتبة عليه فكيف يعقل أن يكون هو سبباً لرفعه (وإليه أشار المصنف) بقوله والموضوع للأثر مستدعي لوضعه اي لثبوته فكيف يكون موجباً لرفعه . . . الخ .

﴿ قوله لا يقال كيف وإيجاب الإحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ

في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وإقتضاء نفسها . . . الخ ﴾ (حاصل الإشكال) انه ادعيتم أن الآثار المرفوعة بحديث الرفع ليست هي الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية فإنها موضوعة لها فكيف يعقل أن تكون رافعة لها مع أن إيجاب الإحتياط فيما لا يعلمون وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان هما من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم او عنوان الخطأ والنسيان فكيف يكونان مرفوعين (وحاصل الجواب) انها من آثار الواقع المجهول او الواقع الصادر خطأ او نسياناً لا من آثار عنوان الجهل او الخطأ او النسيان فتفتن .

في الاستدلال بحديث الحجب

﴿ قوله ومنها حديث الحجب . . . الخ ﴾

وهو حديث موثق كما في الفصول مروى في الوسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والإحتياط عن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

﴿ قوله وقد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع الى آخره ﴾

فكما قيل في تقريب الاستدلال بحديث الرفع إن الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا أي ظاهراً وأن كان ثابتاً واقعاً فكذلك يقال في تقريب الاستدلال بحديث الحجب حرفاً بحرف .

﴿ اقول ﴾

إن المصنف وإن استدلت هناك بحديث الرفع للبراءة في كل من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً (حيث قال) فان ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً (ولكن الاستدلال) ها هنا بحديث الحجب للبراءة مطلقاً ولو في الشبهات الموضوعية مشكل جداً فإن بيان الأحكام المجهولة في الشبهات الموضوعية كحرمة هذا الخمر او ذلك الخمر هو كبيان الأفعال الغير المعلومة كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخمر ليس من شأنه تعالى كي اذا لم تعلم هي صدق عليها انها مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (ومن هنا يظهر) ان المراد من الموصول ها هنا هو خصوص الحكم المجهول الذي من شأنه تعالى بيانه كحرمة شرب التبن او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما (وعليه) فلا يستدل بالحديث الشريف الا للشبهات الحكمية فقط دون الموضوعية .

﴿ قوله الا انه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لهدم أمر رسله بتبليغه . . . الخ ﴾

هذا الإشكال من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ذكر الإستدلال بالحديث الشريف (ما لفظه) وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عاينهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ان الله حدد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويظهر من المصنف التسليم لهذا الإشكال حيث سكت عنه ولم يذكر في تضعيفه شيء بل يظهر منه التأييد بقوله حيث انه بدونه لما صح إسناد الحجب اليه تعالى الى آخره مع ان الإشكال ضعيف غير وارد فإن الحجب كما انه صادق مع عدم بيانه تعالى من أصله فكذلك صادق مع بيانه للعباد واختفائه عليهم بالعرض فإن التكليف في الثاني وإن كان مما بينه تعالى لهم ولكن حيث انه اختفى عليهم وأمكنه سبحانه أن يظهره لهم ثانياً بأسباب خاصة ولم يفعل صدق انه مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

في الاستدلال بحديث الحل

﴿ قوله ومنها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة . . . الخ ﴾

(قد رواه في الوسائل) في التجارة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام مسنداً عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال، سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمماوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة (وقد ذكره الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية ولفظه كل شيء لك حلال . . . الخ بإسقاط كلمة هو كما فعل المصنف بل المصنف مضافاً الى الإسقاط المذكور بدّل قوله عليه السلام حتى تعلم بحتى تعرف والصحيح ما ذكرناه (ودعوى) ان ما ذكره المصنف لعله رواية اخرى غير رواية مسعدة (غير مسموعة) فان روايات الحل التي ليس فيها تعبير بفيه حلال وحرام منحصرة بحديثين .

(احدهما) ما ذكر .

(وثانيهما) ما رواه في الوسائل في الأطعمة في باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام مسنداً عن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة وحيث ان ما ذكره المصنف ليس هو الثاني فيتبين انه هو الاول (وعلى كل حال) يستدل المصنف بهذه الرواية لإصالة البراءة في الشبهة التحريمية مطلقاً سواء كانت

موضوعية قد نشأ الشك فيها من إشتباه الامور الخارجية او كانت حكيمية قد نشأ الشك فيها من عدم الدليل او غيره (وقد اشار الى ذلك) بقوله حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة .

﴿ اقول ﴾

إن قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام وإن كان وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فلا يأتي عن الشمول لكل من الشبهة الحكيمية والموضوعية جميعاً (ولكن الضمير) في انه حرام حيث أكده الإمام عليه السلام بكلمة بعينه فهو مما لا يخلو عن اشعار بل عن ظهور في الشيء الخارجي المعلوم على التفصيل فتتخصص الرواية إذأ بالشبهة الموضوعية فقط (مضافاً) الى أن الأمثلة المذكورة في ذيلها هي مما يؤيد بل تشهد باختصاصها بالشبهة الموضوعية فقط (ومن هنا قال في الوسائل) بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) هذا مخصوص بما يشبهه فيه موضوع الحكم ومتعلقه كما مثل به في هذا الحديث وغيره بقربنة الأمثلة وذكر البينة والتصريحات الآتية لانفس الحكم الشرعي كالتحريم (انتهى) (بل ولعل من هنا) لم يذكره الشيخ ايضاً في الشبهة التحريمية الحكيمية ولم يستدل به فيها بل ذكره في الشبهة التحريمية الموضوعية فقط .

(نعم قد ذكر الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الحكيمية الإستدلال بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه أخذاً من الشهيد في الذكرى (قال) ويستدل على المطلب أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن روايات الحل التي فيها تعبير بفيه حلال وحرام حسب ما ظفرت عليه في كتب الأخبار أربعة .

(الاولى) مارواه في الوسائل في الأطعمة في باب حكم السمن والجبن وغيرهما إذا خلطه حرام وفي التجارة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام بسند صحيح عن عبدالله سنان قال قال ابو عبدالله عليه السلام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك - لال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه .

(الثانية) ما رواه في الوسائل في الأطعمة ايضاً في باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام مسنداً عن عبدالله بن سليمان قال سألت أبا جعفر (ع) عن الجبن (وساق الحديث الى أن قال) فقال أي الإمام عليه السلام وسأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

(الثالثة) ما رواه في الوسائل في الأطعمة في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه .

(الرابعة) ما ذكره في المستدرک في التجارة ايضاً في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام عن الشيخ الطوسي في أماليه مسنداً عن الحسين بن أبي غندير عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه .

(وتقريب الإستدلال بها) على نحو تشمل الشبهات الحكيمة والموضوعية جميعاً على قسمين .

(الاول) ما حكاه الشيخ أعلى الله مقامه عن شرح الوافية (وملخصه) ان ما اشتبه حكمه وكان محتوماً لأن يكون حلالاً ولان يكون حراماً فهو لك حلال (وبعبارة اخرى) كل شيء صح ان يجعله مقسماً لحكمين فتقول هو إما حلال وإما حرام فهو لك حلال فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل

للمذكي والميتة وعلى شرب التبن وعلى لحم الحمير إن شككنا فيه ولم نقل بوضوحه (وقد اورد عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بما ملخصه ان الظاهر من قوله عليه السلام فيه حرام وحلال هو وجود القسمين فيه فعلا لا ان فيه احتمالهما (وعليه) فلا تنفع الرواية الا للشبهة الموضوعية فقط فلحم الغنم مثلا الذي فيه حلال وهو المذكي وفيه حرام وهو الميتة هو لك حلال حتى تعرف انه الحرام بعينه اي الميتة فتدعه ولا يكاد ننتفع بها في الشبهة الحكمية كالشك في حلية لحم الحمير أصلا .

﴿ اقول ﴾

وهو رد متين لا يتعدي عنه .

(الثاني) من تقريب الاستدلال ما حكاه الشيخ ايضاً عن بعض معاصريه من انا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كما في اللحم فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وفيه حرام وهو لحم الخنزير فهذا اللحم الكلي هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه وهو لحم الخنزير فتدعه (وعليه) فيندرج لحم الحمير المشتبه تحت عموم الحل كما لا يخفى (وقد اورد عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بما حاصله ان الظاهر من القيد المذكور في الحديث الشريف وهو كلمة فيه حلال وحرام انه المنشأ للاشتباه في المشتبه وانه الموجب للشك فيه فيحكم بحليته ظاهراً وهذا مما لا ينطبق على ما اذا علم ان في اللحم مثلا حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير ومشتبه كلحم الحمير فإن وجود الغنم والخنزير في اللحم مما لا مدخل له في الشك في حلية لحم الحمير اصلا ولا في الحكم بحليته ظاهراً أبداً وهذا بخلاف ما اذا شك في اللحم المراد بين لحم الغنم والخنزير بنحو الشبهة الموضوعية فيكون وجود القسمين في اللحم هو المنشأ للشك فيه والموجب للحكم بحليته ظاهراً وهذا واضح .

﴿ اقول ﴾

وهذا رد متين ايضاً لا يتعدي عنه فيكون خلاصة الكلام في المقام ان روايات الحل التي فيها تعبير بفيه حلال وحرام مما لا تلائم الشبهات الحكمية اصلا بل تلائم الشبهات

الموضوعية فقط سيما بقريئة ورود روايتين منها في الجبن الذي قد علم ان في بعضه ميتة (نعم) هي صادقة على موردين (على الكلبي) الذي فيه حلال وحرام واشتبه فرد منه بنحو الشبهة الموضوعية بين الحلال والحرام ككلبي الجبن الذي فيه حرام وهو ما فيه الميتة وفيه حلال وهو ما ليس فيه الميتة وفرد مردد بين ما فيه الميتة وبين ما ليس فيه الميتة او اللحم الذي فيه حلال وهو لحم الغنم وفيه حرام وهو لحم الخنزير وفرد مردد بين لحم الغنم ولحم الخنزير وهكذا (وعلى الامر الخارجي) الذي فيه حلال وحرام جميعاً كالقطيع من الغنم الذي يعلم إجمالاً ان فيه موطوء وغير موطوء او الأواني التي يعلم إجمالاً أن فيها نجس وطاهر او غضب ومباح وهكذا (ومن هنا يظهر) أن هذه الروايات بظواهرها قابلة للشمول لأطراف العلم الإجمالي نظراً الى كونها مغياة بالعلم التفصيلي بمقتضي ظهور لفظة بعينه وانها تأكيد للمعرفة كما سيأتي اعتراف الشيخ به (ومن المعلوم) ان العلم التفصيلي مفقود في أطراف العلم الاجمالي فلا يبقى مانع عن الشمول لها بتأملها وسيأتي تحقيق الكلام فيه في صدر بحث الإشتغال إن شاء الله تعالى وان هذا الظهور غير معمول به عند الاصحاب فلا يمكن الأخذ به فتأمل جيداً .

(بقي شيء) وهو انه يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه مناقشة في الأمثلة المذكورة في ذيل رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة من حيث ان الحل الموجود فيها ليس مستنداً الى إصالة الحلية بل الى امور أخرى (والظاهر) ان المناقشة بمحلها غير انها مما لا يضر بالاستدلال بصدر الحديث كما صرح به بنفسه (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعي الا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً الى إصالة الحلية فإن الثوب والعبء إن لو حفظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيها لأجل اليد وإن لو حفظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيها حرمة التصرف لإصالة بقاء الثوب على ملك الغير وإصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقبته وكذا الزوجة إن لو حفظ فيها أصل عدم تحقق النسب

او الرضاع فالحلية مستندة اليه وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطبها (قال) وبالجمله فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظه الاصل الأولى محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى إصالة الإباحة في شيء منها هذا ولكن في الاخبار المتقدمة يعني بها الاخبار التي استدلت بها للبراءة بل في جميع الادلة من الكتاب والعقل كفاية مع ان صدرها وذيلها ظاهر ان في المدعي (انتهى) والظاهر ان المراد من ذيلها هو قوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئته .

﴿ قوله وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه

وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب . . . الخ ﴾
(توضيح المقام) انه لما دل الحديث الشريف وهو قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً في نظر المصنف حتى في الشبهات الحكمية أراد الإستدلال به في الشبهات الوجوبية ايضاً بضميه عدم القول بالفصل فإن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية فقط وهم الاخباريون وبين من يقول بالبراءة فيها وفي الشبهات الوجوبية جميعاً وهم المجتهدون فالقول بالبراءة في التحريمية فقط دون الوجوبية قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل والإجماع المركب .

﴿ قوله مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة

فهو حلال تأمل . . . الخ ﴾

هذا استدلال بنفس الحديث الشريف للبراءة مطلقاً حتى في الشبهات الوجوبية من غير حاجة الى التثبت بعدم القول بالفصل اصلاً (ومحصله) ان ترك الواجب حرام فاذا شك مثلاً في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فقد شك في حرمة تركه فيكون حلالاً بالحديث الشريف (وفيه) ان المنصرف من الحرام هو الامر

الوجودي الذي تعلق الطلب بتركه كالكذب والغيبة ونحوهما لا الأمر العدمي الذي تعلق الطلب بتركه كترك الصلاة وترك الزكاة ونحوهما (وعليه) فالظاهر من الحديث الشريف ليس الاحلية الوجودي الذي شك في تعلق الطلب بتركه كشرب التبن أو شرب المايح الخارجى المحتمل كونه خمراً ونحوهما لا العدمي الذي شك في تعلق الطلب بتركه كترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوه (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله تأمل (فنامل جيداً) .

في الاستدلال بحديث السعة

﴿ قوله ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم او ما دام لم يعلم وجوبه او حرمة . . . الخ ﴾
(قال الشيخ) أعلى الله مقامه ومنها أي ومن السنة قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فان كلمة ما إمام موصولة أضيف اليه السعة وإما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب (انتهى) والى هذا التردد قد أشار المصنف بقوله فهم في سعة ما لم يعلم او ما دام لم يعلم . . . الخ (وعلى كل حال ان كانت) كلمة ما موصولة قد اضيف اليها السعة بلا تنوين فحالها حال الموصول فيما لا يعلمون في حديث الرفع فيستدل بها لأصل البراءة في المسائل الاربع جميعاً من الشبهات الحكيمية والموضوعية التحريمية منها والوجوبية (وان كانت) مصدرية ظرفية بمعنى ما دام فهي دالة على المطلوب ايضاً يستدل بها للبراءة في المسائل الاربع جميعاً (وقد ذكر المحقق القمي) الحديث الشريف بنحو آخر لا تكون كلمة ما فيه الا موصولة (ولفظه) الناس في سعة مما لم يعلموا (ثم إن) هذا الحديث محكي عن بعض كتب العامة (وذكر في الوسائل) في كتاب الطهارة في باب طهارة ما يشترى من مسلم ومن سوق المسلمين حديثاً مسنداً عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام

يقرب من هذا الحديث لكن لا يبعد اختصاصه بالشبهات الموضوعية فقط بقريظة المورد (ولفظه) إن أمير المؤمنين عليه السلام سأل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين (ع) يقتوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قبل يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا

﴿ قوله ومن الواضح انه لو كان الإحتياط واجباً لما كانوا في سعة اصلا

فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى . . . الخ ﴾

رد على ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه فإنه بعد أن ذكر الحديث الشريف وذكر تقريب الاستدلال به بالعبارة المتقدمة (قال ما لفظه) وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الإحتياط على من لم يعلم بوجوب الإحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع (انتهى) (ومحصله) بملاحظة ما تقدم منه في الآيات الشريفة ان الحديث الشريف مما لا يعارض دليل الإحتياط فإنه بالنسبة اليه كالأصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي ينتفي به موضوعه وهو اللابيان فاللازم على منكر الإحتياط رد دليل الإحتياط او معارضته بما دل على الرخصة .

﴿ قوله لا يقال قد علم به وجوب الإحتياط . . . الخ ﴾

اي قد علم وجوب الإحتياط بما دل على الإحتياط وهو اشارة الى ما في نظر الشيخ في وجه عدم معارضة الحديث الشريف مع دليل الإحتياط من كونه بالنسبة اليه كالأصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي يرتفع به موضوعه وهو عدم العلم (فيقول) في جوابه ما محصله إن الحديث الشريف مما يثبت السعة ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب او الحرمة ودليل الإحتياط مما يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولاً غير معلوم فيتعارضان الدليلان .

(نعم لو كان) وجوب الإحتياط نفسياً لا طريقياً شرع لاجل حفظ الواقعات لم يكن بينها تعارض بل كان مما ينتفي به موضوعه فانه شيء قد علم به

المكلف فليس في سعة منه وان كان في سعة من الواقع المجهول لكن قد عرفت قبلاً ان وجوب الإحتياط على القول به طريقي شرع لأجل حفظ الواقعيات المجهولة فهو مما يثبت الضيق لأجل الواقع المجهول والحديث الشريف مما يثبت السعة من ناحية الواقع المجهول فيتناهيان .

﴿ اقول ﴾

وفي جواب المصنف ضعف كما لا يخفى فان الحديث الشريف ودليل الإحتياط وإن كانا يتعارضان من حيث ان احدهما يثبت السعة من ناحية الواقع المجهول والآخر يثبت الضيق من ناحيته فليس الحديث الشريف بالنسبة الى دليل الإحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي بحيث ينتفي به موضوعه (ولكن) الثاني حيث انه أخص من الاول لإختصاصه بالشبهات التحريمية الحكيمية فقط فيقدم على الاول اذا تم وسلم مما أورد عليه ويختص الاول بالشبهات الوجوبية فقط بل بالوجوبية والتحريمية الموضوعية جميعاً (وعليه) فالحق في الجواب عن الشيخ أعلى الله مقامه كما تقدم منا قبلاً أن يقال إن الآيات الشريفة وهكذا الاحاديث الشريفة الا مرسله الفقيه وهي ما سيأتي من قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وإن لم تعارض دليل الإحتياط لو تم وسلم ولولا خصيته منها للحكومتها أو وروده عليها فاللزم على منكر الإحتياط رد دليل الإحتياط او معارضته بما دل على الرخصة (ولكن) مجرد رده ودفع المانع وإبطاله مما لا يكفي لمدعي البراءة فإننا بعد رده نحتاج لا محالة الى أدلة نستند إليها وبراهين نعتمد عليها فنحن الآن بصدد تلك الأدلة والبراهين ثم نجيب بعداً عن دليل الإحتياط كما هو حقه إن شاء الله تعالى

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف جوابه كما أشير آنفاً فلا تغفل .

في الاستدلال بحديث كل شيء مطلق

﴿ قوله ومنها قوله **كل شيء مطلق** حتى يرد فيه نهى . . . الخ ﴾

(قد رواه في الوسائل) في القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى عن الصدوق مرسلًا عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) استدلت به الصدوق قدس سره على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية (انتهى) (وقال المحقق القمي) قدس سره (ما لفظه) ورواه الشيخ رحمه الله يعني به الطوسي وفي روايته امر او نهى (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

وحكى عن البحار انه نقله عن الأمامي مسنداً عن أبي غنندر عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي (الحديث) .

﴿ قوله ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد الا بعد العلم او ما

بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد مع انه ممنوع

الى آخره ﴾

(ولكن يظهر من الشيخ) تسليم دلالته (بل قال) ودلالته على المطلب أوضح من الكل (الى ان قال) فإن تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

إن اعتمدنا في الحديث الشريف على رواية الصدوق او الطوسي رضوان الله عليهما كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى او حتى يرد فيه أمر او نهى (فالحق مع المصنف)

من منع دلالاته على المطلوب وذلك لوضوح صدق الورد على الصدور من الشارع وإن
اختلفنا علينا لبعض الأسباب والدواعي ومن الواضح المعلوم أننا نحتمل الصدور في
كل شبهة حكيمية فلا يمكننا التمسك فيها بالحديث الشريف فإنه من التمسك بالدليل
في الشبهة المصدقية (وعليه) فالحديث أجنبي عن البراءة ويكون من أدلة ما اشتهر
على الألسن ونسبه الصدوق رحمه الله إلى دين الإمامية من أن الأصل في الأشياء
هو الإباحة إلى أن يرد فيه النهي لا الحظر أو الوقف إلى أن يرد فيه الرخصة (وإن
اعتمدنا) في الحديث الشريف على ما حكى عن البحار عن الامالي الأشياء مطلقاً
ما لم يرد عليك أمر ونهي (فالحق مع الشيخ) ويكون الحديث الشريف من أدلة
المطلوب فإن الإطلاق فيه مغني بالورد على المكلف فما لم يصل إليه امر أو نهي
لم يصدق الورد عليه (بل يظهر من الحديث) انه لا يجب الفحص عليه في الشبهات
الحكيمية فيكون الإطلاق ثابتاً إلى أن يصل الحكم إليه بنفسه ولكن لا بد من تقييده
بما سيأتي من أدلة الفحص كما ستعرف (هذا وإن شئت التوضيح) بنحو أبسط
فنقول إن لنا نزاعين ممتازين كل منهما عن الآخر .

(احدهما) أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية التي لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها هل هو الإباحة إلى أن يرد من الشرع الحظر أو الأصل فيها الحظر ولا
أقل من الوقف إلى أن يرد فيه الرخصة وهذا هو النزاع المعروف بين القدماء
المشتهر بالإباحة والحظر (وقد عرفت) ان الصدوق رحمه الله قد اختار الأول بل
جعله من دين الإمامية (ويظهر من الشيخ) في ذيل بيان الدليل العقلي على الإحتياط
أن القول بالحظر منسوب إلى طائفة من الإمامية وان الوقف قد ذهب إليه الشيخان
أي المفيد والطوسي وان الطوسي رضوان الله عليه قد احتج في العدة على الوقف
بكون الإقدام على ما لا يؤمن من المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة
(كما انه يظهر من الفصول) أن القائلين بالحظر يحتجون بأن ما لم يرد فيه
رخصة تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم .

(ثانيها) أن الاصل في الافعال عند الشك في حرمتها واحتمال ورود النهي فيها وعدم وصوله اليها هل هو حليتها ظاهراً الى أن يثبت الحرمة ام لا بل الاصل في ظرف الشك هو الإحتياط الى أن يثبت الحل وهذا هو النزاع المعروف بين المجتهدين والاختباريين (والفرق بين النزاعين) أن مجري الاول هو ما علم بعدم ورود النهي عنه ومجري الثاني هو ما احتتمل ورود النهي عنه ثبوتاً وانه اختفى علينا ولم يصل اليها (في المقام) إن اعتمدنا في الحديث الشريف على رواية الصدوق او الطوسي فهو نافع للنزاع الاول ويكون هو دليلاً اجتهادياً كالدليل على المباحات ويكون مدرراً كالأصل في الاشياء هو الإطلاق حتى يرد فيه نهي وليس هو أصلاً عملياً مضرراً لظرف الشك أبداً (وإن اعتمدنا) في الحديث الشريف على رواية الامالي فهو نافع للنزاع الثاني ويكون مدرراً كالأصل للبراءة الشرعية الجارية في ظرف الشك اي لإباحة الشيء وإطلاقه ظاهراً مع احتمال ورود النهي فيه واقعاً .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكن بضميمة إصالة عدم صح الإستدلال به

وتم... الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم يصدق الورد على صدور النهي عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعي ولكن الأصل عدم صدوره فإنه مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه فيتم الاستدلال بضميمة الأصل (وحاصل الجواب) ان الإستدلال حينئذ وان كان يتم بضميمة الاصل ويحكم بإباحة ما شك في حرمة لكن لا بعنوان انه مشكوك الحرمة ومحتتمل النهي بل بعنوان انه مما لم يرد فيه نهي (وبعبارة أخرى) ان مفاد الادلة المتقدمة التي استدلت بها للبراءة هو الحكم بحلية المشكوك ظاهراً مع احتمال حرمة وورود النهي عنه واقعاً ومفاد هذا الحديث الشريف بضميمة الاصل هو أن المشكوك حرمة مما لم يرد فيه نهي واقعاً فهو مطلق حلال من هذه الجهة لا من جهة انه مشكوك الحرمة يحتمل ورود النهي عنه واقعاً

﴿ أقول ﴾

والحق في الجواب أن يقال ان الحديث الشريف كما تقدم آنفاً على رواية الصدوق او الطوسي رضوان الله عليهما إنما هو من أدلة كون الاصل في الاشياء هو الإباحة حتى يرد فيه نهى غايته انه إن علم أن الشيء مما لم يرد فيه نهى فيتمسك حينئذ بالحديث الشريف لإثبات اطلاقه بلا حاجة الى شيء آخر اصلاً وإن شك في ورود النهي فيه فإصالة عدم ورود النهي فيه يحرز الصغرى ثم يحكم عليه بالإطلاق والإباحة (وعليه) فالحديث الشريف على كل حال إنما هو من أدلة كون الاصل في الاشياء هو الإباحة حتى يرد فيه نهى إما بنفسه او بضميمة الاصل وليس هو مربوطاً بمسألة البراءة أصلاً وان كان لا يتفاوت الامر لدي النتيجة فيما يهمنا في المقام من الحكم بالإباحة لدي الشك في الحرمة كما سيأتي في لا يقال الثاني غايته ان دليل البراءة هو يحكم في المشكوك بالإباحة مع احتمال ورود النهي فيه وهذا الحديث الشريف بضميمة الاصل يزيل الشك والاحتمال أولاً ثم يحكم عليه بالإباحة .

﴿ قوله لا يقال نعم ولا يمكن لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة

كان بهذا العنوان او بذاك العنوان . . . الخ ﴾

(حاصل الاشكال) انه نعم ان مفاد الحديث الشريف بضميمة إصالة العدم هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة بل بعنوان انه مما لم يرد فيه نهى ولكن لا يتفاوت ذلك فيما هو المهم في المقام من الحكم بإباحة مجهول الحرمة سواء كان بهذا العنوان او بذاك العنوان (وحاصل الجواب) انه لو كان الحكم بإباحة مجهول الحرمة بالعنوان الثاني اي بعنوان انه مما لم يرد فيه نهى لاختصاص ذلك بما اذا لم يعلم ورود النهي فيه فيستصحب عدم الورد أولاً ثم يحكم عليه بالإطلاق واما اذا علم إجمالاً بورد النهي فيه في زمان وبورود الإباحة فيه في زمان آخر واشتبه السابق باللاحق فلا يكاد يتم الاستدلال حينئذ اذ لا يستصحب العدم لينضم الى الحديث الشريف ويتم الامر ويثبت المطلوب كما لا يخفى وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم بإباحته بعنوان انه مجهول

الحرمة فيجري الاصل حينئذ حتى في مثل الفرض لأنه مجهول الحرمة ولو مع العلم الإجمالي المذكور فيحكم بخليته ظاهراً الى أن يعلم الخلاف .

﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الجواب أن التفاوت المذكور (مضافاً) الى انه مما لا يهمل اذ لا يكون الا في موارد يسيرة لو سلم أصل الفرض وتحققه في الخارج (ان الفرق) يرتفع بوسيلة عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة كما سيأتي في لا يقال الثالث (واما ما اجاب به) المصنف عن عدم الفصل فهو مخدوش كما ستعرف .

﴿ قوله لا يقال هذا لو لا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة

الى آخره ﴾

(وحاصل الإشكال) ان اختصاص الحكم باباحة مجهول الحرمة بما اذا لم يعلم ورود النهي فيه انما يكون لو لا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة فإن الامة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية جميعاً وهم الاخباريون وبين من يقول بالبراءة فيها جميعاً وهم المجتهدون فالقول بالاباحة في خصوص ما اذا لم يعلم ورود النهي فيه دون ما اذا علم إجمالاً بورود النهي فيه في زمان والاباحة في زمان آخر واشتبه السابق باللاحق قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل (وحاصل الجواب) ان عدم القول بالفصل انما يجدي اذا كان المثبت للحكم بالاباحة فيما لم يعلم ورود النهي فيه هو الدليل الاجتهادي واما اذا كان المثبت له هو الأصل العملي كما هو المفروض فلا يكاد يجدي فان الاصل مما لا يمكنه إثبات اللازم وهو الاباحة في الفرد الآخر الذي علم إجمالاً بورود النهي فيه في زمان والاباحة في زمان آخر (وفيه) ان مثبت الاباحة فيما لم يعلم ورود النهي فيه ليس هو الاصل كي يعجز عن اثباتها فيما علم بل الاصل ينتج الموضوع وانه مما لم يرد فيه نهي فيشمله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وهو دليل اجتهادي بناء على كون الورد فيه هو الصدور

كما تقدم من المصنف لا الوصول الى المكلف ولعله اليه أشار المصنف أخيراً
بقوله فافهم .

(ثم إن ها هنا) أخبار أخر قد استدلت بها للبراءة على ما ذكره الشيخ أعلى الله
مقامه فلا بأس بالإشارة اليها واحداً بعد واحد (فنقول) .

في الاستدلال بحديث المعرفة

(منها) رواية عبد الأعلى رواها في الوافي في كتاب العتق والعلم والتوحيد
في باب البيان والتعريف ولزوم الحجية قال سألت ابا عبدالله عليه السلام من لم
يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا (وفيه ما لا يخفى) اذ الاستدلال به مما يبتني على
كون المراد من قوله شيئاً شيئاً خاصاً مثل حرمة شرب التبن او وجوب الدعاء عند
رؤية الهلال ونحوهما لا شيئاً بنحو العموم كما هو الظاهر بمقتضي وقوع النكرة في
سياق النبي اي سألته عن من لم يعرف شيئاً اصلاً فيحمل على السؤال عن القاصر الذي
لا يعلم شيئاً بقرينة قوله عليه السلام (لا) فيكون أجنبياً عن المقام جداً (قال في
الفصول) بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) نعم انما يتم الاحتجاج بالرواية
الأخيرة يعني بها رواية عبد الأعلى اذا حملت على السلب الجزئي (انتهى) (وقال
الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) بناء على ان المراد
بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النبي فيكون
المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول واما بناء على ارادة العموم
فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً (انتهى) .

في الاستدلال بحديث الجهالة

(ومنها) قوله عليه السلام أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه ذكره في الوسائل في الباب الثلاثين من خلل الصلاة في حديث عن عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله (ع) (وفي الاستدلال به ما لا يخفى) أيضاً فإنه مما يبتني على كون المراد بالجهالة ما يقابل العلم وهو غير معلوم إذ من المحتمل أن يكون المراد منها هي السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل (كما في قوله تعالى) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم (أو قوله تعالى) كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فانه غفور رحيم الى غير ذلك (وقد تقدم) في آية النبأ ما ذكره الطبرسي رحمه الله في تفسير الآية الأولى عن أبي عبدالله عليه السلام من انه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوته هل عامتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله (انتهى) (هذا) ولكن الذي يؤيد الاستدلال بهذا الحديث الشريف للبراءة بل يصححه انه قد رواه الوسائل ثانياً في الباب الثامن من ابواب بقية كفارات الإحرام بنحو أبسط عن أبي عبدالله (ع) انه قال ارجل أعجمي أحرم في قيصه أخرجته من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عايه (الحديث) إذ من المعلوم ان المراد من الجهالة على هذا ليس الا ما يقابل العلم لا السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل .

في الاستدلال بحديث الاحتجاج

(ومنها) رواية ابن الطيار عن أبي عبدالله (ع) رواها في الوافي في كتاب العتل والعلم والتوحيد في باب البيان والتعريف ولزوم الحججة قال قال لي اكتب فألمي على ان من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم (الحديث) (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون (انتهى) وهو إشارة الى الاشكال العام الذي أورده كما تقدم على تمام الآيات وبعض الاخبار من أنها بالنسبة الى دليل الاحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي يرتفع به موضوعه وهو اللابيان فاللازم على مدعي البراءة رد ذلك الدليل او معارضته بما دل على الرخصة (ولكن) قد عرفت منا الجواب عنه فلا نعيد .

(نعم) قد يتوهم ان الإيتاء والتعريف مما نحتملهما في كل شبهة حكومية ولا أقل في أغلبها وان الحكم قد اختفى علينا لبعض الاسباب والدواعي فلا يمكن التمسك بالحديث الشريف لنفي الاحتجاج فانه من التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية (ولكن) قد عرفت منا الجواب عنه ايضاً في آية نفي الإضلال من ان المراد من البيان المأخوذ فيها لو لم يكن هو البيان الواصل بنفسه فلا أقل هو البيان الذي يمكن الوصول اليه والا فليس ببيان فكما قلنا هناك انه اذا تفحصنا في الشبهة ولم نجد فيها شيئاً فلا بيان ولا إضلال فكذلك نقول في المقام انه اذا تفحصنا في الشبهة ولم نجد فيها شيئاً فلا إيتاء ولا تعريف ولا احتجاج (وعليه) فالحديث الشريف مما لا بأس بالإستدلال به ويكون هو من جملة الأدلة الدالة على البراءة وإن كان مما ننتفع به لخصوص الشبهات الحكومية التي من شأن الشارع الإيتاء والتعريف فيها لا لطلق الشبهات ولو كانت موضوعية .

في الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن

ابن الحجاج

(ومنها) صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام (وقد رواها) في الوسائل في النكاح في ابواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها في الباب السابع عشر قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبداً فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقال بأي الجهالتين يعذر بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة فقال لإحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت وهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت فإن كان أحدهما متممداً والآخر بجهل فقال الذي تعمد لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً

﴿ أقول ﴾

وفي رسائل شيخنا الانصاري بأي الجهالتين أعذر... الخ (وحكى) أعلى الله مقامه عن الكافي انه يعذر كما في الوسائل (وعلى كل حال) غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها للبراءة أن الصحيحة قد دلت على معذورية كل من الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع جميعاً أي الجاهل بأن ذلك محرم عليه والجاهل بأنها في العدة فيتم المطلوب ولو في خصوص الشبهات التحريمية دون الوجوبية .
(وفيه) (أولاً) ان المراد من معذورية الجاهل فيها بشهادة السؤال عن حليتها له بعد أن تزوجها في عدتها بجهالة معذوريته من حيث الحكم الوضعي أي جواز تزويجها بعد انقضاء العدة وعدم حرمتها عليه مؤبداً حيث قال عليه السلام

فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها ... الخ بل ويشهد بذلك ايضاً قول الراوي فقلت وهو في الأخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها الى آخره فيكون المتحصل من الصحيحة أن من تزوج امرأة في عدتها جهلاً سواء كان بالحكم او بالموضوع فهو معذور لا تحرم المرأة عليه مؤبداً وإن لم يكن معذوراً اذا دخل بها بمقتضي اخبار آخر وليس المتحصل منها معذوريته من ناحية الحكم التكليفي ورفع المؤاخذه عنه ونفي العقاب له كما هو المطلوب .

(وثانياً) لو سلم دلالتها على معذورية الجاهل مطلقاً ولو من ناحية الحكم التكليفي فلا تدل هي على معذوريته في غير مورد الجهل بجرمة التزويج في العدة او الجهل بكونها في العدة من موارد آخر ابدأ اذ ليس فيها ما يدل على معذورية الجاهل بنحو الإطلاق أصلاً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه يظهر منه ان هنا اشكالا يرد على الرواية على كل تقدير ولم يؤثر الى جوابه (وحاصله) أن تعليل كون الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه أهون من الأخرى بأنه لا يقدر معها على الإحتياط لا يستقيم فإن الجاهل بالحكم إن فرض غافلاً فالجاهل بالموضوع ايضاً اذا فرض كذلك لا يقدر على الإحتياط وإن فرض ملتفتاً فهو يقدر على الإحتياط كالجاهل بالموضوع عيناً فالتفكيك بين الجهالتين مما لا وجه له (وفيه) ان الجهل بجرمة النكاح في العدة مما يستلزم الغفلة عنها نوعاً حين التزويج بخلاف ما اذا علم حرمة وعرف ان الشارع حرمه فانه حين التزويج سيما بالثيب يلتفت الى العدة نوعاً فيمكنه الإحتياط قهراً .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد أشرنا في صدر الحاشية المتقدمة لدي التعليق على قوله لا يقال هذا لو لا عدم الفصل ... الخ الى وجه قوله فافهم فتذكر .

في الاستدلال بالاجماع لاصالة البراءة

﴿ قوله واما الإجماع فقد نقل على البراءة الا انه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه واما الإجماع فتقريره من وجهين .

(الاول) دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للخطر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي .

(الثاني) دعوى الإجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الإرتكاب وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه .

(الاول) ملاحظة فتاوي العلماء في موارد الفقه فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها (ثم ذكر) كلام جملة ممن يظهر منه عدم الاحتياط وإن كان كلام بعضهم صريحاً في إباحة الأشياء حتى يرد فيها النهي وهو أجنبي عن مسألة البراءة والاحتياط كما تقدم .

(الى ان قال الثاني) الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالإتفاق (ثم ذكر) كلام جملة ممن يظهر منه دعوى الإتفاق على البراءة

وان كان كلام بعضهم صريحاً في دعوى الإنفاق على إباحة الأشياء حتى يرد فيها النهي وهو ايضاً أجنبي عن المقام .

(الى ان قال الثالث) الاجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم (ع) فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الإلتزام والإلتزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه (ثم لا يخفى) ان قول المصنف واما الإجماع فقد نقل على البراءة الى آخره ناظر الى الوجه الثاني من وجوه التقرير الثاني (وحاصله) ان نقل الإجماع في المسألة موهون جداً ولو قلنا باعتبار الإجماع المنقول في الجملة على التفصيل المتقدم في محله وذلك لأن تحصيل الإجماع على نحو يكشف عن رضاء الإمام (ع) في مثل المسألة مما استدل فيه بالدليل العقلي والنقلي بعيد غاية البعد لجواز استنادهم فيها الى الدليل العقلي او النقلي لا الى رأي الإمام عليه السلام (وعليه) فلا يكون الإجماع دليلاً مستقلاً برأسه غير ما بأيدينا من العقل والنقل جداً .

﴿ اقول ﴾

اما الاجماع على التقرير الأول فهو كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه مما لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر للقول بالاحتياط من الدليل النقلي بل العقلي بوجهيه الآتين من العلم الإجمالي بوجود المحرمات في المشتبهات ومن أن الأصل في الأشياء الحظر او الوقف الى أن يرد الرخصة (واما الإجماع) على التقرير الثاني فلا يكاد ينفع ايضاً بجميع وجوهه كلا بعد أن ذهب معظم الأخباريين الى الاحتياط وهم من أجلاء الاصحاب وأساطين الشيعة (وعليه) فالأولى بل اللازم هو رفع اليد عن الاستدلال بالاجماع لاصالة البراءة رأساً والإكتفاء بما تقدم من بعض الآيات الشريفة وجملة من الاخبار المروية وما سيأتي من حكم العقل بعد الجواب عن أدلة الإحتياط من

الاخبار ووجهي العقل جميعاً واحداً بعد واحد إن شاء الله تعالى .

في الاستدلال بالعقل لاصالة البراءة

﴿ قوله واما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس ... الخ ﴾
(وقد أكد الشيخ) أعلى الله مقامه حكم العقل بحكم العقلاء (قال الرابع) من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه (انتهى)

﴿ اقول ﴾

وها هنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها مختصراً .

(الاول) ان المراد من عدم البيان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس هو عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فإن مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحص عنه لظفر عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب كما لا يخفى بل اذا تفحص عنه ولم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه (واليه أشار المصنف) بقوله قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس ... الخ .

(الثاني) ان المراد من عدم البيان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس خصوص عدم بيان الواقع المجهول بل بعدم بيان الإحتياط ايضاً فإذا كان في البين أحد البيانيين من الشرع لم يستقل العقل بقبح العقاب أبداً (وهنا

يتضح) ان دليل الإحتياط لو تم لكان وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع به موضوعه من أصله .

(الثالث) انه قد يتوهم في المقام ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مما يختص بالشبهات الحكمية فقط فإنزاً هي التي من شأن الشارع بيان الواقع فيها دون الشبهات الموضوعية مثل كون هذا المايح خمرأً يحرم شربه او ذلك الرجل عالماً يجب إكرامه وهكذا (ولكن) يرد عليه أن الشارع وإن لم يكن من شأنه بيان الواقع في الشبهات الموضوعية ولكن كان من شأنه بيان الإحتياط فيها فاذا لم يبين فيها جرى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلا كلام .

(نعم يمكن) دعوى عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في الشبهات الموضوعية التي قد احرز إهتمام الشارع بها جداً الا بعد الفحص واليأس كما في الشبهات الحكمية عيناً كما اذا شك في كون هذا العين الزكوي بالغاً حد النصاب ام لا او في كون هذا المال المعين بالغاً حد الإستطاعة أم لا فيكون مجرد الاحتمال فيها بمنزلة البيان بل بعض الشبهات الموضوعية لا تكاد تجري البراءة فيه الى الآخر حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم يزل الشك بعده كما اذا كان المحتمل فيه مهما جداً غاية الأهمية كما إذا احتمل احتمالاً معتداً به أن هذا سم قاتل يقطع به الأمعاء بمجرد الشرب او احتمال أن هذا الشبح المرئي نفس محترمة لا يجوز رميه بالسهم أبداً وهكذا فيكون هذا النحو من الشبهات الموضوعية أعلى شأناً من الشبهات الحكمية وهذا واضح .

﴿ قوله ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً . . . الخ ﴾

(إشارة الى ما قد يتوهم في المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل يكون بياناً

عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (قال الشيخ) اعلى الله مقامه ودعوى ان حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة (انتهى) (وقد أفاد) في وجه الدفع ما حاصله ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً للتكليف المجهول كي يرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرة بوجوب استحقاق العقاب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع بل قاعدة قبح العقاب بلا بيان وارادة على قاعدة دفع الضرر المحتمل يرتفع بها موضوعها وهو احتمال الضرر اي العتاب (هذا ملخص ما أفاده الشيخ) في وجه الدفع ومرجهه الى أمرين .

(احدهما) الجواب عن ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح .

(ثانيهما) دعوى ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع بعكس ما ادعاه المتوهم

(واما المصنف) فلم يفد في وجه الدفع سوى دعوى ورود قاعدة القبح على

قاعدة الدفع فقابل الدعوى بالدعوى .

﴿ اقول ﴾

(اما الجواب) عن ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح (ففيه ما لا يخفى)

فإن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل وإن لم يكن بياناً للتكليف المجهول ولكن

عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعدة القبح مما لا ينحصر بعدم بيان الواقع المجهول

كما تقدم بل يشمل عدم بيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول وحينئذ

فللمتوهم أن يقول كما ان ببيان الشارع للاحتياط في الشبهات يرتفع موضوع قاعدة

القبح فكذلك ببيان العقل للاحتياط فيها لدفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعها

(واما دعوى) ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع (ففيها ما لا يخفى) ايضاً اذ

دعوى ان مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى احتمال الضرر والعقاب

أصلاً ليست بأولى من دعوى ان مع استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكاد

يبقى اللابيان أصلاً فيتعارضان القاعدتان ببعضهما مع بعض (والذي يحسم الاشكال)

من أصله ويقطع النزاع رأساً أن كلا من قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة دفع الضرر المحتمل قاعدة عقلية والعقل لا يكاد يستقل بشيء مما لم يعرف موضوع حكمه وموضوع حكمه بقبح العقاب كما اشير قبلا هو انتفاء بيانين من الشرع خاصة دون غيره فاذا انتفى كلاهما استقل العقل بقبح العقاب بلا كلام وهو بيان الواقع المجهول وبيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول فإذا وجد أحد البيانين منه سقط العقل عن حكمه بقبح العقاب والمفروض في المقام حيث هو انتفاء البيانين منه جميعاً استقل العقل قهراً بقبح العقاب ومع استقلاله به ينتفي احتمال الضرر جداً ولا يبقى معه مجال لقاعدة دفع الضرر المحتمل أصلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انه مع احتمال لا حاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ... الخ ﴾ اي كما ان مع احتمال الضرر كما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي او في الشبهات قبل الفحص لا حاجة الى القول بوجوب دفع الضرر المحتمل بل يستحق العقاب على مخالفة الواقع في صورة المصادفة ولو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن الموجب لإستحقاق العقاب فيهما موجود بلا حاجة الى قاعدة الدفع أصلاً .

(اما في الاول) فهو العلم الإجمالي .

(واما في الثاني) فهو فقد المؤمن من العقاب وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمن .

﴿ قوله واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملاً الا ان المتيقن منه فضيلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ... الخ ﴾

هذا في قبال ما تقدم من كون المراد من الضرر في قاعدة دفع الضرر المحتمل هو الضرر الأخروي اي العقوبة (واما على تقدير) كون المراد منه هو الضرر الدنيوي (فحاصل ما أجاب) به الشيخ أعلى الله مقامه ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية

بمعنى انه اذا شك في حرمة شرب التبن مثلاً فالضرر فيه غير معلوم ومن المعلوم عدم وجوب الإحتياط في الشبهات الموضوعية حتى باعتراف الاخباريين (وعليه) فحكم العقل بدفع الضرر المحتمل هو إشكال مشترك الورود فلا بد على كلا القولين من دفعه (إما بمنع) حكم العقل بدفع الضرر المحتمل (او بدعوى) ترخيص الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر (وفيه) انا لو تشبثنا في التخاص عن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل بترخيص الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر لسقط البراءة العقلية عن كونها اصلاً مستقلاً برأسه بل نحتاج فيها الى الترخيص المذكور لنخلص عن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل فيستقل العقل حينئذ بقبح العقاب بلا بيان هذا حاصل جواب الشيخ وما يرد عليه .

(واما المصنف) فحاصل ما أجاب به ان المتيقن من الضرر الدنيوي لا يجب دفعه شرعاً ولا عقلاً ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي فكيف بمحتمله (وفيه) ان عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي لا عقلاً ولا شرعاً كتسليم النفس للحدود او القصاص او تعريض النفس للتلأف في الجهاد ونحوه لا يكاد يكون دليلاً على جواز تحمل بقية الأضرار كي يقال إن المتيقن من الضرر ليس بواجب الدفع فكيف بمحتمله (والصحيح) في الجواب هو ما عرفته منا في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية مطلق الظن من ان الضرر مطلقاً دنيوياً كان او أخروياً (إن كان) من الأضرار المهمة جداً كقتل او حرق او هتك عرض او دخول نار ونحو ذلك فهذا مما يجب بحكم العقل دفع موهومه فضلاً عن مظنونه ومحتمله (وإن كان) دون ذلك فلم يعلم استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلاً عن محتمله وموهومه (ومن المعلوم) ان الضرر الدنيوي المحتمل او المظنون في الشبهات ليس هو من الأضرار التي يستقل العقل بوجوب دفع موهومه فضلاً عن مظنونه ومحتمله بل هو على تقدير كونه ضرراً لا مجرد ما يوجب قبح الفعل من دون كونه ضرراً على فاعله كما تقدم شرحه من المصنف

هناك وسيأتي الإشارة اليه آنفاً يكون دون ذلك قطعاً فلا يستقل العقل بوجوب دفعه بلا شبهة ما لم يقطع به فيستقل بدفعه حينئذ ولو كان يسيراً .

﴿ قوله مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الضرر الدنيوي المحتمل في الشبهات (وحاصله) ان احتمال الحرمة او الوجوب في الشبهات مما لا يستلزم احتمال الضرر كي يدعي استقلال العقل بوجوب دفعه بل يستلزم احتمال المفسدة او ترك المصلحة والمصالح او المفساد التي تكون هي مناطات الأحكام ليست من المنافع او المضار بل هي مما يوجب حسن الفعل او قبحه من دون ضرر على فاعله او نفع عائد اليه كما تقدم تصرّح به بذلك في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجج مطلق الظن وإن كان قد يتفق ان تكون من المنافع والمضار العائدين الى الفاعل او الى غيره كما سيأتي التصريح به ها هنا بقوله نعم ربما يكون المنفعة او المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مناقشة فإن المصالح او المفساد وإن لم تكن هي دائماً من المضار او المنافع ولكن قد تكون هي منها كما اعترف به قدس سره فإذا جاز ان تكون المفسدة من الأضرار فبمجرد أن احتمال المفسدة في الشبهات احتمال الضرر فيها فيقع الكلام حينئذ في وجوب دفعه عقلاً (ولكن) قد عرفت مناسا التحقيق في جواب دفع الضرر المحتمل آنفاً وسابقاً فلا نعيد (هذا وقد تقدم) من المصنف جواب آخر هناك لم يذكره في المقام وهو منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفساد في المأوربه والمنهي عنه بل انما هي تابعة لمصالح في نفس الاحكام فإذا ليس في الشبهات احتمال المفسدة كي يساوق احتمال الضرر ويقع الكلام حينئذ في وجوب دفعه عقلاً (ولكن) قد عرفت مناساً ضعف هذا الجواب ايضاً ووهنه ولعله لذا تركه في المقام ولم يؤشر اليه .

﴿ قوله إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن

مفسدته أو انه كالإقدام على ما علم مفسدته . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه سلمنا ان احتمال الحرمة في الشبهات مما لا يستلزم احتمال المضرة بل يستلزم احتمال المفسدة وهي ليست من الأضرار الواردة على فاعله (ولكن) العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة رضوان الله عليه على ان الأشياء على الوقف الى ان يعلم الرخصة فيه على ماسيأتي لك شرحه في الوجه الثاني من وجهي العقل لوجوب الإحتياط (وعليه) فلا يتم البراءة العقلية في الشبهات البدوية من هذه الجهة وإن تمت من جهة المؤاخذه والعقوبة الأخروية (وحاصل الجواب) ان استقلال العقل بذلك ممنوع بشهادة الوجدان وبمراجعة ديدن العقلاء كيف وقد أذن الشارع في الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته اذ المفروض ترخيصه في الشبهات البدوية بمقتضي الأدلة المتقدمة للبراءة ولا يكاد يأذن الشارع بارتكاب أمر قبح أبداً (وفيه) أنا لو تشبثنا هنا بإذن الشارع في الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته واستكشفتنا بذلك عدم قبحه عقلاً لسقط البراءة العقلية عن كونها أصلاً مستقلاً برأسه بل نحتاج فيها الى الترخيص المذكور من الشرع لنخلص عن حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته ولعله إليه أشار المصنف أخيراً بقوله فتأمل .

في الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة

(ثم) إن هذا كله تمام الكلام في الوجوه الأربعة التي استدل بها للبراءة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل (وقد ذكر الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذلك وجوهاً آخر من القوم للبراءة غير ناهضة كما صرح به (قال) وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة .

(منها) استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون (الى ان قال ومنها)
أن الإحتياط عسر مني وجوبه (الى ان قال ومنها) أن الإحتياط قد يتعذر كما لو
دار الأمر بين الوجوب والحرمة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الأخير) ففي غاية السقوط فإن دوران الامر بين الوجوب والحرمة غير
مربوط بالمقام جداً وسيأتي تحقيق الكلام فيه مفصلاً (ولعل من هنا قال الشيخ)
ولم أر ذكره الا في كلام شاذ لا يعاب به (انتهى) .

(ويتلوه في السقوط الوجه الثاني) فإن الشبهات البدوية التي لو تفحصنا
فيها لم تزل الشبهة بل تبقى على حالها ليست بمقدار لو احتطنا فيها لزم العسر ولو
سلم فلا بد من الإحتياط فيها بمقدار لا يلزم العسر لرفع اليد عن الإحتياط رأساً
بمجرد لزوم العسر من الإحتياط في المجموع .

(واما الوجه الاول) فقد أورد عليه الشيخ إيراداً طويلاً مضطرباً جداً
(وملخصه) بعد التدبر التام فيه أن المستصحب احد امور ثلاثة إما براءة الذمة او
عدم المنع من الفعل او عدم استحقاق العقاب عليه ولا أثر للمستصحابات المذكورة
سوى أمرين عدم ترتب العقاب على الفعل والإذن والترخيص في الفعل اما عدم
ترتب العقاب عليه فليس من اللوازم المجعولة الشرعية لتلك المستصحابات المذكورة
كي يحكم به في الظاهر واما الإذن والترخيص في الفعل فهو من المقارنات لتلك
المستصحابات فهو نظير إثبات وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم نعم لو
كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن وكان من الامارات او قلنا بالاصل المثبت
صح التمسك به حينئذ لإثبات اللازم وإن لم يكن شرعياً او لإثبات المقارن وإن لم
تكن الملازمة شرعية .

﴿ اقول ﴾

وفي الإيراد المذكور بطوله ما لا يخفى اذ لا يفتني الإستدلال المذكور على القول

باعتبار الاستصحاب من باب الظن او القول بالاصل المثبت بل يتم الأمر بدون ذلك جداً فإن براءة الذمة وعدم المنع من الفعل مرجعها الى عدم التكليف وهو مما يستصحب بلا كلام فإن مجعولية التكليف مما يسوغ استصحاب علمه بلا حاجة الى ترتب أثر شرعي عليه أصلاً .

(نعم يرد) على الاستصحاب المذكور اي استصحاب البراءة المتيقنة من حال الصغر او الجنون ما أشار اليه الشيخ أخيراً من عدم بقاء الموضوع وهو اشكال متين فإن الصغر او الجنون بالنسبة الى نفي التكليف في نظر العرف ليس من الحالات المتبادلة بحيث اذا زال لم يزل الحكم بل يراه موضوعاً حقيقياً بحيث اذا زال زال الحكم لتبدل الموضوع فهو ليس من قبيل اكرم هذا النائم بحيث اذا زال النوم فالحكم باق على حاله لبقاء ما هو الموضوع في نظر العرف بل من قبيل اكرم هذا العالم او قلده بحيث اذا زال العلم لم يبق الحكم لتبدل الموضوع (والعجب) من الشيخ اعلى الله مقامه فانه بعد أن ذكر هذا الإيراد الثاني وهو إشكال متين كما ذكرنا اشار أخيراً الى ضعفه بقوله فتأمل (واما) الإيراد الاول الذي ذكرنا ملخصه وعرفت ضعفه فلم يؤثر الى ضعفه أبداً (وعلى كل حال) لو استدلل للبراءة ولو في خصوص الشبهات الحكمية دون الموضوعية بدل تلك الوجوه الثلاثة كلها باستصحاب عدم الحكم من الأزل كان أصح وأمتن (بل يظهر من الشيخ) في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية ان المشهور لا يتمسكون في أصل البراءة إلا باستصحاب البراءة السابقة (قال) بل ظاهر المحقق في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل (قال) وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة (انتهى) (ومن هنا) يتضح لك أن أصل البراءة في الشبهات الحكمية محكوم دائماً باستصحاب العدم من السابق فلا يبقى له مجال معه إلا إذا تبادلت الحالتان بأن علم مثلاً انه كان حراماً في زمان وكان حلالاً في زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق فعند ذلك تجري البراءة لتحقق موضوعها .

وهو الشك دون الاستصحاب بعد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة (واما ما أفاده الشيخ) أعلى الله مقامه في هذا المقام من أن أصل البراءة هو أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج الى الاستصحاب فهو مما لا ينحل به المشكلة ولا يرتفع به حكومة الاستصحاب او وروده على البراءة .

(نعم إن) أصل البراءة بمقتضى ادلته الخاصة من بعض الآيات وجملة من الروايات وحكم العقل هو أصل عملي مستقل مع قطع النظر عن الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة بحيث لو لم يكن هناك استصحاب لجري هو بلا مانع عنه

﴿ قوله فتأمل .. الخ ﴾

قد ذكرنا في صدر الحاشية المتقدمة لدي التعليق على قوله إن قلت نعم ... الخ وجهاً وجهاً لقوله فتأمل فتأمل جيداً .

في احتياط الاخباريين في الشبهات

التحريرية الحكمية وفي غيرها في الجملة

﴿ قوله واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة

الثلاثة ... الخ ﴾

قد اشرنا في صدر هذا الفصل ان القول بوجوب الإحتياط منسوب الى معظم الاخباريين وأنهم يقولون به في خصوص الشبهات التحريمية الحكمية (واما الشبهات الوجوبية الحكمية) (فقد قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط (قال) قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لاخلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة متعينة

وحصل الشك بين الفردين كالقصر والإتمام والظهور والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك فإنه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركها معاً للنص وتحريم الجزم بوجود أحدهما لا بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط (قال الشيخ انتهى) موضع الحاجة (ثم قال) وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه يعني الحدائق بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين أحدهما أنها عبارة عن نبي وجوب فعل وجودي بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لاخلاف في صحة الاستدلال به إذ لم يقل أحد أن الأصل الوجوب (ثم قال) وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية أن كان الحكم المشكوك دليلاً هو الوجوب فلاخلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليلاً لإستلزامه التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق (قال) انتهى (ثم قال) لكنه قدس سره في مسألة وجوب الاحتياط قال (ثم ذكر منه) عبارة ظاهرها الإحتياط ولو في الشبهات الوجوبية الحكيمة (ثم قال) ومن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الإسترابادي حيث حكى عنه في الفوائد المدنية أنه قال (وذكر منه) عبارة طويلة وفيها بعد التصريح بأن الإحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة (ما لفظه) أن عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بأن الله أكمل لنا ديننا وعلمنا بأن كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض وبأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه وأوجبوا الإحتياط في بعض صورته فعلمنا أن نبيين ما يجب أن يفعل في المقامين وسنحققه إن شاء الله تعالى (قال الشيخ) وذكر هناك ما حاصله وجوب الإحتياط عند تساوي احتمالي الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك وكذا لو ورد رواية ضعيفة بوجود شيء وتمسك في

ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث (ثم ساق الشيخ) الكلام (الى ان قال) وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصل آخرون (قال) انتهى (تم قال) وحكى عن المعالم نسبه الى جماعة فالظاهر ان المسألة خلافية (انتهى) موضع الحاجة من كلام الشيخ اعلى الله مقامه (واما الشبهات التحريمية الموضوعية) (فقد قال الشيخ فيها) ان الظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيها الإباحة (انتهى) (واما الشبهات الوجوبية الموضوعية) فسكت فيها ولم يتعرض للخلاف فيها وظاهره انه لا خلاف فيها نعم ذكر فيها خلافاً طويلاً من جملة من الاصحاب في جزئي من جزئياتها وهو ما اذا تردت الفاتحة بين الاقل والاكثر .

(نعم الظاهر) من العبارة التي نقلها الشيخ من المحدث البحراني في مسألة وجوب الاحتياط كما اشير اليها آنفاً هو وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً تحريمياً ووجوبها حكمياً وموضوعياً الا في بعض الشبهات الموضوعية مما ورد فيها دليل بالخصوص على الحلبة كما في جوائز الجائر والمرأة التي يحتمل انها ارضعتك ونحو ذلك فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه (ثم إن الغرض) من إطالة الكلام بهذا المقدار هو معرفة حال المسائل الاربع من الشبهات التحريمية والوجوبية من الحكمية والموضوعية (وأن التحريمية الحكمية) مما احتاط فيه معظم الاخباريين (وان الوجوبية الحكمية) هي محل الخلاف بينهم. وإن لم يبعد كون الاشهر عدم وجوب الاحتياط فيها (واما الموضوعية من التحريمية والوجوبية) فقد قال فيها بعضهم بوجوب الإحتياط في الجملة على النحو الذي اشير آنفاً فتأمل جيداً .

في الآيات التي استدلت بها للقول بالاحتياط

﴿ قوله أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير علم . . . الخ ﴾

(مثل قوله تعالى) في سورة الاعراف ويونس أتقولون على الله ما لا تعلمون (ويظهر من الشيخ) أنهم استدلوا ايضاً (بقوله تعالى) الله أذن لكم أم على الله تفترون (قال اعلى الله مقامه) احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم واقتراء حيث أنه لم يؤذن فيه (انتهى) .

﴿ قوله وعن الإلقاء في التهلكة والأمره بالتقوى . . . الخ ﴾

الظاهر أنهم لم يستدلوا بالآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة وإنما هو شيء أضافه المصنف من عند نفسه وأشار اليه الشيخ ايضاً نعم قد استدلوا بالآيات الأمره بالتقوى (قال) الشيخ بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) والأخرى يعني بها الطائفة الأخرى من الكتاب ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والإنقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده (ثم قال ما هذا ما لفظه) اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تعلقوا بأيديكم الى التهلكة وقوله فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن مجموع ما استدلت به من الآيات او يمكن الإستدلال به للاحتياط هو ما ذكر وعرفت (ويرد) على الجميع (مضافاً) الى النقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية

كما فعل الشيخ اعلى الله مقامه (أن القول) بالإباحة الظاهرية في مطلق الشبهات وترك الاحتياط فيها اعتماداً على ما تقدم من ادلة البراءة من بعض الآيات وكثير من الروايات وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ولو بعد الفحص بحد اليأس في خصوص الحكمة منها بل الموضوعية في الجملة على التفصيل الذي قد أشير قبلاً وسيأتي شرحه مفصلاً ليس قولاً بغير علم ولا إلقاء للنفس في التهلكة ولا فيه مخالفة التقوى أصلاً .

في الروايات التي استدل بها للقول بالاحتياط

﴿ قوله واما الاخبار فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإفتحام في المهلكة من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بأسنة مختلفة . . . الخ ﴾

الأخبار المناسبة للمقام كثيرة جداً وقد ذكرها في الرسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل (وعمدتها) طوائف ثلاث (الطائفة الاولى) ما دل على حرمة القول بغير علم .

(مثل) ما رواه هشام بن سالم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه قال أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه .

(ومثل) ما رواه زرارة قال سألت أبا جعفر عليه السلام ما حجة الله على العباد (وفي رواية) ما حق الله على العباد قال أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون .

(ومثل) ما رواه سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام في

حديث قال مالك وللقياس إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها وأوما بيده الى فيه (الحديث) الى غير ذلك من الأخبار وهذه الطائفة الأولى مما لم يؤشر اليها المصنف ولعله لظهور جوابها مما ذكر آنفاً في جواب الآيات الناهية عن القول بغير علم .

(الطائفة الثانية) وهي عمدة الطوائف الثلاث ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة إما مطابقة او التزاماً كما أفاد المصنف معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة وهي روايات كثيرة .

(منها) ما رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل قال فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (الى ان قال) في آخر الحديث فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات .

(ومنها) ما رواه ابو سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه أي لم تحط به خبراً من الإحصاء الإحاطة بالشيء .

(ومنها) ما رواه ابو شيبة عن احدهما قال في حديث الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(ومنها) ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة (الى ان قال) فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(ومنها) ما ارسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه

عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها بوشك ان يدخلها .

(ومنها) ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا (ومنها) ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقال عليه السلام إن من صرحت له العبر عما بين يديه من المثالث حجزه التقوى عن تقحم الشبهات .

(ومنها) ما رفعه أبو شعيب الى أبي عبدالله عليه السلام قال أروع الناس من وقف عند الشبهة .

(ومنها) ما رواه فضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويحتجب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه (الحديث) .

(ومنها) ما رواه نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول إن لكل ملك حمى وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو أن راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعو المشتبهات (ومنها) ما أرسله الشهيد في الذكرى قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه .

(ومنها) ما رواه المستنير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة ألا وقد بينها الله عز وجل في الكتاب وبينتها لكم في سنتي وسيرتي وبينها شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صالح له أمر دينه وصلحت له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ما شيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيا في الحمى

ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله عزوجل محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه (الحديث) .

(ومنها) ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغييب ولا يعنون عن عيب يعملون في الشبهات ويسبرون في الشهوات (الخطبة) .

(ومنها) ما رواه من حدثه عن أبي جعفر عليه السلام في حديث انه قال لزريد بن علي إن الله أحل حلالاً وحرم حراماً وفرض فرائض وضرب أمثالا وسنناً (الى ان قال) فإن كنت على بينة من ربك ويقين من أمرك وتبين شأنك فشانك وإلا فلا ترو من أمراً أنت منه في شك وشبهة .

(ومنها) ما رواه عبدالله بن جندب عن الرضا عليه السلام في حديث قال إن هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم أمر دينهم وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم (الى ان قال) ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه لأن الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الله والى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهم الذين يستنبطون منهم القرآن ويعرفون الحلال والحرام وهم الحججة على خلقه .

(ومنها) ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه (ع) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كلام طوبل الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده الى الله عزوجل (ومنها) ما رواه حمزة بن طيار انه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب ابيه (ع) حتى اذا بلغ موضعاً منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبدالله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد

الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون .

(ومنها) ما رواه احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه براءكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا .

(ومنها) ما ذكره الرضي رحمه الله في النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليه السلام يا بني دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لم تكلف وأمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك فإن الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال (الوصية) .

(ومنها) ما أرسله الشهيد في الذكرى ايضاً قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك (وفي رواية أخرى) دع ما يريبك الى ما لا يريبك فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله .

(ومنها) ما رواه مفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يفلح من لا يعقل ولا يعقل من لا يعلم (الى ان قال) ومن فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على أمر بغير علم جدد أنف نفسه (الحديث) (ومنها) ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه (قال) ومنها ما ورد من أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً (انتهى) الى غير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهة ولو التزاماً كما يظهر بمراجعة الباب المذكور من الوسائل .

(الطائفة الثالثة) ما دل على وجوب الاحتياط عند الشبهة وهي كثيرة ايضاً (منها) ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزء قال

لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا .

(ومنها) ما رواه عبدالله بن وضاح وقد ذكره في الوسائل في ذيل أخبار التوقف والاحتياط مختصراً وتمامه في مواقيت الصلاة وهو هكذا قال كتبت الى العبدالصالح يتواري عنا القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون أفاصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك .

(ومنها) ما رواه داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام إن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت (ومنها) ما عن خط الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد يقول فيه سل العلماء ما جهلت وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة وإياك أن تعمل برأيك شيئاً وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد اليه سبيلاً .

(ومنها) ما أرسله الشهيد أيضاً قال وقال الصادق عليه السلام لك أن تنتظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك .

(ومنها) ما أرسل أيضاً عنهم على ما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه ليس بناكب على الصراط من سلك سبيل الاحتياط (انتهى) (هذا كله) تفصيل الطوائف الثلاث (وقد جعلها الشيخ) طوائف أربعة فأفرز أخبار التثليث مثل قوله عليه السلام إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده ... الخ وجعلها طائفة على حدة ولا ملزم له (كما أن المصنف) قد جعل الطوائف طائفتين ولم يتعرض الطائفة الأولى وهي الناهية عن القول بغير علم اصلاً وقد أشير آنفاً أن ذلك لهله لظهور

جوابها مما ذكر في جواب الآيات الناهية عن القول بغير علم والله العالم .
﴿ قوله والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل وحكم
العقل بالبراءة كما عرفت ... الخ ﴾

هذا جواب عن الطائفة الثانية من الطوائف الثلاث واما الطائفة الاولى فلم يذكرها
كي يجيب عنها وإن كان الجواب عنها يظهر مما تقدم في جواب الآيات الناهية عن
القول بغير علم كما اشير غير مرة (وملخص جوابه) عن الطائفة الثانية انه لا مهلكة
في الشبهات البدوية بعد ما تقدم من أدلة البراءة العقلية والعقلية جميعاً فقهرأ
تختص المهلكة بالشبهات قبل الفحص او المقرونة بالعلم الاجمالي كما سيأتي التصريح
بها من المصنف قريباً ولا كلام لنا في الإحتياط فيها .

﴿ اقول ﴾

وفي الجواب ما لا يخفى اذ الطائفة الثانية ليس في جميعها التعليل بالهلكة كي يجري
فيها الجواب المذكور بل هو في بعضها وقد اعترف بذلك المصنف حيث قال معللاً في
بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة ... الخ (وعليه)
فهذا الجواب ناقص غير تام لا يجري عن تمام الطائفة الثانية بلا كلام .

(والحق) في الجواب عنها أن يقال إن اخبار الطائفة الثانية على أقسام .
(فمنها) ما هو ظاهر في استحباب التوقف عند الشبهة (كقوله عليه السلام)
فن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك (أو لا ورع) كالوقوف
عند الشبهة (أو ورع) الناس من وقف عند الشبهة الى غير ذلك (وهذا القسم)
من الأخبار مما لا يصلح الإستدلال به على وجوب التوقف عند الشبهة فإن أقصى
ما يستفاد منها هو حسن التوقف ورجحانه ولا كلام لنا فيه .

(ومنها) ما يكون بقربنة الأمر برد علمه الى الله والى الرسول أو الى أولى
الأمر منهم يعني آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى يشرحوا ما شرح لهم
ويعرفونا الحلال والحرام (أو بقربنة) عدم اقتفاء أثر نبي وعدم الإقتداء بعمل

وصي ظاهراً في الشبهات الحكيمة قبل الفحص ولا كلام لنا في وجوب التوقف فيها وإنما الكلام في الشبهات الحكيمة بعد الفحص والمراجعة الى الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام بحمد اليأس .

(ومنها) ما يكون بقربنة التعليل بالهلكة وركوب الأهوال وجدع الأنف . مختصاً بما اذا كان الواقع فيه منجزاً على المكاف كما في الشبهات الحكيمة من قبل الفحص او الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية الذي أشير اليه في البراءة العقلية مما أحرز اهتمام الشارع به جداً (ومن المعلوم) ان وجوب التوقف فيه مما لا ينفع الاخباري إذ لا يثبت به دعواه من وجوب التوقف في الشبهات التحريمية الحكيمة مطلقاً حتى بعد الفحص بحمد اليأس .

(ومنها) ما لا يكون فيه تعليل بالهلكة ونحوها مما يوجب الإختصاص بما كان الواقع فيه منجزاً على المكلف (مثل) قوله عليه السلام فلا ترومن أمراً أنت منه في شك وشبهة (أودع) ما يربيك إلى ما لا يربيك ونحو ذلك مما ظاهره وجوب التوقف عند الشبهة ويشمل الشبهات مطلقاً حتى بعد الفحص بحمد اليأس فيدور الأمر فيه بين كون الأمر بالتوقف للوجوب وياتزم فيه بتخصيص الأكثر اذ الشبهات الموضوعية التي لا يجب التوقف فيها باتفاق الاصوليين ومعظم الاخباريين هي أكثر من الحكيمة بكثير وبين كون الأمر بالتوقف هو للاستحباب ويلتزم فيه بالتجاوز على القول بوضع الصيغة للوجوب والثاني أهون فإن الصيغة مضافاً الى انه لم يثبت وضعها للوجوب كما حقق في محله وإن اعترفنا بظهورها فيه وانصرافها اليه إذا استعملت في الاستحباب ليس بمستهجن بخلاف تخصيص الأكثر فإنه مستهجن جداً (هذا) مع ان استقلال العقل بحسن التوقف عند مطلق الشبهات ولو مما رخص الإقتحام فيه مما يؤكد كون الأمر فيه للإستحباب لا للوجوب فتأمل جيداً .

﴿ قوله وما دل على وجوب الإحتياط لو سلم وإن كان وارداً على حكم

العقل ... الخ ﴾

هذا جواب عن الطائفة الثالثة من الطوائف الثلاث (ومحصله) ان ما دل على وجوب الاحتياط على تقدير تسليم دلالاته على الوجوب وإن كان وارداً على البراءة العقلية رافعاً لموضوعها وهو اللابيان ولكنه معارض بما هو أخص وأظهر منه وهو ما دل على البراءة النقلية في الشبهات التحريمية (مثل قوله عليه السلام) كل شيء هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه (أما كونه أخص) فلاختصاصه بالشبهات التحريمية فقط بخلاف ما دل على الإحتياط فإنه يشمل الوجوبية والتحريمية جميعاً (واما كونه أظهر) فلكونه نصاً في الحلية وما دل على الإحتياط ظاهر في الوجوب بمقتضي وضع الصيغة له او إنصرافها إليه .

﴿ أقول ﴾

وفي هذا الجواب ما لا يخفى ايضاً وذلك لما عرفت من أن أخبار الحل بكلا قسميها من قوله كل شيء هو لك حلال وكل شيء فيه حلال وحرام لم تتم دلالتها على البراءة في الشبهات التحريمية الحكيمية كي يعارض ما دل على الاحتياط ويقدم عليه وإن تمت في التحريمية الموضوعية (وعلى هذا فالصحيح في الجواب) عن هذه الطائفة الثالثة أن يقال (أما رواية) عبد الرحمن بن الحجاج التي قال عليه السلام فيها اذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا فهي واردة في الشبهة الحكيمية قبل الفحص ولا كلام لنا في الإحتياط فيها (وأما رواية) عبدالله بن وضاح التي سألت فيها من العبد الصالح عن الصلاة والإفطار عند توارى القرص وإقبال الليل وزيادة الليل ارتفاعاً واستتار الشمس وارتفاع الحمرة فوق الجبل وأذان المؤذنين (فالظاهر) من السؤال فيها وان كان هو السؤال بنحو الشبهة الحكيمية بحيث لم يعلم السائل حد الغروب شرعاً المسوغ للصلاة والإفطار جميعاً (ولكن الظاهر) من جوابه عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة

وتأخذ بالحائطة لدينك بقريئة عدم مناسبة أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط عند السؤال عن شبهة حكمية وإن ناسب مقام الفقيه إذا أشكل عليه الأمر والفتوى واشتبه عليه الحكم الواقعي (هو كون السؤال) فيها بنحو الشبهة الموضوعية فكأن السائل يعلم حد الغروب شرعاً ولكن لا يدري انه هل يتحقق ذلك بارتفاع الحمرة فوق الجبل وأذان المؤذنين ام لا يتحقق وهل يصلي حينئذ ويفطر مع هذا الشك والترديد ام لا فكتب عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وذلك على طبق القاعدة وهي استصحاب النهار حتى يعلم بدخول الوقت (ومن الواضح المعلوم) أن الأمر بالاحتياط في الشبهة الموضوعية بمقتضي الأصل العملي الجاري فيه غير مربوط بمقصد الأخباريين من وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية (واما رواية) داود بن القاسم التي قال فيها عليه السلام لكميل أخوك دينك فاحتط لدينك فهي ظاهرة في استحباب الاحتياط ولا كلام لنا فيه فهي كالقسم الاول من الطائفة الثانية (مثل قوله عليه السلام) لا ورع كالوقوف عند الشبهة ونحو ذلك (واما حديث عنوان البصري) الذي قال فيه عليه السلام وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً (وهكذا مرسله الشهيد) التي قال فيها عليه السلام لك أن تنتظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك فالجواب فيهما كالجواب عن القسم الرابع من الطائفة الثانية فيدور الأمر فيهما بين كون الأمر بالاحتياط للوجوب وياتزم فيهما بتخصيص الاكثر نظراً الى عدم وجوب الاحتياط في الوجوبية بقسميها حكميها وموضوعيها ولا في الموضوعية التحريمية وبين كون الأمر بالاحتياط فيهما للاستحباب ويلتزم بالتجاوز في استعمال الصيغة فيه على القول بوضعها للوجوب والثاني أهون (مضافاً) الى استقلال العقل بحسن الاحتياط فهو مما يؤكد استحبابه شرعاً لا وجوبه (وأما التمسك) بما ارسل عنهم ليس بناكب على الصراط من سلك سبيل الاحتياط (فقيهه) أن اقصى ما يمكن استفادته من الوصف كما حقق في محله هو الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة اي

من لم يسلك سبيل الاحتياط فهو ناكب على الصراط في الجملة ولا كلام لنا فيه كما في الشبهات قبل الفحص او المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما أحرز فيه شدة اهتمام الشارع به جداً .

﴿ قوله ولا يصغى الى ما قيل من أن إيجاب الإحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع . . . الخ ﴾

القائل هو الشيخ أعلى الله مقامه وقد أساء المصنف معه الأدب سيما مع تعبيره عنه في مواضع عديدة بشيخنا الأستاذ (وعلى كل حال) تفصيل المقام أن الشيخ بعد أن ذكر الطائفة الثانية من الأخبار وذكر الجواب عنها أورد في آخر الأمر على نفسه إشكالا (وقال) ما هذا لفظه فإن قلت إن المستفاد منها يعني من الاخبار احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف (إلى أن قال) فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل ولازم ذلك إيجاب الشارع الإحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالإحتياط قبيح ثم أجاب عنه (بما هذا لفظه) قلت إيجاب الإحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالتهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصرح الاخبار بإرادة التهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مناقشة ومن هنا قال المصنف ولا يصغى الى ما قيل الى آخره (ووجه المناقشة) أن إيجاب الإحتياط وإن لم يكن مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فإنه مما يستلزم العقاب على الواقع المجهول وهو قبيح ولكن لا يكون حكماً ظاهرياً نفسياً بل يكون حكماً ظاهرياً طريقياً أي مقديماً لحفظ الواقع

المجهول ومصححاً للعقاب عليه نظير الاحكام الظاهرية المجعولة في موارد الطرق والامارات فتكون هي مصححة للعقاب على الواقع المجهول فيما طابقته وعذراً للمكلف فيما خالفته (وعليه) فالحق في الجواب عن الإشكال الذي اورده الشيخ على نفسه هو ما سيأتي من المصنف من أن مجرد إيجاب الاحتياط ما لم يعلم به لا يصحح العقاب على الواقع المجهول فإن ما لم يعلم به لو صحح العقاب لصح العقاب على نفس الواقع المجهول من غير حاجة الى استكشاف إيجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه (وعليه) فالمستفاد من تلك الاخبار الآمرة بالتوقف المعللة بالهلكة ليس هو احتمال الهلكة والعقاب في كل محتمل التكليف بل لا بد من حملها كما تقدم على ما اذا كان الواقع فيه منجزاً على المكلف كما في الشبهات الحكيمة قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما أحرز اهتمام الشارع به جداً .

﴿ قوله والاصول العملية . . . الخ ﴾

الظاهران مقصوده من الاصول العملية هو مثل الإستصحاب فانه الذي صح فيه دعوى ان الحكم الظاهري المجعول في مورده حكم ظاهري طريقي كما في الطرق والامارات لا ما سواه نظير قاعدة الحل وقاعدة الطهارة ونحوهما من الأصول التي لا نظر لها الى الواقع أصلاً .

﴿ قوله مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد فيختلف إيجاباً

واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن مجموع الاخبار وهي الطائفة الثانية والثالثة جميعاً اي ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وما دل على وجوب الاحتياط (وحاصله) ان هناك قرائن دالة على ان ما دل على التوقف او الاحتياط هو للارشاد الى ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار فيختلف إيجاباً واستحباباً بحسب اختلاف الموارد ففي الشبهات الحكيمة قبل الفحص يجب التوقف والاحتياط لما في

تركها من خوف الهلكة والعقاب على الواقع المجهول وفي الحكمة بعد الفحص وفي الموضوعية يستحب التوقف والاحتياط لما في تركها من خوف الوقوع في مخالفة الواقع ودرك المفاسد (وقد اقتبس) المصنف هذا الجواب من كلام الشيخ اعلى الله مقامه (قال في ذيل الجواب) عن التمسك بقوله عليه السلام أخوك دينك فاحتط لدينك وقد حكاه عن أمالي المفيد الثاني اعني ولد شيخ الطائفة رضوان الله عليه (ما لفظه) واما عن رواية الامالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم لإخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمة الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فيحمل على الإرشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد لعدم لزومه في بعض آخر لأن تأكيد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل لأن الاحتياط هو الإحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المنتدوبات (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي الجواب ما لا يخفى وذلك لما عرفت في الفور والتراخي من أن الامر الإرشادي عبارة عن إنشاء الطلب لا بداعي الإرادة او الكراهة القلبية الثابتة في النفس بل لمحض بيان الخواص والآثار والتنبيه على المنافع والمضار المترتبة على الفعل من دون ان يكون على طبقها إرادة او كراهة وحب أو بغض في نفس الأمر كما في أوامر الطبيب ونواهيه حيث لا علاقة بينه وبين المريض كي يحدث بسببها إرادة على طبق المصلحة او كراهة على طبق المفسدة فإن امتثلها المريض فلا يقربه اليه وان عصاها فلا يبعده عنه سوى ما يصيب المريض بنفسه من المنافع والمضار والخواص والآثار وهذا المعنى غير ممكن في حق الشارع الذي له اشد علاقة مع العباد بأن ينشأ الطلب

بداعي الخواص والآثار من دون أن يكون له على طبقها إرادة أو كراهة وحب أو بغض (وعليه) فلا يمكن حمل الأخبار الآمرة بالتوقف أو الإحتياط على الإرشاد من دون أن يكون على طبقها إرادة أو كراهة (مضافاً) إلى أن حمل الأمر على الطلب المشترك الذي تقدم في كلام الشيخ مما لا يعقل فإن الطالب جنس يجمع الوجوب والندب جميعاً ولا يمكن تحقق الجنس في الخارج من دون أن يكون مع أحد الفصول المتنوعة فكما لا يعقل تحقق الحيوان في الخارج من دون أن يكون ناطقاً أو ناهقاً ونحوهما فكذلك لا يعقل أن ينشأ الطالب خارجاً من دون أن يكون وجوباً أو ندباً ونحوهما وهذا واضح .

﴿ قوله ويؤيده انه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لا محالة ببعض

الشبهات إجماعاً مع أنه آب عن التخصيص قطعاً . . . الخ ﴾

أي ويؤيده انه لو لم يكن ما دل على وجوب التوقف أو الإحتياط للإرشاد كي يختلف إيجاباً واستحباباً بحسب اختلاف ما يرشد إليه على ما عرفت شرحه في كلام الشيخ بل كان أمراً مولوياً لزم تخصيصه وإخراج بعض الشبهات منه إجماعاً حتى من الأخباريين وهو الشبهات الموضوعية مطلقاً والوجوبية الحكيمية مع أنه آب عن التخصيص قطعاً .

﴿ أقول ﴾

وهذا المؤيد مقتبس ايضاً من الكلام المتقدم للشيخ (حيث قال) وأما عن رواية الأمالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكيمية الوجوبية . . . الخ (ومن هنا يظهر) أن المصنف لو علل عدم جواز تخصيص الأخبار بلزوم تخصيص الأكثر كان أولى من تعليقه بإبائها عن التخصيص قطعاً .

﴿ قوله كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة

خير من الإقتحام في الهلكة للإرشاد ... الخ ﴾

ليس في أخبار الباب قوله قف عند الشبهة ... الخ وإنما فيها وقفوا عند الشبهة (إلى ان قال) فإن الوقوف عند الشبهة ... الخ (وعلى كل حال) هذا مؤيد ثاني للإرشادية غير الإباء عن التخصيص يجري في خصوص ما دل على التوقف عند الشبهة مع التعليل بالهلكة (وحاصله) انه لو لم يكن مثل قوله عايبه السلام قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة للإرشاد بل كان للوجوب المولوي وكان شاملاً للشبهات البدوية بعد الفحص على نحو ما زعمه الاخباري لم يلتزم ذلك مع التعليل المذكور فيه بالهلكة اذ لا هلكة في الشبهات البدوية بعد الفحص ما لم يؤمر بالوقوف والاحتياط فكيف يعمل وجوب الوقوف فيها بما ليس موجوداً فيها وهذا بخلاف ما اذا كان الامر فيه للإرشاد إلى ما في الإقتحام من الهلكة والعقوبة الاخرية فيختص الامر حينئذ بما يتنجز فيه الواقع على المكلف كالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي .

﴿ اقول ﴾

لا فرق في اختصاص الحديث الشريف بقريئة التعليل بالهلكة بما يتنجز فيه الواقع على المكلف بين كون الامر فيه مولوياً او إرشادياً فهو على كل حال مما لا يشمل الشبهات البدوية بعد الفحص مضافاً إلى ما عرفت من حال الإرشادية في أوامر الشارع في المقام وغيره .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكنه يستكشف عنه على نحو الإن إيجاب

الإحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة ... الخ ﴾

وحاصل الاشكال انه نعم لا عقوبة في الشبهة البدوية بعد الفحص ما لم يؤمر بالوقوف والاحتياط ولكن من أمر الشارع بالوقوف عند الشبهة وتعليله بالهلكة نستكشف إناً أنه قد أمر قبل ذلك بالاحتياط ليصح به العقوبة في الشبهة البدوية

حتى بعد الفحص (وحاصل الجواب) أن إيجاب الاحتياط الذي لم يعلم به مما لا يصح العقوبة على الواقع المجهول ولا يخرجها عن العقاب بلا بيان فلا فائدة في استكشافه إنأ ولو كان ذلك مصححاً للعقاب لصح العقاب على نفس الواقع المجهول من غير حاجة الى استكشاف إيجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه (وقد تقدم) هذا الإشكال من الشيخ اعلى الله مقامه وأنه قد أورده على نفسه بعد ذكر الطائفة الثانية من الاخبار وذكر الجواب عنها .

﴿ قوله فلا يحيص عن اختصاص مثله بما يتجز فيه المشبه لو كان

كالشبهة قبل الفحص مطلقاً او الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي . . . الخ ﴾

تفريع على بطلان الإشكال المذكور من أنه يستكشف إنأ من أمر الشارع بالوقوف عند الشبهة وتعليقه بالهلكة إيجاب الاحتياط قبلاً ليصح به العقوبة في الشبهات البدوية (ووجه التفريع) انه إذا بطل الاشكال من اصله فقهرأ يختص الامر بالوقوف عند الشبهة مع التعليق بالهلكة بما يتجز فيه الواقع على المكلف لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً سواء كانت تحريمية أو وجوبية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما احرز فيه شدة اهتمام الشارع به جداً على ما عرفت شرحة في ذيل البراءة العقلية فتذكر .

في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

﴿ قوله واما العقل فإستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك

ما احتمل حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشبهه

وجوبه او حرمة . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الاول من وجهي العقل لوجوب الاحتياط ولم يحسن المصنف تقريره اذ لو علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات لوجب الاحتياط في كل من

الشبهات الوجوبية والتحريمية جميعاً مع ان معظم الاخباريين لا يدعون الإحتياط إلا في الشبهات التحريمية (والصحيح) ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في تقريره (قال) واما العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهاوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالإجتنب واليقين بعدم العقاب لأن الإشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعدهم مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعاً (انتهى) .

(نعم رد عليهم) حينئذ (مضافاً) الى ما سيأتي من انحلال هذا العلم الإجمالي من أصله النقض بالشبهات الوجوبية عيناً فإننا كما نعلم إجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهاوا الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين فكذلك نعلم إجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بواجبات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه والخروج عن عهدة فعلها على وجه اليقين فكما ان الاول مقتضي لوجوب الإجتنب عن كل ما احتمال حرمة فكذلك الثاني مقتضي لوجوب الاتيان بكل ما احتمال وجوبه مع انهم لا يلتزمون بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية الاجماعية منهم كما عرفت في أول نقل احتجاج الاخباريين .

﴿ قوله ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الا

من بعض الأصحاب ... الخ ﴾

بل من جماعة كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه (قال في الشبهة المحصورة) واما المقام الثاني يعني به وجوب الموافقة القطعية فالحق وجوب الإجتنب عن كلا

المشتبهين وفاقاً للمشهور (قال) وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظميني في شرح الوافية دعوى الإجماع صريحاً وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض الفرعة (انتهى) .

﴿ قوله والجواب أن العقل وإن استقل بذلك الا أنه اذا لم ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد انحل . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب) أنا وإن علمنا إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات في المشتبهات ولكن قد انحل هذا العلم الإجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي بعد ما قامت الطرق والاصول المعتمدة على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال او أزيد وحينئذ فلا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والاصول العملية فلا يبقى بعد ذلك مقتضي لوجوب الاحتياط في المشتبهات أصلاً .

﴿ قوله كذلك علم اجمالاً بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة . . . الخ ﴾

وفي التعبير مسامحة اذ لو علم إجمالاً لا تفصيلاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالاجمال لكانت النتيجة انحلال العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق والاصول المثبتة للتكاليف لا انحلاله الى العلم التفصيلي والشك البدوي كما ادعاه ولو قال بدل ذلك هكذا كذلك علم تفصيلاً بثبوت طرق وأصول . . الخ لم يلزم ذلك .

﴿ قوله ان قلت نعم لسكنه اذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالواجبات الى آخره ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية المعلومة في موارد المثبتة من الطرق والاصول العملية فلا وجه للإحتياط فيما سواها من

المشتبهات لكن اذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات وإلا فلا ينحل العلم الاجمالي السابق بهذا التفصيلي اللاحق (وحاصل الجواب) ان العلم الإجمالي السابق إنما لا ينحل بالتفصيلي اللاحق اذا كان المعلوم بالتفصيل أمراً حادثاً غير المعلوم بالإجمال كما اذا علم إجمالاً بنجاسة احد الإنائين بوقوع قطرة من البول في احدهما ثم وقعت قطرة من الدم في احدهما المعين فهنا لا ينحل العلم الاجمالي السابق بالتفصيلي اللاحق (واما اذا كان) المعلوم بالتفصيل اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال السابق كما اذا قامت البيئة على نجاسة احدهما بالخصوص ونحن نحتمل ان هذا هو عين ما علمنا إجمالاً بنجاسته سابقاً فحينئذ ينحل العلم الإجمالي السابق بهذا التفصيلي اللاحق والمقام من قبيل الثاني لا الاول فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق والأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه فينحل العلم من اصله .

﴿ قوله إن قلت إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلا واما بناء... الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) ان قيام الطرق على التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي السابق اذا قلنا في الطرق يجعل احكام ظاهرية طريقية وأن قيامها سبب لحدوث تكليف ظاهري طريقى على طبق مؤدياتها في قبال القول بسببية قيامها لحدوث مصلحة نفسية او مفسدة كذلك موجبة لجعل حكم واقعي نفسي على طبقها المشتهر بالقول بالسببية (وأما اذا قلنا) في الطرق والامارات يجعل الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ كما في العلم عيناً غايته ان المنجزية والعذرية في العلم ذاتيتان وفي الطرق والامارات مجعولتان يجعل الشارع فلا يكاد ينحل العلم الإجمالي السابق بقيام الطرق والامارات اذ لا حكم مجعول في موارد على طبق مؤدياتها كي توجب انحلال العلم الإجمالي السابق (وحاصل الجواب)

ان مجرد قيام الحجة على التكاليف المنطبقة عليها المعلوم بالاجمال السابق مما يوجب انحلال العلم الإجمالي ولو تعبداً بمعنى انه يوجب صرف تنجز المعلوم بالاجمال الى ما قامت عليه الحجة فإن طابقته وكان ما قامت عليه الحجة هو عين المعلوم بالاجمال فهي ناقلة لإستحقاق العقاب عليه الى ما قامت عليه الحجة وإن أخطأته وكان ما قامت عليه الحجة هو غير المعلوم بالاجمال فهي عذر لفوت المعلوم بالاجمال (نظير ما اذا علم اجمالاً) بوجود غنم موطوء في القطيع ثم قامت الحجة على أن هذا الغنم موطوء فهي توجب صرف تنجز المعلوم بالاجمال اليه فإن طابقته وكان هذا هو الغنم الذي علمنا اجمالاً بكونه موطوءاً فهي ناقلة لإستحقاق العقاب على المعلوم بالاجمال الى هذا الغنم وإن أخطأته ولم يكن هذا هو ما علمنا اجمالاً بكونه موطوءاً فهي عذر لعدم الإجتنب عن المعلوم بالاجمال ولو لا ذلك لم ينفع القول بجعل الأحكام الظاهرية الطريقية في موارد الطرق والامارات في انحلال العلم الإجمالي السابق فإن الظاهرية المجعولة على القول بها ليست هي الاحكاماً طريقية حادثة بسبب قيام الامارات غير التكاليف الواقعية المعلوم بالاجمال كما لا يخفى

﴿ قوله قضية الإعتبار شرعاً على اختلاف أسننه أدلته وان كان ذلك

على ما قويننا في البحث . . . الخ ﴾

بل قد عرفت منا في بحث إمكان التعبد بالامارات أن قضية غير واحد من الاخبار هي تنزيل المؤدي منزلة الواقع لا جعل الحجية أي المنجزية والعذرية وإن حققنا هناك ان كلامنا جعل الحجية المعبر عنه بتميم الكشف وتنزيل الامارة منزلة العلم وجعل الاحكام الظاهرية الطريقية المعبر عنه بتنزيل المؤدي منزلة الواقع هو مما لا ينفك عن الآخر فيقع الكلام في أن المستفاد من الأدلة في مقام الإثبات أو لاهل هو جعل الحجية كي يستلزمه جعل أحكام ظاهرية طريقية او بالعكس اي المستفاد منها أولاً هو جعل أحكام ظاهرية طريقية ويستلزمه جعل الحجية .

﴿ قوله هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال . . . الخ ﴾

والا فينحل العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق المثبتة ولا يكاد يبقى حينئذ مقتضي لوجوب الاحتياط في المشتبهات أصلاً (والفرق) بين هذا الجواب وسابقه أن في الجواب السابق قد ادعينا قيام الطرق المعتمدة على التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال مع عدم العلم بوجود التكاليف الواقعية في مجموع ما أدته الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال بل كنا نحتمل فقط انطباق المعلوم بالإجمال على ما أدته الطرق فجرد ذلك قد أوجب إنحلال العلم الإجمالي الى العلم التفصيلي بالتكاليف الفعلية التي أدته الطرق والشك البدوي فيما سواه (وفي هذا الجواب) ندعي العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعية في مجموع ما أدته الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق المثبتة ولا يكاد يبقى حينئذ مانع عن جريان البراءة في المشتبهات أصلاً كما لم يبق على الجواب الاول ايضاً .

﴿ قوله وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الافعال الغير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف . . . الخ ﴾

(إشارة) الى الوجه الثاني من وجهي العقل لوجوب الاحتياط (قال الشيخ) أعلى الله مقامه الوجه الثاني أن الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الإمامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة ولم يرد الإباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالاته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما اي المفيد والطوسي واحتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

إن مجرد كون الأصل في الإفهام الغير الضرورية الحظر أو الوقف حتى يرد فيها الرخصة على تقدير تسليمه مما لا يكفي فيما شك في ورود الرخصة فيه إلا بضميمة استصحاب عدم ورود الرخصة فيه (كما ان مجرد كون الأصل) في الأشياء الإباحة حتى يرد فيها النهي مما لا يكفي فيما شك في ورود النهي فيه إلا بضميمة استصحاب عدم ورود النهي فيه (وقد تقدم) تفصيل ذلك كله في ذيل حديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (اللهم) الا أن يقال إن القول بالوقف حيث كان ملاك قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته فالملاك بعينه موجود حتى مع الشك في ورود الرخصة فيه من غير حاجة الى استصحاب عدم ورود الرخصة فيه أصلاً .

﴿ قوله وفيه أولاً انه لا وجه للإستدلال بما هو محل الخلاف ... الخ ﴾

(ومحصل الجواب) ان الإستدلال بما هو محل الخلاف بل كاد يكون الإجماع على خلافه لما تقدم في ذيل حديث كل شيء مطلق من ان الصدوق رضوان الله عليه جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية (مصادرة) لا يصار إليها والا لصح الاستدلال على البراءة بكون الأصل في الافعال هو الإباحة الى أن يرد الحظر

﴿ قوله وثانياً انه تثبت الإباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما

دل على التوقف أو الإحتياط للمعارضة لما دل عليها . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثاني) انه لو سلم ان الأصل في الافعال الغير الضرورية الحظر أو الوقف حتى يثبت من الشرع الإباحة فقد ثبت من الشرع الإباحة للدلالة المتقدمة الدالة على البراءة الشرعية كحديث الرفع والسعة والحجب وغيرها بل وبعض الآيات ايضاً (واما ما دل) على الإحتياط أو التوقف فقد عرفت الجواب عنه وانه مما لا يصلح للمعارضة مع ما دل على الإباحة أصلاً .

﴿ قوله وثالثاً انه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ... الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثالث) ان القول بالحظر هناك وإن فرض انه يستلزم القول بالاحتياط ها هنا ولكن القول بالوقف في تلك المسألة مما لا يستلزم القول بالاحتياط في هذه المسألة وذلك لجواز ان يقال مع الالتزام بالوقف هناك بالبراءة العقلية ها هنا وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان (وفيه ما لا يخفى) فإن القائل بالوقف هناك وإن فرض انه مأمون من ناحية العقاب ها هنا لكونه عقاباً بلا بيان ولكنه ممن لا يرفع يده عن الاحتياط من ناحية أخرى وهي كون الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته قبيح كالاقدام على ما علم مفسدته (ومن هنا) صار المصنف بصدد المنع عن ذلك فقال وما قيل من أن الاقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع ... الخ .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى المنع عن القول بالحظر او الوقف من أصله فلا يبقى معه مجال للاستدلال به ها هنا أصلاً (اما المنع عن الحظر) فلضعف مدركه وهو كون التصرف فيما لم يرد فيه رخصة تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه فيحرم فإن قياس الباري جل وعلا بسائر المالكين قياس مع الفارق (مضافاً) الى ان الحديث الشريف المتقدم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مما يرد ذلك كله فإنه قد دل كما تقدم على إباحة الاشياء حتى يرد فيها نهي واذا شك في ورود النهي في مورد فالاصل عدمه (واما المنع عن الوقف) فقد عرفت شرحه في ذيل البراءة العقلية لدي التعليق على قول المصنف ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته ... الخ من شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان على خلافه .

(وبالجملة) إن القائل بالاحتياط في الدليل العقلي (ان استند) الى العلم الاجمالي فقد عرفت الجواب عنه (وان استند) الى كون الاصل في الاشياء الحظر او الوقف الى ان يرد الرخصة فقد عرفت ايضاً حاله (وان استند) الى قاعدة دفع الضرر المحتمل (فإن كان) الضرر هو العقاب الأخرى فنحن لا نحتما به بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان وقد تقدم تفصيل ذلك في البراءة العقلية (وان كان) هو الضرر الدنيوي فنحن نمنع استقلال العقل بوجود دفع مظنونه فضلاً عن محتمله وموهومه الا اذا كان من الأضرار المهمة جداً كقتل أو حرق وما أشبهها فيجب دفع موهومه فضلاً عن محتمله ومظنونه وقد تقدم تفصيل ذلك ايضاً فلا نعيد .

﴿ قوله فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً... الخ ﴾

قد عرفت ضعف ذلك في البراءة العقلية لدي التعليق على قوله مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة... الخ (ووجه الضعف) كما تقدم شرحه ان المصالح والمناسد التي هي مناطات الاحكام وإن لم تكن هي دائماً من قبيل المنافع والمضار ولكن قد تكون منها بل يتفق ذلك كثيراً فإذا احتتمل المفسدة في الشبهة فقد احتتمل الضرر فيها احتمالاً معتداً به لا ضعيفاً لا يعتني به كما صرح في المتن (ولكنك) قد عرفت منا التحقيق في الجواب عن الضرر المحتمل على تقدير كونه هو الضرر الدنيوي فنذكر

﴿ قوله مع ان الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل يجب

ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره... الخ ﴾

قد عرفت ضعف ذلك ايضاً في البراءة العقلية لدي التعليق على قوله واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملاً الا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً... الخ (ووجه الضعف) كما تقدم تفصيله أن عدم وجوب التحرز عن بعض المضار بل وجوب ارتكابه أحياناً شرعاً وعقلاً كتسليم النفس

للحدود والقصاص او تعريضها للقتل في الجهاد مما لا يكون دليلاً على عدم وجوب التحرز عن بقية الأضرار كما لا يخفى .

في تنبيهات البراءة وبيان انها لا تجري

مع اصل موضوعي

﴿ قوله بقى أمور مهمة لا بأس بالإشارة اليها الاول انه انما تجرى إصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك اصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها . . . الخ ﴾

وحاصل الكلام في هذا الأمر أن إصالة البراءة انما تجري في الشبهة الحكمية او الموضوعية إذا لم يكن هناك أصل موضوعي جار فيها إذ لا مجال لها مع الاصل الموضوعي بلا كلام لوروده عليها وارتفاع موضوعها بسببه وهو الشك ولو رفعاً تعبدياً عبر عنه الشيخ في الاغلب بالحكومة (ثم إن المصنف) قد جمع في هذا الامر الاول بين تنبيهين من تنبيهات الشيخ أي التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية والتنبيه الاول من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية (قال) أعلى الله مقامه في الموضع الاول (ما لفظه) الخامس أن أصل الإباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه فلوشك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى إصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لإصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية الحل وهي مشكوكه فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة (انتهى) (وقال) أعلى الله مقامه في الموضع الثاني (ما لفظه) الاول إن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما اذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة يعني كما اذا شك في حلية لحم لترده

بين لحم الغنم الحلال ولحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذكية عليه على كل حال (الى ان قال) ومن قبيل ما لايجري فيه إصالة الإباحة للحم المردد بين المذكي والميتة فإن إصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الإباحة والطهارة (انتهى) .

(ثم إنه) لافرق في عدم جريان إصالة البراءة في الشبهة الحكمية او الموضوعية مع الاصل الموضوعي بين ان كان الاصل الموضوعي مخالفاً لها كما في المثالين المتقدمين في كلامي الشيخ اعلى الله مقامه احدهما في الموضوع الاول والآخر في الموضوع الثاني او كان الاصل الموضوعي موافقاً لها فإن ملاك عدم الجريان هو الوجود او الحكومة وهو موجود في كلتا الصورتين جميعاً (وإليه أشار المصنف) بقوله مطلقاً ولو كان موافقاً لها ... الخ (فإذا شك) بنحو الشبهة الحكمية أن الجلل في الحيوان المأكول هل هو مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم أم لا فيستصحب قابليته للتذكية من قبل زمان الجلل ولا يبقى معه مجال لأصل الحل والإباحة اصلاً وان كان موافقاً معه في النتيجة وهي الحلية (واذا شك) بنحو الشبهة الموضوعية بعد الفراغ عن كون الجلل في الحيوان مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم انه هل طرء الجلل فيه ام لا فيستصحب عدمه ولا يبقى ايضاً معه مجال لأصل الحل والإباحة وإن كان موافقاً معه ايضاً فهذه أمثلة أربعة فاضبطها .

﴿ قوله بإصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذكرك وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه فلا حاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً... الخ ﴾
وتوضيح المقام انه يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه في التنبيه الاول من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية انه قد أشكل على إصالة عدم التذكية بمعارضتها بإصالة عدم الموت وأن الحرمة والنجاسة من أحكام الميتة (وقد أجاب عنه الشيخ) اعلى الله مقامه من وجهين .

(قال أولاً) بأنه يكتفى في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل

ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما أكل السبع يعني به الآية الشريفة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم الآية (قال) فلم يبيح الشارع إلا ما ذكي وإناطة إباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وبغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الإباحة .

(وثانياً) إن الميتة عبارة عن غير المذكي اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً وتام الكلام في الفقه (انتهى) فالمصنف قد اختار الوجه الاول من وجهي الجواب وأن الحرمة هي من آثار عدم التذكية غير أن الشيخ قد استند في ذلك الى الآيتين أعني قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) في اول المائدة وقوله تعالى (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) في سورة الأنعام والمصنف قد استند فيه الى الإجماع ولم يحتج المصنف الوجه الثاني وكأنه رأى ان إثبات كون الميتة عبارة عن غير المذكي مما لا يخلو عن كلفة (فقال) فلا حاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً ... الخ .

(وبالجملة) إن الحرمة هي من آثار عدم التذكية وهو مما يثبت بالاصل وليست هي من آثار الموت حتف أنفه كي ينفي بالاصل ويترتب عليه عدم الحرمة اذ لا مدخل للموت في الحرمة أصلاً سوى انه من أفراد ما لم يذك (ثم إن) الظاهر انه لا وجه لتأنيث الضمير في قول المصنف تدرجها والصحيح تدرجه ولعل ذلك سهو من القلم والله العالم .

﴿ قوله وذلك بأن التذكية انما هي عبارة عن فرى الاوداج الاربعة ﴾

مع ساير شرائطها عن خصوصية في الحيوان . . . الخ ﴿

وهي التي عبر عنها الشيخ في العبارة الاولى المتقدمة بقابلية الخل (وعلى كل حال) قول المصنف هذا تعليل لقوله المتقدم فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وبينان

لكيفية اندراج الحيوان المشكوك حليته بسبب الاصل في غير المذكي والكيفية ان التذكية عبارة عن فري الأوداج الأربعة بشرائطه من التسمية والإستقبال وإسلام الذابح وغيرها عن خصوصية في الحيوان وقابلية فيه فإذا شك في حيوان خاص بنحو الشبهة الحكمية انه هل هو واجد لتلك الخصوصية ام لا فبإصالة عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بشرائطه تندرج فيما لم يذك فيحرم شرعاً .

﴿ قوله التي بها تؤثر فيه الطهارة وحدها او مع الحلية . . . الخ ﴾

فإن الخصوصية في الحيوان بسببها تؤثر التذكية في الطهارة وحدها كما في الأرناب والثعالب والسنجاب ونحوها او في الطهارة مع الحلية جميعاً كما في الغنم والبقر والإبل ونحوها .

﴿ قوله هذا اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية

الى آخره ﴾

شروع في التمثيل للأصل الموضوعي الموافق للبراءة والمثال السابق كان للأصل الموضوعي المخالف لها وكل منها للشبهة الحكمية وبقي عليه التمثيل للمخالف والموافق من الشبهة الموضوعية وسيدكرهما .

﴿ قوله وبما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتمت حليته وحرمته بالشبهة

الموضوعية من الحيوان . . . الخ ﴾

شروع في التمثيل للأصل الموضوعي المخالف للبراءة والموضوعي الموافق لها وكل منها للشبهة الموضوعية وقد عرفت شرح الأمثلة الأربعة فلا نعيد .

في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً

﴿ قوله الثاني انه لا شبهة في حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية او التحريمية ... الخ ﴾
قد جمع المصنف ايضاً في هذا الأمر الثاني بين تنبيهين من تنبيهات الشيخ أعلى الله مقامه اي التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية والتنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الرجوبية الحكمية (قال) في الموضوع الاول (ما لفظه) لاشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها ... الخ (وقال) في الموضوع الثاني (ما لفظه) الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة لأنه انقياد وإطاعة حكمية ... الخ .

﴿ اقول ﴾

(أما حسن الاحتياط) في الشبهات عقلاً سواء كانت تحريمية او وجوبية بل وسواء كانت حكمية او موضوعية فلا احتمال وجود الواقع فيها ولرجحان حفظ الواقع عقلاً مهما أمكن ولو مع الأمن من العقاب (وأما حسنه) شرعاً فلكثير من الاخبار المتقدمة الآمرة بالتوقف او الإحتياط مما كان ظاهره الاستحباب والرجحان دون الحتم والإلزام .

(نعم) اذا ارتفع موضوع الاحتياط وهو الشك واحتمال وجود الواقع في المشتبه بأن حصل القطع الوجداني بالعدم أو أوجب الإحتياط العسر والحرج على المكلف او الإخلال بالنظام او الضرر او الوسواس فعند ذلك لا يحسن الإحتياط لا عقلاً ولا شرعاً بل يحرم الاحتياط في صورة الإخلال بالنظام او الضرر او الوسواس كما لا يخفى .

﴿ قوله وربما يشكل في جريان الإحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً او إجمالاً . . الخ ﴾

هذا الاشكال من الشيخ أعلى الله تعالى مقامه قد ذكره في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكيمة (قال) وفي جريان ذلك يعني الإحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الإستحباب وجهان أقويهما عدم لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً او إجمالاً كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة (انتهى) .

﴿ قوله وحسن الإحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الاشكال ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته . . . الخ ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه بعد أن ذكر الاشكال المتقدم ذكر وجهين للتفصي عنه ثم أجاب عنها (اما الوجهان) .

(فاحدهما) انه يترتب الثواب على الإحتياط ومن ترتبه عليه نستكشف الامر به فتصح العبادة .

(وثانيهما) أن العقل مستقل بحسن الإحتياط وبقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع نستكشف الامر به شرعاً فتصح العبادة ايضاً (واما الجواب عنهما) فحاصله المنع من ترتب الثواب وأن استقلال العقل بحسن الإحتياط مما لا يكشف عن تعلق الأمر المولوي به الا الارشادي فإن الإحتياط انقياد بحكم الاطاعة فكما أن الاطاعة الحقيقية مما لا يكون الامر بها إلا إرشادياً فكذلك الاطاعة الحكيمة ومن المعلوم أن الارشادي مما لا يجدي في جعل الشيء عبادة لعدم حصول القرب به ما لم يكن مولوياً (ثم إن) المصنف قد أشار الى وجهي التفصي والجواب عنهما جميعاً وأضاف على جواب الشيخ عنهما جواباً آخر قد أخذه من كلام الشيخ ايضاً وقدّمه في الذكر ونعم ما صنع (فقوله) وحسن الإحتياط . . الخ إشارة الى الجواب

الآخر عن الوجه الثاني (وقوله) الآتي وقد انقدح بذلك ... الخ إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الاول وحاصله أن الامر بالاحتياط سواء كان من ترتب الثواب عليه او من استقلال العقل بحسنه هو فرع ثبوت الاحتياط وإمكانه فكيف يعقل أن يكون الامر به من مبادي ثبوته وامكانه وهل هو الا دور صريح .

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب عن الوجهين وإن كان متيناً في محله ولكن الجواب الاول عنها ضعيف جداً لما عرفته منا في الفور والتراخي مفصلاً وأشير في ذيل الجواب عن أخبار الاحتياط مختصر أمن أن أوامر الشارع كلها مولوية ليست إرشادية كأوامر الطبيب خالية عن الارادة والكراهة قد انشأت لمجرد التنبيه على ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار فراجع ولا تعيد (والحق في الجواب) عن وجهي التفصي مضافاً الى الجواب الآخر عنها الذي اعترفنا انه متين في محله (ان يقال) إن الأمر بالاحتياط مما لا يصحح الاحتياط في العبادات بزعم انه أمر معلوم قطعي فيقصد ويحصل به قصد القرية فان الفعل ما لم يؤت به برجاء مطلوبيته الواقعية لم يكن احتياطاً وإذا أتى به كذلك لم يكن اثباته به بداعي الامر المعلوم القطعي وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله وانقدح بذلك انه لا يكاد يجدي في رفعه ايضاً القول بتعلق

الامر به من جهة ترتب الثواب عليه ... الخ ﴾

قد اشرنا ان قوله هذا إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الاول للتفصي كما ان قوله وحسن الاحتياط ... الخ كان إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الثاني للتفصي

﴿ قوله هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر

به بنحو الل ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن ... الخ ﴾

قد أشار بقوله هذا الى جواب الشيخ عن وجهي التفصي .

﴿ قوله وما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو

مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القرية فيه مضافاً ... الخ ﴾

القاتل هو الشيخ أعلى الله مقامه وما قاله هو بمنزلة وجه ثالث للتفصي عن الاشكال

(قال) فيما افاده في المقام ما هذا لفظه إن المراد من الإحتياط والإلتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة فمعنى الإحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فأوامر الإحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر (انتهى) (وقد أورد عليه المصنف من وجهين .

(الاول) ان الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة ليس احتياطاً في العبادات (نعم) اذا ورد دليل على الاحتياط في العبادات وفرضنا انه معجزنا عن تصوير الاحتياط فيها فعند ذلك لا بد بدليل الإقتضاء وحفظ كلام الحكيم عن الغر من حمله على الإحتياط بالمعنى المذكور ولكن ستعرف تصوير الإحتياط فيها بلا حاجة الى الحمل المذكور (وقد أشار) الى هذا الوجه بقوله فيه مضافاً الى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى ... الخ .

(الثاني) ان الإحتياط في العبادات بالمعنى المذكور تسليم للإشكال ومعجز في الحقيقة عن تصوير الإحتياط فيها (وقد أشار) الى هذا الوجه بقوله أخيراً انه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى ... الخ .

﴿ قوله قلت لا يخفى ان منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها وقد عرفت انه فاسد... الخ ﴾

شروع في الجواب عن الإشكال الذي أورده الشيخ أعلى الله مقامه في جريان الإحتياط في العبادات من ناحية عدم تمثي قصد القربة الامع العلم بالأمر ولا علم به في الشبهات البدوية (وحاصل الجواب) ان الإشكال مبني على كون القربة المعتبرة في العبادة مما يتعلق به الأمر شرعاً كسائر الاجزاء والشرائط فحينئذ يشكل جريان الإحتياط في العبادات لأن الإحتياط فيها عبارة عن الإتيان بكل ما احتمل

وجوبه شرعاً حتى قصد القربة وقصد القربة مما يحتاج الى الامر المعلوم تفصيلاً او إجمالاً ولا أمر كذلك في الشبهات البدوية .

(واما) اذا كان اعتبار قصد القربة بحكم العقل ولم يكن داخلاً في المأمور به كما حققناه في التعبدية والتوصلي فجريان الاحتياط في العبادات في كمال الإمكان للتمكن من الإتيان بكل ما احتمال وجوبه شرعاً من الاجزاء والشرائط غاية انه لا بد أن يؤتي به على نحو لو كان مأموراً به واقعاً كان مقرباً فيؤتي به بداعي احتمال الامر او بداعي احتمال محبوبيته فإن كان مأموراً به واقعاً كان امتثالاً لأمره وإن لم يكن مأموراً به كان انقياداً للمولى فهو على كل حال يستحق الثواب إما على الطاعة وإما على الإنقياد .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف أن الإشكال غير مبين على كون القربة المعتبرة في العبادة كسائر الاجزاء والشرائط مما يتعلق به الامر شرعاً بل هو إشكال غير مربوط بهذه الناحية أبداً فإن التقرب معتبر في العبادة لا محالة سواء كان بحكم الشرع او بحكم العقل والمستشكل يدعي توقف التقرب المعتبر فيها إما شرعاً او عقلاً على العلم بالامر اما تفصيلاً او إجمالاً ولا أمر كذلك في الشبهات البدوية (والحق) في جوابه هو المنع عن توقفه على العلم بالامر بل التقرب كما يحصل باتيان الفعل بداعي الامر في صورة العلم به فكذلك يحصل باتيان بداعي احتمال الامر وبرجاء مطلوبيته الواقعية في صورة الشك فيه ولو لا ذلك لم يتمش قصد القربة حتى في صورة العلم الاجمالي بالامر كما في الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة لعدم العلم بالامر في كل صلاة يصلها المكلف على حده فيكون حالها كحال الصلاة في الشبهات البدوية عيناً (ولو سلم) الفرق بينها فبعد الاتيان باحد المحتملات يرتفع العلم الاجمالي لاحتمال مصادفة ما أتى به مع المأمور به الواقعي وإن فرض بقاء أثره وهو وجوب الاتيان بباقي المحتملات عقلاً فكما يقال حينئذ إن قصد القربة يتمشي بالاتيان بالفعل برجاء كونه مأموراً

به فكذلك يقال في الشبهات البدوية عيناً (هذا كله) مضافاً الى اعتراف الشيخ بنفسه في قوله المتقدم في صدر المسألة الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة لأنه إنقياد وإطاعة حكيمية ... الخ بجريان الاحتياط في التوصلات وترتب الثواب على الفعل المأتي به بداعي احتمال محبوبيته الواقعية (ومن المعلوم) ان الثواب فيما اذا لم يكن الفعل محبوباً واقعاً وان كان على الإنقياد ولكن فيما اذا كان محبوباً واقعاً لا يكاد يكون الا على نفس الفعل والفعل لا يثاب عليه الا إذا وقع عبادة ومتقرباً به فلو كان قصد القربة مما يتوقف على العلم بالأمر فكيف وقع الفعل متقرباً به وترتب الثواب عليه مع انتفاء العلم بالأمر (بل اعترف الشيخ) في العبادات ايضاً بعين ما ذكرناه من كفاية الإتيان بداعي احتمال كونه مأموراً به (فقال) ويحتمل الجريان يعني الاحتياط في العبادات (قال) بناء على ان هذا المقسدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً او كون تركه مبغوضاً ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتمدة والفتاوي النادرة (انتهى) كلامه رفع مقامه .

لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات

الى اخبار من بلغه ثواب

﴿ قوله وقد انقدح بذلك انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق أمر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء بل كساير ما علم وجوبه او استحبابه منها كما لا يخفى فظهر انه لو قبل بدلالة اخبار من بلغه ثواب... الخ ﴾

المقصود من ذلك هو تضعيف ما أفاده الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في جملة ما أفاده في المقام (ما لفظه) ثم إن منشأ احتمال الوجوب اذا كان خيراً ضعيفاً فلا حاجة الى اخبار الإحتياط وكلفة إثبات ان الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله (الى ان قال) والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة (انتهى) .

(فيقول المصنف) ما حاصله انه قد ظهر بما تقدم انه لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات الى تعلق أمر معلوم بها ليقصد ويتحقق به القربة لكفاية الاتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر وبرجاء مطلوبيته الواقعية بل لو فرض تعلق أمر معلوم بها لم يكن الاتيان بها بداعيه من باب الاحتياط بل كان كساير المستحبات التي تعلق بها أمر معلوم (وعليه) فلو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب فليست هي مجدية لجريان الاحتياط في العبادات

ومصححاً له فيها بل دالة على استحبابه كسائر ما دل الدليل على استحبابه (انتهى)
محصل كلام المصنف .

(ثم إن) اخبار من بلغه ثواب كثيرة كما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه قد
عقد لها باباً في الوسائل في أبواب مقدمة العبادات سماه بباب استحباب الاتيان بكل
عمل مشروع روي له ثواب منهم عليهم السلام ... الخ .
(ومنها) صحيحة هشام بن سالم المتقدمة (ويقرب منها) ما رواه هشام عن
صفوان عن ابي عبدالله عليه السلام .

(ومنها) ما رواه محمد بن مروان عن ابي عبدالله عليه السلام قال من بلغه
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي
صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم لم يقله .

(ومنها) ما رواه هشام بن سالم ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال من
سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه .
(ومنها) ما رواه محمد بن مروان ايضاً قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيته
وإن لم يكن الحديث كما بلغه .

(ومنها) ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة من بلغه
شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه .
(ومنها) ما رواه في الإقبال عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من
الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الامر كما بلغه .

﴿ قوله لا يقال هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي
بلغ عليه الثواب بعنوانه ... الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه لو قلنا بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب نفس

العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو لم يكن العمل حينئذ احتياطاً بل كان مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه (واما اذا قلنا) انها تدل على استحباب العمل المأتي به بداعي كونه محتمل الثواب وبرجاء كونه مطلوباً واقعاً كما دل عليه قوله المتقدم في بعض الروايات فعمل ذلك التماس ذلك الثواب او ففعل ذلك طالب قول النبي (ص) الى غير ذلك فهي دالة على استحباب الاحتياط كالأوامر المتعلقة بالاحتياط بناء على كونها مولوية للاستحباب الشرعي لا للارشاد فتكون مجدية لجريان الاحتياط في العبادات ومصححة له فيها (وقد أجاب) عنه المصنف بوجهين (الاول) ان الأمر بالاحتياط ولو فرض كونه مولوباً لكان توصلياً لم ينفع في جعل الشيء عبادة ولا يصحح الاحتياط في العبادات أصلاً .

(وفيه) أن الأمر التوصلي اذا قصد وقع الفعل بسببه عبادة كالأمر التعبدي عيناً فلا فرق بينهما من ناحية حصول القرب بها ووقوع الفعل بسببها عبادة اذا قصدت أبدأ وإن كان بينهما فرق من ناحية أخرى وهي أن التوصلي مما يحصل الغرض منه كيفما اتفق وإن لم يؤت به على وجه الإمتثال والتعبد لا يكاد يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به على وجه الإمتثال .

(الثاني) انه لو فرض كونه مولوباً عبادياً لم يصحح الإحتياط في العبادات قطعاً لما تقدم في الأمر بالاحتياط المستكشف لما من حسن الإحتياط عقلاً او المستكشف إناً من ترتب الثواب عليه شرعاً أن الامر بالاحتياط فرع ثبوت الاحتياط وإمكانه فكيف يعقل أن يكون الأمر به من مبادي ثبوته وجريانه (وعليه) فأخبار من بلغه ثواب مما لا تجدي لتصحيح الاحتياط في العبادات كالامر بالاحتياط عيناً الا الاتيان بها برجاء مطلوبيتها الواقعية وبداعي احتمال الامر بها كما قلنا آنفاً .

﴿ قوله ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ

عليه الثواب فإن صحيحة هشام بن سالم . . . الخ ﴾

(ظاهر الشيخ) أعلى الله مقامه بل صريحه في العبارة المتقدمة أعني قوله ثم إن منشأ

احتمال الوجوب اذا كان خيراً ضعيفاً ... الخ هو كون أخبار من بلغه ثواب دالة على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب (لكن) أورد عليه بعداً من وجوه وناقش في تلك الوجوه الا الاول منها (ومحصل) الاول أن ثبوت الأجر مما لا يدل على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب (قال) لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرداً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ... الخ ويعني بذلك ان العمل بقريئة التفريع على البلوغ كما تقدم في لسان الاخبار هو العمل المأتي به بداعي البلوغ فالثواب يكون على العمل المأتي به كذلك اي على الاحتياط لاعلى نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو (ثم قال) ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطاب قول النبي (ص) والتماس الثواب الموعد (انتهى) (فيقول المصنف) إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار كالصحيحة المتقدمة وما شاكلها مما ليس فيه تقييد بالاتبان بداعي طلب قول النبي (ص) او بالتماس ذلك الثواب على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو فانها ظاهرة في كون الاجر مرتباً على نفس العمل لا على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء الثواب .

(وفيه) (مضافاً) الى ما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه من ان الظاهر من الاخبار المذكورة بقريئة التفريع هو كون الاجر والثواب مرتبين على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء الثواب لا على نفس العمل بما هو هو وان تقييد بعضها بالاتبان بداعي طلب قول النبي (ص) أو التماس الثواب مما يؤيد ذلك (انه من المستبعد جداً) أن يصير نفس العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو مستحباً شرعاً بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية وسببية في انقلاب الفعل عما هو عليه وفي صيرورته مستحباً شرعياً بل الثواب المذكور في الاخبار هو الثواب على الاحتياط الذي يستقل به العقل غير ان العقل يستقل بمجرد استحقاق الثواب فقط وهذه الاخبار تخبر عن تفضل الله تبارك وتعالى على المحتاط بإعطائه عين ذلك

الثواب الموعود الذي بلغه وشخص ذلك الاجر الذي قد أتى بالفعل برجائه والتماسه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(واما الثمرة بين القولين) فقد قال الشيخ أعلى الله مقامه (ما لفظه) ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي يظهر في ترتب الآثار المترتبة الشرعية على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من الحجية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببالله بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح ببالله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً فافهم (انتهى) كلامه رفع مقامه

﴿ اقول ﴾

لو كان الامر بالوضوء منحصراً بالامر الغيري لاجل غاية من الغايات لكان مما تظهر فيه الثمرة كما ذكر الشيخ (فإذا) ورد خبر غير معتبر بأن من توضأ مثلاً ودخل المسجد فله كذا وكذا فعلى القول باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب يكون الوضوء مستحباً شرعياً ولو غيرياً يرتفع به الحدث وعلى القول باستحباب اتیان العمل بداعي البلوغ وبرجاء الثواب اي باستحباب الاحتياط لم يعلم كون الوضوء مستحباً حينئذ اذ لم يعلم صدق الخبر الذي قد بلغ المكلف فلا يعلم ارتفاع الحدث به (وأما اذا قلنا) ان الوضوء مستحب نفسي كما يستفاد ذلك من بعض الروايات مثل قوله (من أحدث ولم يتوضأ جفاني) أو (اكثر من الطهور يزيد الله في عمره) الى غير ذلك من الاخبار فلا تظهر فيه الثمرة فإذا ورد خبر غير معتبر يأمر بالوضوء لغاية من الغايات فهو مستحب نفسي على كل حال يرتفع به الحدث لا محالة سواء كان الخبر صادقاً او كاذباً (ولعله) لهذا قال أعلى الله مقامه فتأمل (وأما غسل) المسترسل من الحجية فالظاهر انه على القول باستحبابه شرعاً كما عن الإسكافي لا مانع عن المسح ببالله فإنه حينئذ جزء من أجزاء الوضوء غايته أنه من

أجزائه المستحبة كبعض أجزاء الصلاة فلا وجه لما احتمله الشيخ قوياً من المنع عن المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً (هذا مضافاً) الى عدم ورود خبر على الظاهر معتبر او غير معتبر بغسل المسترسل من الخية كي تظهر فيه الثمرة ولعله الى أحد الامرين قد أشار الشيخ بقوله فافهم (والصحيح) في الثمرة انها تظهر في النذر وشبهه فإذا نذر أن يأتي بمستحب شرعي وقد بلغه شيء من الثواب بخبر غير معتبر فعمله لا بداعي البلوغ وبرجاء الثواب فعلى القول باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب قد أتى بالنذر وحصل البرء وعلى القول باستحباب اتيان العمل بداعي البلوغ وبرجاء الثواب لم يف بالنذر ولم يحصل البرء أصلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير

موجب ... الخ ﴾

تضعيف للكلام المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه (وهو قوله) لأن الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ... الخ (وحاصله) ان تفرع العمل على البلوغ وكون البلوغ هو الداعي اليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتباً عليه فيما اذا أتى به برجاء كونه مطلوباً وبعنوان الاحتياط فان الداعي الى الفعل مما لا يوجب للفعل وجهاً وعنواناً يؤتي به بذلك الوجه والعنوان (وفيه ما لا يخفى) فإن الداعي الى الفعل مما يوجب لا محالة وجهاً وعنواناً للفعل يكون الاتيان به بذلك الوجه والعنوان والام لم يكن الداعي داعياً (فإن التأديب) الداعي الى ضرب اليتيم مثلاً مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للضرب يكون الاتيان به بذلك الوجه والعنوان (وهكذا التعظيم) الداعي الى القيام مثلاً مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للقيام يكون الاتيان به بذلك الوجه والعنوان (وهكذا التقرب) الداعي الى الاتيان بالصلاة مما يوجب لا محالة حدوث عنوان للصلاة يكون الاتيان بها بذلك العنوان وهكذا وهكذا (وعليه) ففي المقام احتمال الثواب وبلوغه الداعي الى الفعل مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للفعل يكون الاتيان به بذلك

الوجه والعنوان وهو عنوان الاحتياط (والظاهر) من أخبار من بلغه ثواب كما تقدم قبلا ان الثواب مترتب على الفعل المعنون بهذا العنوان فيكون هو المستحب لا على نفس الفعل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو فتدبراً جيداً .
﴿ قوله واتيان العمل بداعي طلب قول النبي (ص) كما قيد به في بعض

الآخبار وان كان انقياداً ... الخ ﴿

إن قول المصنف هذا وهكذا قوله الآتي او التماساً للثواب الموعود ... الخ تضعيف ايضاً للكلام المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه وهو قوله ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي (ص) والتماس الثواب الموعود ... الخ (وحاصل التضعيف) ان تقييد بعض الاخبار بطلب قول النبي (ص) أو بالتماس الثواب الموعود غير مربوط بصحيفة هشام المتقدمة اذ الثواب فيها مترتب على نفس العمل فلا وجه لتقييدها به بل او آتى بالعمل طلباً لقول النبي (ص) او التماساً للثواب الموعود لترتب الثواب على نفس العمل بمقتضى اطلاق الصحيحة (وفيه) ما تقدم آنفاً من ان ظاهر الاخبار جميعاً مع قطع النظر عن التقييد في بعضها بطلب قول النبي (ص) او بالتماس ذلك الثواب بقريئة التفريع على البلوغ الموجود في الكل هو كون الثواب مترتباً على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء كونه مأوراً به لا على نفس العمل بما هو هو (هذا مضافاً) الى ما عرفت من انه من المستبعد جداً أن يصير نفس العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو مستحباً شرعاً بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية وسببية في انقلاب الفعل عما هو عليه وفي صيرورته مستحباً شرعياً بعد أن لم يكن مستحباً واقعاً .

﴿ قوله فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى او صام فله

كذا ... الخ ﴿

اي فيكون وزان قوله عليه السلام من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان أجراً ذلك له ... الخ وزان قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا وكذا

فكما أن من ترتب الثواب على العمل في الثاني يعرف استحباب العمل وكونه مطلوباً شرعاً فكذلك من ترتبه عليه في الاول (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى ذلك ثم رد عليه (قال) واما ما يتوهم من استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الإستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله (ع) من سرح لحيته فله كذا مدفوع (وقد أفاد) في وجه الدفع ما حاصله ان الثواب هناك لا يكون الا مع الإطاعة الحقيقية والإطاعة الحقيقية لا تكون الا مع الأمر الشرعي فالثواب لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنياً واما الثواب في المقام فهو باعتبار الإطاعة الحكيمية اي الاحتياط فهو لازم للعمل المأتي به بداعي البلوغ واحتمال الصدق وان لم يرد به أمر آخر .

﴿ اقول ﴾

ويمكن أن يقال في الدفع ان الثواب في مثل من سرح لحيته فله كذا وكذا وان كان مترتباً على نفس العمل فهو مما يكشف عن استحبابه شرعاً ولكن في المقام لم يترتب على نفس العمل كي يكشف عن استحبابه شرعاً بل رتب على ما يظهر من الاخبار كما تقدم قبلاً على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبداعي احتمال الثواب وهو عبارة اخرى عن الاحتياط ولا كلام لنا في رجحانه عقلاً واستحبابه شرعاً فتأمل جيداً .

في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريرية الموضوعية

﴿ قوله الثالث انه لا يخفى ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً... الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الثالث هو دفع ما قديتوهم في المقام من لزوم الاحتياط في الشبهات التحريرية الموضوعية بل وفي الشبهات الوجوبية الموضوعية ايضاً بدعوي أن الشارع اذا بين حرمة الخمر مثلاً او وجوب قضاء ما فات من الصلاة مثلاً فيجب الإجتنب عن كل ما احتمال كونه خمرأ او الاتيان بكل ما احتمال فوته من الصلاة من باب المقدمة العلمية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريرية الموضوعية (ما لفظه) وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرأ من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعالومة تفصيلاً او المعلومة إجمالاً المتردد بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الإجتنب من اطراف الشبهة لاغيرها واما ما احتمال كونه خمرأ من دون علم اجبالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتنب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنبه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التبن في قبح العقاب عليه (الى ان قال) ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية حيث

تخیل بعض أن دوران ما فات من الصلاة بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي اندفاعه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصل الدفع) أن النهي عن الخمر بنحو الكبرى الكلية مما يوجب تنجز حرمة الصغريات المعلومة تفصيلاً او إجمالاً المترددة بين أطراف محصورة والإجتنب عن الاول مما لا يحتاج الى مقدمة علمية والإجتنب عن الثاني وان كان يحتاج اليها ولكن المقدمة العلمية هي أطراف العلم الإجمالي فقط لا كل ما احتمال كونه خمرأ وهكذا الامر في الامر بقضاء الفوائت حرفاً بحرف (هذا محصل) كلام الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فمحصل كلامه ان النهي عن الشيء على قسمين :

(فتارة) يكون بمعنى طلب تركه في زمان او مكان على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث لو أتى به في ذلك الزمان او في ذلك المكان دفعة واحدة لم يمثل أصلاً كما اذانهي عن الإجهار بالصوت في زمان خاص او مكان خاص لغرض مخصوص مثل أن لا يشمر بهم العدو وهو في مكان قريب منهم يسمع كلامهم اذا أجهروا فإذا أجهر آناً ما لم يحصل الغرض ولم يمثل النهي اصلاً .

(واخرى) يكون بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده على نحو يكون المطلوب فيه تركاً متعددة فكل ترك مطلوب مستقل كما في النهي عن الخمر او الكذب او الغيبة ونحو ذلك فالمحرم فيه ينحل الى محرمات عديدة بتعدد أفراد الخمر او الكذب او الغيبة (فإن كان) النهي من القسم الاول وجب الاحتياط وترك الأفراد المشتبهة رأساً تحصيلاً للقطع بفراغ الذمة فاذا شك في صوت بنحو الشبهة الموضوعية انه هل هو لإجهار أم لا كما اذا كان في سمعه خلل لا يميز الجهر من غيره وجب حينئذ تركه إلا اذا كان مسبقاً بترك الإجهار فيستصحب الترك مع الاتيان جالفه المشكوك (وأن كان) من القسم الثاني فيقتصر في الترك على الأفراد المعلومة

واما المشكوكة فتجري البراءة عن حرمتها بلا كلام .

﴿ اقول ﴾

وفي كلام المصنف الى هنا موضعان للنظر .

(احدهما) ان المحرم كما سيأتي في صدر الأقل والاكثر الارتباطيين وتقدم في صدر النواهي هو على ثلاثة أقسام لاعلى قسمين .
 (الاول) ما كان المطلوب فيه مجموع التروك من حيث المجموع ومرجعه لدي الحقيقة الى واجب ارتباطي غايته ان الارتباطي قد يكون وجودياً كالصلاة وقد يكون عدمياً كالصيام كما انه قد يكون بصورة الأمر كما اذا قال في المثال المتقدم أخفت صوتك وقد يكون بصورة النهي كما اذا قال لا تجهر بصوتك .
 (الثاني) المحرم الغير الارتباطي وهو الذي ينحل الى محرمات عديدة بتعدد أفرادها كما في النهي عن الخمر او الكذب او الغيبة ونحوها وهذان القسمان قد ذكرهما المصنف كما عرفت .

(الثالث) المحرم الارتباطي وهو الذي كان المبعوض فيه المجموع من حيث المجموع بحيث لو أتى بالجميع الا واحداً لم يعص سواء كان وجودياً كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت مع الإطراب والترجيع او عدمياً كما في النهي عن حجر الفراش أربعة أشهر وهذا القسم من النهي لم يذكره المصنف .
 (ثانيهما) ان مرجع التوهم المتقدم هو الى النزاع في الأقل والأكثر الغير الارتباطيين غايته انه نزاع في الشبهات الموضوعية منها اي هل يقتصر في الامتثال تركاً او إتياناً على الأفراد المعلومة وتجري البراءة عن المشكوكة أم يجب مراعاة تمام الأفراد حتى المشكوكة منها (والبراءة) وان كانت هي تجري عن الافراد المشكوكة للمحرم الغير الارتباطي كما تجري عن الأفراد المشكوكة للواجب الغير الارتباطي كقضاء الفوائت وأداء الدين وشبههما (ولكن) لا يجب الاحتياط في الافراد المشكوكة للقسم الاول من المحرم اي الذي مرجعه الى الواجب الارتباطي بنحو

الإطلاق (فإذا قال) مثلاً لا تكرم الفساق وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا كرم احدهم لم يمثل أصلاً من قبيل ما اذا لم يأت بأحد أجزاء الصلاة عمداً ثم شك في كون زيد فاسقاً أم لا فهذا هنا لا يجب الاحتياط بترك اكرامه (وهكذا) اذا قال اكرم العلماء وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو اكرام المجموع من حيث المجموع بحيث اذا لم يكرم احدهم لم يمثل أصلاً وشك في كون عمرو عالماً أم لا فهذا هنا ايضاً لا يجب الاحتياط بإكرامه وذلك لعين ما سيأتي في وجه عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية من الأقل والاكثرا لارتباطيين حرفاً بحرف كالحك في وجوب السورة في الصلاة ونحوها (نعم) اذا قال في المثال لا تكرم الفساق وكان المطلوب هو مجموع التروك من حيث المجموع وعلمنا ان زيداً فاسق يحرم اكرامه ولكن شك في رجل انه زيد ام لا فيجب الاحتياط حينئذ بترك اكرامه وترك اكرام كل من احتمال كونه زيداً اذ المفروض إحراز جزئية ترك اكرام زيد (وهكذا) اذا قال أكرم العلماء وكان المطلوب هو اكرام المجموع من حيث المجموع وعلم ان عمرواً عالم يجب اكرامه وشك في رجل انه عمرو ام لا فيجب اكرامه واكرام كل من احتمال كونه عمرواً اذ المفروض ايضاً إحراز جزئية اكرام عمرو (نظير) ما اذا أمر بالصلاة وأحرز أن السورة جزئها والظهور شرطها ولم يعلم ان الصلاة الماتية بها هل هي مع السورة او الظهور ام لا فيجب الاحتياط حينئذ بعد إحراز جزئية السورة وشرطية الظهور باتيان صلاة قد احرز وجودهما فيها ولو بامارة شرعية او بأصل شرعي وستأتي الإشارة الى هذا كله في الأقل والاكثرا لارتباطيين إن شاء الله تعالى

﴿ قوله فيما كان المطلوب بالتهمة طلب ترك كل فرد على حده ... الخ ﴾

يعني به القسم الثاني من المحرم وهو الذي ينحل الى محرمات عديدة بتعدد الافراد المعبر عنه بالحرام الغير الارتباطي .

﴿ قوله او كان الشيء مسبوقاً بالترك... الخ ﴾

يعني به القسم الاول من المحرم لكن فيما كانت الحالة السابقة هي الترك ليمكن استصحابه مع الاتيان بالفرد المشكوك وقد تقدم التمثيل له آنفاً فتذكر .

﴿ قوله والا لوجب الإجتنا ب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً... الخ ﴾

قد عرفت التفصيل آنفاً في الاحتياط في القسم الاول من المحرم الذي مرجعه الى الواجب الارتباطي وانه لا يجب الإجتنا ب فيه بنحو الإطلاق كما يظهر من المصنف فلا تغفل .

﴿ قوله والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام

فيه الا ان قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه... الخ ﴾

بل قد ظهر لك مما تقدم انه اذا قال مثلاً لا تكرم الفساق وعلمنا من الخارج ان المطاوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بنحو الواجب الارتباطي وشك في كون زيد مثلاً فاسقاً ام لا لم يجب الاحتياط بترك إكرامه للشك في جزئية ترك إكرامه بل تجري البراءة عنه شرعاً وعقلاً كما هو الحال في الشبهة الحكيمة من الاقل والاكثر الإرتباطيين عيناً وسيأتي اعتراف المصنف في الحكيمة بجران البراءة الشرعية وأنه يرتفع بها الإجمال والترديد في الواجب المردد وتعيينه في الاقل دون الاكثر فانتظر .

في حسن الاحتياط عقلا ونقلا حتى مع قيام الحججة على عدم

﴿ قوله الرابع انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا ولا يخفى انه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة او امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب او الحرام . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الرابع هو الاشارة الى التنبيه الثالث من تنبيهات الشيخ للشبهة التحريمية الموضوعية (قال) اعلى الله مقامه (ما لفظه) الثالث انه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك امارة مغنية عن اصالة الإباحة (انتهى) ومقصوده ان الاحتياط كما تقدم حسنه في الشبهات حتى مع جريان البراءة فيها فكذلك يحسن حتى مع قيام الامارة فيها على عدم غير ان الشيخ أعلى الله مقامه خص هذا المعنى بالشبهات التحريمية الموضوعية والمصنف عممه الى مطلق الشبهات سواء كانت وجوبية او تحريمية حكيمية او موضوعية (والى ذلك قد اشار) بقوله حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة يعني بهما الشبهات الحكيمية من الوجوبية والتحريمية (وبقوله) او امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب او الحرام يعني بهما الشبهات الموضوعية من الوجوبية والتحريمية (ومن هنا) يتضح ان التعبير بالحجة او الامارة المعتبرة تفنن في التعبير والا فلا فرق بينهما أصلاً .

﴿ قوله ما لم يخجل بالنظام فعلاً . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) الا أن الاحتياط في الجميع موجب لإختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره يعني به الحر العاملي

رحمه الله بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للغرض (الى ان قال) فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام (وقد أشار المصنف) الى هذا التبعض بقوله وكان احتمال التكليف قوياً او ضعيفاً (الى ان قال الشيخ) ويحتمل التبعض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله يحتاط فيه والا فلا (وقد أشار المصنف) الى هذا التبعض بقوله كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها (الى ان قال الشيخ) ويحتمل التبعض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الإجتنب عن الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الاباحة (وقد أشار المصنف) الى هذا التبعض بقوله كانت الحجة على خلافه أم لا (الى ان قال الشيخ) هذا ولكن ادلة الاحتياط لا ينحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة بل العتمل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وقد سلك المصنف مسلك الشيخ ايضاً وحذا حذوه عيناً فقال بحسن الاحتياط مطلقاً ما لم يلزم منه الإخلال بالنظام سواء كان في الامور المهمة ام لا كان الاحتمال قوياً ام لا كانت الامارة قائمة على خلاف الاحتياط ام لا واذا لزم الإخلال بالنظام فلا يكون الاحتياط حسناً كذلك اي مطلقاً .

﴿ قوله وان كان الراجع لمن التفت الى ذلك من أول الأمر ترجيح

بعض الاحتياطات احتمالاً او محتملاً . . . الخ ﴾

هذا ما تفظنه المصنف بالخصوص دون الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان الاحتياط في الجميع بعد ما كان موجباً لاختلال النظام فالراجع لمن التفت الى ذلك من أول الأمر أن يرجح بعض الاحتياطات على بعض فينتخب الاحتياط في

موارد قوة احتمال التكليف او قوة المحتمل كالدماء والفروج ونحوهما لا انه يحتاط في الشبهات الى ان يلزم الحرج منه فبدءه كما قد يستفاد ذلك من العبارة الأخيرة للشيخ وهي قوله فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج ... الخ .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

(يحتمل أن يكون) إشارة الى وجوب الاحتياط في الامور المهمة لدي الشارع كالفروج والدماء ونحوهما لا انه يحسن الاحتياط فيها بلا إلزام به وعليه فترجيح بعض الاحتياطات على بعض واجب لازم لا انه واجب مستحب (ويحتمل ايضاً) ان يكون إشارة الى ان الملتفت الى ذلك كما ان من الراجح له ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً او محتملاً فكذلك من الراجح له ترجيح موارد قيام الاصل على الإباحة على موارد قيام الامارة عليها (والله العالم) .

هل تجري البراءة عن الوجوب التخيري

(بقي شيء) وهو أن الشيخ أعلى الله مقامه كما ظهر لك مما تقدم قد عقد لكل من الشبهة التحريمية الحكيمة والشبهة التحريمية الموضوعية والشبهة الوجوبية الحكيمة تنبيهات عديدة وقد انتخب المصنف من بين الكل مهاتها ولكن مع ذلك بقي فيها أمر مهم لم يتعرض له وهو التكلم حول جريان البراءة عن الوجوب التخيري وعدمه (فنقول) إن الشك في الوجوب التخيري يتصور على اقسام خمسة .

(الاول) أن يقع الشك في أصل توجه تكليف تخيري بأحد أمرين او باحد أمور (وفي هذا القسم) تجري البراءة عنه بلا اشكال كما تجري عن التكليف التعييني عيناً (وهذا القسم) مما لم يتعرض له الشيخ أعلى الله مقامه ولعله لوضوحه .

(الثاني) أن يعلم إجمالاً بتوجه تكليف تخيري لا محالة ولم يعلم ان التخير

هل هو بين أمرين مثلاً او بين أمور ثلاثة كما اذا علم إجمالاً انه مخير بين العتق وصوم ستين يوماً ولكن لم يعلم انه هل هو مخير بينها فقط او بينها وبين إطعام ستين مسكيناً (وفي مثله) ايضاً لا ينبغي الاشكال في جريان البراءة عن الوجوب التخيري للامر الثالث كما تجري عن الوجوب التعيني عيناً .

(نعم يشكل) جريان مثل حديث السعة فيه فإن جريانه مما يوجب التضييق على المكلف لا التوسعة (بل يشكل الامر) في جريان حديث الرفع ايضاً بناء على اختصاصه بما اذا كان في رفعه منة على الأمة ولكن جريان باقي أدلة البراءة من حديث الحجب وغيره مما لا مانع عنه كما لا يخفى (وهذا القسم) ايضاً مما لم يتعرض له الشيخ ولكن يمكن استفادته من عموم كلامه (قال) أعلى الله مقامه الثالث أي من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكيمية ان الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الإنحصار اما لو شك في الوجوب التخيري والإباحة فلا يجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه الى آخره فيكون قوله هذا عاماً يشمل القسم الثاني والثالث والرابع والخامس جميعاً (الثالث) ما اذا دار أمر التكليف بين تعلقه بفرد معين او بكلي شامل له ولغيره كما اذا علم إجمالاً انه إما يجب إكرام زيد العالم تعييناً او يجب إكرام مطلق العالم المنطبق على زيد وعمرو (ويطلق على هذا القسم) بدوران الأمر بين التعيين الشرعي والتخير العقلي فإن الوجوب ان كان متعلقاً بإكرام زيد العالم فهو واجب تعيني شرعي وان كان متعلقاً بإكرام العالم فكل من إكرام زيد وعمرو واجب تخيري عقلي كما هو الشأن في الكلي وأفراده (وقد حكم الشيخ) في هذا القسم بمقتضى عبارته المتقدمة بعدم جريان ادلة البراءة عن الوجوب التخيري بالنسبة الى عمرو نظراً الى ما تقدم من دعوى ظهور ادلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف (وحكم ايضاً) بعدم جريان اصالة عدم الوجوب يعني به استصحاب عدمه

نظراً الى انه ليس في المقام الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد المعين فاصالة عدم تعلقه بالكلي معارضة بعدم تعلقه بالفرد (فيتعين) هنا جريان اصالة عدم سقوط وجوب ذلك الفرد المعين المتيقن وجوبه اما تعييناً او تخبيراً بفعل هذا الفرد المشكوك وجوبه تخبيراً (قال أعلى الله مقامه) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لأنه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فيتعين هنا إجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك (انتهى)

﴿ اقول ﴾

اما عدم جريان البراءة عن الوجوب التخيري بالنسبة الى الفرد المشكوك بدعوى ظهور ادلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف فهو غير ظاهر ولا واضح وإن اشكل الأمر في جريان مثل حديث السعة وحديث الرفع كما تقدم ولكن لا مانع عن جريان غيرهما كحديث الحجب ونحوه (واما جريان) اصالة عدم الوجوب في هذا الفرد المشكوك فما لا مانع عنه على الظاهر فإن الوجوب وان كان واحداً في المقام مردداً بين تعلقه بالكلي او بالفرد المعين ولا يمكن إجراء اصالة عدم تعلقه بالكلي لمعارضتها باصالة عدم تعلقها بالفرد المعين ولكن على تقدير تعلقه بالكلي ينشعب منه وجوبان تخيريان ولو عقلا احدهما يتعلق بالفرد المعين والآخر بهذا الفرد المشكوك ولا مانع عن جريان اصالة عدم تعلق الوجوب التخيري بهذا الفرد المشكوك (وعليه) فالنتيجة في هذا القسم من دوران الامر بين التعيين والتخير وان كان هو وجوب الاحتياط والاقتصار على الفرد المتيقن دون المشكوك لكن لا لاصالة عدم سقوط المتيقن بفعل المشكوك بل للاصل الوارد عليها الرافع لموضوعها اي الشك وهو اصالة البراءة عن الوجوب التخيري في الفرد

المشكوك او اصاله عدم تعلق الوجوب التخيري به فينحصر الوجوب قهراً ولو في الظاهر بالفرد المتيقن فيتعين .

(الرابع) ما اذا دار امر التكليف بين تعلقه بفرد معين على وجه التعيين وبين تعلقه به وبغيره على وجه التخير كما اذا علم إجمالاً انه اما يجب إكرام زيد تعيناً أو يجب إكرام كل من زيد وعمرو تخيراً وفي الشرعيات كما اذا علم إجمالاً انه اما يجب العتق تعيناً أو يجب كل من العتق وصوم ستين يوماً تخيراً (ويطلق على هذا القسم) بدوران الامر بين التعيين والتخير الشرعيين (وقد حكم الشيخ) فيه بمقتضى عبارته الاولى المتقدمة بعدم جريان ادلة البراءة عن الوجوب التخيري في الفرد المشكوك لما تقدم من دعوى ظهور أدلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف (وحكم ايضاً) بجريان اصاله عدم وجوب الفرد المشكوك تخيراً وبجريان اصاله عدم لازمه اي عدم سقوط وجوب الفرد المعين المتيقن بفعل هذا المشكوك (قال) أعلى الله مقامه بعد عبارته الثانية (ما لفظه) واما اذا كان الشك في إيجابه بالخصوص يعني به في قبال ما اذا كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين الفرد المتيقن جرى اصاله عدم الوجوب و اصاله عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والحق ان الكلام في هذا القسم هو عين الكلام في القسم السابق فتجري فيه اصاله البراءة عن الوجوب التخيري في الفرد المشكوك وهكذا اصاله عدم تعلق الوجوب التخيري به ويكون كل منها وارداً على اصاله عدم سقوط المتيقن بفعل المشكوك رافعاً لموضوعها اي الشك ويقتصر لا محالة على الفرد المتيقن المعلوم وجوبه .

(ولكن) يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه في الأقل والاكثر الإرتباطيين قبيل الشروع في التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط الميل الى جريان البراءة عن التعيين في دوران الامر بين التعيين والتخير الشرعيين في قبال وجوب الاحتياط

والاقتصار على الفرد المتيقن المعلوم وجوبه وذلك نظراً الى كون التعيين كلفة زائدة وهي ضيق على المكلف وحيث لم يعلم فهي موضوعة عنه بل يظهر منه في المقام الاول من مقومات التراجع أن ذلك مذهب جماعة في مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير ولكنه أخيراً في الاقل والاكثر قوياً جانب الاحتياط والاقتصار على الفرد المتيقن (وهو الأصح) فإن العلم الإجمالي إما بتعلق الوجوب التعييني بالفرد المتيقن او الوجوب التخييري بكل من المتيقن والمشكوك ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب المتيقن لا محالة إما تعيينياً او تخبيرياً والشك البدوي في وجوب المشكوك فيقتصر قهراً على الفرد المتيقن وتجري البراءة عن المشكوك وهكذا تجري إصالة عدم تعلق الوجوب التخييري به فتأمل جيداً .

(الخامس) ما اذا أمر بطبيعة وكان لها فرد متيقن وفرد مشكوك كما اذا قال أكرم عالماً ولم يعلم ان العالم هل هو منحصر بزيد كي يتعين إكرامه عقلاً او لا ينحصر به بل كل من زيد وعمرو عالم فنتخير بين إكراميهما عقلاً (ويطلق على هذا القسم) بدوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين ويجري فيه جميع ما تقدم في الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيين وفي الدوران بين التعيين الشرعي والتخيير العقلي حرفاً بحرف .

(ثم إن) من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين ما إذا احتمل أقوائية المناط في أحد المتزاحمين او في احد الطرفين من دوران الامر بين المخدورين فإن أقوائية المناط مرجح عقلي في كلتا الصورتين جميعاً فاذا احتمل وجودها في أحد الجانبين معيناً فيحتمل فيه التعيين العقلي كما انه حيث يحتمل عدم وجودها في كلا الجانبين فيحتمل فيها التخيير العقلي فيكون الامر فيها دائراً بين التعيين والتخيير العقليين فيجب الاحتياط فيها ايضاً فان العقل لا يكاد يجوز رفع اليد عن المتيقن المعلوم والاخذ بالمقابل المشكوك الغير المعلوم .

(بقي) شيء وهو أن جميع ما تقدم في الشك في الوجوب التخييري يجري

في الشك في الوجوب الكفائي حرفاً بحرف غير أن أقسام الشك في الوجوب التخييري كانت خمسة وفي المقام ثلاثة اذ لا يحصل لترديد بين العيني الشرعي والكفائي العقلي وبين العيني والكفائي العقليين وان كان يعقل بقية الأقسام بتامها (فيمكن) الشك في أصل توجه تكليف كفائي الى الجميع (ويمكن) العلم إجمالاً بتوجه تكليف كفائي ولم يعلم انه متوجه الى الكل او باستثناء شخص خاص منهم كما إذا سلم رجل على جماعة وكان احدهم يصلي فيدور الأمر بين وجوب رد السلام كفاثياً على الجميع او باستثناء المصلي خاصة (ويمكن) أن يدور الأمر بين توجه التكليف الى شخص معين على وجه العينية وبين توجهه اليه والى غيره على وجه الكفاية كما إذا سلم في المثال على رجلين احدهما يصلي والآخر لا يصلي فيعلم إجمالاً انه اما يجب رد السلام على من لا يصلي عينياً واما يجب عليه وعلى المصلي كفاثياً (وقد أشار) الشيخ أعلى الله مقامه إجمالاً الى جريان ما تقدم في الشك في التخييري في الشك في الكفائي وإن كان هو قد تعرض خصوص القسم الثاني من الأقسام المتقدمة (قال) في آخر التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكيمة (مالفظه) ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت مما تقدم أن الشيخ إنما لم يقل بجريان البراءة عن الوجوب التخييري إعماداً على ما ادعاه من ظهور أدلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف (ومن المعلوم) ان هذه الدعوى مما لا تتم في المقام لأن المكلف به مما لا ترديد فيه كي لا تجري البراءة عنه وإنما الترديد في نفس المكلف (وعليه) فلا وجه لعدم جريان البراءة عن الوجوب الكفائي في المقام (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (فافهم جيداً) .

في اصالة التخيير

﴿ قوله فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلاً بمد نهوضها عليه إجمالاً . . . الخ ﴾

قد عرفت في صدر البراءة أن الشيخ أعلى الله مقامه قد عقد للبراءة ثمان مسائل أربع للشبهة التحريمية وأربع للشبهة الوجوبية ومن كل أربع ثلاثة للشبهة الحكمية وواحدة للشبهة الموضوعية اذ منشأ الشك في الحكمية .

(تارة) يكون فقد النص .

(وأخرى) إجمال النص .

(وثالثة) تعارض النصين وفي الموضوعية منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية وعرفت ايضاً أن المصنف قد عقد للبراءة مسألة واحدة جمع فيها بين الكل كما عرفت منا هناك ان الحق كان عقد أربع مسائل لا ثمان ولا واحدة اثنان للتحريمية حكمها وموضوعها واثنان للوجوبية حكمها وموضوعها (وقد عقد الشيخ) لإصالة التخيير حسب مسلكه المتقدم في إصالة البراءة أربع مسائل ثلاثة منها للحكمية وواحدة للموضوعية وذلك لأن إصالة التخيير ليس لها شبهات تحريمية محضة ولا شبهات وجوبية محضة كي صح أن يعتمد لها ثمان مسائل بل يدور الامر في الكل بين الحرمة والوجوب جميعاً (وعقد المصنف) لإصالة التخيير مسألة واحدة جمع فيها بين الكل ايضاً (والحق) هو عقد مسألتين لها لا أربع ولا واحدة فلكل من الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية مسألة مستقلة من غير تعرض لمنشأ الشك في الحكمية من فقد النص او إجمال النص او تعارض النصين (ولو بنى) على التعرض لمنشأ الشك فيها فالتعرض لأقسام إجمال النص من إجمال الحكم او المتعلق او الموضوع

أولى من التعرض لتعارض النصين وكان عدد المسائل حينئذ ستة مع فقد النص وتعارض النصين والشبهة الموضوعية .

(وبالجملة) الحق في تحرير إصالة التخيير أن يقال هكذا اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة فنشأ التردد (إن كان) (عدم الدليل) على تعيين احدهما بالخصوص بعد قيامه على احدهما في الجملة كما إذا اختلفت الأمة على قولين بحيث علم وجداناً انتفاء الثالث (او إجمال الدليل) بحسب الحكم كما اذا أمر بشيء وتردد بين الإيجاب والتهديد (او إجماله) بحسب متعلق الحكم كما اذا أمر بتحسين الصوت ونهي عن الغناء ولم يعلم ان الصوت المطرب بلا ترجيح هل هو تحسين واجب او غناء محرم (او إجماله) بحسب موضوع الحكم كما إذا أمر بإكرام العدول ونهي عن إكرام الفاسق ولم يعلم أن مرتكب الصغائر هل هو عادل يجب إكرامه او فاسق يحرم إكرامه (فالشبهة حكمية) (وان كان) منشأ التردد هو اشتباه الامور الخارجية كما اذا دار أمر زيد بين كونه عادلاً يجب إكرامه او فاسقاً يحرم إكرامه مع العلم بمفهوم العادل والفاسق تحقياً (فالشبهة موضوعية) .

في وجوه المسألة وبيان المختار منها

﴿ قوله فقيه وجوه ... الخ ﴾

في المسألة وجوه خمسة .

(الاول) الحكم البراءة شرعاً وعقلاً نظير الشبهات البدوية عيناً وذلك لعدم ادلة الإباحة الشرعية وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من النعل والترك جميعاً (وقد اشار اليه المصنف) بقوله الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعدم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به ... الخ .

(الثاني) وجوب الأخذ بجانب الحرمة (لقاعدة الاحتياط) حيث يدور

الأمر فيه بين التعيين والتخيير (ولظاهر) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة (ولأن دفع المفسدة) أولى من جلب المنفعة (وللاستقراء) بناء على ان الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب وسبباً في تفصيل الكل إن شاء الله تعالى واحداً بعد واحد (وقد اشار اليه المصنف) بقوله ووجوب الأخذ باحدهما تعييناً ... الخ .

(الثالث) وجوب الأخذ باحدهما تخييراً أي تخييراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجاهلين لشرائط الحجية (وقد اشار اليه المصنف) بقوله او تخييراً ... الخ .

(الرابع) التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف عن الحكم بشيء رأساً لا ظاهراً ولا واقعاً (وقد أشار اليه المصنف) بقوله والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً (وقد اختاره الشيخ) اعلى الله مقامه أخيراً (قال) في صدر البحث (ما لفظه) فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوحوب ويعني بذلك الوجه الاول من وجوه المسألة (ثم قال) والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً ومرجعه الى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلامرجح ويعني بذلك الوجه الرابع من وجوه المسألة (ثم قال) ووجوب الأخذ باحدهما بعينه يعني بذلك الوجه الثاني من وجوه المسألة (ثم قال) اول بعينه ويعني به الوجه الثالث من وجوه المسألة (ثم ساق الكلام) طويلاً في تقريب الوجه الاول أي الحكم بالإباحة ظاهراً وبيان عموم ادلة الإباحة الشرعية وحكم العقل بقبح المؤاخذه على كل من الفعل والترك الى أن عدل عن هذا كله (حتى قال) فاللازم هو التوقف وعدم الإلتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم نحتاج اليه في العمل (انتهى) (الخامس) التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالإباحة شرعاً (وهذا)

هو الذي اختاره المصنف و اشار اليه بعد قوله المتقدم والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً بقوله (او مع الحكم عليه بالاباحة شرعاً) .

﴿ اقول ﴾

والحق من بين هذه الوجوه الخمسة كلها هو الوجه الرابع الذي مرجعه الى عدم جريان شيء من البراءة الشرعية والعقلية أصلاً مع حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك (اما عدم) جريان شيء من البراءة الشرعية والعقلية أصلاً فلما سيأتي في صدر بحث الإشتغال ان شاء الله تعالى من الوجوه العديدة لعدم جريان الاصل في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ولو كان هو البراءة لا شرعياً ولا عقلياً (مضافاً) الى ما سيأتي من المصنف في المقام في وجه عدم جريان البراءة العقلية (مما حاصله) أن موضوع البراءة العقلية هو اللابيان ولا قصور في البيان مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف غير أن عدم المؤاخذة وعدم تنجز التكليف في المقام مستند الى العجز عن الموافقة القطعية لتردد التكليف بين الوجوب والحرمه وليس هو مستنداً الى الجهل والحجب كما لا يخفى (واما حكم العقل) بالتخيير بين الفعل والترك فلعدم الترجيح بين الفعل والترك كما سيأتي من المصنف فالفرق إذاً بين ما اخترناه وما اختاره المصنف انه قدس سره يقول بجريان البراءة الشرعية ونحن لا نقول به .

﴿ قوله لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل شيء لك حلال

حتى تعرف انه حرام له ... الخ ﴾

قد عرفت أن مختار المصنف هو الوجه الخامس من وجوه المسألة وانه مركب من جزئين التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالاباحة شرعاً (فقوله) لعدم الترجيح بين الفعل والترك ... الخ دليل للجزء الاول (وقوله) وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام له ... الخ دليل للجزء الثاني (وقد اخذ المصنف) شمول مثل كل شيء لك حلال للمقام من الشيخ أعلى الله مقامه فإنه قد مال في بدو الامر كما اشرنا الى الوجه الاول من الحكم بالبراءة الشرعية والعقلية جميعاً وإن رجع

أخيراً الى القول بالتوقف كما تقدم (قال) أعلى الله مقامه في صدر المسألة (ما هذا لفظه) وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً لعموم أداة الإباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب الله عن العباد علمه وغير ذلك من أدلته (الى ان قال) هذا كله مضافاً الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والتترك (انتهى) .

﴿ قوله ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً ... الخ ﴾

بل سيأتي في صدر بحث الاشتغال كما أشير آنفاً من الوجوه العديدة المانعة عقلاً عن جريان الاصول العملية مطلقاً شرعياً وعقائياً في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يلزم منه مخالفة عملية فانتظر (هذا مضافاً) الى ما عرفت من أن قوله عليه السلام كل شيء لك حلال ... الخ هو مما لا يصلح للاستدلال به إلا في الشبهات الموضوعية دون الحكمية فتذكر .

﴿ قوله وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام إلزاماً ... الخ ﴾

اي وقد عرفت في الامر الخامس من بحث القطع انه لا تجب الموافقة الإلزامية للاحكام الشرعية نظير ما يجب في الامور الاعتقادية كي يمنع ذلك عن جريان البراءة الشرعية فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة وبنافي الحكم بإباحته ظاهراً مع العلم الإجمالي بأنه إما واجب أو حرام واقعاً (قال هناك) الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته إلزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية (الى أن قال) أو لا يقتضي فلا يستحق العقوبة عليه (الى ان قال) الحق هو الثاني .

﴿ اقول ﴾

بل قد عرفت منا أن الحق هو الاول وإن لم يكن تناف بين الموافقة الإلزامية وبين الحكم بالإباحة الظاهرية او التوقف وعدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً كما

اخترناه ها هنا وذلك للتمكن من الالتزام الإجمالي بما هو الثابت للشيء في الواقع من الحكم الشرعي الإلهي .

﴿ قوله ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً ... الخ ﴾
 أي ولو قلنا هناك بوجود الموافقة الإلزامية لكانت هي ممكنة ها هنا فيلتزم بما هو الثابت للشيء واقعاً من الحكم الواقعي الإلهي من دون تناف بينه وبين الحكم عليه بالإباحة الشرعية الظاهرية (قال فيما تقدم) في الأمر الخامس من القطع (مالفظه) ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الإلزامية وكان المكلف متمكناً منها يجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ايضاً لإمتناعها كما اذا علم إجمالاً بوجود شيء او حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانتقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم انه الوجوب او الحرمة .

﴿ اقول ﴾

وأصل هذا الجواب أعني الجمع بين الحكم بالإباحة الظاهرية وبين وجوب الموافقة الإلزامية بالالتزام الإجمالي مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه فيما أفاده في المقام وإن لم يؤشر اليه هناك في العلم الإجمالي (قال) في صدر اصاله التخيير (مالفظه) واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانتقياد للشرع ففيها (الى ان قال) وإن اريد وجوب الانتقياد والتدين بحكم الله تعالى فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك وإن علم إجمالاً وجب التدين بشبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ بإباحته ظاهراً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع كلامه .

﴿ قوله والالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً ... الخ ﴾

إشارة الى دفع ما قد يتوهم من انه اذا لم يمكن الموافقة الإلزامية التفصيلية وجب

الإلتزام التفصيلي بأحد الطرفين إما الوجوب وإما الحرمة تخبيراً فلا تصل النوبة الى الإلتزام الإجمالي ومن الواضح المعلوم أن الإلتزام التفصيلي بأحد الطرفين مما ينافي الحكم بالإباحة الشرعية الظاهرية (فيجيب عنه) المصنف بأمرين .
(الاول) أن الإلتزام التفصيلي باحدهما تشريع محرم .

(الثاني) انه مما لا دليل عليه قطعاً (وقد أجاب عنه) فيما تقدم في الامر الخامس من مبحث القطع بنحو أبسط (قال) فيما أفاده هناك (ما لفظه) وإن أبيت إلا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بذاته مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للإلتزام لم يكده يقتضي الا الإلتزام بنفسه عيناً لا الإلتزام به او بضده تخبيراً (انتهى) .

﴿ قوله وقياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والآخر

على الوجوب باطل . . . الخ ﴾

(رد على الوجه الثالث) من وجوه المسألة وهو وجوب الاخذ بأحد الطرفين إما الوجوب او الحرمة تخبيراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والآخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال إن الاستفادة منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ بأحد الحكيم وإن لم يكن على كل واحد منها دليل معتبر معارض بدليل آخر فإنه يمكن ان يقال إن الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع أوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعها لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معاً فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية غير التكليف المعامم تعلقه إجمالاً في المسألة

الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه إذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة والإلتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص (انتهى) (ومحصل) وجه بطلان القياس المذكور على ما استفاد من مجموع كلامه الشريف ان الشارع في الخبرين قد أوجب الاخذ بكل منهما لاستجماعها لشرائط الحجية وحيث لا يمكن الاخذ بالمتعارضين جميعاً فلا بد من الاخذ باحدهما تخييراً كما هو الشأن في كل فردين متزاحمين من جهة عدم القدرة على الاتيان بهما جميعاً ومن هنا يظهر انه لو لم يكن في تعارض الخبرين نص يحكم بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجب الاخذ فيه شرعاً الا بما صدر واقعاً من الحكم الشرعي الإلهي المردد اثباتاً بين الوجوب والحرمه (وفيه) ان حكم الشارع بالتخيير في الخبرين المتعارضين لو كان من جهة النزاحم بين الفردين لكان التخيير بينها على طبق القاعدة مع ان القاعدة فيها كما ستأتي في محلها هي التساقط لا التخيير الا على السببية والموضوعية دون الطريقية (ولعل) من هنا قال أعلى الله مقامه أخيراً ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة او منع الا أن مجرد احتمالها يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم مانحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم (انتهى) هذا كله حاصل ما أفاده الشيخ في وجه بطلان قياس المقام بتعارض الخبرين وقد عرفت ضعفه .

(واما المصنف) فحاصل كلامه في وجه بطلان القياس المذكور ان التخيير بين الخبرين المتعارضين على القول بالسببية والموضوعية وحدوث المصلحة والمفسدة في المتعلق بقيام الامارة يكون على القاعدة ويكون من التخيير بين المتزاحمين واما على القول بالطريقية كما هو المختار فالتخيير وان كان على خلاف القاعدة فان القاعدة فيها كما اشير آنفاً هو التساقط ولكن احد الخبرين حيث انه واجد لمنات الطريقية من كون الخبر ثقة مثلاً او عدلاً مرضياً او معمولاً به عند الاصحاب وبحو

ذلك مع احتمال إصابته ومطابقته للواقع فأدلة الترجيح او التخيير تجعله حجة تبيناً او تخبيراً وأين ذلك من باب دوران الامر بين المحذورين فإن المطلوب فيه هو الالتزام بما صدر واقعاً من الحكم الإلهي إجمالاً وهو حاصل من غير حاجة الى الالتزام بخصوص احدهما فانه ربما لا يكون اليه بموصل .

(نعم) إذا أحرز أن الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين شرعاً هو إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة فالملاك حاصل في المقام بلا كلام والقياس يكون في محله ولكن دون إثباته خرط الفتاد .

(اقول)

والحق أن بطلان قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين مما لا يحتاج الى هذا التطويل الذي صدر من الشيخ والمصنف جميعاً (بل يقال) في وجهه إن التخيير الشرعي بين طرفي الاحتمال في المقام مما يحتاج الى الدليل ولم يرد والمناط الذي بسببه خبرنا الشارع بين الخبرين المتعارضين مما لم ينفتح لنا على وجه اليقين كي نتعدي منها الى غيرهما وقياس المقام عليهما بلا تنقيح المناط باطل عندنا لا نقول به وهذا كله واضح ظاهر .

(قوله ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزامين . . . الخ)

ولو قال من جهة التخيير بين الواجب والحرام المتزامين كان أصح .

(قوله الا ان احدهما تعيناً او تخبيراً . . . الخ)

إشارة الى الخلاف الآتي في محله من الترجيح او التخيير بين الخبرين المتعارضين .

(قوله وأين ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر

واقعاً وهو حاصل . . . الخ)

مراده من الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً هو الالتزام به وهو حاصل اي من غير حاجة كما اشرنا الى الالتزام بخصوص احدهما مغنياً فإنه ربما لا يكون اليه بموصل

وليس مراده من الاخذ به هو العمل به فإن العمل به على وجه القطع ممنوع إلا احتمالاً فكيف يقول وهو حاصل .

﴿ قوله ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لا تصور فيه هاهنا ... الخ ﴾

ووجه عدم جريان البراءة العقلية كما أشرنا من قبل في ذيل بيان وجوه المسألة أن موضوع البراءة العقلية هو اللابيان ولا تصور في البيان في دوران الامر بين المحذورين بعد العلم الاجبالي بالتكليف الإلزامي غير أن عدم المؤاخذة عليه إنما هو للعجز عن موافقته القطعية كالعجز عن مخالفته القطعية فلا يجب الاول ولا يحرم الثاني لامتناعها قطعاً نعم يتمكن المكلف من الموافقة الإحتمالية وهي حاصلة بنفسها سواء أتى بالفعل أو تركه من غير حاجة الى الامر بها اصلاً وهذا واضح .

﴿ قوله ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبيراً اذ لو كانا تعبيديين أو كان احدهما المعين كذلك الى آخره ﴾

المقصود من هذه العبارة الى قوله ولا يذهب عليك هو تضعيف ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في صدر البحث بعد بيان وجوه المسألة (ما لفظه) ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحریم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبيديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف أو كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحها والرجوع الى الاباحة لأنها مخالفة قطعية عملية (انتهى) (ومحصله) أن الحكم بالاباحة الظاهرية التي كانت هي احدى وجوه المسألة مما لا يجري فيما اذا كان كل من الوجوب والحرمة تعبيراً أو كان احدهما المعين تعبيراً اذ لو حكمنا حينئذ بالاباحة ولم نتمثل شيئاً منها على وجه قربي لحصلت المخالفة القطعية العملية .

(فيقول المصنف) إن محل تلك الوجوه وإن كان ما لم يكن واحداً من

الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً كما أفاد الشيخ بل كانا توصلين أو كان أحدهما الغير المعين تعدياً (ولكن المهم في المقام) وهو التخيير العقلي بين الفعل والترك مما يجري حتى فيما إذا كانا تعديين أو كان أحدهما المعين تعدياً فتتخير عقلاً في الأول بين الاتيان بالشيء بنحو قرني وبين تركه كذلك وفي الثاني بين الاتيان بأحدهما المعين بنحو قرني وبين مجرد الموافقة في الآخر .

(نعم) يختص الحكم بالإباحة الشرعية بما إذا كانا توصلين أو كان أحدهما الغير المعين تعدياً والا لم يمكن الحكم بها وذلك لتصوير المخالفة القطعية فيما إذا كانا تعديين أو كان أحدهما المعين تعدياً ففي الأول يأتي بالفعل لا بنحو قرني أو يتركه كذلك وفي الثاني يأتي بأحدهما المعين لا بنحو قرني فتحصل المخالفة القطعية حينئذ بلا شبهة فتحرم .

﴿ قوله ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا

يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان العقل إنما يستقل بالتخيير فيما نحن فيه بين الفعل والترك إذا لم يحتمل الترجيح في أحدهما المعين والا فلا يبعد استقلاله بتعين محتتمل الرجحان دون غيره . ومقصوده من الرجحان كما سيأتي التصريح به هو شدة الطلب أي الحاصلة من أقوائية المناط وأهمية الملاك .

﴿ أقول ﴾

ولا يخفى عليك ان احتمال الرجحان في أحد الطرفين إذا كان مرجحاً عقلاً فالرجحان القطعي بطريق أولى (كما إذا علم) ان الشيء الفسلافي الدائر أمره بين الوجوب والحرمة على تقدير وجوبه يكون . لأكه أقوى مما إذا كان حراماً أو بالعكس في قبالة احتمال الأقوائية وقد تقدمت الإشارة في أواخر البراءة الى أن كلا من أقوائية المناط واحتمالها مرجح عقلاً في كل من المتزاحمين ودوران الأمر بين المحذورين غير انه عند احتمال الرجحان في أحد الجانبين يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين

والتخيير العقليين دون ما اذا كان الرجحان قطعياً فلا دوران بينهما بل يتعين
الراجع بلا كلام .

﴿ قوله كما هو الحال في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير المقام
الى آخره ﴾

اي في غير دوران الامر بين المخدورين كما في المتزامين اذا احتتمل الترجيح في
احدهما المعين دون الآخر فإنه ايضاً من دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين
وقد استقصينا الكلام في أقسام الدوران وما لكل منها من الاحكام في أواخر
البراءة فراجع .

﴿ قوله واكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في احدهما . . . الخ ﴾
لمأذكر المصنف ان استقلال العقل في المقام بالتخيير إنما هو فيما لا يحتتمل الترجيح
في احدهما على التعيين والا فلا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه أراد أن يذكر ما به
الترجيح فقال ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في احدهما يعني بها الحاصلة
من اقوائية المناط وأهمية الملاك كما أشرنا .

﴿ أقول ﴾

كما ان شدة الطلب واقوائية المناط بل واحتمالها في احدهما المعين يكون مرجحاً
عقلاً فكذلك لا يبعد ان يكون اقوائية الاحتمال او احتمالها في طرف معين مرجحاً
ايضاً عقلاً لكن في خصوص دوران الامر بين المخدورين لا في المتزامين .

﴿ قوله بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاممة ووجب الترجيح
بها وكذا ووجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران . . . الخ ﴾
لما ذكر المصنف ان الترجيح يكون بشدة الطلب في احدهما يعني بها الحاصلة من
اقوائية المناط اراد أن يحدد الشدة ويقيدها بما اذا كانت بمقدار معتد به بحيث
يوجب الترجيح به عقلاً بنحو البت والإلزام لا بمقدار يوجب الترجيح به بنحو
الندب والاستحباب (فقال) بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاممة . . . الخ

اي كانت الشدة بمقدار لو كانت موجودة في احد المتزاهمين لوجب الترجيح بها او كانت بمقدار لو كانت في احد الطرفين من دوران الامر بين المخدورين لوجب ترجيح احتمال ذلك الطرف بسببها .

﴿ اقول ﴾

بناء على ما عرفته منا آنفاً من كون أقوائية الاحتمال بل واحتمالها في طرف معين مرجحاً عقلاً في دوران الامر بين المخدورين كقوة المناط او احتمالها عيناً لا يبعد أن يشترط ايضاً كون قوة الاحتمال او احتمالها هو بمقدار يجب الترجيح به لامطناً .

﴿ قوله ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لاجل أن دفع المفسدة

اولى من ترك المصلحة . . . الخ ﴾

(رد على الوجه الثاني) من وجوه المسألة وهو وجوب الاخذ بجانب الحرمة تعييناً (وقد رد قبل ذلك) على الوجه الثالث مفصلاً (واما الوجه الاول والرابع) فلم يرد عليهما ولعله لاجل كون مختاره وهو الوجه الخامس مركباً منها فأخذ الحكم بالإباحة شرعاً من الوجه الاول وأخذ التخيير بين الفعل والتارك عقلاً من الوجه الرابع (وكيف كان) قد أشرنا قبلاً الى الامور التي استدلت بها لهذا الوجه الثاني (من قاعدة الاحتياط) حيث يدور الامر بين التعيين والتخيير (وظاهر) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة (وأن دفع المفسدة) أولى من جلب المنفعة (والإستقراء) بناء على أن الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب (قال الشيخ) اعلى الله مقامه في ذيل بيان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة (ما لفظه) لما عن النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أم (قال) ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين (ع) من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات (ثم قال) بل وقوله أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات (انتهى) (وقال ايضاً) في ذيل بيان الإستقراء (ما لفظه) ومثل له

بأيام الإستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس (انتهى) (واما المصنف) فلم يذكر من هذه الامور الاربعة سوى الامر الثالث فقط وكأنه لأهميته بالنسبة الى ما سواه فخصه بالذكر وترك غيره (وعلى كل حال) حاصل ما أجاب به المصنف عن الامر الثالث ان الواجب والحرام يختلفان وليس لها ضابط كلي فرب واجب لأهمية ملاكته وأقوائية مناطه يكون مقدماً على الحرام في صورة المراحة فكيف يقدم على احتمال الواجب احتمال الحرام في صورة الدوران بين مثليهما .

﴿ اقول ﴾

من المحتمل قوياً أن لا يقول الخصم بوجود الاخذ بجانب الحرمة مطلقاً حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم او محتمل الأهمية وبين الحرام المهم بل يقول في صورة التساوي بوجود الاخذ بجانب الحرمة بدعوى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (ولعله اليه أشار المصنف) اخيراً بقوله فافهم (وعلى كل حال) الحق في الرد على الوجه الثالث ان يقال إن ما دار أمره بين الوجوب والحرمة اذا أحرز ان الحرام فيه هو أهم وأقوى مناطاً من الطرف الآخر او احتتمل الأهمية في جانبه دون الآخر فيتعين الأخذ به والا فتقديم جانب الحرمة بنحو الإطلاق على الوجوب هو بلا ملزم (ودعوى) أن دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة هي بلا برهان (واهتمام) الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم غير معلوم فيما لم يحرز أهمية الحرام او احتتملت الأهمية في جانبه (وأما ما ارسل) عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات او قوله افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات (ففيه) من القصور من حيث السند بالارسال بل الدلالة ايضاً للتصريح بالأولوية والأفضلية دون الوجوب ما لا يخفى (مضافاً) الى ما فيه من احتمال كون المراد أن اجتناب المحرمات والورع عنها افضل من الإتيان بالنوافل والمستحبات كقيام الليل وصيام النهار ونحوهما والله العالم (هذا تمام الكلام) في الامر الثالث من الأمور التي استدلت بها لوجه الثاني من وجوه المسألة

(واما الامر الاول) وهو قاعدة الاحتياط حيث يدور الأمر بين التعمين والتخيير (ففيه) منع الصغرى هنا اي الدور ان بينها لعدم منشأ صحيح لتعين وجوب الاخذ شرعاً بجانب الحرمة او عقلا ما لم يجرز الأهمية او احتملت هي في جانب الحرام وهذا واضح .

(واما الامر الثاني) اي الاخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة (ففيه) ان ظاهرها الشبهات التحريمية لا ما دار أمره بين الحرام والواجب .

(واما الامر الرابع) اي الإستقراء بناء على ان الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب كتحريره الصلاة في ايام الاستظهار او أمره بإقامة الإنائين المشتبهين والتميم كما في موثقة عمار الساباطي فقد تقدم تفصيل الكلام فيه كما ينبغي في آخر اجتماع الامر والنهي فلا نعيد .

هل التخيير بدوي او استمهاري

(بقي في المقام) أمران لا بأس بالتنبيه عليهما .

(احدهما) انه على القول بالتخيير فيما نحن فيه (فهل هو) في بدو الامر فلا يجوز للمكلف أن يختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى (ام هو) مستمر الى الآخر فله ان يختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى (فإذا فرض) مثلا أن صلاة الجمعة قد دار أمرها بين الوجوب والحرمة واختارنا جانب الوجوب مثلا وأتينا بها في الجمعة الاولى (فهل) لنا ان نختار في الجمعة الثانية جانب الحرمة ولا نأتي بها (ام ليس) لنا ذلك بل يجب علينا الاتيان بها في كل جمعة الى الآخر (وجهان) بل قال الشيخ أعلى الله مقامه وجوه بضميمة تفصيل ذكره في المسألة (قال) ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقاً او بشرط البناء على

الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع من أول الامر الى الإباحة (انتهى) ولم يذكر أعلى الله مقامه ما يستدل به للوجه الثاني اي لاستمرار التخيير الى الآخر كما انه لم يذكر للوجه الثالث شيئاً (وعلى كل حال) قد عرفت في صدر البحث ان التخيير في المقام (إما عقلي) بين الفعل والتترك لعدم ترجيح احدهما على الآخر (وإما شرعي) قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية (وعليه) فالمستدل بقاعدة الاحتياط (ان كان) ممن يقول بالتخيير العقلي فلا وجه للاستدلال المذكور فإن العقل الحاكم بالتخيير لا يكاد يتحير في حكمه فإنه إما يحكم بالتخيير بدوياً او يحكم به الى الآخر فلا شك له كي يختاط ويختار في الواقعة الثانية عين ما اختاره في الاولى نظراً الى دوران الامر بين التعيين والتخيير (وان كان) ممن يقول بالتخيير الشرعي فله وجه بدعوى احتمال حكم الشارع بوجود الأخذ بما اختاره أولاً على التعيين فيكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين (ولكن الدافع) لهذا الاحتمال هو استصحاب التخيير السابق كما ان به يندفع استصحاب حكم المختار ايضاً لوروده عليه فإن الاول سببي والثاني مسببي (واما استلزام العدول) للمخالفة القطعية ففيه انه اذا اختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى فالمخالفة القطعية العملية وان كانت تلزم ولكن الموافقة القطعية العملية ايضاً تلزم ولم يعلم أن مصلحة الموافقة القطعية هي اقل من مفسدة المخالفة القطعية (ومن هنا) قد اختار الشيخ أعلى الله مقامه التخيير الاستمراري وصرح به وان كان يظهر منه في المخالفة الإلزامية للعلم الإجمالي في بحث القطع ما يخالف ذلك (قال) فيما أفاده هناك (ما لفظه) لأن المخالفة العملية الغير اللازمة هي المخالفة دفعة وفي واقعة واما المخالفة تدريجياً وفي واقعتين فهي لازمة البتة والعقل حاكم بقبح المخالفة التدريجية اذا كان عن قصد اليها ومن غير تعبد بحكم ظهري عند كل واقعة لأن ارتكاب ما هو مبغوض للمولى عن قصد قبيح ولو كان

في واقعتين اذا لم يكن له عند كل واقعة ما هو بدل ظاهراً للمعلوم اجمالاً في الواقعتين (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه ما عرفته آنفاً من أن المخالفة القطعية العملية على القول بالتخيير الإستمراري وان كانت تلزم اذا اخترنا في الواقعة الثانية غير ما اخترناه في الواقعة الاولى الا أن الموافقة القطعية العملية ايضاً تلزم وليست مصلحة الثاني باقل من محذور الاول (ولعله) لذلك قال أخيراً هناك فافهم وعدل في المقام عما أفاددهناك وصرح ها هنا بأن الاقوى هو التخيير الاستمراري كما أشرنا .

في اشتباه الواجب بالحرام

(ثانيهما) انه يلحق بدوران الامر بين المحذورين اي الوجوب والحرمة اشتباه الواجب بالحرام بأن يعلم اجمالاً ان أحد الفعلين واجب والآخر حرام ولم يعلم ان هذا واجب وذلك حرام او بالعكس فيجري في كل من الفعلين جميع ما تقدم في دوران الامر بين المحذورين حرفاً بحرف فإن كلا من الفعلين من مصاديقه وصغرياته يدور أمره بين الوجوب والحرمة غير ان المخالفة القطعية هناك لم تمكن الا تدريجاً وفي واقعتين كما اذا أتى بالفعل مرة وتركه أخرى وفي المقام تمكن دفعة واحدة بأن يأتي بهما جميعاً او يتركهما كذلك فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية (وقد حكم فيه الشيخ) اعلى الله مقامه بوجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك في قبال ما اذا أتى بهما جميعاً او تركهما كذلك وذلك لثلا يلزم المخالفة القطعية (قال) في آخر الاشتغال في المطلب الثالث من مطالب الشك في المكلف به بعد تحرير عنوان البحث (ما هذا لفظه) والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك لأن الموافقة الإجمالية في كلا

التكليفين أولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ومنشأ ذلك أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (انتهى)

﴿ أقول ﴾

ويرد عليه ان الاحتياط بالموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ليس من دفع الضرر المحتمل بارتكاب الضرر المقطوع بل من دفع الضرر المقطوع بارتكاب الضرر المقطوع اذ لا وجه لتسمية الموافقة القطعية بدفع الضرر المحتمل وتسمية المخالفة القطعية بارتكاب الضرر المقطوع (ومن هنا يظهر) انه لا وجه للإلزام بالموافقة الإحتمالية في كلا التكليفين باتيان احدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك بل المكلف كما انه مخير عقلاً بين الإتيان باحدهما وترك الآخر فكذلك مخير بين الاتيان بهما جميعاً وتركهما كذلك فإن المخالفة القطعية بالاتيان بهما جميعاً او تركهما كذلك وان كانت تلزم ولكن الموافقة القطعية بسبب ذلك ايضاً تلزم وقد اشير آنفاً انه لم يعلم ان مصلحة الموافقة القطعية هي أقل من مفسدة المخالفة القطعية

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد أشرنا في صدر الحاشية المتقدمة وهي التعليق على قوله ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً ... الخ الى وجه قوله فافهم فراجع هناك ولا نعيده ثانياً .

في أصالة الاشتغال

﴿ قوله فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب او التحريم فتارة لتردده بين المتبائنين واخرى بين الأقل والاكثر الإرتباطيين الى آخره ﴾

واما الأقل والاكثر الغير الإرتباطيين فلم يعتمد لها الشيخ ولا المصنف بحثاً مستقلاً يختص بهما وكأنه لو وضوح الحكم فيهما وان العلم الاجمالي مما ينحل الى العلم التفصيلي

بالأقل والشك البدوي في الأكثر فتجري البراءة عن الأكثر وتقدمت الإشارة إليها في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة وسيأتي الإشارة إليها في صدر الأقل والأكثر الإرتباطيين إن شاء الله تعالى بنحو أبسط فانتظر .

في دوران الامر بين المتبائنين

﴿ قوله المقام الاول في دوران الأمر بين المتبائنين . . . الخ ﴾

(قد عقد الشيخ) أعلى الله مقامه لدوران الأمر بين المتبائنين حسب مسلكه المتقدم في أصالة البراءة ثمان مسائل اربع للشبهة التحريمية واربع للشبهة الوجوبية ومن كل اربع ثلاثة للشبهة الحكمية وواحدة للشبهة الموضوعية إذ منشأ الشك في الحكمية إما فقد النص او إجمال النص او تعارض النصين وفي الموضوعية اشتباه حال الامور الخارجية غير ان الشيخ قدم في المقام الشبهة التحريمية الموضوعية محصورها وغير محصورها على الشبهة التحريمية الحكمية نظراً الى اشتهاار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف التحريمية الحكمية بل لم يتعرض التحريمية الحكمية بمسائلها الثلاث الا باختصار (وعقد المصنف) للمقام مسألة واحدة جمع فيها بين المسائل الثمان كما فعل ذلك في البراءة ايضاً وان كان الاولى أن ينعقد لها أربع مسائل كما أشرنا في البراءة لاثمان ولا واحدة مسألتيان للتحريمية حكميةا وموضوعيةا ومسألتيان للوجوبية حكميةا وموضوعيةا من غير تعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية من فقد النص او إجمال النص أو تعارض النصين (وعلى كل حال) الحق في تحرير مسائل الدوران بين المتبائنين أن يقال هكذا إن التكليف المعلوم بالاجمال المردد بين أمرين متبائنين او أكثر (إن كان) حرمة فالشبهة تحريمية (وان كان) وجوباً فالشبهة وجوبية وفي كل منهما (ان كان) منشأ الشك فقد ان النص او اجمال النص فالشبهة حكمية كما اذا لم يعلم ان الحرام هل هو تجديد القبر او تحديده او لم يعلم ان الواجب في يوم

الجمعة هل هو صلاة الجمعة او صلاة الظهر (وان كان) منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية فالشبهة موضوعية كما اذا لم يعلم ان هذا خمر يحرم شربه او ذلك او ان زبداً عالم يجب اكرامه او عمروأ (واما اذا كان) منشأ الشك في الحكمة تعارض النصين فلا ينبغي ذكره في المقام اصلاً اذ لا يجب الاحتياط فيه بتركها جميعاً او باثباتها جميعاً بلا كلام بل اللازم فيه إما الترجيح او التخيير على الخلاف الآتي في التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ولو كانا فعل أمر وترك آخر ان كان فعلياً من جميع الجهات بان يكون واجداً لما هو العلة النامة للبعث او الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال فلا يحيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته . . . الخ ﴾

مقصوده من قوله ولو كانا فعل أمر وترك آخر أن يعلم إجمالاً أنه إما هذا المعين واجب او ذلك المعين حرام او بالعكس فيكون هذا العلم الاجمالي كالعلم الاجمالي بجرمة أحد الأمرين او بوجوب أحد الأمرين فكما أن في الثاني يحتاط ويترك الأمران جميعاً او يؤتي بهما جميعاً فكذلك في الاول يحتاط ويؤتي باحدهما المعين المحتمل وجوبه ويترك الآخر المعين المحتمل حرمة (وأما لو علم) إجمالاً أن احدهما الغير المعين واجب والآخر الغير المعين حرام فهو من اشتباه الواجب بالحرام ويلحق بدوران الامر بين المحذورين كما نبهنا عليه في آخر اصالة التخيير فراجع .

(ثم إن) حاصل كلام المصنف في العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين أمرين متباينين ان التكليف المعلوم بالاجمال (إن كان فعلياً) من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة النامة للبعث والزجر وهما الإرادة والكره المنقذحتان في نفس المولى على طبق الوجوب والحرمة على ما تقدم من المصنف في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في العبارة التي ظهر منها ان مقصوده من البعث والزجر هي الإرادة والكره وهي قوله وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس

النبوية او الولوية ... الخ (فالتكليف) منجز يصح العقاب على مخالفته لا محالة
 وحينئذ تكون أدلة البراءة الشرعية مما يعم أطراف العلم الإجمالي مخصصة عقلا
 لوضوح مناقضتها مع البعث والزجر اي الإرادة والكرهية المحققتان على طبق
 التكليف المعلوم بالإجمال (وإن لم يكن فعلياً) من جميع الجهات وإن كان فعلياً
 من سائر الجهات غير جهة العلم من البلوغ والعقل والقدرة ونحوها على نحو لوتعلق
 به العلم التفصيلي لتنجز وحصل به البعث والزجر والإرادة والكرهية على طبقه
 (لم يكن منجزاً) حينئذ وجرت أدلة البراءة الشرعية في اطراف العلم الإجمالي
 جميعاً فضلاً عن جريانها في بعضها ولم يجب الاحتياط في شيء من أطرافه لا كلا
 ولا بعضاً لعدم المانع عن شمولها لها لا عقلا ولا شرعاً .

﴿ أقول ﴾

ومحصل كلام المصنف لدى التأمل الى التفصيل في العلم الإجمالي (فإن كان التكليف)
 المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان على طبقه الإرادة او الكراهة
 كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز وكان كالعلم التفصيلي عيناً فلا تجري الاصل في
 اطرافه لا كلا ولا بعضاً (وإن لم يكن فعلياً) من جميع الجهات بأن لم يكن على
 طبقه الإرادة او الكراهة كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيجري الأصل في
 أطرافه كلا وبعضاً لعدم المانع عنه لا عقلا ولا شرعاً وحينئذ يرد عليه .

(أولاً) ان الذي تقدم منه في العلم الإجمالي في بحث القطع هو منجزيته بنحو
 الإقتضاء لابنحو العلية التامة حتى انه رد على القول بتأثيره في التنجيز بنحو العلية
 التامة المستند الى لزوم المناقضة او احتمالها المحال من الترخيص في الاطراف كلا او
 بعضاً بالنقض بالتخصيص في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية فكما انه
 لا محذور في الترخيص فيها ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالاجال في الاول او
 المحتمل في الثاني فكذلك لا محذور في الترخيص في الاطراف المحصورة للعلم الاجمالي
 ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالاجال فيها أبداً .

(نعم) عدل في تعليقه هناك عن القول بمنجزيته بنحو الاقتضاء الى القول بمنجزيته بنحو العلية التامة ولكن مع ذلك تفصيله ها هنا في العلم الإجمالي مما ينافي ما تقدم منه هناك متناً وهاهنا كما لا يخفى .

(وثانياً) ان مجرد كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيما لم يكن فعلياً من جميع الجهات مما لا يقتضي عدم وجوب الاحتياط في أطرافه وجواز جريان الاصول الشرعية فيها بدعوى شمول أدلتها لها من دون مانع عنه عقلاً ولا شرعاً كيف والاصول متعارضة في أطرافه كما ستعرف تقريبه وكفى بذلك مانعاً عقلياً فكيف يدعي انه لا مانع عن شمول أدلتها لها لا عقلاً ولا شرعاً فإن العلم الإجمالي وإن فرض انه على قسمين المنجز بنحو العلية التامة والمنجز بنحو الاقتضاء ولكن يجب الإحتياط في كليهما جميعاً غاية انه في القسم الاول نفس العلم الإجمال مما يكفي في التنجيز من دون حاجة الى شيء آخر وفي القسم الثاني يكون العلم الإجمالي بضميمة تعارض الاصول في أطرافه مؤثراً في تنجز التكليف جداً .

(وثالثاً) لو سلم عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المقتضي للتنجيز دون العلة التامة فما المميز في مقام الاثبات وبما ذا يعرف ان العلم الإجمالي الحاصل بحرمة احد الامرين او بوجوب احدهما هو من هذا القسم او من ذاك القسم وان التكليف المعلوم بالإجمال فيها فعلى من جميع الجهات واجد لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الإرادة والكراهة ام لا كي يعامل مع كل قسم بما هو حقه من وجوب الإحتياط وعده .

(ثم إنه) لا بأس بصرف عنان الكلام الى تحقيق المقام بنحو أبسط (فنقول) اذا علم اجمالاً بحرمة احد الامرين او بوجوب احدهما سواء كان بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية (فالظاهر) انه لا خلاف في حرمة المخالفة القطعية سوى ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية من انه حكى عن ظاهر بعض جوازها .

(نعم) صرح في المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية انه يظهر من المحقق الخونساري دوران حرمة المخالفة يعني القطعية مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته (ثم قال) ويظهر من الفاضل القمي الميل اليه (انتهى) (وذكر الحدائق) في الماء المشتبه عن الكاشاني في المفاتيح والفاضل الخراساني في الكفاية انها قد ذهبا الى حل ما اختلط بالحرام وان كان محصوراً لصحيفة عبدالله ابن سنان المتقدمة في البراءة كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (كما ان الظاهر) ان المشهور هو وجوب الموافقة القطعية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية (ما لفظه) اما المقام الثاني يعني به الموافقة القطعية فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور (ثم قال) وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظميني في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحاً (ثم قال) وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة (انتهى) (وقال) في المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية (ما لفظه) واما الثاني يعني به وجوب الموافقة القطعية ففيه قولان أقواها الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع ثم ذكر بعد الفراغ عن إثبات المقتضي وفقد المانع كلام المحقق القمي القائل بعدم وجوب الموافقة القطعية وهكذا بعض كلمات المحقق الخونساري التي يظهر منها الموافقة مع المحقق القمي (وقال) في المسألة الثانية منها (ما لفظه) ثم ان المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي والمحقق الخونساري في ظاهر بعض كلماته (وقال) في المسألة الرابعة منها وهي ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائته او القبلة او الماء المطلق (ما لفظه) وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمه الله فنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستنداً في ظاهر كلامه الى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (انتهى) .

في وجوه وجوب الاحتياط في أطراف

العلم الاجمالي وعدم جريان شيء من الاصول فيها

(وكيف) كان فما قيل او يمكن أن يقال في وجه وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريان شيء من الاصول العملية فيها لا كلا ولا بعضاً فتحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية وجهان بل وجوه ثلاثة .

(الاول) ما تقدم في بحث القطع وأشير اليه آنفاً من كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعالم التفصيلي عيناً فلا يمكن الترخيص في أطرافه لا كلا لما فيه من المناقضة مع الواقع المعلوم بالاجمال ولا بعضاً لما فيه من احتمال المناقضة كما اذا صادف الترخيص مع الواقع المعلوم بالاجمال ومن المعلوم ان احتمال المحال محال كالقطع بالمحال (وفيه) أنا قد أبطلنا في العلم الإجمالي هذا الوجه الاول اي العلية التامة للتنجيز أشد إبطال وأوضحنا فسادها بما لا مزيد عليه لما أوردنا عليه من النقض والحل جميعاً واثبتنا جواز الترخيص شرعاً في أطرافه كلا وبعضاً من دون أن يلزم منه مناقضة ولا احتمال مناقضة (ثم لو قلنا) بهذا الوجه الاول وان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعالم التفصيلي عيناً ففقتضي ذلك أن عدم جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي مما يختص بما اذا لزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال سواء كانت قطعية او احتمالية واما إذا لم يلزم منه مخالفة عملية فلا مانع عنه عقلاً كما في دوران الأمر بين المحذورين أو في مثل استصحابي النجاسة في طرفي العلم الإجمالي بالطهارة وهكذا .

(الثاني) معارضة الاصول في أطراف العلم الاجمالي فلا تجري الاصول في شيء منها لا كلا ولا بعضاً فإذا لم تجر الاصول في أطرافه أثر العلم الإجمالي قهراً

في التنجيز اذ المفروض انه إن لم يكن علة تامة للتنجيز فهو مقتضي له لا محالة فإذا كان المقتضي له موجوداً وكان المانع عن تأثيره في التنجيز وهو الترخيص الشرعي في الاطراف مفقوداً تنجز التكليف المعلوم بالاجمال عقلاً (واحسن) ما قبل او يمكن أن يقال في تقريب معارضة الاصول وعدم جريان شيء منها في اطراف العلم الإجمالي على نحو لا يختص بأصل دون أصل بل يجري في عموم الأصول العملية جميعاً ان أدلة الاصول قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي كلا وبعضاً .

(فإنها إن شملت) تمام أطراف العلم الإجمالي فالمناقضة بين الترخيص فيها وبين الواقع المعلوم بالإجمال وإن لم تلزم بعد ما منعنا منجزية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة وجوزنا الترخيص الشرعي في أطرافه كلا وبعضاً من دون أن تلزم منه مناقضة ولا احتمال مناقضة (ولكن) المناقضة في نفس ادلة الأصول مما يلزم لا محالة بمعنى أنه تلزم المناقضة (إما بين الصدر والذيل) كما في دليل الاستصحاب على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه في تعارض الاستصحابين (قال ما لفظه) فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منها تحت عموم حرمة النقص بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله (انتهى) فإذا كان هناك إنانان طاهران مثلاً ثم علم إجمالاً انه تنجس احدهما فصدر الحديث وهو قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك مما يأمرنا باستصحاب طهارة كل منها بمقتضي اليقين السابق فيه والشك اللاحق وذيله وهو قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقين آخر مما ينهانا عن ذلك نظراً الى حصول اليقين الآخر بنجاسة احدهما ولو اجمالاً وهذا هو عين المناقضة بين الصدر والذيل اذا كان دليل الاستصحاب شاملاً لأطراف العلم الإجمالي جميعاً (وإما تلزم المناقضة بين المنطوق والمفهوم) كما في أدلة البراءة الشرعية على ما يستفاد بالتدبر في كلام الشيخ ايضاً في الشبهة الوجوبية من الاشتغال في الموافقة القطعية (قال ما لفظه) ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوها لأن العمل

بها في كل من الموردين بخصوصه بوجوب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عندالله
المعلوم وجوبه فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والإتمام مما لم
يجب الله علمه عنافليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه فلا بد إما من الحكم بعدم
جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالاً وإما من الحكم بأن
شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلائنها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن
العباد وكونه محمولاً عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل
بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان لكل من الخصوصيتين (انتهى) ففي
المثال الذي ذكره الشيخ أعلى الله مقامه من الظهر والجمعة او القصر والإتمام منطوق
أدلة البراءة مما يدل على رفع وجوب كل منها ووضعها عنا وكوننا في سعة منه
ولكن مفهومها مما يدل على عدم رفع احدهما المعلوم بالإجمال وعدم وضعه عنا
وعدم كوننا في سعة منه وهذا هو عين المناقضة بين المنطوق والمفهوم اذا شملت
ادلة البراءة الشرعية لأطراف العلم الاجمالي تماماً (وإما تلزم المناقضة بين الغاية
والمغبي) كما في دليل قاعدة الطهارة فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مثلاً فقوله
عليه السلام كل شيء نظيف يشمل كلا منها ويدل على طهارتها جميعاً وقوله
عليه السلام حتى تعلم انه قذر يشمل احدهما المعلوم بالإجمال ويدل على نجاسته
شراً وهذا هو عين المناقضة بين الغاية والمغبي (هذا كله) إن شملت أدلة الاصول
العملية لأطراف العلم الاجمالي تماماً .

(واما إن شملت) أحد طرفي العلم الاجمالي أحدهما المعين دون الجميع
فيعارضه الطرف الآخر لاشتراكه معه في مناط الدخول فلا وجه لترجيح احدهما
على الآخر والإلتزام بدخوله دون صاحبه وهذا واضح لا يحتاج الى إطالة الكلام
ومزيد النقض والإبرام .

(وإن شملت) أحدهما الغير المعين فهو ليس فرداً غير الفردين المعينين في
الخارج فانه إما هذا وإما ذاك وقد عرفت عدم صلاحية أدلة الاصول لشمول
شيء منها أصلاً .

(وإن شملت) أحدهما على البديل بمعنى أن يدل الدليل على جواز إعمال الأصل في أحدهما مخيراً فإن أعملناه في هذا تركناه في ذلك وإن أعملناه في ذلك تركناه في هذا (لزوم) مضافاً الى عدم وفاء الدليل بذلك (استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد) فدليل واحد يشمل الشبهات البدوية على التعيين والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على التخبير وهو كما ترى (هذا غاية) ما يمكن ان يقال في تقريب المعارضة بنحو يجري في عموم الأصول العملية بالتشقيقات الأربعة المذكورة وبمجموع التشقيقات يستفاد من مواضع متفرقة من كلام الشيخ أعلى الله مقامه فثلاثة منها قد أفادها في تعارض الإستصحابين (قال) بعد عبارته المتقدمة في ذلك المشتملة على التشقيق الاول (ما لفظه) ولا إبقاء أحدهما المعين لاشترك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما أحدهما المخير يعني به الغير المعين فليس من أفراد العام اذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا خرجا لم يبق شيء (انتهى) (واما الشق الأخير) من التشقيقات الأربعة وهو الشمول لأحدهما على البديل (فقد أفاده) في موضعين (في صدر) التعادل والتراجع في المتكافئين (وفي بحث) الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية في الموافقة التقطعية عند تقريب شمول قاعدة الحل لأطراف العلم الإجمالي على البديل غير انه في الاول صرح باستلزام البدلية استعمال اللفظ في أكثر من معنى وفي الثاني قال إن البدلية ليس منها في الروايات عين ولا أثر .

(ثم إن) من جميع ما ذكر الى هنا يظهر لك ضعف ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في بحث القطع في العلم الإجمالي من جواز إجراء الأصل في اطرافه في الشبهة الموضوعية والحكومية جميعاً ما لم يستلزم مخالفة عملية (ووجه الضعف) ان المحصل من كلامه في ذلك كما لا يخفى على من راجعه بطوله انه لا مانع عن جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي سوى المخالفة العملية نظراً الى كونها معصية لخطاب معلوم بالتفصيل فان لم يستلزم مخالفة عملية فلا مانع عنه (والحصل) من التشقيقات

الأربعة المتقدمة المستفادة من مواضع متفرقة من كلماته الشريفة ان أدلة الاصول بنفسها قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي كلا وبعضاً فلا يشمل شيئاً منها أبداً لا من جهة لزوم محذور خارجي وهذا مما لا يخلو عن تناقض وتناف (وكيف كان) ملخص هذا الوجه الثاني من وجوه وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي هو معارضة الاصول فيها وأن ادلة الأصول قاصرة عن الشمول لها رأساً (وفي قبال هذا الوجه الثاني) توهم شمول دليل الاصل لتأم أطراف العلم الإجمالي غاية انه يتعذر العمل به في الكل فيجب العمل به في البعض لانه غاية المقدور كما هو الشأن في كل مورد من موارد التزاحم فالدليل يشمل جميع الافراد والتزاحم مما يلجأنا الى التخيير العقلي بينها (قال) الشيخ أعلى الله مقامه في تعارض الاستصحابين بعد ما ادعى ان دليل الاستصحاب لا يشمل شيئاً من اطراف العلم الإجمالي وذكر شقوقاً ثلاثة من التشقيقات الاربعة المتقدمة كما اشير آنفاً (ما لفظه) وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب هو نظير قوله أكرم العلماء وانقذ كل غريق واعمل بكل خير في أنه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لابد من العمل بالممكن وهو احدهما تخبيراً وطرح الآخر لان هذا غاية المقدور (انتهى) (وفيه) ان المتوهم قد خلط بين تعارض الفردين وبين تزاحمها ولم يتفطن ان دليل الاصل بالنسبة الى طرفي العلم الإجمالي هو من قبيل الاول وان الامثلة التي قد ذكرها آنفاً هي من قبيل الثاني وان الفردين هما متعارضان اذا كان التنافي بينهما في مقام الجعل والتشريع بان كان الدليل بنفسه قاصراً عن الشمول لكليهما كما في المقام على نحو يعلم اجمالاً بخروج احدهما عن تحت الدليل بلا كلام وأن تزاحم الفردين لا يكاد يكون الا اذا كان التنافي بينهما في مقام الامتثال بان كان المكلف هو الذي قد عجز عن الجمع بينهما لا يقدر على الاتيان بكليهما جميعاً كما في إنقاذ الغريقين دفعة واحدة لا في مقام الجعل والتشريع كما هو شأن باب التعارض مطلقاً سواء كان بين الدليلين او بين الفردين وهذا واضح ظاهر لا ينبغي الارتياب فيه أبداً .

(الوجه الثالث) من وجوه وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي وعدم جريان شيء من الاصول العملية فيها لا كلا ولا بعضاً هو كون التمسك بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فإذا لم يصح التمسك بدليل الاصل في شيء منها وجب الاحتياط عقلاً اذ المفروض ان العلم الإجمالي مؤثر في التنجيز لا محالة ولو بنحو الاقتضاء فإذا لم يثبت الترخيص الشرعي المانع عن تأثير العلم في التنجيز أثر العلم قهراً في التنجيز لوجود المقتضي وفقد المانع (وبيان هذا) كله مما يبتني على ذكر مقدمات أربع .

(الاولى) ان المعلوم بالاجمال سواء كان حكماً تكليفاً او وضعياً او موضوعاً من الموضوعات هو مما يحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الاجمالي بمعنى ان له واقع معين نحن لا نعلمه اثباتاً وإن علمنا إجمالاً انه مما لا يخرج عن هذين الطرفين وهذا واضح .

(الثانية) ان العلم تابع للمعلوم فإن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة و اضافته شبه خيط متصل من النفس الى متعلق العلم فطرف منه متصل بالنفس وطرفه الآخر متصل بالمتعلق اي بالمعلوم (وعليه) فكما ان المعلوم بالاجمال مما يحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الاجمالي وله واقع معين وموضع خاص نحن لا نعلمه إثباتاً فكذلك العلم المتعلق به مما يحتمل قهراً وجوده في كل منها يتبع المعلوم بالاجمال وله واقع معين وموضع خاص نحن لا نعلمه إثباتاً .

(الثالثة) أن العلم المحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الإجمالي يتبع احتمال وجود المعلوم بالاجمال هو مانع عن الاصول العملية فإن الاستفادة من ادلتها على اختلاف ألسنتها ان الشك موضوع للاصل العملي قد اخذ في لسان الدليل شرعاً فمهما حصل العلم ارتفع الشك ولم يجر الاصل العملي أبداً .

(الرابعة) أن مع احتمال وجود المانع في كل من طرفي العلم الاجمالي يكون التمسك بدليل الاصل فيه تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فلا يجوز التمسك به

قهرراً فإذا لم يجز التمسك به ولم يجز الاصل الشرعي في أطراف العلم الإجمالي لا كلا ولا بعضاً أثر العلم الإجمالي كما اشير آنفاً في التنجيز لا محالة لوجود المقتضي وهو العلم الإجمالي وعدم المانع عنه وهو الترخيص الشرعي المانع عن التنجيز فيجب الاحتياط عقلاً فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

قاعدة الحل بظواهرها تشمل تمام اطراف

العلم الاجمالي

(ثم إن) ها هنا أمرين لا بأس بالتنبيه عليهما .

(احدهما) أن قاعدة الحل هي بظواهرها مما تشمل أطراف العلم الإجمالي جميعاً من دون ان يكون التمسك بادلتها في كل طرف من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية (وذلك) لأن ادلتها على اختلاف ألسنتها (مثل) قوله (ع) في رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه (وقوله عليه السلام) في رواية عبدالله بن سليمان كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه الى غير ذلك مما تقدم تفصيله في البراءة ظاهرة في اعتبار العلم التفصيلي في الغاية وهو مفقود في أطراف العلم الإجمالي فإذا جرت في جميعها لفقد الغاية لم يكن التمسك به في كل منها تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية إذ المفروض أن هذا الاصل من بين ساير الاصول لا يكون مطلق العلم مانعاً عنه بل المانع عنه هو خصوص العلم التفصيلي وهو مما لا يحتمل وجوده في شيء من الاطراف (واما ما ادعاه الشيخ) في الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية في ذيل بيان حرمة المخالفة القطعية من ان قوله عليه السلام بعينه في رواية مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه تأكيد للضمير الراجع

الى الشيء جيبه به للإهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه لدفع توهم وقوع الإشتباه في الرؤية وانه مما لا ينافي إجمالية العلم فإذا علم اجمالا أن إناء زيد المررد بين الإنائين حرام فالإناء مما يصدق عليه انه شيء علم حرمة بعينه (فهو) وان كان حقاً في الجملة ولكن مع ذلك تأكيد الضمير الراجع الى الشيء بكلمة بعينه مما يوجب ظهور الشيء في الامر المفروز الممتاز في الخارج بحيث يمكن الإشارة الحسية اليه (ولو سلم) عدم ظهوره في ذلك فالحديث الثاني وهو قوله عليه السلام كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ظاهر في ذلك جداً وقد اعترف الشيخ بنفسه بذلك فقال فيه ان قوله عليه السلام بعينه قيد للمعرفة فتوداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلا اذا امكنت الإشارة الحسية اليه (انتهى).

(وبالجملة) إن ادلة قاعدة الحل ظاهرة في كون الحلية المجمعولة في ظرف الشك هي مغياة بالعلم التفصيلي بالحرام وهو مفقود في اطراف العلم الاجمالي فلا تأتي عن الشمول لها بل تشعلها ولا تكون مناقضة مع الحرمة المعلومة بالاجمال اذ من شمولها لها يعرف ان الحرمة الواقعية هي مما لا كراهة على طبقها ما لم يعلم بها تفصيلاً كما لا يلزم منه المناقضة بين الغاية والمغبي أصلاً بعد كون الغاية هي العلم التفصيلي المفقود في الاطراف ولا كون التمسك بها للحلية في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية بعد كون المانع في خصوص هذا الاصل هو العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً.

(نعم الانصاف) أن هذا الظهور غير معمول به عند الأصحاب كما تقدم في روايات البراءة فلا يمكن الاعتماد عليه ولا الاستناد اليه فلا يفتى بحلية كل من الإنائين اللذين علم اجمالا أن احدهما خمر او نجس او غصب ولم يعلم أن أحداً من الاصحاب قد أفتى بذلك سوى ما ذكره الشيخ في الشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال من انه حكى عن ظاهر بعض جوازها يعني المخالفة القطعية وسوى ما حكاها

الحدائق في الماء المشتبه عن المحدث الكاشاني في المفاتيح والفاضل الخراساني في الكفاية من انها قد ذهبا الى حل ما اختلط بالحرام وان كان محصوراً استناداً الى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة في البراءة كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه .

في قيام الامارات في اطراف العلم الاجمالي

(ثانيهما) انه بعد ما عرفت حال جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي وانها مما لا تجري فيها لا كلا ولا بعضاً فلا بأس بالإشارة الى حال قيام الامارات في أطرافها كلا وبعضاً (فنقول) أما قيام الامارات في تمام أطراف العلم الاجمالي (فان كانت) الامارة على وفق المعلوم بالاجمال فلا اشكال في جوازه كما اذا علمنا إجمالاً بنجاسة احد الإنائين وقامت امانة على نجاسة هذا وامارة اخرى على نجاسة ذلك (واما اذا كانت) على خلاف المعلوم بالاجمال فلا إشكال في عدم جوازه كما اذا علمنا إجمالاً بنجاسة احد الإنائين وقامت امانة على طهارة هذا وامارة اخرى على طهارة ذلك فلنا نعم حينئذ بكذب احدي الامارتين فتتعارضان الإمارتان وتتساقطان وسيأتي تفصيل مقتضي القاعدة الاولى في تعارض الامارتين في صدر التعادل والتراجع وان التناقض .

(نعم) مقتضي القاعدة الثانوية المستفادة من الاجماع والاختبار العلاجية في خصوص الخبرين المتعارضين هو عدم التساقط بل الترجيح او التخيير على الخلاف الآتي إن شاء الله تعالى (هذا كله) اذا قامت الامارة في تمام اطراف العلم الاجمالي على وفق المعلوم بالاجمال او على خلافه (واما اذا قامت) في بعض أطرافها فلا اشكال في جوازه ايضاً (فإن قامت) على وفق المعلوم بالاجمال (فان كان) ما قامت عليه الامارة بمقدار المعلوم بالاجمال انحل العلم الاجمالي من أصله كما اذا

علمنا إجمالاً بوجود عشرة شياة موطوثة في قطيع الغنم ثم قامت الامارة على موطوثة عشرة معينة منها (وان كان) دون المعلوم بالاجمال فينحل العلم الإجمالي بمقدار ما قامت عليه الامارة بحيث اذا قامت امارة اخرى على مقدار آخر وكان المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال انحل العلم الإجمالي من أصله (واما اذا كانت) الامارة القائمة في بعض الاطراف على خلاف المعلوم بالاجمال فيخرج موردها عن كونه طرفاً للعلم الاجمالي ولم يبق موجب للاحتياط فيه أصلاً الا في سائر الاطراف ففي مثال القطيع اذا قامت الامارة على عدم موطوثة غنم معين لم يجب الاحتياط فيه وانحصر الاجتناب بما سواه وهذا واضح .

﴿ قوله ومن هنا انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي .. الخ ﴾

اي ومما تقدم من أن التكليف المعلوم بينهما إن كان فعلياً من جميع الجهات فلا يحيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وان لم يكن فعلياً كذلك لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للاطراف انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي اصلاً وانما الفرق هو في طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون كذلك (وفيه ما لا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات بل يكون فعلياً من سائر الجهات على نحو لو علم به تفصيلاً لتنجز دون ما اذا علم به إجمالاً (فلا محالة) يكون فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي من ناحية التأثير في التنجيز وعدمه والالم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزاً بالعلم التفصيلي دون الإجمالي (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة الى آخره ﴾

قد عرفت ان الملاك في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الإجمالي بنظر المصنف هو كون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجراي الإرادة والكرامة على ما تقدم لك شرحها قبلاً (وعليه) فالتكليف المعلوم بالاجمال ان كان واجداً لهذا الملاك بان كان فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط عقلاً في اطرافه وان كانت كثيرة غير محصورة والالم يجب الاحتياط وان كانت قليلة محصورة فلا عبرة إذاً بحصر الاطراف وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة بفعالية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات وعدمها .

(نعم قد تلازم) كثرة الاطراف وعدم حصرها ما يوجب سقوط التكليف المعلوم بالاجمال عن الفعلية كما اذا كانت الاطراف الكثيرة مما اشتد به الحاجة على نحو اجتناب عن الكل وقع في العسر والحرج الرافعين للتكليف فلا يجب الاحتياط حينئذ لكن لا من جهة تفاوت في العلم الإجمالي بل من جهة التفاوت في ناحية المعلوم بالاجمال (هذا مجمل القول) في الشبهة الغير المحصورة وسيأتي الكلام فيها بنحو أبسط في التنبيه الثالث من تنبيهات هذا البحث وقد استعجل المصنف في التعرض لها من غير ملزم .

﴿ قوله وقد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ايضاً . . . الخ ﴾

اي قد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين العلم التفصيلي والاجمالي في التنجيز وعده ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم بالاجمال (هذا) ولكنك قد عرفت منا آنفاً الفرق

بين التفصيلي والإجمالي وإن فرض أن التفاوت في طرف المعلوم بالاجمال حقاً
ايضاً فقد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون .

في بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية

والموافقة القطعية .

﴿ قوله وقد انقذ انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية
مع حرمة مخالفتها ضرورة ان التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب
موافقته قطعاً والا لم يحرم مخالفته كذلك ايضاً . . . الخ ﴾

اي وقد انقذ مما تقدم من ان الملاك في وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي
هو كون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو
العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكراهة (انه لا وجه) للتفصيل بين المخالفة
القطعية والموافقة القطعية بأن تحرم الاولى ولا تجب الثانية فإن المعلوم بالاجمال ان
كان فعلياً من جميع الجهات وكان على طبقه البعث والزجر أي الإرادة والكراهة
وجببت الموافقة القطعية قطعاً والا لم تحرم المخالفة القطعية كذلك (هذا) وقد ردّ
المصنف على التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية في بحث القطع بنحو
آخر (وحاصله) ان العلم الإجمالي لو كان علة تامة بالنسبة الى المخالفة القطعية كما
زعم المفصل فلا يمكن الترخيص في تمام أطرافه للزوم المناقضة مع الواقع المعلوم
بالاجمال فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض أطرافه لما فيه من احتمال المناقضة وهو
محال كالقطع بالمتناقضين (وعليه) فكما تحرم المخالفة القطعية فكذلك تجب
الموافقة القطعية .

(وبالجملّة) إن العلم الإجمالي (إن قلنا) انه منجز بنحو العلية التامة وقد

انكره المصنف هناك فلا وجه للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية فكما لا يمكن الترخيص في جميع الاطراف لما فيه من القطع بالمناقضة فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض الاطراف لما فيه من احتمال المناقضة (وإن قلنا) انه على قسمين كما هو ظاهره في المقام فقد يكون علة تامة للتنجيز وقد لا يكون كذلك فلا وجه ايضاً للتفصيل إذ التكليف إن كان فعلياً من جميع الجهات فتحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية وإلا لم تحرم المخالفة القطعية ولم تجب الموافقة القطعية .

﴿ اقول ﴾

هذا كله شرح بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بناء على كون الوجه في وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو عليته التامة للتنجيز اي فعلية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات (واما على الوجهين) الأخيرين من معارضة الاصول في أطراف العلم الاجمالي او كون التمسك بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية فبطلانه ليس الا لأجل عدم جريان الاصل في بعض الاطراف كي يحصل به المؤمن من العقاب ولم تجب الموافقة القطعية فتدبر جيداً .

في بطلان ما استند اليه القائلون بعدم

وجوب الموافقة القطعية

(ثم إنك) قد عرفت فيما تقدم في ذيل التعليق على قوله لا ينبغي ان التكليف المعلوم بينها ... الخ انه لا تخلاف في حرمة المخالفة القطعية الا ممن عرفت خلافه (كما انك قد عرفت ايضاً) ان المشهور وجوب الموافقة القطعية وان الشيخ ذكر في الشبهة التحريمية الموضوعية انه ذهب جماعة الى عدم وجوبها وانه حكى عن

بعض القرعة وذكر في كل من المسألة الاولى والثانية من الشبهة الوجوبية مخالفة المحقق القمي وظهور بعض كلمات المحقق الخونساري في موافقته معه بل وذكر في المسألة الرابعة مخالفة المحقق القمي في جميع صور الشك في المكلف به فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات استناداً الى قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (وكيف كان) قد استدل من لم يقل بوجوب الموافقة القطعية في التحريمية الموضوعية وجوز ارتكاب ما عدى مقدار الحرام المعلوم بالإجمال بوجهين (قال الشيخ):

(الاول) الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لإستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لإشتماله على الحرام (انتهى) (وفيه) ان أخبار الحل إن أخذنا بظاهرها من اعتبار العلم التفصيلي في الغاية فيجوز ارتكاب تمام الاطراف حتى مقدار الحرام منها لعدم العلم التفصيلي به الذي هو غاية الحل وان رفعنا اليد عن ظهورها كما تقدم هنا وفي روايات البراءة وذلك لإعراض الجمل بل الكل عنه فيكون حالها كحال بقية اخبار البراءة فلا تجري في شيء من الاطراف اصلاً لا كلاً ولا بعضاً (ثم إن) الشيخ قد ساق كلامه في الجواب عن هذا الوجه الاول الى ان قال .

(الثاني) ما دل بنفسه على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الإمتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلاة الى بعض الجهات المشتبهة ورضخ في ترك الصلاة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام إن

الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإن الحسنه تحط الخطيئة ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ووجدت الحديث الشريف في الوسائل في المكاسب المحرمة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام غير انه قال فيه عن عمل بني أمية (وكيف كان) لم يذكر الشيخ من المستدل في هذا الوجه الثاني غير الحديث المذكور شيئاً من الاخبار الكثيرة سوى ما أفاده (بقوله) ومنها ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً كأخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان (قال) وسيجيء حمل جملها او كلها على كون الحكم بالحل مستنداً الى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الوجه الثاني ان هذه الاخبار إن أخذنا بها فلا بد من الاقتصار على موردها وعدم التعدي عنها فادل على جواز ما اختلط حلاله بحرامه او جواز الاخذ من العامل لبني أمية ونحوهم او السارق او السلطان مع العلم الإجمالي بأن في ماله حرام مغضوب مما لا يدل على جواز الشرب من أحد الإنائين الذين علم إجمالاً أن أحدهما خمر او الاكل من احد اللحمين الذين علم إجمالاً أن أحدهما خنزير او التوضي باحد المائتين الذين علم إجمالاً أن أحدهما نجس وهكذا وهكذا (وأما ما احتمله الشيخ) أعلى الله مقامه من كون الحل في أخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان مستنداً الى يد المسلم او اصابة الصحة في تصرفه (في غاية الإشكال) فانه بعد العلم الاجمالي بمغضوبية بعض ما في يد العامل او السارق او السلطان كيف يمكن التمسك بقاعدة اليد للملكية ما اخذ منه الا اذا لم يكن جميع ما في يده محل ابتلاء الآخذ وهكذا بعد العلم الإجمالي بفساد بعض تصرفاته كيف يحمل تصرفه فيما أعطاه للآخذ على الصحة الا اذا لم يكن جميع تصرفاته محلاً للابتلاء (وعلى كل حال) هذا تمام

الكلام في حكم ما عدا مقدار الحرام من أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية الموضوعية .

(واما ما ادعاه المحقق القمي) وهكذا المحقق الخونساري في ظاهري بعض كلماته من عدم وجوب الموافقة القطعية (فتفصيله) انه (قال الشيخ) في المسألة الاولى من مسائل الشبهات الوجوبية بعد الفراغ عن اثبات حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية (ما لفظه) واعلم أن المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخونساري الميل الى وجوب الإحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام قال إن دقيق النظر يقتضي خلافه فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته وكل ما يدعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها ان الإجماع وقع على أن من ترك الامرين بان لا يفعل شيئاً منها يستحق العقاب لا أن من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب (الى ان قال) نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة لثم ذلك (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (ثم ذكر الشيخ) اعلى الله مقامه من المحقق الخونساري بعض كلمات يظهر منها الموافقة مع المحقق القمي .

﴿ اقول ﴾

والكلام المذكور للمحقق القمي مما يجري في جميع مسائل الشبهات الوجوبية من الاشتغال سواء كانت موضوعية او حكيمية كان منشأ الشك في الحكيمية فقد النص او إجمال النص او غير ذلك وقد أشير غير مرة انه ذكر الشيخ في المسألة الرابعة من الوجوبية مخالفة المحقق القمي في جميع صور الشك في المكلف به فمنع وجوب

الزائد على واحدة من المحتملات استناداً الى قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (وعلى كل حال) يرد عليه أن التكليف بالمجمل الذي يمكن دعوى اتفاق أهل العدل على استحالته هو التكليف بالمجمل رأساً لا بالمجمل المردد بين أمرين أو أمور معدودة بحيث يسع المكلف الاتيان بها أو بها بلا عسر ولا كلفة (مضافاً) الى أن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع المجهول عند المخاطب لو كان مستحيلاً عقلاً كما ادعى هو فكيف يمكن حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به وهل يعقل الإجماع أو ورود النص على الأمر الخال كلاً وهذا لعمري واضح ظاهر لا يحتاج الى إطالة الكلام ومزيد النقص والإبرام

هل يجب الاحتياط في الاطراف التدرجية

﴿ قوله ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به اجمالاً اما من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الإضطرار الى بعضها معيناً أو مردداً أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر كإمام حبيص المستعاضة مثلاً... الخ ﴾

اي ومما تقدم من أن الملاك في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الإرادة والكرهية (ظهر) انه لو لم يعلم فعليه التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات (اما من جهة) عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم الإجمالي كما سيأتي شرحه في التنبيه الثاني (أو من جهة) الإضطرار الى بعض الاطراف معيناً أو مردداً كما سيأتي شرحه في التنبيه الاول (أو من جهة) تعلق التكليف بموضوع يعلم بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر ولا يعلم بتحقيقه فعلاً كي يكون التكليف

فعلياً بفعليته كايام حيض المستحاضة أي حيض المستمرة الدم المناسبة للوقت وإن حفظت العدد الفاقد للتمييز على نحو لا يمكنها الرجوع الى الصفات لم تجب الموافقة القطعية ولم تحرم المخالفة القطعية (واما اذا علم) فعليه التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات ولو في أطراف تدريجية كان ذلك التكليف منجزاً حينئذ ووجبت موافقته القطعية فضلاً عن حرمة مخالفته القطعية ولا يكاد يمنع التدرج عن فعليته وتنجزه فان التكليف كما صح تعلقه بأمر حالي ويكون منجزاً فكذلك صح تعلقه بأمر استقبالي ويكون معاقماً كما في الحج بعد الإستطاعة قبل الموسم على ما تقدم لك شرحه في مقدمة الواجب .

(ثم إن) مقصود المصنف من هذا كله هو التنبيه على ما نبه عليه الشيخ أعلى الله مقامه في الاشتغال في التنبيه السادس من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية (قال) السادس لو كان المشتهان مما يوجد تدريجاً كما اذا كان زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها فتعلم إجمالاً انها حائض في الشهر ثلاثة ايام مثلاً فهل يجب على الزوج الإجتنب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا التحقيق أن يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجياً في وجوب الإجتنب عن الحرام المراد بينها اذا كان الإبتلاء دفعة وعدمه لإتحاد المناط في وجوب الإجتنب نعم قد يمنع الإبتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فإن قول الشارع فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب الكف عند الإبتلاء بالحائض اذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة

الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر أو حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين (انتهى) وملخصه بعد التدبر التام فيه ان الملاك في وجوب الاحتياط في الاطراف التدريجية ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً في الحال وأن مثال النذر او الحلف من هذا القبيل وهكذا مثال المعاملة الربوية بخلاف مثال الحيض فإن فعلية التكليف فيه بترك وطى الحائض قبل زمان حيضها ممنوع (وفيه) ان التكليف في مثال الحيض ايضاً فعلي في الحال فإن موضوع الامر بالإعتزال في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض هو النساء وهن محققات فعليات في الحال والامر باعتزالهن في ايام حيضهن ليس الا من قبيل الامر بالحج في الموسم بنحو الواجب المعلق فكما ان التكليف فيه فعلي بعد الاستطاعة قبل الموسم فكذلك الامر بالإعتزال في المقام بعد التزوج بالنساء قبل ايام حيضهن (هذا مضافاً) الى ان التحقيق ان الملاك في وجوب الاحتياط في الاطراف التدريجية هو ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال فيها إما فعلياً في الحال او مشروطاً بشرط يعلم اجمالاً بتحقيقه بعداً فإن العلم بالتكليف الحالي كما انه مما يوجب التنجيز ويجب رعايته عقلاً فكذلك العلم بالتكليف المشروط الذي يعلم بتحقيق شرطه بعداً فهو ايضاً مما يوجب التنجيز ويجب رعايته عقلاً (ومن هنا) قلنا بوجوب بعض المقدمات الوجودية من قبل وجوب ذبيها اذا علم بعدم تيسره بعداً وانه يفوت الواجب بسبب عدم حصوله (وعليه) فلو سلم ان التكليف في مثال الحيض مشروط بالحيض وان تحققه في الحال ليس بمعلوم فهو مع ذلك مما يجب رعايته نظراً الى كونه من المشروط الذي يعلم بتحقيق شرطه بعداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

ولعله اشارة الى قوله او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأنام حيض المستحاضة ... الخ فإن مثال الحيض إنما يكون من هذا القبيل اذا

كان موضوع التكليف فيه هو الحائض فهو حينئذ مما يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر ولا يعلم بتحقيقه فعلاً وأما إذا كان موضوع التكليف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى فاعزّلوا النساء في المحيض فالمثال من قبيل الواجب المعلق كالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فيكون التكليف فيه حالياً والواجب استقبالياً .

في الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً

او مردداً

﴿ قوله تنبيهات الاول أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ... الخ ﴾

إشارة الى ما في التنبيه الخامس من التنبيهات التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال (وتوضيح المقام) انه لا خلاف على الظاهر فيما اذا اضطر الى بعض أطراف العلم الإجمالي بعضها المعين من قبل حصول العلم الإجمالي وانه مانع عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز فلا يجب الاحتياط حينئذ لعدم العلم بالتكليف لاحتمال كون المحرم هو الطرف المضطر اليه (قال الشيخ) أعلى الله مقامه الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض الاحتمالات فإن كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الإضطرار قبل العلم او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه (انتهى) (ولكن الخلاف) فيما اذا اضطر الى بعض الأطراف بعضها الغير المعين من قبل العلم الإجمالي فالشيخ أعلى الله مقامه يقول بوجوب الاجتناب عن الباقي دون المصنف (وقد أفاد الشيخ) في وجه ذلك (ما هنا لفظه) ولو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل

العلم الإجمالي لأن العلم حاصل بجرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لإكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (وقد أفاد المصنف) في وجه عدم وجوب الإجتنب عن الباقي (ما هذا لفظه) ضرورة انه مطلقاً يعني سواء كان الإضطرار الى واحد معين او غير معين موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً او تخيراً وهو ينافي العلم بجرمة المعلوم او بوجوبه بينها فعلاً (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والحق في هذا التفصيل مع المصنف فلا فرق في الاضطرار من قبل العلم الإجمالي بين ان كان الى واحد معين او الى غير معين ففي كلتا الصورتين لا يؤثر العلم الاجمالي في التنجيز أصلاً .

(اما في الإضطرار الى واحد معين) فواضح وقد عرفت انه مما لاخلاف فيه (واما في الإضطرار الى الغير المعين) فلأن مع الإضطرار كذلك لا يكاد يحصل العلم بجرمة واحد من الأطراف كي يجب الإجتنب عن الباقي اذ من المحتمل ان يكون المحرم الواقعي هو الذي يختاره المضطر لرفع اضطراره وهو معذور فلا يكون ما سواه حراماً واليه أشار المصنف بقوله المتقدم وهو ينافي العلم بجرمة المعلوم او بوجوبه بينها فعلاً ... الخ .

﴿ قوله موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف او تركه تعييناً او تخيراً

الى آخره ﴾

(اما التردد) بين ارتكاب أحد الأطراف او تركه فناظر الى الفرق بين الشبهة التحريمية والوجوبية فالإضطرار الى أحد الأطراف في التحريمية موجب لجواز ارتكابه والإضطرار الى ترك أحد الأطراف في الوجوبية موجب لجواز تركه (واما التردد) بين التعيين او التخير فناظر الى الفرق بين الاضطرار الى البعض

المعين أو الغير المعين في الأول يجوز الارتكاب أو الترك تعييناً وفي الثاني تخبيراً وهذا واضح .

﴿ قوله وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقاً على

حدوث العلم أو لاحقاً . . . الخ ﴾

أي وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار إلى المعين أو الغير المعين سابقاً على حدوث العلم الإجمالي أو لاحقاً (وتوضيح ذلك) أن الإضطرار من قبل العلم الإجمالي إلى البعض الغير المعين كما كان محل الخلاف بين الشيخ والمصنف فذهب الشيخ إلى الاحتياط في الباقي دون المصنف (فكذلك) الإضطرار من بعد العلم الإجمالي مطلقاً سواء كان إلى المعين أو الغير المعين هو محل الخلاف بينهما فالشيخ يقول بوجوب الاحتياط في الباقي دون المصنف (وقد أفاد الشيخ) في وجه ذلك (ما هذا لفظه) وإن كان بعده يعني الإضطرار بعد العلم الإجمالي فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (انتهى) (وقد أفاد المصنف) في وجه عدم وجوب الاحتياط (ما محصله) أن التكليف المعلوم بالأجمال من أول الأمر كان محدوداً شرعاً بعدم طرو الإضطرار إلى متعلقه فإذا طرء الإضطرار إلى بعض الأطراف كان إلى المعين أو الغير المعين لم يبق معه علم بالتكليف لاحتمال كون التكليف في الطرف الذي قد اضطر إليه فيما كان الإضطرار إلى المعين أو في الطرف الذي يختاره المضطر لرفع اضطراره فيما كان إلى الغير المعين ومع عدم بقاء العلم بالتكليف لا يكاد يجب الاحتياط في الباقي (وفيه) أن الإضطرار وإن كان من حدود التكليف شرعاً كالخطأ والنسيان والإكراه والهرج والضرر ونحو ذلك من العناوين الرافعة له ولو بمعنى رفع تنجزه (ولكن فقد الموضوع) أيضاً من حدود التكليف بل من حدوده بطريق أولى كما إذا أريق الخمر مثلاً أو مايع آخر حرام

غايته انه من حدوده عقلا لا شرعاً والمصنف لا يقول بترك الاحتياط في الطرف الباقي اذا فقد بعض أطراف العلم الإجمالي من بعد العلم كما سيأتي التصريح به وبمجرد كون أحدهما من الحدود الشرعية والآخر من الحدود العقلية مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده من انتهاء التكليف بمحصول الحد وحدوثه كما لا يخفى .

(وبالجملة) الحق في هذا التفصيل مع الشيخ أعلى الله مقامه ففرق ظاهرين الإضطرار من قبل العلم الإجمالي والإضطرار من بعد العلم الإجمالي .
(ففي الاول) لا يجب الاحتياط في الباقي .

(وفي الثاني) يجب كما هو الحال عيناً فيما اذا فقد بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي أو أتى ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي (فإن) التكليف المعلوم بالاجمال حرمة كان أو وجوباً بعد ما تنجز بسبب العلم ووجب الخروج عن عهده عقلا (لم يمكن) الخروج الا بترك جميع الأطراف أو باتيان جميع الأطراف (فإذا اضطر) الى بعض الأطراف المعين أو الغير المعين من بعد العلم الاجمالي (أو فقد) بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي (أو أتى) ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي ثم رفع اليد عن الاحتياط في الباقي (لم يكن) معذوراً ان كان التكليف في الطرف الباقي بلا شبهة فيجب عليه الاحتياط بحكم العقل (هذا) وقد يتوهم التمسك للاحتياط في الشبهة الوجوبية بعد الاتيان باحد أطراف العلم الاجمالي (باستصحاب) الاشتغال (أو استصحاب) وجوب ما وجب سابقاً (أو استصحاب) عدم الاتيان بالواجب الواقعي (وقد أشار الشيخ) الى الجميع في آخر المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية (ولكن فيه ما لا يخفى) فإن المقصود من الإستصحابات المذكورة (ان كان) اثبات وجوب الطرف الباقي شرعاً فهي قاصرة عن ذلك الاعلى القول بالأصول المثبتة (وإن كان) المقصود اثبات وجوب الطرف الباقي عقلا فهو مما لا يحتاج الى ذلك فإن العقل باق على استقلاله بوجوب الاحتياط خروجاً عن عهده ما تنجز عليه

سابقاً بلا حاجة الى ذلك كله اصلاً وسيأتي الكلام في خصوص استصحاب الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين في ذيل الوجوه التي يمكن الاستدلال بها للاحتياط بنحو أبسط فانتظر .

﴿ قوله لا يقال الاضطرار الى بعض الأطراف ايس الاكفقد بعضها

الى آخره ﴾

هذا هو النقض الذي أوردناه على المصنف من أن فقد الموضوع ايضاً من حدود التكليف فلماذا يلتزم هو بالاحتياط اذا فقد بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي دون ما اذا اضطر الى بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي مع أن كلا منها من حدود التكليف غايته أن الاضطرار من حدوده شرعاً وفقد الموضوع من حدوده عقلاً بل فقد الموضوع أولى بكونه حداً فانه مما يرفع التكليف من أصله بخلاف الاضطرار فقد يقال إنه مما يرفع تنجزه كالحطأ والنسيان ونحوهما لا من أصله (ومن هنا يظهر) ما في جوابه عن النقض من أن فقد المكلف به يعني به فقد الموضوع ليس من حدود التكليف وقيوده (فإنه وإن لم يكن) من حدوده شرعاً ولكنه من حدوده عقلاً وهو مما يكفي في المقام جداً ومجرد كون احدهما من الحدود الشرعية والآخر من الحدود العقلية مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده كما أشرنا آنفاً فتأمل جيداً .

في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

﴿ قوله الثاني انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لاجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعي آخر ولا يكاد يكون ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلائه به . . . الخ ﴾

إشارة الى بعض ما في التذية الثالث من تنبيهات الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة

التحريرية الموضوعية (ومحصله) انه يعتبر في تأثير العلم الاجمالي في التنجيز أن لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي مما لا أثر له على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبه لم يترتب عليه أثر شرعي ولم يحدث بسببه تكليف إلهي (وقد مثل له) بما اذا علم إجمالا بوقوع قطرة من البول في احد إنائين احدهما بول او متنجس بالبول او كثير لا ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه (قال) لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به (انتهى) (وهكذا) يعتبر في تأثير العلم الإجمالي في التنجيز أن لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن تحت قدرة المكلف على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبه لم يصح تعلق التكليف به (وقد مثل له) بما اذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في احد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منها (قال) فلا يجب الاجتناب عن الآخر لأن الشك في أصل تنجز التكليف لا في المكلف به (انتهى) (وهكذا) يعتبر في تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ان لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن تحت ابتلاء المكلف وان كان تحت قدرته عقلا وعادة على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبه كان النهي عنه مستهجنأ عرفاً فإنه متروك بنفسه لا ينقدح في نفس المكلف داع اليه بعد فرض خروجه عن تحت ابتلائه فلا حاجة الى نهيه وزجره (وقد مثل له) بما اذا تردد النجس بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا (قال) ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الشراب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله اذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او بإباحة فاجتنب عنه (ثم قال) والحاصل ان النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنأ الا على وجه التقييد

بصورة الابتلاء ولعل السر في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه يعني به اشتباه التكليف وترديده بين الطرف المبتلى به والطرف الغير المبتلى به لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي (قال) وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض التي لا يبتلى بها المكلف عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب الغير فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ثم إن) المصنف لم يؤثر إلا الى الأمر الثالث من الأمور المتقدمة وهو اعتبار أن لا يكون احد أطراف العلم الاجمالي خارجاً عن تحت ابتلاء المكلف (وقد أفاد) في وجهه ما حاصله أن النهي عن الشيء ليس الا لصيرورته داعياً نحو ترك المنهي عنه فلو كان الشيء بنفسه خارجاً عن تحت الابتلاء بحيث لا ينتقدح الداعي في نفس المكلف نحو فعله فلا موقع للنهي عنه أبداً اذ لا ثمرة فيه ولا فائدة كما لا يخفى (وعليه) فإذا كان أحد الأطراف خارجاً عن تحت الابتلاء فلا يحصل معه العلم الاجمالي بالتكليف أصلاً .

﴿ اقول ﴾

هذا كله اذا كان أحد الأطراف الذي لا أثر له او كان خارجاً عن تحت القدرة او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالي (واما إذا كان) من بعد العلم الاجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقي لا محالة لعين ما تقدم قبلاً في الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً من بعد العلم الاجمالي أو في فقد بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي او الاتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الاجمالي حرفاً بحرف (كما أن جميع ما تقدم) في طرو الاضطرار من قبل العلم الاجمالي يجري حرفاً بحرف في فقد بعض

الأطراف او الاتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجودية من قبل العلم الاجمالي فلايجب الاحتياط حينئذ في الطرف الباقي اذلايحدث معه علم اجمالي بالتكليف أصلا ﴿ قوله ومنه قد انقذح أن الملاك في الإبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذاح الداعي الى فعله في نفس العبد . . . الخ ﴾

اي ومما تقدم ظهر لك أن المعيار في الابتلاء هو صحة انقذاح الداعي الى الفعل في نفس العبد (وقد جعل الشيخ) أعلى الله مقامه المعيار صحة النهي وحسنه (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسة وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

ومرجع المعيارين هو الى شيء واحد فصحة النهي وحسنه مسببان عن صحة انقذاح الداعي الى الفعل في نفس العبد وحدوثه فيها فالشيخ جعل المعيار المسبب والمصنف جعل المعيار السبب .

﴿ قوله ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال

لا اطلاق الخطاب . . . الخ ﴾

هذا تضعيف لما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه فإنه في بدو الامر جواز الرجوع الى البراءة عند الشك في حسن التكليف التنجيزي لأجل الشك في الابتلاء (لكن قال) بعده ما هذا لفظه إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال أن الخطاب بالاجتناب عن المحرمات مطلقه غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به (الى ان قال) واما اذا شك في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فرجع المسألة الى أن المطلق المقيد بقيد

مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أولاً والأقوى الجواز فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام (انتهى) ومحصل كلامه أعلى الله مقامه بعد التدبر فيه ان النهي مقيّد بالإبتلاء لا محالة ولكن الإبتلاء بمجمل مفهوماً يعني انه مررد بين الأقل والاكثر ففي الزائد على الأقل يكون الشك في اصل التقييد فيرجع فيه الى الاطلاق .

﴿ اقول ﴾

نعم إن الكبرى مسلّمة ولذا قد رجعنا في المجمل المفهومي المررد بين الأقل والاكثر للخاص الى العام ولكن اذا كان التقييد المجمل مفهوماً مررداً بين المتبائنين او كان مجملاً مصداقاً فلا يكاد يرجع فيه الى الاطلاق بل يرجع فيه الى البراءة للشك في الحرمة من جهة الشك في تحقق القيد المعترف فيها (واليه يرجع) قول المصنف ضرورة انه لا مجال للتشبث به يعني الاطلاق الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه ... الخ (وعليه) فيرجع النزاع بين الشيخ والمصنف لفظياً لا حقيقياً فتفتن .

﴿ قوله لا فيما شك في اعتباره في صحته ... الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا لا فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحته يعني في صحة الاطلاق وهو تحقق الإبتلاء .

في الشبهة الغير المحصورة

﴿ قوله الثالث انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين ان يكون أطرافه محصورة وان يكون غير محصورة . . . الخ ﴾
 إشارة الى ما تعرضه الشيخ أعلى الله مقامه في الإشتغال في المقام الثاني من مقامى الشبهة التحريمية الموضوعية (قال بعد الفراغ) عن المقام الاول المنعقد للشبهة المحصورة وتنبهاتها التسعة (ما هذا لفظه) المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الإجتنب وبدل عليه وجوه .

(الاول) الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نبي الرب فيه وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة (قال) وبالجملة فنقل الإجماع مستفيض وهو كاف في المسألة (ثم قال) .

(الثاني) ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومها في أغلب افراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه (الى ان قال) .

(الثالث) الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة فانها بظواهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الإجتنب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور (الى ان قال) .

(الرابع) بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الإجتنب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً مثل ما عن محاسن البرقي عن أبي الجارود قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله إنني لأعترض السوق فاشترى اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البرية وهذه السودان (الخبر) فإن قوله (ع) من أجل مكان واحد ... الخ ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الإجتنب عن محتملاته وكذا قوله عليه السلام والله ما أظن كلهم يسمون فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبرية والسودان (الى ان قال) .

(الخامس) أصالة البراءة بناء على أن المانع من إجرائها ليس العلم الإجمالي بوجود الحرام لكنه إنما يوجب الإجتنب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة أن كثرة الإحتمال يوجب عدم الإعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد الإنائين أو واحد من ألني إناء (الى ان قال) .

(السادس) ان الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتنب في مثله مع حصر الشبهة فضلاً عن غير المحصورة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (وقد ناقش) أعلى الله مقامه في أكثر هذه الوجوه (ومن هنا قال) بعد ذكرها جميعاً هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت ان أكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكتفي فيها بالظن (انتهى)

(هذا كله من أمر الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة الغير المحصورة .
 (واما المصنف) فقد تقدم منا في أوائل الفصل لدي التعليق على قوله ثم
 إن الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب
 عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة ... الخ ما محصل كلامه من
 أن المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي سواء كانت محصورة او
 غير محصورة هو فعلية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات بأن كان واجداً
 لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الارادة والكرامة على ما تقدم لك شرحها
 فإن كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط في
 أطرافه وان كانت الأطراف كثيرة غير محصورة والا لم يجب الاحتياط وان كانت
 الاطراف قليلة محصورة فإذا لا عبرة بكثرة الاطراف وعدمها .

(نعم) قد يلزم كثرة الاطراف وعدم حصرها لزوم العسر الموجب
 لسقوط التكليف المعلوم بالاجمال عن الفعلية كما اذا كانت الاطراف الكثيرة مما
 اشتد به الحاجة على نحو اذا اجتنب عن الكل وقع في العسر الشديد فلا يجب
 الاحتياط حينئذ لكن لا من جهة تفاوت في ناحية العلم الاجمالي بل من جهة التفاوت
 في ناحية المعلوم بالاجمال فإن التكليف الشرعي إن كان عسرياً حرجياً لم يجب
 امتثاله ولو كان معلوماً بالتفصيل فكيف بما اذا كان معلوماً بالاجمال وهذا واضح

﴿ اقول ﴾

وينبغي من المصنف أن لا يرفع يده هنا عن الاحتياط في الاطراف الغير المحصورة وإن
 كانت موجبة للعسر وذلك لما تقدم منه عند التكلم حول المقدمة الرابعة للانسداد
 من دعوى عدم حكومة دليل العسر على الاحتياط اذا كان بحكم العقل نظراً الى
 عدم العسر في متعاقب التكليف وانما هو في الجمع بين احتملاته (اللهم) الا أن يقال
 إنه رجع أخيراً الى القول بحكومته عليه (فقال) نعم لو كان معناه نبي الحكم الناشي
 من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط ... الخ

(وعليه) فحكمه في المقام بسقوط الاحتياط يكون على القاعدة (وعلى كل حال)
الْحَقُّ أن جميع ما تقدم في وجه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة هو مما يجري
في الشبهة الغير المحصورة حرفاً بحرف وأن شيئاً من الوجوه الستة التي نقلها الشيخ
أعلى الله مقامه مما لا تنهض لرفع اليد عن الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة سوى
الوجه الثاني منها وهو لزوم المشقة في الاجتناب عن الكل الا انه ليس بدائمي فإن
العسر إنما يلزم اذا كانت الاطراف الكثيرة مما اشتد به الحاجة كما أشرنا بأن كانت
من الامور الضرورية كخبز او ماء ونحوهما مما يتوقف عليه نظام العيش والا فلا
عسر في ترك الاطراف جميعاً .

(واما الوجه الاول) من الوجوه المتقدمة وهو الإجماعات المستفيضة التي
اكتفى بها الشيخ أعلى الله مقامه فلا يعني شيئاً فإن الإجماع في المسألة على تقدير
تسليمه هو ليس مما يكشف عن رأي الإمام عليه السلام بعد ما كان المدرك فيها هي
الوجوه المتقدمة كلا او بعضاً .

(واما الوجه الثالث) فكذلك لا يعني شيئاً فإن أخبار الحل وإن كان أكثرها
ظاهراً في الشمول لاطراف العلم الاجمالي كما تقدم ولكن قلنا في روايات البراءة وفي
أوائل الاشتغال ايضاً ان هذا الظهور غير معمول به عند الاصحاب فلا يعمل عليه
في رفع اليد عن الاحتياط أصلاً (ولو سلم) اعتباره فحملها على الشبهات الغير
المحصورة جمماً بينها وبين ما دل على الاجتناب بقول مطلق مما لا شاهد عليه فإنه
جمع اقتراحي لا جمع عرفي .

(واما الوجه الرابع) فهو مثلها في الضعف لما فيه من احتمال كون المراد
من قوله عليه السلام أمن أجل مكان واحد ... الخ اي أمن أجل مكان واحد يجعل
فيه الميتة لا يحرم جبن ساير الاماكن مما لا يعلم انه يجعل فيه الميتة وان كان فيه
احتماله وشبهته (وعليه) فجبن ساير الاماكن يكون من الشبهات البدوية لا من
اطراف العلم الاجمالي (ولو سلم) ظهور الحديث في مقصود المستدل فمن أجل

حديث واحد سياً من مثل أبي الجارود لا يمكن رفع اليد عن قاعدة الإحتياط في جميع الشبهات الغير المحصورة .

(وأضعف من هذا كله الوجه الخامس) فإن احتمال العقاب وان كان ضعيفاً موهوماً في كل واحد من الاطراف الغير المحصورة ولكن المحتمل وهو العقاب الاخروي حيث كان قوياً جداً فلا يجوز العقل رفع اليد عن الإحتياط في الاطراف أبدأ وهكذا الامر في كل ضرر قوي مثله وان كان دنيوياً لا أخروياً فإذا علم إجمالاً أن في واحد من ألني إناء بل وعشرة الآف إناء سم قاتل يقطع به الامعاء فوراً بلا مهلة أصلاً فلا يكاد يجوز العقل استعمال أحد الاواني بلا شبهة وان كان الإحتمال فيه ضعيفاً الى الغاية بعد ما كان المحتمل فيه في غابة القوة .

(وأضعف من الكل الوجه السادس) فإن الكلام ليس في الشبهات الغير المحصورة الخارجة بعض اطرافها عن تحت الإبتلاء كي يقال إنه لا يجب الاجتناب حينئذ عن الباقي مع حصر الشبهة فكيف باطراف غير محصورة بل الكلام متمحض في الشبهة الغير المحصورة التي هي تحت ابتلاء المكلف بتمام اطرافها فهي مع كونها بهذه الصفة هل يجب الإجتنب عنها ام لا (هذا تمام الكلام) في الوجوه الستة التي استدل بها لعدم الإحتياط في الشبهة الغير المحصورة مع ما فيها من النقض والإبرام وقد عرفت ان أوجهها جميعاً هو لزوم العسر الا انه ليس بدائمي كما أشرنا آنفاً بل قد يتفق ذلك أحياناً (وعليه) فيقتصر في رفع اليد عن الإحتياط في الشبهة الغير المحصورة على موارد لزوم العسر خاصة لا غيرها .

(ثم إنه) مهما لزم العسر من اجتناب الكل في الشبهة الغير المحصورة وجاز الإقتحام فيها شرعاً لدفع العسر فهل يجوز ارتكاب الكل ام لا يجوز بل يجب إبقاء مقدار الحرام من الاطراف او يجب الاكتفاء في الإقتحام بمقدار دفع العسر (الظاهر) انه لا دليل على حرمة ارتكاب الكل بعد ما جاز الإقتحام فيها لدفع العسر فإن المقام بعينه هو من قبيل ما إذا اضطر الى بعض الاطراف المعين او الغير

المعين ثم علم احتمالاً ان احدها نجس او اخر مثلاً (وإن كان) الشيخ أعلى الله مقامه قد قوّي عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي المعلوم بالاجمال (وفيه) ان مجرد العلم الاجمالي بوجود المحرم في الاطراف مما لا يوجب العلم بوجوب الاجتناب عنه بعد احتمال مصادفته مع ما يختاره المضطر لرفع اضطراره وهذا واضح .

(نعم) اذا كان لزوم العسر من بعد العلم الاجمالي وتنجز التكليف به لم يبعد وجوب الاقتصار في الاقتحام على مقدار دفع العسر فقط لا أكثر .

في قاعدة العسر والخرج

(ثم إن) الكلام حيث انجر الى ذكر قاعدة العسر والخرج فلا بأس بالإشارة الى بعض جهاتها مختصراً فنقول (اما مدركتها) فهي آيات ثلاث .
(الاولى) قوله تعالى في سورة البقرة يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
(الثانية) قوله تعالى في المائدة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم .

(الثالثة) قوله تعالى في سورة الحج وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماًكم المسلمين (واما مفاد الآيات) الثلاث التي هي مدركتها (فقد يخطر بالبال) أن مؤديها ان الاحكام المجعولة في الدين ليست هي أحكاماً عسرة حرجة من قبيل صوم الوصال ونحوه بل هي أحكام سهلة سمحة كما يشهد بها بعض الاخبار وليس مؤديها أن أحد الاحكام المجعولة السهلة بالطبع اذا صار حرجياً بالعرض فهو مرفوع غير مجعول كالوضوء لدي البرد الشديد ونحوه (ولكن) الظاهر انه مما لا وجه له إذ كما أن صوم الوصال مثلاً لو كان مجعولاً في الدين صدق حينئذ انه تعالى قد أراد بنا العسر ولم يرد بنا اليسر وأنه قد جعل علينا في الدين من

حرج فكذلك يصدق ذلك لو ثبت وجوب الوضوء مثلاً لدي البرد الشديد وقد فرض عدم ارتفاعه بالعسر والخرج الطاريين (ويؤيد) هذا المعنى بل يدل عليه استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة في رواية عبد الاعلى المروية في الباب ٣٩ من وضوء الوسائل الواردة في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على إصبعه مرارة فقال إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فلو لم تكن الآية الشريفة الا لثني الاحكام الحرجية بالذات من قبيل صوم الوصال ونحوه ولم تشمل الأحكام الحرجية بالعرض كالمسح على البشرة في موضع الجرح المجهول عليه المرارة لم يستشهد بها الإمام عليه السلام للمسح على الحائل اي المرارة وهذا واضح .

(واما تقدمها) على سائر الاحكام الشرعية فالظاهر انه لا خلاف في أن وجه التقدم هي الحكومة بمعنى أن الآيات الثلاث التي هي مدرك القاعدة حاكمة هي على ادلة الاحكام الشرعية كأدلة الصلاة والصيام والزكاة ونحوها نظراً الى كونها ناظرة اليها والنظر هو ملاك الحكومة كما سيأتي شرحها في الإستصحاب ان شاء الله تعالى .

(نعم لنا) بعض الاحكام الشرعية قوية الملاك جداً لا تكاد ترتفع بعسر ولا بخرج بل ولا بضرر اذا كان دون هلاك النفس كوجوب حفظ العرض من الخنك او وجوب إنجاء المؤمن من الهلاك ونحو ذلك من الاحكام القوية المهمة بل لنا بعض الاحكام لا تكاد ترتفع بخرج ولا بضرر وإن استلزم هلاك النفس كوجوب حفظ نبي او وصي نبي ونحوهما فمثل هذه الاحكام خارجة هي عن تحت ادلة الحرج بل الضرر بلا كلام .

﴿ قوله باجتنا ب كلها او ارتكابه . . . الخ ﴾

فالاول للشبهة التحريمية والثاني للشبهة الوجوبية .

﴿ قوله او غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً . . . الخ ﴾

اي غير العسر والضرر مما لا يكون معه التكليف فعلياً كما اذا كان كثرة الاطراف موجبة لفوت واجب أهم فيسقط معه التكليف المعاموم بالإجمال عن الفعلية لمزاحمته بالأهم وإن لم يكن الاحتياط فيها عسرياً ولا ضرورياً .

﴿ قوله كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة . . . الخ ﴾

اي كما ان نفس الاطراف ربما يكون موجبة لعسر موافقته القطعية ولو كانت محصورة قليلة كما اذا اشتد الحاجة الى الإقتحام في بعضها معيناً او مردداً على نحو لو لم يقتحم فيه وقع في العسر الشديد .

﴿ قوله ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف

لو كان والا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي . . . الخ ﴾

اي ولو شك في عروض العسر الموجب لرفع فعلية التكليف المعاموم بالإجمال فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان له اطلاق وإلا فالبراءة لكون الشك في اصل التكليف (وفيه) إن التكليف مقيد بعدم العسر لا محالة فإذا شك في تحقق العسر وعدمه بنحو الشبهة المصداقية كما هو ظاهر كلام المصنف فلا مجال للتمسك بالاطلاق بلا كلام فإنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للخاص وهو ممنوع جداً بل لا بد من الرجوع الى البراءة لأنه شك في التكليف (اللهم) الا اذا كان هناك أصل موضوعي كاستصحاب عدم العسر فيما كان له حالة سابقة فيقدم على البراءة .

﴿ قوله وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الخراف . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عده لاما امتنع عده لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر فهو غير محصور (الى ان قال) وربما قيد

المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير (الى ان قال) وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشته بالنجس لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور كما أن اجتناب شاة او امرأة مشتهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالباً (قال) انتهى (ثم قال) واستصوبه في مفتاح الكرامة (الى أن قال) هذا غاية ما ذكروا او يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت مما سبق ان غير المحصور بما هو وبهذا العنوان مما لم يدل دليل من آية او رواية على عدم وجوب الإحتياط فيه بل الملاك في عدم الإحتياط فيه هو لزوم العسر (وعليه) فلا بهم تنقيح ضابط المحصور وغير المحصور وإنما المهم هو ملاحظة لزوم العسر وعدمه فإن لزم العسر لم يجب الإحتياط وإن لم يلزم العسر وجب الإحتياط بلا حاجة الى رعاية المناوين المذكورة في كلام الاصحاب للمحصور وغير المحصور أصلاً .

في الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالي

﴿ قوله الرابع انه انما يجب عقلاً رعاية الإحتياط في خصوص الاطراف مما يتوقف على اجتنابه او ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب او ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها وان كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكم واقفاً ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقات شيء مع احد اطراف النجس المعلوم بالإجمال . . . الخ ﴾

إشارة الى البحث المعروف بين الاصوليين من أنه هل يجب الإجتنب عن ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة مثل ما يجب الإجتنب عن الملاقا بالفتح أم لا

(وقد عنونه الشيخ) أعلى الله مقامه في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية في الاشتغال (قال) الرابع ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيها هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي اما ساير الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليها (الى ان قال) فارتكاب احد المشتبهين لا يوجب حد الحمر على المرتكب (الى ان قال) ماملخصه وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان (على ان الاجتناب عن النجس) يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب كل ما لا قاه (او ان الاجتناب) عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين بنفسها واما تنجس الملاقى للنجس فهو تعبد خاص وحكم شرعي آخر لا ربط له بوجوب هجر النجس (الى ان قال) والاقوى هو الثاني لما ذكر (الى ان قال) فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة يعني به كل واحد من المشتبهين فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن ما دل على هجر النجس لا يكاد يدل الا على هجره بنفسه كما أفاد الشيخ لا على هجره و هجر كل ما لا قاه .

(ولو سلم) فالشارع لم يحكم بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين كي يكون حاكماً بوجوب هجر ملاقيه ايضاً بل العقل مما يحكم بذلك من جهة العلم الاجمالي بالنجس وعدم جريان الأصل في اطرافه لأحد الوجوه المتقدمة في أول الاشتغال واحداً بعد واحد وهذا واضح ظاهر .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن ذكر الوجهين المتقدمين في الملاقى بالكسر وقوي الوجه الثاني منها وهو عدم وجوب الاجتناب عنه (أورد على نفسه) بما حاصله أن وجوب الاجتناب عن الملاقى وإن لم يكن من جهة كون

الدليل على هجر الشيء دليلاً على هجر ملاقيه أيضاً إلا أنه يكون من جهة أخرى وهي صيرورته بالملاقاة طرفاً للعلم الاجمالي كالملاقاة بالفتح فلا يبقى بينها فرق أصلاً (فأجاب عنه) بوجود الفرق بينهما وأن الأصل في الملاقاة بالفتح معارض بالاصل في عدله ويبقى الأصل في الملاقاة بالكسر سالماً عن المعارض فإنه أصل مسبي متصل النوبة اليه بعد سقوط الأصل السبي بالمعارضة .

﴿ أقول ﴾

لو كان الإعتماد في وجه وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي على معارضة الأصول فقط لكان الأمر كما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه فالأصل في الملاقاة بالفتح يسقط بالمعارضة بالاصل في عدله ويبقى الأصل في الملاقاة بالكسر سالماً عن المعارض فلا يجب الإجتنب عنه (لكن) على الوجهين الآخرين من كون العلم الإجمالي علة تامة للتعجيز أو كون التمسك بدليل الأصل في كل من أطراف العلم الإجمالي تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية بالتقريب المتقدم في أوائل الإشتغال يجب الإجتنب عن الملاقاة بالكسر جداً بعد صيرورته طرفاً للعلم الاجمالي بسبب الملاقات فتأمل جيداً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد اعترف بوجود الإجتنب عن الملاقاة بالكسر في صورة واحدة وهي ما إذا لاقى شيء مع أحد الإنائين وخرج الملاقاة بالفتح عن الإبتلاء ثم حصل العلم الاجمالي فحينئذ يقوم الملاقاة بالكسر مقام الملاقاة بالفتح المفقود لعدم جريان الأصل في المفقود بعد ما خرج عن الإبتلاء فيقع المعارضة حينئذ بين الأصل في الملاقاة بالكسر والأصل في عدل الملاقاة بالفتح (ثم قال) فحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقاة يعني بالكسر بكون إصالة الطهارة سليمة أو معارضة (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

وظاهر ذلك أنه لا عبرة في وجوب الإجتنب عن الملاقاة بالكسر وعدمه بكون

الملاقات من قبل حصول العلم الإجمالي او بعده بل العبرة بكون الاصل فيه سالماً او معارضاً وهو كذلك على المعارضة بل وعلى الوجهين الآخرين ايضاً من وجوه وجوب الإحتياط في أطراف العلم (من كون العلم الاجمالي) علة تامة للتنجيز (او كون التمسك) بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية فلا عبرة بكون الملاقات من قبل العلم او بعده ففي كليهما يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر (غير انه يظهر من المصنف) الفرق بين الملاقات من قبل حصول العلم الإجمالي وبعده (وحاصل كلامه) في ذلك ان الملاقى بالكسر له صور ثلاث (فتارة) يجب الاجتناب عن الملاقا بالفتح دون الملاقى بالكسر .

(واخرى) يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقا بالفتح .

(وثالثة) يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقا جميعاً .

(اما الصورة الاولى) فهي كما اذا كانت الملاقات من بعد العلم الإجمالي فحينئذ لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر (وقد علله) بقوله فإنه إذا اجتنب عنه يعني عن الملاقا بالفتح وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (انتهى) (وفيه) ان ملاقات الشيء مع أحد أطراف العلم الاجمالي ولو كانت من بعد العلم الاجمالي هي مما يوجب انقلاب العلم الاجمالي باحد الشئتين مثلاً الى العلم الاجمالي باحد اشياء ثلاثة إما هذا وملاقية او ذلك الآخر كما في الصورة الثالثة الآتية عيناً وحينئذ فاذا اجتنب عن الملاقا بالفتح وعدله وان كان قد اجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال أولاً يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال ثانياً كذلك فيجب الاجتناب عنه رعاية للعلم الإجمالي الثاني الحادث .

(واما الصورة الثانية) فهي كما اذا حصل العلم الإجمالي إما بنجاسة الملاقى

بالكسر او عدل الملاقا بالفتح ثم حصل العلم بالملاقات والعلم الإجمالي إما بنجاسة

الملاقا بالفتح او عدله فحينئذ يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح (وقد علله) بقوله فإن حال الملاقا يعني بالفتح في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً (انتهى) وفيه ما عرفته في الصورة السابقة فإنه بعد العلم بالملاقاة والعلم الإجمالي اما بنجاسة الملاقا بالفتح او عدله ينقلب العلم الإجمالي الأول الى العلم الإجمالي الثاني الحادث إما بنجاسة الملاقي بالكسر والملاقا بالفتح او بنجاسة الشيء الآخر وحينئذ فإذا اجتنب عن الملاقي بالكسر وعدل الملاقا بالفتح وإن اجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال أولاً يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال ثانياً كذلك ما لم يجتنب عن الملاقا بالفتح ايضاً كالملاقي بالكسر وعدل الملاقا بالفتح (ثم إن المصنف) قد ذكر لهذه الصورة الثانية مثالا آخر قد أشار اليه بقوله وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقا يعني بالفتح خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده (انتهى) وهو بعينه ما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه مما اعترف فيه بوجود الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وبقيام الاول مقام الثاني المفقود الخارج عن الإبتلاء غير أن الشيخ لم يفرض دخول الملاقا بالفتح تحت الإبتلاء ثانياً بخلاف المصنف ففرضه .

﴿ اقول ﴾

والحكم في هذا المثال وان كان كما ذكره الشيخ والمصنف فيجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح لخروجه عن تحت الإبتلاء ولكن بعد ما دخل الملاقا بالفتح تحت الإبتلاء ثانياً كما فرض المصنف لا وجه لعدم الاجتناب عنه لما أشرنا من انقلاب العلم الاجمالي الاول الى العلم الاجمالي الثاني الحادث إما بنجاسة هذا وملاقيه أو بنجاسة الشيء الآخر فيجب رعاية الاحتياط في الملاقا بالفتح مثل ما يجب في الملاقي بالكسر عيناً .

(واما الصورة الثالثة) فهي كما اذا حصل العلم الاجمالي من بعد الملاقات فحينئذ يجب الاجتناب عن كل من الملاقي بالكسر والملاقا بالفتح اذ نعلم حينئذ إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقا او بنجاسة طرف الملاقا بالفتح فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس المعلوم في البين وهو الواحد او الاثنين .

﴿ قوله وأنه تارة يجب الإجتنب عن الملاقا دون ملاقيه . . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الاولى التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقا بالفتح دون الملاقي بالكسر وقد عرفت ما فيه .

﴿ قوله واخرى يجب الإجتنب عما لا قاه دونه . . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الثانية التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وقد عرفت ما فيه ايضاً .

﴿ قوله وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الإجمالي واكن كان الملاقا

خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده . . . الخ ﴾

هذا هو المثال الثاني للصورة الثانية التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وقد عرفت ان الحق هو ذلك بلا كلام ولكن الملاقا بالفتح بعد ما دخل تحت الابتلاء ثانياً يجب الاجتناب عنه مثل ما يجب الاجتناب عن ملاقيه عيناً وقد بينا وجهه فلا زهد .

﴿ قوله وثالثة يجب الإجتنب عنهما . . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الثالثة التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن كل من الملاقي والملاقا جميعاً وارتضيانه ولم ترد عليه .

(وبالجملة) الحق عندنا هو وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في جميع

الصور الثلاث بتمامها فتدبرها جيداً .

كيف محتاط في الامرين المترتبين شرعاً

كالظهر والعصر

(ثم إن) هذا تمام الكلام في التنبيهات التي عقدها المصنف لبحث الاشتغال وقد انتخبها من مجموع التنبيهات التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة التحريمية غير أن الشيخ عقد للشبهة الوجوبية أيضاً تنبيهات لم يذكر المصنف شيئاً منها وهي وان كانت أموراً غير مهمة إلا ان السابغ منها مما لا يخلو عن فائدة فلا بأس بالإشارة إليه مختصراً (فنقول) ومحصل ما فيه أن الواجب المعلوم بالاجمال إن كان أمرين مترتبين شرعاً كالظهر والعصر المرادين بين الجهات الأربع (فهل يعتبر) في جواز الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ من تمام المحتملات الاول كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية (ام يكفي فيه) فعل بعض المحتملات الواجب السابق لكن على نحو يعلم إجمالاً بحصول الترتيب كما عن نهاية الاحكام والمدارك بأن يأتي بالظهر الى جهة ثم يأتي بالعصر الى تلك الجهة وهكذا الى آخر الجهات في قبال الاتيان بالظهر الى أربع جهات ثم الاتيان بالعصر كذلك (قولان) يبتني الأول منها على وجوب تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال مهما امكن فإذا قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى فيجب مراعات العلم التفصيلي من الجهة التي يقدر عليها فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين الى أربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يتمكن منه من حيث تعيين القبلة (ففي المقام) يجب الاتيان بتمام محتملات الظهر أولاً ثم الاتيان بمحتملات العصر فإذا فعل كذلك فكل محتمل من محتملات العصر وإن

كان مردداً من جهة القبلة بينه وبين غيره ولكن لا ترد يد فيه من حيث الترتيب ووقوعه بعد الظهر الواقعي بعد فرض الإتيان بمحتملات العصر بعد الفراغ عن تمام محتملات الظهر وهذا بخلاف ما إذا أتى بالظهر الى جهة ثم أتى بالعصر الى تلك الجهة وهكذا الى سائر الجهات فإن كل محتمل حينئذ من محتملات العصر الا الأخير منها كما انه مردد من حيث القبلة فكذلك مردد من حيث الترتيب اي وقوعه بعد الظهر الواقعي إذ المفروض أنه بعد لم يأت بتام محتملات الظهر ولعل الظهر الواقعي بعد لم يؤت به فهذا العصر واقع قبله (هذا كله) اذا قلنا بوجوب تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال بما هو هو (وأما اذا قلنا) بوجوب تحصيله من جهة أن العلم الإجمالي بالامتنال مما يوجب تكرار الصلاة كما في الثوبين المشتهين على أربع جهات فلا يجب تحصيل العلم التفصيلي بالترتيب في المقام إذ العلم الإجمالي فيه مما لا يوجب تكثير المحتملات فإن المحتملات فيه على كل حال ثمانية سواء أتى بمحتملات الظهر أولاً ثم بمحتملات العصر أو أتى الى كل جهة بظهر وعصر (وهذا واضح) .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا في العلم الإجمالي في بحث القطع كفاية العلم الإجمالي بالإمتثال وعدم وجوب تحصيل العلم التفصيلي به مطلقاً لا من جهة لزوم التكرار المستلزم للمعب بأمر المولى كما ادعى ولا من جهة أخرى (وعليه) فلا مانع في المقام من الإتيان الى كل جهة بظهر وعصر ليحصل العلم الإجمالي بالترتيب وأن العصر الواقعي قد وقع بعد الظهر الواقعي جزماً من دون لزوم الإتيان بتام محتملات الظهر أولاً ثم الإتيان بمحتملات العصر تازياً ليحصل العلم التفصيلي في كل محتمل من محتملات العصر بأنه قد وقع بعد الظهر الواقعي فتدبر جيداً .

في الأقل والاكثر الارتباطيين

﴿ قوله المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين

﴿ إلى آخره ﴾

قد أشرنا في صدر بحث الإشتغال أن الأقل والاكثر الغير الارتباطيين مما لم يعقد لها الشيخ ولا المصنف بحثاً مستقلاً يختص بهما وكأنه لوضوح الحكم فيها إذ العلم الاجمالي مما ينحل إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في الأكثر فتجري البراءة عن الأكثر وتقدمت الإشارة إليها قبل ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة وعلى كل حال (الواجب الغير الارتباطي) هو ما لم يكن امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الآخر كإداء الدين وقضاء الفوائت وصلة الرحم واکرام العالم ونحو ذلك مما ينحل الواجب فيه إلى واجبات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض فإذا أتى ببعض وأخل ببعض فقد امتثل وعصى (والحرام الغير الارتباطي) هو ما لم يكن عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر كما في الكذب والغيبة وشرب الخمر وقتل النفس ونحو ذلك من المحرمات التي ينحل إلى محرمات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض فإذا أتى ببعض وترك بعضاً فقد عصى وامتثل (والواجب الارتباطي) هو ما كان امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث إذا أتى بالجميع الا واحداً لم يمتثل أصلاً سواء كان أبعاضه أموراً وجودية كما في الصلاة او عدمية كما في الصيام وفي العرفيات كالأمر بالمرکبات والمعاجين او الأمر بالسكوت ساعة واحدة لغرض مخصوص مثل أن لا يشعر بهم العدو لكونه في مكان قريب منهم بحيث لو تكلم آناً مآ سمع كلامهم ولم يحصل الغرض أصلاً فما كان هذا حاله فهو واجب ارتباطي وإن كان التكليف به في الظاهر بصورة النهي كما اذا قال في المثال الأخير لا تتكلم ساعة

واحدة فإنه واجب ارتباطي غايته أنه مركب من أمور عدمية كما في الصيام لا وجودية كما في الصلاة (والحرام الارتباطي) هو ما كان عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر بان كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث إذا أتى بالجميع الا واحداً لم يعص سواء كان أبعاضه أموراً وجودية ايضاً كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع او عدمية كما في النهي عن هجر الفراش أربعة أشهر .

(ثم إن) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك أمران .

(احدهما) أن الحرام على ثلاثة أقسام (حرام) مرجعه الى واجب ارتباطي على نحو كان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا ترك الجميع إلا واحداً لم يمتثل (وحرام) غير ارتباطي ينحل الى محرمات متعددة (وحرام) ارتباطي على نحو كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث إذا أتى بالكل الا واحداً لم يعص .

(ثانيهما) أن الواجب الارتباطي كما قد يدور أمره بين الأقل والاكثر كما في الصلاة ونحوها فكذلك الحرام الارتباطي قد يدور أمره بين الأقل والاكثر كما في الغناء اذا دار أمره بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية بين كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع أو بلا ترجيع غير أن في الواجب الارتباطي يكون الأقل معلوم الوجوب وفي الحرام الارتباطي يكون الاكثر معلوم الحرمة (ثم إن الشيخ والمصنف) لم يتعرضا حال الحرام الارتباطي المردد بين الأقل والاكثر كما لم يتعرضا حال الأقل والاكثر الغير الارتباطيين على ما اشير آنفاً وكأنه لو وضوح الحكم فيه ايضاً فإن الاكثر معلوم الحرمة فيجتنب والاقل مشكوك الحرمة فتجري البراءة عنه سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية (نعم قد أشار) الشيخ الى الحرام الارتباطي المردد بين الأقل والاكثر مختصراً (قال) بعد الشروع في الشبهة الوجوبية من الإشتغال وتقسيمها الى المردد بين المتبائنين وبين الأقل والاكثر يعني بها

الإرتباطيين (ما لفظه) واعلم اننا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في أصل التكليف لأن الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

الوجه الاول لوجوب الاحتياط

عقلا وتضعيفه

﴿ قوله والحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الاول لوجوب الاحتياط عقلا في الاقل والاكثر الارتباطيين وهو العلم الإجمالي بالتكليف وعدم انحلاله في نظر المصنف كما ستعرف (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد جعل الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين على قسمين .

(الاول) الشك في الجزء .

(الثاني) الشك في التقييد .

(اما القسم الثاني) فسيأتي الكلام فيه في التنبيه الاول من تنبيهات المبحث إن شاء الله تعالى .

(واما القسم الاول) فعقد له الشيخ حسب مشيه المتقدم في البراءة وبعدها أربع مسائل فإن منشأ الشك .

تارة) يكون فقد النص .

(واخرى) إجمال النص .

(وثالثة) تعارض النصين .

(ورابعة) هو اشتباه الامور الخارجية فما سوى الأخيرة شبهة حكمية
والأخيرة موضوعية (كما ان المصنف) عقده حسب مشيه المتقدم في البراءة
وبعدها مسألة واحدة (والحق) هو عقد مسألتين له لا واحدة ولا أربع مسألة
للشبهة الحكمية ومسألة للشبهة الموضوعية وذلك لاختلافها في الحكم كما ستعرف .
(وعلى كل حال) يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه من مجموع كلماته هنا اي
في صدر الاقل والاكثر وفي ذيل البراءة النقلية أي عن الجزء المشكوك أن في الشبهة
الحكمية أقوالا ثلاثة .

(القول بالاحتياط) وهو لبعض متأخري المتأخرين .

(والقول بالبراءة) وهو للمشهور من العامة والخاصة من المتقدمين والمتأخرين

(والتفصيل) فيجب الاحتياط عقلا لا شرعاً فتجري البراءة الشرعية

دون العقلية .

(وقد اختار هو أعلى الله مقامه) القول الثاني في المسألة وهو جريان البراءة
عقلا ونقل (قال ما لفظه) وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة لنا على ذلك
حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل فلا استقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب
لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء وبشك في انه هل هو هذا أولا جزء آخر وهو
الشيء الغلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فأني
بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة
فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم
ينصب دليلاً أو نصب واحتفى غايته أن ترك النصب من الأمر قبيح وهذا لا يرفع
التكليف عن المكلف (الى أن قال) وأما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على
البراءة الواضحة سنداً ودلالة (الى ان قال) وقد تقدم أكثر تلك الاخبار في الشك
في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله (ع) ما حجبت الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل (ثم قال) ويمكن تقريب الاستدلال بأن وجوب الاكثر مما حجب الله علمه فهو موضوع ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك لأن العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع (ثم قال) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمي ما لا يعلمون فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين أو ان العقاب والمؤاخذه المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل (قال) الى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية (انتهى) (ثم إنه أعلى الله مقامه) في أثناء البراءة العقلية (قد أورد على نفسه) بما حاصله أن ما تقدم في وجه وجوب الاحتياط في المتبائنين من العلم الإجمالي موجود في المقام بعينه فيجب الإحتياط فيه مثل ما يجب في المتبائنين (ثم أجاب عنه) بما حاصله أن العلم الإجمالي منحل في المقام الى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي بوجوب الاكثر فلا يبقى مانع عن البراءة في الاكثر (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فقد اختار القول الثالث في المسألة وهو التفصيل المتقدم فيجب الإحتياط عقلاً لا شرعاً (وقد اعتمد) في وجه وجوب الإحتياط عقلاً وعدم جريان البراءة العقلية فيها على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف لتجري البراءة عن الاكثر (كما انه استند) في وجه عدم الإتحلال الى أمرين .

(احدهما) ما أشار إليه بقوله لاستلزام الإتحلال المحال ... الخ (وتقريبه) أن وجوب الأقل فعلاً على كل حال إما لنفسه او لغيره مما يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر إذ لو كان متعلقاً بالاكثر ولم يكن منجزاً لم يترشح الوجوب الغيري الى الأقل فلو كان وجوب الأقل فعلاً على كل حال مستلزماً لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال الا إذا كان متعلقاً

بالاقل دون الاكثر كما هو المدعي كان ذلك خلفاً لا محالة (وفيه) ان وجوب الاقل فعلاً على كل حال إما لنفسه او لغيره مما لا يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر بل يتوقف على مجرد العلم الإجمالي بتكليف مررد بين الاقل والاكثر بمعنى أنه بمجرد أن حصل لنا العلم الإجمالي كذلك يتولد منه العلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل حال إما نفسياً أو غيرياً والشك البدوي في وجوب الاكثر فيتنبجز الاقل دون الاكثر وهذا واضح .

(ثانيها) ما أشار اليه بقوله مع انه يلزم من وجوده عدمه ... الخ (وتقريره) أن الإنحلال يستلزم عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال على كل حال أي ولو كان متعلقاً بالاكثر وعدم تنجزه كذلك يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقاً اي ولو غيرياً وعدم وجوب الاقل مطلقاً يستلزم عدم الإنحلال فالإنحلال يستلزم عدم الإنحلال وهو محال (وفيه) ان الإنحلال وان كان يستلزم عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال على كل حال اي ولو كان متعلقاً بالاكثر ولكن عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال كذلك مما لا يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقاً وذلك لما عرفت من عدم توقف وجوب الاقل مطلقاً على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال كذلك بل يتوقف على مجرد العلم الإجمالي بتكليف مررد بين الاقل والاكثر كما بينا (وعليه) فلا يلزم من الإنحلال عدم الإنحلال .

(وبالجملة) الحق في المسألة هو ما اختاره الشيخ أعلى الله مقامه من جريان البراءة العقلية والنقلية عن الجزء المشكوك وإن شئت قلت عن وجوب الاكثر (اما النقلية) فلما عرفت شرحه من الشيخ وسيأتي له مزيد توضيح عند تعرض المصنف لها إن شاء الله تعالى (واما العقلية) فيمكن شرح جريانها بعبارة أوضح (فنقول) لا إشكال في أن مجرد أمر الشارع بمركب من المركبات مما لا يصح العقاب عليه بل لا بد له من بيان أجزائه وشرائطه فما بينه من الاجزاء والشرائط صح له العقاب عليه وما لم يبينه من الاجزاء والشرائط او بينه ولم يصل الى المكلف

ولو بعد الفحص بحد اليأس لم يصح له العقاب عليه فإن العقاب بقدر البيان هذا اذا كان المركب أمراً مخترعاً من الشارع (واما اذا كان) أمراً عرفياً يعرفه العرف فكذلك حيث ان مجرد الامر به مما لا يصحح العقاب عليه ما لم يكن من العرف بيان لأجزائه وشرائطه فما كان من الاجزاء والشرائط يعرفه العرف ويبينه للمكلف اذا راجعه صح العقاب عليه وما لم يكن كذلك لم يصح العقاب عليه .

(وبالجملة) إن المركب سواء كان أمراً مخترعاً من الشارع كالصلاة أو أمراً عرفياً يعرفه العرف كالمعاجين هو مما لا يصح العقاب عليه بمجرد الامر به إلا بقدر البيان على أجزائه وشرائطه فما كان عليه بيان من الشرع او العرف صح العقاب عليه والا فلا وهذا لدي التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله وتوهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلاً والشك في وجوب الاكثر بدواً... الخ ﴾

يعني بالمتوهم الشيخ وقد عرفت تفصيل كلامه زيد في علوم مقامه كما انك قد عرفت ان الإنحلال حق لا محيص عنه وأن ما افاده المصنف في وجه عدم الإنحلال ضعيف لا يصار اليه .

﴿ قوله ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعاً او لغيره كذلك او

عقلاً... الخ ﴾

(أما الترديد) في لزوم الاتيان بالاقل بين كونه نفسياً او غيرياً فواضح فإن التكليف إن تعلق في الواقع بالاقل فهو واجب نفسي وإن تعلق بالاكثر فهو واجب غيري اي مقدمة للأكثر (واما الترديد) على تقدير كون الاقل واجباً غيرياً بين كون الغيري شرعياً او عقلياً فهو كذلك واضح اذ على القول بوجوب المقدمة يكون الوجوب الغيري المتعلق بها شرعياً والا فيكون عقلياً فإن وجوب المقدمة عقلاً مما لا خلاف فيه وانما الخلاف كما تقدم في محله هر في وجوبها شرعاً للملازمة مضافاً الى حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة .

﴿ قوله او مصلحة اقوى من مصلحة الأقل . . . الخ ﴾

وكانت الأقوائية بحد الإلزام لا بحد الاستحباب وإلا لم يكن من دوران الواجب بين الأقل والاكثر كما لا يخفى .

الوجه الثاني لوجوب الاحتياط

عقلا وتضعيفه

﴿ قوله هذا مع ان الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يجرز إلا بالاكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهى عنها . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الثاني لوجوب الاحتياط عقلا في الأقل والاكثر الارتباطين وهو مأخوذ من كلام الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد الفراغ عن تقريب البراءة العقلية (ما لفظه) نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهاال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم انه الغرض المأمور به فإن تحصيل العلم بانتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة (ثم قال) فإن قلت إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لا بتنائها على مصالح في الأمور به فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في الأمور به أو من قبيل الغرض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) مع الاضطراب في العبارة أن المصلحة إما من قبيل العنوان الذي تعلق به الأمر ويكون الاجزاء والشرائط مما يحققه ويحصله كعنوان الطهارة التي يحصلها الوضوء أي الغسلات والمسحات فحينئذ مهما شك في جزء أو شرط فهو من قبيل الشك في المحصل الذي يجب فيه الإحتياط

على ما اختاره الشيخ في المسألة الرابعة من مسائل الأقل والاكثر وإن كان التحقيق خلافه كما سيأتي أو من قبيل الغرض المترتب على المأمور به فيجب علينا العلم بحصوله وتحققه خارجاً (والفرق) بين العنوان والغرض كما اشرنا أن العنوان مما يتعلق به الامر في لسان الدليل فيجب الحصول له مقدماً والغرض مما لا يتعلق به الامر في لسان الدليل فيكون من الخواص المترتبة على الواجب التامسي .

(اقول) والحق ان المصلحة في المقام ليست هي من قبيل العنوان كالطهارة ونحوها إذ لم يتعلق بها الأمر في لسان الدليل ليكون الشك في الجزء او الشرط من قبيل الشك في الحصول بل هي من الأغراض الداعية الى الأمر كما يظهر من المصنف والعلم بحصول غرض المولى وإن كان واجباً عقلاً لكن اذا علم ان الغرض بماذا يحصل كما في الشبهات الموضوعية للأقل والاكثر ففيها نلتزم بالإحتياط كما سيأتي واما إذا لم يعلم ان الغرض بماذا يحصل كما في الشبهات الحكمية وانه هل هو يحصل بالأقل او بالأكثر فلا وجه للحكم بوجود العلم بحصوله وتحققه خارجاً فإن الامر قد تعلق في لسان الدليل بالاجزاء والشرائط فما علم به يؤتي به وما شك فيه تجري البراءة عنه عقلاً ونقلًا بالتقريب المتقدم آنفاً فإن كان الغرض حاصلًا بما أتى به من الاجزاء والشرائط فهو وإلا فلا حجة للمولى في فوته بمقتضى البراءة العقلية والشرعية الجاريتين عن الجزء او الشرط المشكوك فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الامر

وسقوطه فلا بد من إحراره في إحرارها . . . الخ ﴾

(وفيه) (أولاً) إن الذي مر في التعبدية والتوصلي هو العكس اي اعتبار قصد الطاعة في حصول الغرض (حيث قال) فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابد في سقوطه وحصول غرضه من الاثبات به متقرباً به منه تعالى (انتهى) (وبعبارة اخرى) يجب في التعبديات قصد الطاعة ليحصل الغرض لا انه يجب فيها موافقة الغرض ليحصل الطاعة .

(وثانياً) إن احراز الغرض إنما يجب إذا علم انه بماذا يحصل كما في الشبهات الموضوعية للأقل والأكثر وأما إذا لم يعلم انه بماذا يحصل كما في الشبهات الحكيمة وأنه هل هو يحصل بالأقل او بالأكثر فلا وجه للحكم بوجود إحرازه بل ما علم من الواجب يؤتي به وهو الأقل وما شك فيه تجري البراءة عنه وهو الأكثر فإن كان الغرض حاصلًا بالأقل فهو والا فلا حجة للمولى في عدم حصوله بعد عدم البيان على الأكثر .

﴿ قوله ولا وجه للتفصي عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها على ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك او بعض العدلية المسكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به وأخرى بأن حصول المصلحة واللفظ ... الخ ﴾

هذان التفصيلان عن الوجه الثاني للاحتياط من الشيخ أعلى الله مقامه قد لخصهما المصنف في الكتاب (قال الشيخ) بعد قوله المتقدم فإن قلت إن الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لا يتناها على مصالح في المأمور به ... الخ (ما هذا لفظه) قلت (أولاً) مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقيح أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وإن لم يكن في المأمور به .

(وثانياً) إن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً ولذا لو أتى به لا على وجه الإمتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف إنما هو في الاتيان به على وجه الإمتثال وحينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصرًا في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فإن من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها أطفافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجود إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به وهذا

متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالاكثر لا يعلم أنه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه (قال) وبالجملة فحصول اللطف بالفعل المأني به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه اليه فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية ولا دخل له بمسألة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً وهذا التخلص يحصل بالاثبات بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(اما التفصي الاول) فواضح لا يحتاج الى التفسير .

(واما التفصي الثاني) فمحصله أن نفس الفعل يعني العبادي من حيث هو ليس فيه مصلحة ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه مصلحة وحينئذ فمن المحتمل أن تكون المصلحة منحصرة بما إذا أتى بالفعل مع التمييز وقصد الوجه وهذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه (وعليه) فلا يبقى في عهدة المكلف سوى التخلص من العقاب وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه وهو الاقل واما الاكثر فيقبح العقاب عليه مع عدم البيان كما لا يخفى .

﴿ قوله وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري

لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدية . . . الخ ﴾

هذا جواب عن التفصي الاول للشيخ أعلى الله مقامه ونعم ما أجاب به ولكن مجرد ضعف التفصي الاول بل والتفصي الثاني ايضاً كما سيأتي مما لا يصحح الوجه الثاني للاحتياط وذلك لما عرفت منا ما هو التحقيق في التفصي عنه فلا نعيد .

﴿ قوله بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور . . . الخ ﴾

وجه الإضراب ان بعض العدلية المكتني بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به وهو المعنى بقوله من ذهب الى ما عليه غير المشهور يحتمل وجود المصلحة في المأمور به ايضاً غاية انه يجوز وجودها وتحققها في الامر خاصة (وعليه) فكما ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد اذ لا يحصل له القطع بتحقق المصلحة الا بالاثبات بالاكثر فكذلك لا يجدي من ذهب الى ما عليه غير المشهور ايضاً وذلك لتجويزه وجود المصلحة في المأمور به فلا يحصل له القطع ايضاً بتحققها الا بالاثبات بالاكثر .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى احتمال أن من ذهب الى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الامر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به (وعليه) فكما ان العقل يحكم بالبراءة على مذهب الاشعري المنكر للمصلحة والغرض فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الامر دون المأمور به .

﴿ قوله وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال إلا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء واثباتها على وجهها . . . الخ ﴾

هذا جواب عن التنصيص الثاني للشيخ أعلى الله مقامه (ومحصله) ان حصول المصلحة من الفعل وإن كان يتوقف على الاتيان به على وجه الإمتثال ولكن لا وجه لاحتمال اعتبار تميز الاجزاء والاثبات بكل منها على وجهه كي لا يحصل معه التقطع بحصول المصلحة فيما نحن فيه ولا يبقى في عهدة المكلف سوى التخلص عن تبعه مخالفة التكليف وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه اي الاقل .

وظاهر المصنف في المقام تسليم تعذر قصد الوجه كما يتعذر التمييز (وهو كما ترى)

وذلك لما تقدم مشروحاً في العلم الإجمالي في ذيل الموافقة الإجمالية من عدم الإخلال في الاقل والاكثر ولا في المتباينين بقصد الوجه كما لا إخلال فيها بقصد القربة وإنما المتعذر فيها خصوص التمييز فقط وانه إذا أتى بالجزء المشكوك في الاقل والاكثر أو بكل من طرفي العلم الإجمالي في المتباينين برجاء وجوبه الواقعي فقد أتى به بقصد القربة والوجه جميعاً بمعنى انه اذا كان واجباً واقعاً فقد وقع متقرباً به وعلى وجهه (وعليه) فضعف التنصي الثاني يكون من جهتين .

(الاولى) انه لا وجه لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء والاثيان بكل منها على وجهه كما أفاد المصنف .

(الثانية) انه على تقدير احتمال اعتبارهما لا يتعذر قصد الوجه في المقام وإن تعذر التمييز بلا كلام .

﴿ قوله هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك

الى آخره ﴾

مقصوده من قصد الوجه كذلك هو الاثيان بأجزاء الواجب على وجهها وهذا جواب ثاني عن التنصي الثاني .

(في الجواب الاول) منع عن احتمال اعتبار معرفة الاجزاء والاثيان بكل منها على وجهه (وفي هذا الجواب) يدعي وضوح بطلان الأخير أي اعتبار الاثيان بكل جزء على وجهه بمعنى أن مراد من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه هو وجه نفسه لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري او العرضي يعني به الضمني فإن الكل إذا وجب استقلالاً فقد وجب كل جزء منه ضمناً (ومن المعلوم) ان اتيان الواجب فيما نحن فيه مقترناً بوجه نفسه (إما غاية) بأن ينوي الإتيان بالصلاة مثلاً لوجوبها (او وصفاً) بأن ينوي الإتيان بالصلاة الواجبة في الشريعة لله تعالى (في كمال الامكان) فيأتي بالاكثر فينطبق الواجب عليه ولو كان هو الاقل فيتأتى من المكلف مع اتيان الاكثر قصد الوجه (وفيه ما لا يخفى) اذ من المحتمل قوياً أن

يكون مراد من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه هو وجه أجزائه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم على ما تقدم في العبارة السابقة للشيخ اعلى الله مقامه وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحباب ليوقع كلاً على وجهه .

﴿ قوله واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المآني على إجماله ... الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من ان اتيان الواجب فيما نحن فيه مقترناً بوجه نفسه باتيان الاكثر ليس بممكن لما في الاكثر من احتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه (فيقول) وهذا الاحتمال ليس بضائر اذا قصد وجوب المآني على إجماله من دون تمييز ماله دخل في الواجب عما ليس له دخل فيه .

﴿ قوله لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزء لماهيته وجزء افرده الى آخره ﴾

وقد مثلنا لجزء الفرد في الامر الثالث من الأمور المتقدمة في ذيل الصحيح والأعم بالاستعاذة ونحوها من الأمور المستحبة التي يتشخص بها المأمور به ويصدق عليها عنوان الصلاة من غير دخل لها في ماهيتها وحقيقتها (وقد أشار) إليه المصنف هناك بقوله وثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ... الخ .

﴿ قوله نعم لو دار بين كونه جزء أو مقارناً ... الخ ﴾

بمعنى أنه دار أمر المشكوك بين كونه جزء أو أجنبياً .

﴿ قوله هذا مضافاً الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه

الى آخره ﴾

هذا جواب ثالث عن التفصي الثاني .

(ففي الجواب الاول) منع عن احتمال اعتبار معرفة الاجزاء والإتيان بكل

منها على وجهه .

(وفي الجواب الثاني) قد ادعى وضوح بطلان الاخير اي اعتبار الإتيان بكل جزء على وجهه (وفي هذا الجواب) منع عن أصل اعتبار قصد الوجه في العبادات مطلقاً سواء كان وجه الواجب بنفسه او وجه أجزائه وأبعاضه .

﴿ قوله مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه الإمتثال من العبادات . . . الخ ﴾

هذا جواب رابع عن التفصي الثاني (وحاصله) ان الكلام في الاقل والاكثر الارتباطيين مما لا ينحصر بما يعتبر فيه قصد القرية اي بالعبادات كالصلاة ونحوها كي يحتمل فيه اعتبار الوجه والتمييز فلا يحصل معه القطع بحصول المصلحة واللفظ فلا يبقى في عهدة المكلف سوى التخلص عن تبعه مخالفة التكليف وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه اي الاقل بل يجري في كل أمر ارتباطي قد دار أمره بين الاقل والاكثر وان كان من التوصليات (فإذا أمر المولى) مثلاً بمعجون لم يعلم انه مركب من تسعة أجزاء أو من عشرة جرى فيه النزاع المذكور من البراءة والإشغال من غير أن يحتمل فيه اعتبار قصد القرية او الوجه او التمييز كي لا يحصل معه القطع بحصول المصلحة والغرض وهذا واضح .

﴿ قوله مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الإمتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال . . . الخ ﴾

هذا جواب خامس عن التفصي الثاني (وحاصله) انه لو قلنا باعتبار قصد الوجه في العبادات على النحو الذي ينافيه التردد بين الاقل والاكثر اي قلنا باعتبار قصد وجه اجزاء الواجب لا وجه نفسه فحينئذ إن فرضنا انه لا يحصل الغرض بعد هذا أبداً فلا وجه لمراعاة التكليف المعلوم بالاجمال أصلاً واو باتيان الاقل وأما إذا فرضنا انه يحصل نظراً الى عدم دخل الوجه مع التعذر للتردد فلا بد من الإتيان بالاكثر ليحصل معه القطع بحصوله وذلك لجواز ان لا يحصل بالاقل .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى أن الشيخ أعلى الله مقامه في تفصيه الثاني لم يقل باعتبار قصد الوجه والتميز على وجه الجزم واليقين كي لا يحصل معه الغرض أبداً ولا يبقى مجال لمراعات التكليف المعلوم بالإجمال أصلاً ولو باتيان الأقل بل قال باحتماله (حيث قال) فيحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل . . . الخ ومن المعلوم ان مع احتمال اعتباره لا يقطع بعدم حصول الغرض فيبقى مجال لمراعات التكليف المعلوم بالإجمال ولو باتيان الأقل تخلصاً من تبعه مخالفة الامر الموجبه اليه كما صرح به الشيخ في عبارته المتقدمة فتدبر جيداً .

في عدم وجوب الاحتياط شرعاً

﴿ قوله هذا بحسب حكم العقل واما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث

الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته . . . الخ ﴾

اي تمام ما تقدم من أول البحث الى هنا من وجوب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر إنما هو بحسب حكم العقل (واما النقل) فهو يقضي برفع جزئية ما شك في جزئيته (وبعبارة أخرى) إن جميع ما تقدم من أول البحث الى هنا كان بياناً لعدم جريان البراءة العقلية واما البراءة النقلية فهي تجري عن جزئية ما شك في جزئيته وقد اشرنا فيما تقدم أن المصنف قد اختار التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري والبراءة الشرعية فتجري فهذا هو الجزء الاخير من تفصيله .

﴿ اقول ﴾

إن مقتضى ما تقدم منه في صدر البحث من عدم انحلال العلم الإجمالي هو أن لا تجري في المسألة شيء من البراءة العقلية والنقلية أصلاً فإن العلم الإجمالي اذا لم ينحل فحال حال العلم الإجمالي في المتبائنين عيناً فكما قال هناك إن ما دل بعمومه على الرفع مما يعم

اطراف العلم يكون مخصصاً عقلاً لأجل مناقضته مع التكليف المعلوم بالإجمال الفعلي من تمام الجهات فكذلك في المقام اذا فرض المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات (ولعل من هنا) قدرجع عن هذا التفصيل في تعاقبه على الكتاب (قال) عند التعليق على قوله واما النقل (ما لفظه) لكنه لا يخفى انه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو ما اذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي ضرورة انه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وانما يكون مورده ما اذا لم يعلم به بل علم بمجرد ثبوته واقعاً يعني ولو لم يكن فعلياً (قال) وبالجملة الشك في الجزئية او الشرطية وان كان جامعاً بين الموردين الا ان مورد حكم العقل يعني بالاحتياط مع القطع بالفعليسة ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب (انتهى) .

(وكيف كان) الامر الحق في المقام كما تقدم مناقباً هو جريان البراءة النقلية كما تجري العقلية عيناً وهو القول الثاني في المسألة الذي اختاره الشيخ اعلى الله مقامه فإن العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر بعد ما عرفت انحلاله بالتقريب المتقدم لا يكاد يكون مانعاً عن جريان البراءة أصلاً فتجري البراءة العقلية ومعها يقبح المؤاخذه على الاكثر وتجري البراءة الشرعية وبها يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر وتعيينه في الاول كما أفاد المصنف في الكتاب فتكون أدلة البراءة الشرعية حاکمة على ادلة الصلاة اذا فرض كونها مجملة مرددة بين الاقل والاكثر رافعة لإجمالها معينة لها ولو بحسب الظاهر في الاقل بل بالبراءة العقلية ايضاً يرتفع الإجمال والتردد بحسب الظاهر ويتعين الواجب في الاقل فإن العقلية وان كانت ترفع خصوص العقاب ولكن رفع العقاب هو رفع مرتبة من الحكم وهي مرتبة التنجز والبراءة الشرعية مما لا ترفع أزيد من ذلك فإنها لا ترفع الحكم من أصله بل يرفعه في الظاهر برفع تنجزه بل الشيخ ايضاً قد اشار الى رفع الإجمال والترديد بكل من البراءة العقلية والنقاية جميعاً (قال) في المسألة الرابعة من الاقل والاكثر الارتباطيين وهي الشبهة الموضوعية لها (ما لفظه) والفارق بين

ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو أن نفس التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الرد لا حكم له بمقتضى العقل لأن مرجعه إلى المؤاخذه على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لتعلق التكليف بما عداه من أول الأمر في مرحلة الظاهر (انتهى) .

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن

الحكم التكليفي إلى الوضعي

(ثم ان ها هنا) اموراً لا بأس بالتنبيه عليها .

(الاول) انه من المحتمل أن يكون وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي وهو وجوب الاكثر او وجوب الجزء المشكوك الى البراءة عن الحكم الوضعي وهو جزئية ما شك في جزئته (هو ماتوهمه) بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه من حكومة إصالة الاشتغال على أخبار البراءة من حديث الحجب وغيره فعدل عن الاستدلال بها لنفي الحكم التكليفي إلى الاستدلال بها لنفي الحكم الوضعي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن تقريب البراءة العقلية (ما لفظه) ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم يعني به البراءة العقلية بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجباً في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الإحتياط الرجوع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل (قال) وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الإحتياط على هذه الاخبار فقَالَ لا نسلم

حجب العلم في المقام بوجود الدليل في المقام وهي إصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة (ثم ذكر باقي) كلام هذا الماصر وحكى انه هو صاحب الفصول (الى ان قال) وبالجملة فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الاخبار ضعيف جداً نظراً الى ما تقدم (ثم قال) وأضعف من ذلك انه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الاخبار عن الاستدلال بها للمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته وزعم أن ماهية المأمور به تبين ظاهراً كونها الأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك وبحكم بذلك على إصالة الإشتغال (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

ويؤيد ما احتمالناه في وجه عدول المصنف انه صرح في تعليقه على الرسائل عند التعليق على قول الشيخ ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار ... الخ بتقدم إصالة الإشتغال على البراءة العقلية والنقلية جميعاً وإن لم يصرح بالحكومة بل صرح بالورود دون الحكومة فراجع .

في جريان البراءة عن الجزء المشكوك وعن

جزئية الجزء المشكوك كما تجري عن الاكثر

(الامر الثاني) انه كما تقدم منا تبعاً للشيخ أعلى الله مقامه انه لا مانع عن جريان البراءة عقلياً ونقلها عن وجوب الاكثر فكذلك لا مانع عن جريانها عن وجوب الجزء المشكوك غير أن الاول على تقدير ثبوته وجوب نفسي استقلالي والثاني وجوب نفسي ضمنى (وإن شئت قلت) وجوب غيري مقدمي لما عرفت

في مقدمة الواجب من صحة اتصاف الجزء بوجوبين الغيري المقدمي والنفسي الضمعي جميعاً (وقد صرح الشيخ) في ذيل تقريب البراءة العقلية والنقلية بالبراءة عن وجوب الاكثر وبالبراءة عن وجوب الجزء المشكوك (واما البراءة عن الحكم الوضعي) أي جزئية الجزء المشكوك فيظهر من الشيخ المنع عنها وإن كان كلامه أعلى الله مقامه في خصوص البراءة النقلية (قال) بعد الفراغ عن كلام ذلك البعض المعاصر الذي عدل عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي (ما لفظه) اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار يعني بها اخبار البراءة لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي فلو لا عدوله عنه في باب البراءة والإحتياط من الأدلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولاً ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانياً (انتهى) ومرجعه الى إيرادين فقط :

(احدهما) منع عموم أخبار البراءة للحكم الوضعي .

(وثانيهما) منع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً قابلاً للرفع غير الحكم التكليفي

المتعلق بالكل .

﴿ أقول ﴾

(اما منع عموم) أخبار البراءة للحكم الوضعي (ففيه ما عرفت) في ذيل حديث الرفع من عموم الموصول فيما لا يعلمون وشموله لكل من التكليفي والوضعي جميعاً من غير أن يكون مربوطاً بالنزاع المعروف من أن المرفوع بحديث الرفع هل هو جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو خصوص المؤاخذه فإن النزاع المذكور إنما هو في خصوص الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطبقون بل والفعل الغير المعلوم لا في غيره .

(وبالجمللة) بناء على إرادة العموم من الموصول فيما لا يعلمون وشموله لكل من الحكم والفعل المجهول جميعاً لا وجه لاختصاص الحكم فيه بالتكليفي فقط دون الوضعي (واما منع كون الجزئية) أمراً مجعولاً قابلاً للرفع فسيأتي الجواب

عنه عند تعرض المصنف له بقوله لا يقال إن جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجمولة ... الخ (هذا كله) حال البراءة عن الامور الثلاثة أي وجوب الاكثر ووجوب الجزء المشكوك وجزئية الامر المشكوك (وأما استصحاب) عدم هذه الامور الثلاثة فالظاهر انه لا إشكال فيه ايضاً بناء على ما تقدم منا بعد الفراغ عن أدلة البراءة من جواز التمسك باستصحاب عدم الحكم الشرعي في الشبهات الحكيمة بل وهو حاكم أو وارد على البراءة وهي محكومة له دائماً وإن كان أصل البراءة أصلاً مستقلاً في حد ذاته مع قطع النظر عن الإستصحاب وملاحظة الحالة السابقة بحيث لو لم يكن لنا استصحاب أو كان ولم يجر كما فيما إذا تبادل الحالتان بأن علم مثلا انه كان واجباً في زمان وكان مباحاً في زمان ولم يعلم السابق من اللاحق لجري أصل البراءة بلا مانع عنه (وقد أشار الشيخ) اعلى الله مقامه الى استصحاب عدم هذه الامور الثلاثة ولكن ضعفه بما لا يخلو عن ضعف (وان شئت) الوقوف على عين كلامه والإطلاع على نقضه وإبرامه فراجع أواخر المسألة الاولى من الاقل والاكثر

في الوجوه التي قد يتمسك بها لوجوب

الاحتياط عقلاً غير ما تقدم وتضعيفها

- (الامر الثالث) أنه تقدم من أول البحث الى هنا وجهان للاحتياط عقلاً .
- (احدهما) ما تمسك به المصنف في صدر البحث من عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر وقد عرفت ما فيه .
- (ثانيهما) ما تمسك به المصنف ايضاً من أن الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يجرز الا بالاكثر وقد عرفت ما فيه ايضاً (وها هنا وجوه آخر) غير الوجهين قد يتمسك بها للاحتياط عقلاً .

(منها) أن عنوان الصلاة هو عنوان بسيط والأجزاء والشرائط مما يحققه ويحصله فإذا وقع الشك في جزء أو شرط فالشك واقع في المحقق والمحصل وفي مثله لا محيص عن الإشتغال (وقد تقدم هذا الوجه) في الصحيح والاعم عند تصوير القدر الجامع الصحيحي من صاحب التقريرات (وتقدم جواب المصنف عنه) وكان محصله أن العنوان البسيط متحد خارجاً مع الأجزاء والشرائط المختلفة كما وكيفاً بحسب الحالات وفي مثله تجري البراءة بالتقريب الذي ذكرنا هناك وليس أمراً مبانئاً معها خارجاً كي يكون الشك شكاً في المحقق والمحصل ولم يبق معه محيص عن الإشتغال كما في الطهارة بالنسبة الى الوضوء اي الغسلات والمسحات المحصلة لها (مضافاً) الى ما تقدم منا وسيأتي شرحه قريباً من عدم وجوب الاحتياط حتي في الشك في المحصل بل تجري البراءة فيه كما تجري في الاقل والاكثر عيناً .

(ومنها) ان الامر متعلق بماهية الصلاة والماهية على الصحيح هي تمام الاجزاء والشرائط فإذا شك في جزء أو شرط فقد شك في حصول الماهية بدونها فلا تحصل البراءة اليقينية عنها الا بإتيان المشكوك (ومن هنا جعل المحقق القمي) ثمرة الصحيح والاعم جواز الرجوع الى البراءة وعدمه عند الشك في جزء أو شرط فإن قلنا بالصحيح فلا محيص عن الإشتغال للشك في صدق الماهية بدون الاتيان بالمشكوك وإن قلنا بالاعم فلا مانع عن البراءة إن لم يكن المشكوك مما له دخل في المسمى والماهية وقد نقلنا عبارته هناك وأشارنا الى جوابه مختصراً (وتفصيل الجواب) أن أصل الإشتغال أصل مسبيبي والبراءة عن الجزء أو الشرط المشكوك أصل سببي إذ الشك في الإشتغال ناش عن الشك في الجزء أو الشرط فإذا أجرينا البراءة العقلية والنقلية عن المشكوك بالتقريب المتقدم لك شرحه وارتفع بها وجوبه ولو في الظاهر وتعين الواجب في الاقل فلا يكاد يبقى شك في اشتغال الذمة بعد الاتيان بالاقل أصلاً فالبراءة واردة على الإشتغال رافعة لموضوعه وهو الشك رفعاً ظاهرياً لا واقعياً (ومن تمام ما ذكر) يظهر لك حال ما اذا تمسك للاحتياط في المقام باستصحاب

الاشتغال فإنه مضافاً الى أنه مما لا يثبت وجوب الجزء او الشرط المشكوك منفي موضوعه وهو الشك بوسيلة البراءة الجارية عن المشكوك عقلياً ونقلها فإن البراءة سببي واستصحاب الاشتغال مسببي (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى تقدم البراءة على كل من الإشتغال واستصحاب الإشتغال جميعاً وانها حاكمة عليهما بلا كلام (اما على الإشتغال) فقد تقدم عبارته في الامر الاول وكان ملخصه حكومة أدلة البراءة النقلية على أصل الإشتغال (واما على استصحاب الإشتغال) (فقال) في ذيل النقض والإبرام حول كلام ذلك البعض المعاصر الذي توهم حكومة إصالة الإشتغال على اخبار البراءة (ما لفظه) ومما ذكر يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الإشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت ايضاً كما أشرنا اليه سابقاً لأنه إذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الإشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن الا بالنسبة الى الأقل وقدارتفع باتيانها واحتمال بقاء الإشتغال حينئذ من جهة الاكثر يلغي بحكم هذه الاخبار وفي بعض النسخ منفي بحكم هذه الاخبار (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ولو عبر عن الحكومة في الموضوعين بالورود كان أولى فإن الحكومة كما سيأتي التصريح منه هي تحتاج الى نظر الحاكم الى المحكوم ولانظر لأخبار البراءة الى استصحاب الإشتغال او الى أصل الإشتغال وإنما هي واردة عليها رافعة لموضوعها وهو الشك ولو تعبدت أي رفعاً ظاهرياً لا واقعياً .

(نعم) إن أخبار البراءة كما أشرنا هي حاكمة على ادلة مثل الصلاة اذا فرض تردها بين الأقل والاكثر رافعة لإجمالها معينة لها في الأقل غير أن الامر في الحكومة والورود سهل جداً .

(ومنها) أن الواجب الإرتباطي كما تقدم في صدر البحث هو عبارة عما كان امتثال بعضه مرتبطاً بامتنال بعضه الآخر بحيث إذا أتى بالجميع إلا جزئاً واحداً لم

يمثل أصلاً (وعليه) فإذا شك في وجوب جزء أو شرط فالبراءة هب أنها جارية عن وجوبه ولكن الاجزاء والشرائط المعلومة مما لا تحصل البراءة اليقينية منها الا باتيان المشكوك فالاتيان بالمشكوك ليس لأجل عدم جريان البراءة عن وجوبه بل لأجل حصول اليقين بفراغ الذمة عن الاجزاء والشرائط المعلومة التي يحتمل ارتباط امتثالها بامتثال المشكوك (وفيه) .

(أولاً) ما اشير آنفاً في ذيل تقريب البراءة النقلية من ان البراءة سواء كانت شرعية او عقلية إذا جرت عن الجزء او الشرط المشكوك ارتفع بها الإجماع والتردد ولو بحسب الظاهر وعيئت الواجب في الاقل فإذا تعين الواجب في الاقل لم يبق حينئذ شك في ارتباط امتثاله بامتثال الامر المشكوك .

(وثانياً) لو سلم أن البراءة مما لا يرتفع بها الإجماع والتردد ولا يتعين بها الواجب في الاقل فجرد الترخيص في ترك المشكوك عقلاً ونقلًا وحصول الأمن من العقاب بسببه مما يكفي في عدم لزوم تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن الاجزاء والشرائط المعلومة من ناحية هذا الامر المشكوك بل يقتصر على الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة فإن كانت هي الواجب واقعاً فهو والا فلا حجة للمولى في فوت الواجب بمقتضي البراءة الشرعية والعقلية الجاريتين عن المشكوك كما تقدم في فوت الغرض الداعي الى الامر عيناً .

﴿ قوله لا يقال إن جزئية السورة المجهولة منلا ليست بمجمولة وليس

لها أثر مجمول... الخ ﴾

قد عرفت في الامر الثاني مما نبهنا عليه أن الشيخ أعلى الله مقامه منع عن جريان البراءة النقلية عن الحكم الوضعي اي عن جزئية الامر المشكوك او شرطيته وانه استند في المنع الى أمرين .

(احدهما) منع عموم أخبار البراءة للحكم الوضعي وقد عرفت ما فيه .

(ثانيها) منع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي المتعلق

بالمركب وهذا هو الذي أشار اليه المصنف بقوله لا يقال ... الخ غير أنه غيره في الجملة (ومحصله) أن الجزئية ليست هي أمراً مجعولا شرعاً ولا موضوعاً له أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع وشبهه لا بد وأن يكون أمراً مجعولا شرعاً او موضوعاً ذا أثر مجعول (وبعبارة اخرى) لا بد وأن يكون المرفوع حكماً شرعياً او موضوعاً ذاهكاً شرعياً (وحاصل الجواب) أن الجزئية وإن لم تكن هي بنفسها أمراً مجعولا استقلالاً إلا أنها مجعولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعها وهو التكليف المتعلق بالكل (وإن شئت قلت) ان الجزئية هي حكم شرعي وضعي منتزع عن التكليف المتعلق بالمركب كما سيأتي تحقيقها في الاستصحاب إن شاء الله تعالى وهذا المقدار من الجعل الشرعي مما يكفي في صحة رفعها جداً .

﴿ قوله ووجوب الاعادة انما هو أثر بقاء الامر الاول بعد العلم مع انه

عقلي ... الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من أن الجزئية لها أثر مجعول وهو وجوب الإعادة فكيف يقال إنها ليست مجعولة وليس لها أثر مجعول (وحاصل الدفع) أن وجوب الإعادة فيما إذا لم يؤت بالجزء إنما هو من آثار بقاء الأمر الأول المتعلق بالكل ومن خواص عدم امتثاله وعدم اتيانه لا من آثار جزئية الجزء (مضافاً) الى أن وجوب الإعادة هو أثر عقلي من باب وجوب إطاعة الامر الاول الباقي على حاله لا شرعي والاثر الشرعي هو عبارة عن خصوص الامر الاول المتعلق بالكل وهذا واضح .

﴿ قوله لا يقال انما يكون ارتفاع الامر الإنزاعي برفع منشأ انتزاعه

وهو الامر الاول ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه ... الخ ﴾

(المقصود من هذا الإشكال) أن الجزئية وان كانت هي مجعولة ولكنها تبعاً لجعل منشأ انتزاعها كما تقدم آنفاً ورفع المجعول تبعاً لا يكون إلا برفع منشأ انتزاعه وهو في المقام عبارة عن الامر الاول المتعلق بالاكثر فإذا ارتفع الامر بالاكثر فلا دليل على تعلق أمر آخر بالخالي عن الجزء المشكوك اي بالاقل (والمقصود من الجواب)

مع غموضه جداً أن حديث الرفع حاكم على أدلة الاجزاء ناظر إليها موجب لمحصر جزئيتها بحال العلم فقط دون الجهل (وإن شئت قلت) حاكم على الامر الاول اي المتعلق بالاكثر رافع لوجوب ما اشتمل عليه من الجزء المشكوك في حال الجهل وحينئذ فادلة الاجزاء أو دليل الامر الاول بانضمام حديث الرفع الحاكم عليها تكون دليلاً على وجوب الخالي عن الجزء المشكوك في هذا الحال فلا يكون الخالي شيئاً بلا أمر كما لا يخفى (ونحن قد استوضحنا) الجواب بهذه الكيفية من كلام له في تعليقه على الرسائل في الجزء المنسي لدي التعليق على قول الشيخ قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً ... الخ فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ اقول ﴾

لم يكن المصنف محتاجاً في إثبات تعلق أمر بالخالي عن الجزء المشكوك الى دعوى حكومة حديث الرفع على دليل الجزء او على دليل الامر الاول المتعلق بالاكثر بل كان يكفيه حكومة حديث الرفع على دليل الصلاة على إجمالها وتردها بين الاقل والاكثر فإنه رافع لإجمالها معينة لها في الاقل كما تقدم منه الاعتراف بذلك عند قوله فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر ويعينه في الاول الى آخره فإذا ارتفع الإجمال والتردد وتعين الصلاة في الاقل كان الامر الذي تكفله دليل الصلاة متعلقاً قهراً بالاقل لا بالاكثر .

﴿ قوله اليها نسبة الإستثناء . . . الخ ﴾

اي الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء نسبة الإستثناء ولو قال نسبة الإستثناء اليها كان أولى (وعلى كل حال) المعنى هكذا إلا أن نسبة حديث الرفع الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء نسبة الإستثناء .

في الشك في القيد

﴿ قوله وينبغي التنبيه على أمور الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحیوان الى آخره ﴾

قد اشرفنا في صدر البحث ان الشيخ اعلى الله مقامه قد جعل الشك في الأقل والاكثر على قسمين الشك في الجزء والشك في القيد (قال) في صدر المسألة (ما لفظه) الثاني فيما إذا دار الامر في الواجب بين الأقل والاكثر ومرجعه الى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي فرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيدة بها الصلاة وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما إذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة اورقبة خاصة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي كلامه أعلى الله مقامه إلى هنا موضعان للنظر .

(احدهما) قوله اوجزء ذهني وهو القيد ... الخ فإن الجزء الذهني هو التقيد لا القيد فإن القيد امر خارجي كالجزء الخارجي بعينه (ومن هنا يظهر) ما في قوله لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي ... الخ فإن المنتزع من أمر خارجي هو التقيد لا القيد .

(ثانيها) قوله وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به ... الخ فإن الخصوصية كالإيمان في الرقبة كما صرح به في بعض كلماته ها هنا ليست هي متحدة

مع المأمور به وانما هي من عوارضه واوصافه .

(نعم) إن المؤمنة هي متحدة في الوجود مع المأمور به وليست هي بخصوصية بل هي ذي الخصوصية كما لا يخفى .

(وبالجملة) (تارة) يقسم الجزء الى قسمين الخارجي والذهني (والصحيح) في تعريفها ان يقال (ان الجزء الخارجي) هو ما يتركب منه المأمور به كالركوع والسجود ونحوهما للصلاة (والجزء الذهني) هو الاتصاف الحاصل للمأمور به وهو (تارة) يحصل من فعل خارجي كالإتصاف الحاصل للصلاة من الوضوء او التستر او الاستقبال ونحو ذلك ومرجع ايجاب هذا النحو من الإتصاف نفسياً الى ايجاب تلك الأفعال غيرياً لحصول هذا الإتصاف (واخرى) يحصل من صفة خاصة متحققة في بعض افراد الطبيعة دون بعض كما في الحيوان الناطق والرقبة المؤمنة ونحوهما ومرجع ايجاب هذا النحو من الإتصاف الى ايجاب ذلك البعض من افراد الطبيعة المتصف بتلك الصفة دون البعض الآخر الغير المتصف بها (واخرى) يقسم القيد الى قسمين دون الجزء (والصحيح) في تعريفها أن يقال إن القيد (تارة) يكون المقيد به مع المطلق في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر كالصلاة والصلاة الى القبلة او الصلاة والصلاة مع السر او الصلاة والصلاة مع الطهارة الى غير ذلك من الأمثلة بحيث اذا أتى بالمطلق بدون القيد كأن صلى لا الى القبلة او لا مع السر او لا مع الطهارة صدق عليه انه قد أتى بالمأمور به على وجه ناقص غير تام وقد عتبر المصنف عن هذا القسم بالمطلق والمشروط (واخرى) يكون المقيد به مع المطلق في نظر العرف متباينين كالحيوان والحيوان الناطق او الرقبة والرقبة المؤمنة او الماء وماء الرمان وهكذا بحيث اذا أتى بالمطلق بدون القيد كما اذا أتى بحيوان غير ناطق كالحمار بدل الحيوان الناطق او أتى برقبة غير مؤمنة اي الكافرة بدل المؤمنة او أتى بماء غير الرمان كماء القراح بدل ماء الرمان لم يصدق عليه انه أتى بالمأمور به اصلاً بل أتى بشيء مبائن اجنبي رأساً وقد عتبر المصنف عن هذا

القسم الثاني بالعام والخاص (ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن الجزء الخارجي بمسائله الأربع شرع في الشك في القيد (وقال) ما ملخصه إن القيد (ان كان) من قبيل الوضوء والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة بحيث كان القيد امرأ مغايراً مع المقيّد فالكلام في الشك فيه عين الكلام في الشك في الجزء الخارجي فتجري البراءة عنه عقلاً ونقلًا (وان كان) من قبيل المؤمنة بالنسبة الى الرقبة بحيث يتحد مع المقيّد وجوداً وخارجاً فالظاهر ان الكلام فيه ايضاً كالكلام في الجزء الخارجي فتجري البراءة عنه عقلاً ونقلًا كما في القسم الاول عيناً (وان كان يظهر من المحقق القمي) التفصيل ها هنا ففي الاول تجري البراءة وفي الثاني يجري الإشتغال فلا تحصل البراءة اليقينية الا بالاثبات بالمقيّد كالرقبة المؤمنة .

﴿ اقول ﴾

والحق في هذا التفصيل مع المحقق القمي (فان كان) القيد من القسم الاول بحيث كان المطلق والمقيّد في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر فتجري البراءة عنه عند الشك فيه لأنحلال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر الى العلم التفصيلي بالاقل فيجب والشك البدوي في الاكثر فلا يجب (واما اذا كان) من القسم الثاني بحيث كان المطلق والمقيّد في نظر العرف متباينين أجنبيين كالحبوان والحيوان الناطق او كالرقبة والرقبة المؤمنة فيجري الإشتغال ويجب الاحتياط فيه فإن المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فان المقيّد وجوبه معلوم تفصيلاً إما تعييناً او تخييراً والمطلق وجوبه مشكوك من اصله فتجري البراءة عنه وقد تقدم تفصيل الكلام في دوران الامر بين التعيين والتخيير بأقسامه في آخر البراءة (والعجب) أن الشيخ اعلى الله مقامه قال هناك بالاحتياط ولم يقل به ها هنا (وأعجب منه) انه سيأتي التفصيل منه في جريان قاعدة الميسور بما حصله ان الفاقد للشرط مع الواجد له ان كانا يعدان في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر كالصلاة بلا ستر والصلاة مع الستر فتجري الميسور وان كانا يعدان متباينين

متغيرين كالحبوان والحبوان الناطق او الرقبة والرقبة المؤمنة او الماء وماء الرمان فلا تجري الميسور أصلاً هذا كله من أمر الشيخ ومالنا من التحقيق في المقام .

(وأما المصنف) فقد اعترف ايضاً بالتنصيص في المسألة فالمطلق والمقيّد (ان كانا) من قبيل الاقل والاكثر وقد عبّر عنها بالمطلق والمشروط كما أشرنا فالشك في القيد حاله حال الشك في الجزء الخارجي فلا تجري البراءة عنه عقلاً وتجري البراءة عنه شرعاً على مسلكه المتقدم في الشك في الجزء (وان كانا) من قبيل المتبائنين وقد عبّر عنها بالعام والخاص كما اشير اليه ايضاً ومثّل لها بالحبوان والإنسان فالشك في القيد ليس حاله حال الشك في الجزء الخارجي فلا تجري البراءة عنه لا عقلاً ولا شرعاً بل يجب الاحتياط فيه لا محالة (غير انه قد سره) قد ادعى ان عدم جريان البراءة العقلية في الشك في القيد بكلا قسميه أظهر من عدم جريانها في الشك في الجزء فإن الإخلال المتوهم هناك بتقريب كون الاقل مما علم وجوبه تفصيلاً إما نفسياً او مقدمياً لا يكاد يتوهم في المقام فإن الجزء الخارجي مما يمكن فيه دعوى انتصافه بالوجوب الغيري المقدمي إذ لكل جزء خارجي وجود آخر مستقل غير وجود الآخر وان كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً بخلاف الجزء التحليلي كالمقيد والتقيّد والجنس والفصل فلا وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسي الاستقلالي (ومن هنا) تقدم قول المصنف في التعبدي والتوصلي (فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً) يعني حتى بالوجوب النفسي الضمني (وفيه) أن الجزء التحليلي كما تقدم شرحه منا في التعبدي والتوصلي وإن لم يكن هو كالجزء الخارجي فإن الأجزاء الخارجية تركيبها انضمامي ووجودات متعددة منضمة بعضها الى بعض والاجزاء التحليلية تركيبها عقلي وللمجموع وجود واحد ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلي في الوجود لا يكاد يمنع عن انتصافه بالوجوب بعد كونه أمراً مقدوراً للمكلف يتمكن من ايجاده في الخارج ولو مع جزء تحليلي آخر كما اذا أتى بالجنس

مع فصل آخر او أتى بذات المقيد بدون قيده وهذا واضح ظاهر لدي التدبر .

﴿ قوله في ضمن الصلاة المشروطة او الخاصة ... الخ ﴾

فالاول كالصلاة مع الطهارة او مع الستر ونحوهما والثاني كصلاة الآيات او صلاة العيدين ونحوهما .

﴿ قوله وفي ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون

متبائنة للمأمور بها ... الخ ﴾

إن الصلاة الفاقدة لخصوصيتها وان كانت هي متبائنة مع الصلاة المأمورة بها كصلاة غير الآيات مع صلاة الآيات ولكن الصلاة الفاقدة لشرطها لا تكون متبائنة مع الصلاة الواجدة لشرطها كالصلاة بلا ستر والصلاة مع الستر بل يعدان من جنس واحد ومن قبيل الاقل والاكثر كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر

بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين الخاص وغيره . . الخ ﴾

بل ليس للمصنف إجراء البراءة اصلاً حتى النقلية منها في دوران الأمرين المشروط وغيره بعد ما زعم واعتقد عدم انحلال العلم الاجمالي كما نبهنا هناك في الشك في الجزء ايضاً عند ما صرح بجريان البراءة النقلية (هذا) خصوصاً مع ما ادعاه في المقام من ان الصلاة الفاقدة لشرطها تكون متبائنة للمأمور بها فإن الفاقد والواجد لو كانا من المتبائنين كالظهور والجمعة فكيف تجري البراءة عن الشرط دون الإشتغال (ولعمري) قد ارتبك المقام على المصنف واضطرب كلامه فيه كما اضطرب فيه كلام الشيخ ايضاً على ما تقدمت الإشارة الى بعض مواقعه (وكيف كان) الامر إن التحقيق هنا هو ما حققناه لك من جريان البراءة عقلاً ونقلًا عند الشك في الجزء والشرط جميعاً وذلك لانحلال العلم الاجمالي من أصله وعدم جريان البراءة لاعقلا ولا نقلًا عند الشك في القيد اذا كان المطلق والمقيد يعدان أمرين متبائنين في نظر العرف وذلك لعدم انحلال العلم الاجمالي الى التفصيلي بوجود المطلق على كل حال

إما نفسياً او غيرياً. بل ينحل العلم الإجمالي الى التفصيلي بوجود المقيد على كل حال فإنه واجب إما تعييناً او تخييراً فيؤتي بالمقيد ويجري الاصل عن المطلق رأساً .

﴿ قوله وليس كذلك خصوصية الخاص فإنها انما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتبائنين الى آخره ﴾

مقصوده من ذلك أن الخصوصية في المشروط هي منتزعة عن الأمر المغاير للمشروط كالوضوء والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة فيكون الدوران بين المشروط وغيره من الدوران بين الاقل والاكثر والخصوصية في الخاص منتزعة عن نفس الخاص بلحاظ اتصافه بذاتي او عرض او عرضي كما في الحيوان الناطق والرقبة المؤمنة والمرأة الحرة فيكون الدوران بين الخاص وغيره من الدوران بين المتبائنين فتدبر جيداً .

في الشك في المانعية والقاطعية

(ثم إن) هذا كله تمام الكلام في الشك في الجزئية والشرطية ويظهر منهما حال الشك في المانعية والقاطعية (فالمانع) كلبس غير الماكول (والقاطع) كالحديث والإستدبار ونحوهما (والفرق) بينهما أن الاول عدمه شرط للأمر به من دون أن تنقطع به الهيئة الإنصالية للأجزاء السابقة مع اللاحقة والثاني عدمه شرط للأمر به من جهة انقطاع الهيئة الإنصالية به بحيث إذا طرء في الأثناء سقطت الأجزاء السابقة عن قابلية الإنضمام مع اللاحقة فإذا وقع عليه شيء من غير الماكول في أثناء الصلاة او لبسه نسياناً بل او عمداً ثم زعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالاة ومن غير أن يقع جزئاً من أجزاء الصلاة مقارناً له او وقع وأعاد الجزء صححت الصلاة والتأمت الاجزاء السابقة مع اللاحقة من غير وجه للبطلان اصلاً (وهذا بخلاف)

ما إذا أحدث في الصلاة أو استدبر فيها فتبطل الصلاة من أصلها ولم تلتئم الأجزاء السابقة مع اللاحقة أبداً (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه إلى كل من الشك في المانعية والقاطعية مختصراً (قال) قبل الشروع في التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط (ما لفظه) ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى الشك في شرطية عدمه وأما الشك في القاطعية بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الإتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الإتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله تعالى يعني به في زيادة الجزء عمداً (انتهى) كلامه رفع مقامه .

في الشبهة الموضوعية

من الأقل والأكثر الارتباطيين

(ثم إن هذا كله) تمام الكلام في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية بنحو الشبهة الحكمية (وأما) الشك في هذه الأمور بنحو الشبهة الموضوعية بأن علم مثلاً أن السورة من أجزاء الصلاة أو الإستقبال من شرائطها أو لبس غير المأكول من موانعها أو الحدث من قواطعها ولكن لم يعلم حال الصلاة الخارجية التي قد أتى بها أو هو مشغول بإتيانها وأنها هل هي واجدة لجميع أجزائها وشرائطها وفاقدة لجميع موانعها وقواطعها أم لا (فالظاهر) أنه لا ريب في وجوب الاحتياط فيها فإن الشك حينئذ في الإمتثال وفي الخروج عما اشتغلت به الذمة يقيناً والإشتغال اليقيني مما يقتضي الفراغ اليقيني فيجب العلم بإتيان الأمور به بتمام أجزائه وشرائطه وجودية كانت أو عدمية غير أنه لا ينحصر إحرازها بالعلم فقط بل جاز إحرازها بعلمي أو باصل عملي .

(نعم) يمكن تصوير قسم آخر للشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر الارتباطيين لا يجب الاحتياط فيه عقلاً كما إذا قال مثلاً أكرم العلماء وعلمنا من الخارج أن المطلوب فيه هو إكرام المجموع من حيث المجموع بحيث إذا لم يكرم احدهم لم يمثل أصلاً وشك في كون عمرو عالماً يجب إكرامه أم لا فهذا هنا لا يجب الإحتياط باكرامه مع كون الشبهة موضوعية وذلك لعين ما تقدم في الشبهة الحكمية من الاقل والاكثر الارتباطيين من جريان البراءة العقلية والشرعية جميعاً وأن مجرد الامر بمركب ارتباطي مما لا يصحح العقاب عليه الا بمقدار كان من الشرع او العرف بيان عليه وأن البراءة الشرعية بل مطلقاً هي مما يوجب رفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر وتعيينه في الاقل ولو في الظاهر (والفرق) بين القسمين أن الشك في الاول في مسقطية الفعل عن التكليف المتعلق بالاكثر فيحتاط عقلاً وفي الثاني يكون الشك في أصل توجه التكليف بالاكثر للشك في كون عمرو عالماً فلا موجب للاحتياط أصلاً (اللهم) الا اذا علم ان عمرو عالم يجب إكرامه ولكن شك في رجل أنه عمرو ام لا فحينئذ يجب الإحتياط بإكرامه وإكرام كل من احتمال كونه عمرواً إذ المفروض إحراز جزئية إكرام عمرو نظير ما إذا أحرز أن السورة جزء للصلاة فكما انه اذا أحرز ذلك ولم يعلم أن الصلاة الخارجية التي قد أتى بها هل هي مع السورة ام لا فيجب الإحتياط عقلاً فكذلك في المقام حرفاً بحرف .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد ذكر للشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر

الارتباطيين مثالين .

(احدهما) أجنبي عن المقام رأساً وانما هو من أمثلة الشك في المحصل بنحو

الشبهة الحكمية وإن كان الآخر من أمثلة المقام (قال) بعد الفراغ عن مسائل الشبهة

الحكمية للأقل والأكثر (ما لفظه) المسألة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء

للعامور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد

مصداقه بين الاقل والاكثر ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في أنه ثلاثون او ناقص ومثل ما أمر بالظهور لأجل الصلاة أعني الفعل الرفع للحدث او المبيع للصلاة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرفعين (انتهى) فإن مثال الصوم وإن امكن فرضه من أمثلة المقام بالتبني والتي بأن نفرض صوم مجموع الشهر الهلالي مطلوباً واحداً بحيث إذا لم يصم يوماً لم يمثل أصلاً ثم صام من أول الشهر الى تسعة وعشرين يوماً وشك في أن ما صامه هل هو صوم ما بين الهلالين ام لا فهو من الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر الارتباطيين (ولكن) مثال الشك في جزئية شيء للوضوء غير مرتبط بالمقام جداً فإن المأمور به وهو الطهارة الحاصلة في الخارج بالوضوء أمر مباح وجوداً مع الأفعال المحصلة لها والمأمور به في الاقل والاكثر الارتباطيين كالصلاة ونحوها هو أمر متحد وجوداً مع الأجزاء والشرائط التي منها تتكون الصلاة وتحقق (مضافاً) الى أن الشك في جزئية شيء للوضوء هو شك بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية فالمثال أجني عن المقام من جهتين .

(وبالجملة) المثال المربوط بالمقام اي بالشبهة الموضوعية للاقل والاكثر الارتباطيين هو مثال الصوم فقط دون مثال الشك في جزئية شيء للوضوء (بل الظاهر) ان مثال الصوم ايضاً من القسم الثاني للشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر فلا يجب الاحتياط فيه فإن مرجع الشك فيه الى الشك في وجوب صوم يوم الثلاثين وانه هل هو مما بين الهلالين ام لا فتجري البراءة الشرعية بل مطلقاً عن وجوبه وإن شئت قلت عن جزئيته وبها يرتفع الإجمال عما بين الهلالين وتعيينه في الاقل ولو في الظاهر فتأمل جيداً .

في الشك في المحصل وبيان عدم وجوب

الاحتياط فيه

(ثم إنه يظهر من الشيخ) ها هنا ومن المصنف في الصحيح والاعم في تصور الجامع الصحيح وجوب الاحتياط في الشك في المحصل على خلاف الأقل والاكثر الارتباطين (ويظهر) من الشيخ ايضاً أن وجه وجوب الاحتياط فيه أن التكليف قد تعلق بمفهوم مبين لا إجمال فيه وإنما الشك فيما يحققه ويحصله فيجب الإحتياط بالإتيان بما يقطع معه حصول الأمور به (قال أعلى الله مقامه) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) واللازم في المقام الإحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً وإنما الشك في تحققه بالأقل فقتضي إصالة عدم تحققه وبقاء الإشتغال عدم الإكتفاء به ولزوم الإتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لأن البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلاً فإذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضاً يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً أعني المنهوم المعين المبين الأمور به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

(أما الشك في المحصل) بنحو الشبهة الموضوعية فلا ريب في وجوب الإحتياط فيه فإنه إن لم يكن أشد من الشبهة الموضوعية للأقل والاكثر الارتباطين فلا أقل ليس بأهون منها فإذا علم مثلاً أن الموالة شرط في الوضوء المحصل للطهارة ولكن لم يعلم أن الوضوء الخارجى الذي قد أتى به هل كان مع الموالة ام لا فهو بعينه مثل ما اذا علم أن الإستقبال مثلاً شرط للصلاة ولم يعلم أن الصلاة التي قد أتى بها

هل كانت مع الإستقبال ام لا فكما يجب الاحتياط في الثاني او لا الفراغ فكذلك يجب الإحتياط في الاول لو لا ذلك (واما الشك في المحصل) بنحو الشبهة الحكمية فالحق انه لا يزيد على دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بنحو الشبهة الحكمية فكما عرفت انه تجري فيها البراءة العقلية والنقلية جميعاً فكذلك تجري في الاول كل من العقلية والنقلية جميعاً فإن مجرد أمر الشارع بالطهارة مثلاً مما لا يصح العقاب عليها بل لا بد من بيان الافعال المحصلة لها من الغسلات والمسحات وغيرها فبمقدار ما يتبين من الافعال المحصلة لها صح العقاب عليه دون ما لم يبينه او يتبينه ولم يصل اليها حتى بعد الفحص (ومنه يعرف) ما في القول المتقدم للشيخ وهو قوله لأن البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلاً ... الخ فإن مجرد بيان التكليف المتعلق بالطهارة مما لا يكفي في صحة العقاب عليها ما لم يبين الافعال المحصلة لها واحداً بعد واحد (هذا اذا كان السبب المحصل للمأمور به أمراً شرعياً (وأما إذا كان) أمراً عرفياً يؤخذ أجزائه وشرائطه من العرف فلا بد من بيان العرف له بأجزائه وشرائطه فبمقدار ما بينه يصح العقاب عليه وما لم يبينه لم يصح العقاب عليه .

(وبالجمللة) إذا شك في جزء أو شرط للسبب المحصل للمأمور به ولم يكن عليه بيان لا من الشرع ولا من العرف وقد تفحص عنه بحد اليأس فتجري البراءة العقلية عنه ولا حاجة للمولى على العبد في عدم حصول المأمور به فيقبح العقاب عليه وهكذا تجري البراءة الشرعية عنه لإطلاق ادلتها وعدم المانع عن شمولها فيرتفع بها الإجمال والتردد عن السبب المحصل للمأمور به وتعيينه في الاقل ولو في الظاهر فتكون البراءة في الجزء أو الشرط وارادة أو حاكمة على الاشتغال او استصحابه المقتضي للإتيان بالاكثر على نحو ما تقدم في الاقل والاكثر الارتباطيين حرفاً بحرف

في نقيصة الجزء سهواً

﴿ قوله الثاني انه لا يخفى أن الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر في الشك في اصل الجزئية أو الشرطية . . . الخ ﴾

إشارة الى المسألة الاولى من المسائل الثلاث التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) لنقيصة الجزء سهواً .

(ثانياً) لزيادة الجزء عمداً .

(ثالثها) لزيادة الجزء سهواً (واما نقيصة) الجزء عمداً فلا اشكال في بطلان العبادة بها والا لم يكن جزءاً كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه (واما الشروط) فصرح ايضاً في آخر المسألة الاولى أن الكلام فيها كالكلام في الجزء عيناً (وعلى كل حال) حاصل الكلام في المسألة الاولى أنه إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهواً فهل الاصل بطلانها أم لا (فاختر الشيخ) أعلى الله مقامه بطلانها لعموم جزئية الجزء وشمولها لحالتي الذكر والنسيان جميعاً (ثم أشكل) على نفسه بما ملخصه ان عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا ثبتت الجزئية بدليل لفظي . مثل قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب دون ما إذا ثبتت بدليل لبي لا اطلاق له كما اذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط . وحينئذ فرجع الشك الى الشك في الجزئية في حال النسيان فيرجع فيها الى البراءة او الإحتياط على الخلاف المتقدم في الاقل والاكثر الارتباطيين (ثم أجاب عنه) بما ملخصه انه إن أريد من عدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة ومن ارتفاعها - بحديث الرفع في حق الناسي - إيجاب العبادة الحالية عن ذلك الجزء المنسي عليه فهو

غير قابل لتوجيه الخطاب اليه إذ بمجرد أن خوطب بعنوان الناسي يتذكر وينقلب الموضوع وإن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالإتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفارقة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه (انتهى) ماخص كلامه (ومحصله) أن المسألة وان كانت من صغريات الأقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية غايته انه شك في الجزئية في حال النسيان فقط لا مطلقاً ولكن المانع عن جريان البراءة فيها هو أحد أمرين فإن كان دليل الجزء لفظياً فالمانع هو عموم جزئية الجزء وشمولها لحالي الذكر والنسيان جميعاً وان كان دليل الجزء لبياً فالمانع هو عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي إذ ارتفاع الجزئية عن الناسي في حال نسيانه فرع إمكان توجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فيرى المسألة ايضاً من صغريات الأقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية او الشرطية فلا تجري فيها البراءة العقلية وتجري فيها البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم في الأقل والاكثر الارتباطيين وظاهر قوله إن الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء ... الخ أن كلامه مفروض فيما اذا لم يكن دليل الجزء او الشرط لفظياً له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً كي يمنع عن البراءة (واما عدم) قابلية الناسي للخطاب بما سوى المنسي فسيأتي جوابه عنه وبيان العلاج لتوجيه الخطاب اليه بنحوين صحيحين فانتظر .

﴿ اقول ﴾

والحق أن المسألة من صغريات الأقل والاكثر الارتباطيين كما ظهر من الشيخ والمصنف وعلى ما اخترناه من جريان البراءة فيهما عقلاً ونقلاً تجري البراءة في المقام كذلك واما المانع الاول من مانعي الشيخ فهو حق ولكننا نفرض انتفاء دليل لفظي يقتضي اطلاقه الجزئية او الشرطية حتى في حال النسيان واما المانع الثاني فهو ممنوع

من أصله لما استعرفه من صحة توجيه الخطاب الى الناسي بوجهين بل بوجوه عديدة كما سيأتي .

﴿ قوله فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً . . . الخ ﴾

اي في الصلاة وغيرها في قبال لا تعاد المختص بالصلاة فقط والمعنى أن كلا منهما يقتضي صحة ما أتى به من العبادة الخالبة عن الجزء او الشرط المنسي ولو لاهما لحكمنا بوجود الاحتياط عقلاً لما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية في الاقل والاكثر الارتباطيين على مسلك المصنف .

﴿ قوله كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته او شرطيته مطلقاً . . . الخ ﴾

اي ولو في حال السهو وهو الذي يسمى في الاصطلاح بالركن بحيث كان الإخلال به مضرأ على كل تقدير سواء كان عن عمد أو عن سهو .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية في هذا

الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية . . . الخ ﴾

اي ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية في حال النسيان بحديث الرفع كذلك يمكن تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر فقط بحسب الادلة الاجتهادية (وهذا لدي الحقيقة) جواب عن المانع الثاني من مانعي الشيخ عن البراءة وهو عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي وأن رفع الجزئية عنه في حال النسيان فرع إمكان توجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي (وقد أشرنا) آنفاً أن المصنف قد أجاب عن هذا المانع وقد عالج توجيه الخطاب الى الناسي بما سوى المنسي بنحوين صحيحين فهذا هو الشروع في بيانها .

(وحاصل النحو الاول) أن يوجه الخطاب بما سوى المنسي على نحو يعم

الذاكر والناسي مثل ان يقال أيها المسلمون او أيها المكلفون كتب عليكم كذا وكذا ثم يوجه الخطاب الى خصوص الذاكر فيكلفه بالجزء او الشرط الذي نساه الناسي

فحينئذ يجب على الناسي ما سوي المنسي من دون أن يتوجه اليه خطاب به عنوان الناسي كي يتذكر وينقلب الموضوع ويخرج عن تحت الخطاب الموجه اليه .
(وحاصل النحو الثاني) أن يوجه الخطاب الى الناسي بما سوي المنسي لكن لا بعنوان الناسي كي يتذكر وينقلب الموضوع بل بعنوان يلزم الناسي وقد اشتهر التمثيل له بعنوان البلغي فحينئذ يأتي الناسي بما أمر به من دون أن يتذكر وينقلب الموضوع .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى انه لا يجب أن يوجه الخطاب الى الناسي الخارجي ويقال له ايها الناسي يجب عليك الاتيان بما سوي المنسي كي يتذكر وينقلب الموضوع بل يتعلق التكليف بكلي الناسي ويقال إن الناسي يجب عليه الاتيان بما سوي المنسي مثل ما يقال المستطيع يحج او المسافر يقصر وهكذا نعم لا يمكنه الناسي الخارجي الإتيان بما سوي المنسي بداعي هذا الامر المتوجه الى كلي الناسي اذ لا يرى نفسه من صغرياته المندرجة فيه كي يأتي بما سوي المنسي بداعي هذا الامر ولكن لا يضر ذلك بصحته اذ لا يشترط عقلاً في صحة توجيه الخطاب إمكان داعيته للمخاطب بل يكفي في صحته مقدورية متعلقه للمخاطب وتظهر نتيجة الخطاب وثمرته بعد الإتيان بالفعل ورفع النسيان عن الناسي فإنه يعرف حينئذ أنه كان ناسياً وأن الناسي كان يجب عايه الاتيان بما سوي المنسي وقد أتى به فلا شيء عليه فعلا من الاتيان به ثانياً إعادة او قضاء .

(وبالجملة) إن الامر بالصلاة أمر بالاجزاء والشرائط الكثيرة وهو متوجه الى الناس عامة فإذا كان دليل بعض الاجزاء لبياً وشك في ثبوته للناسي فالبراءة مما ترفعه وتكون حاکمة على دليل الصلاة تعينها للناسي في خصوص الاقل فلا يبقى موجب للاعادة أو القضاء عليه بعد رفع نسيانه أصلاً .

﴿ قوله عما شك في دخله مطلقاً . . . الخ ﴾

أي ولو في حال النسيان .

﴿ قوله أو وجهه الى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر

عام أو خاص لا بعنوان الناسي . . . الخ ﴾

شروع في النحو الثاني من تصحيح توجيه الخطاب الى الناسي بما سوي المنسي أي يوجه الى الناسي خطاب يخصه ولا يشمل الذاكر لكن لا بعنوان الناسي بل بعنوان آخر عام بلازم الناسي مثل ان يقول أيها البلغمي أو بعنوان آخر خاص يختص بهذا الناسي بالخصوص مثل ان يقول يا صاحب القباء الأصفر يجب عليك كذا وكذا .

﴿ قوله كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر

وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي . . . الخ ﴾

مقصوده من المتوهم هو الشيخ أعلى الله مقامه على ما تقدم لك شرح مختاره مفصلاً فلا تغفل .

في زيادة الجزء عمداً أو سهواً

﴿ قوله الثالث انه ظهر بما مر حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار

عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب . . . الخ ﴾

قد اشرنا في التنبيه الثاني أن الشيخ أعلى الله مقامه قد عقد مسائل ثلاث لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) لنقيصة الجزء سهواً .

(ثانيها) لزيادة الجزء عمداً .

(ثالثها) لزيادة الجزء سهواً فالمصنف تعرض نقيصة الجزء سهواً في التنبيه

المتقدم وجمع بين الزيادة العمدية والسهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث (ثم إن)
الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في الزيادة العمدية للجزء (ما هذا لفظه) ثم الزيادة
العمدية تتصور على وجوه .

(احدها) أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً
كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود .
(الثاني) أن يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أن
الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد .

(الثالث) أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحاً
كما لو قرأ سورة ثم بداله في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني
كالفضيلة أو دنيوي كالإستعجال وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد (الى أن قال)
اما الزيادة على الوجه الأول فلا إشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل
الدخول في الصلاة أو في الأثناء لأن ما أتى به وقصد الإمتثال به وهو المجموع
المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد
الإمتثال به واما الأخيران فمقتضي الأصل عدم بطلان العبادة فيها لأن مرجع ذلك
الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضي
الأصل فيه البراءة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) ان
المتعمد في الزيادة .

(تارة) يأتي بالزايد بقصد كونه جزءاً مستقلاً إما عن جهل وقد أشار اليه
بقوله كما لو اعتقد شرعاً وإما عن تشريع وقد أشار إليه بقوله أو تشريعاً .
(وأخرى) يأتي بالزايد بقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً .

(وثالثة) يأتي بالزايد بدلاً عن المزيد عليه اما اقتراحاً أو لإيقاع الأول فاسداً
فالتعمد في الزيادة على الوجه الأول مبطل لأن ما أتى به وهو المجموع المشتمل
على الزيادة لم يؤمر به وما أمر به لم يأت به دون التعمد على الوجهين الأخيرين لأن

مرجع الشك فيها الى الشك في شرطية عدم البرادة والبراءة مما يقتضي عدمها (هذا كله) من أمر الشيخ في الزيادة العمدية .

(واما المصنف) فلم يؤشر الى الوجهين الأخيرين وقد أشار فقط الى الوجه الاول بقسميه من الجهل والتشريع كما انه قد أشار ايضاً الى قسمي الجهل من التصوري والتقصيري ولم يؤشر اليهما الشيخ ثم حكم المصنف في الكل بالصحة حيث (قال) فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً او جهلاً قصوراً او تقصيراً... الخ نظراً الى كون المقام من الشك في جزئية عدم الزيادة أو شرطية فيندرج في الاقل والاكثر الارتباطيين فتجري فيه البراءة الشرعية دون العقلية على مسلكه المتقدم الا في التشريع فحكم فيه بالبطلان في الجملة اذا كان المركب عبادة (وتفصيله) أن المشرع إن لم يقصد الإمتثال إلا على تقدير دخل الزائد فيه فحينئذ ترد المصنف بين البطلان مطلقاً وبين البطلان إذا لم يكن دخيلاً واقعاً فإنه في صورة الدخول واقعاً لا قصور في الإمتثال .

(نعم) في صورة بقاء الإشتباه على حاله وعدم العلم بالدخول يجب الإعادة لأنه قاصد للإمتثال على تقدير والتقدير لم يعلم بمصوله (وأما إذا قصد الإمتثال) على كل حال ولكنه مع قصده الإمتثال كذلك قد شرع في دخل الزائد في الواجب فالعمل صحيح فإنه مشرع في تطبيق ما أتى به مع المأمور به الواقعي وهو لا ينافي قصده الإمتثال والتقرب به على كل حال .

﴿ القول ﴾

لا وجه للتسوية بين الجهل والتشريع في الوجه الاول كما فعل الشيخ حيث حكم في الوجه الاول بالبطلان مطلقاً مستنداً الى أن ما أتى به وقصد الإمتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الإمتثال به ... الخ (فإن الجاهل) وإن فرض كونه مقصراً يستحق العقاب على ترك تعلمه واعتقاده كون الزائد دخيلاً في الواجب ولكنه قد أتى بما أمر به

وهو ما عدا تلك الزيادة في ضمن الاتيان بالمجموع غايته انه قد زاد على ما أمر به فإن كان المأمور به مشروطاً بعدم الزيادة فقد بطل وإلا صح والمفروض انه لم يعلم اشتراطه به فتجري البراءة عنه ويبنى على صحته (كما أنه) لا وجه لتفصيل المصنف في التشريع وتصحيح عمل المشرع في بعض الصور فإن المشرع هب انه قد يكون قاصداً للامتنال على كل حال ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في الصحة بعد اتصاف ما أتى به في الخارج بالقبح والمبعدية من جهة التشريع في ارتباط الزائد بالاجزاء الواجبة وارتباط الاجزاء الواجبة بالزائد .

(وبالجملة) إن المشرع في دخل الزائد في الواجب سواء أتى به بقصد كونه جزءاً مستقلاً او بقصد كونه هو والمزيد عليه جزءاً واحداً او بقصد البدلية عن المزيد عليه بعد الإعراض ورفع اليد عن الاول عمله باطل غير صحيح (واما الإتيان) بالزائد جهلاً ولو تقصيراً فلا يكاد يضر اذ المفروض أن اشتراط العمل بعدمه غير معلوم فتجري البراءة عنه فيصح ولا يفسد هذا تمام الكلام في الزيادة العمدية .

(واما الزيادة السهوية) فقد ألحقها الشيخ أعلى الله مقامه بالنقيصة السهوية فكما قال فيها بإصالة بطلان العمل بها نظراً الى عموم ما دل على جزئية الجزء او الشرط وشموله لحالتي الذكر والنسيان جميعاً ولأن الناسي غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بما سوي المنسي فكذلك يقول بها في الزيادة السهوية اذ الكلام فيها مفروض في الزيادة التي تقدر عمداً كما صرح به والا فما لا يقدر عمداً فسهوه أولى بعدم القدر (وعليه) فعموم ما دل على اشتراط العمل بعدم الزيادة وشموله لحالتي الذكر والنسيان جميعاً وهكذا عدم قابلية الناسي للخطاب بما سوي الشرط المنسي مما يقضيان بالبطلان (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) المسألة الثالثة في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً والا فما لا يقدر عمداً فسهوها أولى بعدم القدر والكلام هنا كما في النقص نسياناً لأن مرجعه الى الإخلال بالشرط نسياناً وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة (انتهى) .

(واما المصنف) فهو ايضاً ممن ألحق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية فكما قال في النقيصة السهوية إن مرجع الشك فيها الى الشك في وجوب الجزء او الشرط في حال النسيان فلا تجري البراءة العقلية وتجري الشرعية على مسلكه المتقدم في الاقل والاكثر الارتباطيين فكذلك يقول في الزيادة السهوية حرفاً بحرف فلا تجري البراءة العقلية وتجري الشرعية اي عن اعتبار عدم الزيادة في حال النسيان (وقد أشار الى ذلك) كله بقوله أو سهواً حيث عطفه على الزيادة عمداً في قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ... الخ .

﴿ اقول ﴾

نعم الحق هو إلحاق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية عيناً فكل على مبناه وحيث انك قد عرفت منا أن الحق في النقيصة السهوية هو جريان البراءة عقلاً ونقلًا عن الجزئية او الشرطية في حال النسيان اذا لم يكن لدليل الجزء او الشرط اطلاق يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً فكذلك في المقام تجري البراءة عن اعتبار عدم الزيادة السهوية في هذا الحال بلا زيادة ولا نقيصة .

﴿ قوله مع عدم اعتباره في جزئته والا لم يكن من زيادته بل من

نقصانه ... الخ ﴾

إشارة الى ما اعتبره الشيخ أعلى الله مقامه في زيادة الجزء من عدم كون الجزء مما اعتبر فيه عدم الزيادة وإلا بأن أخذ بشرط عدم الزيادة فالزيادة عليه تكون من نقيصة الجزء لا من الزيادة بل لا بد وأن يكون الجزء مأخوذاً لا بشرط الوحدة والزيادة .

﴿ قوله وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً او شرطاً

الى آخره ﴾

علة لقوله ظهر مما مر حال زيادة الجزء ... الخ .

﴿ قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً... الخ ﴾

إشارة الى قسمي الوجه الاول من الوجوه المتقدمة للزيادة العمدية وقد أشرنا ان المصنف لم يؤشر الى بقية الوجوه فتذكر .

﴿ قوله أو سهواً... الخ ﴾

إشارة الى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ أعلى الله مقامه مسألة مستقلة وقد أشرنا ان المصنف قد جمع في هذا التنبيه الثالث بين الزيادة العمدية والسهوية جميعاً فلا تغفل .

﴿ قوله وإن استقل العقل لو لا النقل بلزوم الإحتياط لقاعدة

الاشتغال... الخ ﴾

إشارة الى ما تقدم من المصنف في الاقل والاكثر الارتباطيين من وجوب الاحتياط عقلاً لعدم انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة شرعاً لعموم ادلتها .

﴿ قوله نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك... الخ ﴾

اي أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً... الخ وهو استدراك عن قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً... الخ فحكم أولاً بالصحة مع الزيادة حتى عن عمد وتشريع ثم استثنى عن ذلك في الجملة وقد تقدم التفصيل فلا نعيد .

﴿ قوله على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه... الخ ﴾

اي لم يقصد الامتثال الاعلى تقدير دخل الزائد في الواجب .

﴿ قوله لكان باطلاً مطلقاً او في صورة عدم دخله فيه... الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم أن المصنف قد تردد فيما اذا لم يقصد الإمتثال الاعلى تقدير دخل الزائد في الواجب بين البطلان مطلقاً وبين البطلان فيما اذا لم يكن دخيلاً واقعاً فهذا هو تردده عيناً .

﴿ قوله لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة... الخ ﴾

اي في صورة الدخول فلا تشبهه .

﴿ قوله مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة
الإشتغال . . . الخ ﴾

هذا حكم صورة بقاء الإشتباه على حاله وعدم إحراز الدخلى كي يكون صحيحاً ولا عدم الدخلى
كي يكون باطلاً فإذا لم يجرز الدخلى ولا عدم الدخلى استقل العقل بلزوم الإعادة
فإنه قاصد للإمتثال على تقدير دخل الرائد كما هو المفروض والتقدير لم يعلم بمحصوله
فيكون الشك حينئذ في الإمتثال فيجب الاحتياط عقلاً وقد أشرنا الى ذلك كله
فيما تقدم فتذكر .

﴿ قوله واما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أى حال . . . الخ ﴾
هذا في قبال قوله المتقدم نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو او لم يكن
للزائد دخل فيه لما يدعوه اليه وجوبه .

﴿ قوله ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله
الى آخره ﴾

اي ولو كان مشرعاً في دخله الزائد في الواجب حتى مع دخله فيه واقعاً حيث لم
يعلم بدخله فيه وبني على دخله .

﴿ قوله فإن تشريعه في تطبيق المآتى مع المأمور به وهو لا ينافى قصده
الامتثال والتقرب به على كل حال . . . الخ ﴾

علة لصحة الواجب مع التشريع فيما اذا قصد الإمتثال على كل حال ولكنها الى
الفساد أقرب فإن المشرع هب انه قد قصد الإمتثال على كل حال ولكن مجرد
ذلك مما لا يكفي في الصحة بعد اتصاف المآتى به بالقبح والمبعدية من جهة تشريعه
في دخله الزائد فيه مع علمه بعدم دخله فيه او مع عدم علمه بدخله فيه وقد أشرنا
الى ذلك كله قبلاً فلا تغفل .

﴿ قوله ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام . . . الخ ﴾
(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في المسألة الثانية التي عقدها للزيادة العمدية (مالفظه) وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطللة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة وفيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى فإذا شك فيه فالأصل البراءة عنه وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطللا (قال) ونظير الإستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها (ثم أطال الكلام) في النقض والإبرام حول تضعيف هذا الإستدلال للصحة وضعفه لدي النتيجة بما لا يخلو عن ضعف .

(والاولى) في تضعيفه أن يقال إن أقصى ما صح أن يدعي في تقريب استصحاب الصحة هو أن المراد منه استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى أنها قبل الزيادة كانت بحيث لو انضم اليها الاجزاء اللاحقة إلتأمت معها وحصل الكل بالمجموع وبعد الزيادة يقع الشك في بقائها على هذه الصفة فتستصحب وحينئذ يرد عليه (انه لو كان) المراد من ذلك ان الاجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الواجب من الاجزاء والشرائط إلتأم معها وحصل الكل بالمجموع (فهذا حق) ولكن لم يعلم حينئذ انضمام التام اليها إذ من المحتمل أن يكون من الشرائط عدم الزيادة ولم ينضم اليها إذ المفروض تحقق الزيادة (وإن كان) المراد منه ان الاجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم اليها بقية الاجزاء المعلومة دون المشكوكة لالتأم معها وحصل الكل بالمجموع (فهذا ممنوع) جداً إذ لم يكن لنا يقين كذلك كي تستصحب الصحة بهذا المعنى وهذا واضح .

﴿ قوله ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب .. الخ ﴾

بل لا يأتي من المصنف تحقيقه أصلاً لا في الاستصحاب ولا في غيره .
(نعم يأتي من الشيخ) تحقيقه ثانياً مضافاً الى ما حققه في المقام في التنبيه
الثامن من تنبيهات الاستصحاب فراجع .

في تعذر الجزء أو الشرط

﴿ قوله الرابع انه لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة ودار الأمر
بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال المعجز عنه وبين أن يكون
جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ... الخ ﴾

(قال) الشيخ أعلى الله مقامه (ما لفظه) اذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة
فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطية المطلقتين حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل
أو المشروط أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان
بل قولان للأول إصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به كما
سبب ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب
الكل فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الإنتفاء (انتهى) موضع
الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) أن عند تعذر الجزء أو الشرط تجري
البراءة عن وجوب الباقي ولا يجري استصحاب وجوب الباقي فإنه من القسم
الثالث من استصحاب الكلي فإن الوجوب الذي كان ثابتاً للباقي قبل تعذر الجزء
أو الشرط كان مقدماً أي للكل والوجوب الذي شك في حدوثه فعلاً مقارناً
لارتفاع الأول نفسي فلا يستصحب القدر المشترك بينهما لما سيأتي من المنع الأكيد
عن هذا القسم من استصحاب الكلي .

﴿ اقول ﴾

إن الشيخ اعلى الله مقامه في نقيصة الجزء او الشرط سهواً كان يرى ان تلك المسألة من صغريات الاقل والاكثر غير انه منعه عن البراءة عن الجزئية او الشرطية في حال النسيان امران .

(احدهما) إطلاق دليل الجزء او الشرط .

(وثانيهما) عدم قابلية النامي لتوجيه الخطاب اليه بما سوي المنسي وشيء من الامرين مما لا يوجد في المقام .

(اما الاول) فلكون البحث مفروضاً فيما إذا لم يكن لدليل الجزء او الشرط المتعذر إطلاق كما اشار اليه بقوله المتقدم إذ اثبت جزئية شيء او شرطية في الجملة (واما الثاني) فلضرورة صحة توجيه الخطاب الى من عجز عن جزء او شرط خاص باتيان الباقي ومع ذلك لم يقل في المقام بالبراءة عن الجزء او الشرط المتعذر في حال تعذره بل قال بالبراءة عن وجوب الباقي مع ان الملاك فيها واحد والسر واضح .

(نعم) إن المصنف هنالك كان يرى ان تلك المسألة من صغريات الاقل والاكثر وأجري البراءة النقلية عن الجزء او الشرط المنسي دون العقلية على مسلكه الخاص في الاقل والاكثر وفي المقام ايضاً يرى المسألة من صغريات الاقل والاكثر غير انه منعه عن البراءة النقلية فيها كما سيأتي التصريح منه ان حديث الرفع هو في مقام الإمتنان ولا امتنان في رفع الجزء او الشرط المتعذر في حال تعذره وذلك لما يثبت به من تعلق التكليف بالباقي ولكن ستعرف ما في ذلك من الضعف والوهن فانتظر .

(وبالجملة) الحق انه اذا تعذر جزء او شرط ولم يكن لدليله اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز جميعاً بأن كان الدليل لياً كالإجماع لا اطلاق له وشك في جزئته او شرطية في هذا الحال جرت البراءة عقلاً ونقلًا عن جزئته او شرطية

في هذا الحال وتكون البراءة حاکمة على دليل الصلاة رافعة لإجمالها وتردها بين الأقل والأكثر وتعيّنها في الأقل بالنسبة إلى العاجز عن الجزء أو الشرط في حال عجزه وعدم قدرته ومعها لا يكاد يبقى مجال للبراءة عن الباقي التي تمسك بها الشيخ أعلى الله مقامه لأنها مسببة والبراءة عن الجزئية أو الشرطية في هذا الحال سببية وهذا واضح وهكذا لا يبقى مجال لاستصحاب وجوب الباقي إن تمت أركانها لعين الملاك المذكور في البراءة عن الباقي فتفظن .

﴿ قوله ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً أو اطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو اهماله إلى آخره ﴾

(فإن كان) لدليل اعتبار الجزء أو الشرط اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز جميعاً تعين كون الجزء أو الشرط المتعذر جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال التعذر فيسقط حينئذ التكليف بالكل أو بالمشروط إلا إذا اخذنا بقاعدة الميسور فتكون حاکمة على اطلاق دليل الجزء أو الشرط حاصرة لجزئيته أو شرطيته بمجال القدرة فقط دون العجز (وأما إذا لم يكن) له اطلاق بل كان لدليل المأمور به كالصلاة ونحوها اطلاق بأن قلنا بالاعم وكان الجزء أو الشرط المتعذر مما لا دخل له في الماهية والمسمى أصلاً فحينئذ عند تعذر هذا الجزء أو الشرط يتمسك باطلاق دليل المأمور به فيثبت به وجوب الباقي بلا حاجة إلى قاعدة الميسور أو استصحاب وجوبه ابتداءً (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه إلى اعتبار فقد كلا الإطالقين في المقام (أما إلى فقد) اطلاق دليل الجزء أو الشرط المتعذر فبقوله المتقدم إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة ... الخ (وأما إلى فقد) اطلاق دليل المأمور به (فقد قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها إسمياً للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فإذا لم يكن للقبيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة أو على وجوب

المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر واما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليماً عن المقيد ومثل ذلك الكلام في الشروط (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي . . . الخ ﴾

(وفيه) انه لو تم ذلك ولم تجر البراءة عن الجزئية او الشرطية الواردة على البراءة عن الباقي اكونها سببية كما اشير آنفاً لاستقل العقل والنقل جميعاً بالبراءة عن الباقي لا خصوص العقل فقط اذ كلما جرت البراءة العقلية جرت الشرعية بلا شبهة ولا عكس كما في الاقل والاكثر على مختار المصنف فجرت فيها الشرعية دون العقلية وان كان ذلك خلاف التحقيق وكان المختار تبعاً للشيخ جريانها جميعاً .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية او

الشرطية الا في حال التمكن منه . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم يستقل العقل بالبراءة عن وجوب الباقي ولكن حديث الرفع يقتضي رفع الجزئية او الشرطية في حال التعذر فيجب البساق (وحاصل الجواب) كما اشير قبلاً ان حديث الرفع وارد في مقام الإمتنان ولا امتنان في رفع الجزئية او الشرطية في حال العجز نظراً الى ما يثبت به من وجوب الباقي (وفيه) ان أخبار البراءة مما لا تنحصر بحديث الرفع فقط الذي فيه كلمة عن امي كي ربما يستفاد منها الرفع الإمتناني بل لنا حديث السعة والحجب وغيرهما مما ليس فيه دلالة على الإمتنان أصلاً فتجري البراءة عقلاً ونقلاً عن الجزئية او الشرطية في حال العجز وتكون واردة على البراءة عن الباقي لان الاول سببي والثاني مسببي كما اشير غير مرة .

﴿ قوله نعم ربما يقال بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب
الباقى في حال التعذر ايضاً ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث
من استصحاب الكلى او على المسامحة في تعيين الموضوع في الإستصحاب
الى آخره ﴾

استدراك عن قوله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي اي نعم ربما يقال في قبـال
البراءة عن الباقي بأن قضية الإستصحاب فيما إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة هو
وجوب الباقي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في قبـال قوله المتقدم وجهان بل قولان
للاول إصالة البراءة من الفاقد (ما لفظه) وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي
إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى
لزوم الفعل من غير إلتفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق
بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع
عرفاً على هذا المعنى الاعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة فإن العرف يطاقون على
من يجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على
السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في
الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء
وقلته فإن الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيراً او قليلاً
والاصل بقاء ما كان مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة وإلا لم
يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا أعم من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء
الناقص او الزايد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في
صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقصته (انتهى) موضع الحاجة من كلاً .
رفع مقامه (ومحصله) ان استصحاب وجوب الباقي مبني على احد الوجهين .

(إما على القسم الثالث) من استصحاب الكلى كما تقدم في صدر البحث
فإن الوجوب الذي كان ثابتاً للباقي قبل تعذر الجزء او الشرط كان مقدمياً اي

للكل والوجوب الذي شك في حدوثه فعلاً مقارناً لارتفاع الاول نفسي (وإما على المساحة العرفية) في بقاء الموضوع وعينته مع الموضوع السابق قبل التعذر (ثم إنه أعلى الله مقامه) تعرض ثانياً حال استصحاب وجوب الباقي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب بنحو أبسط فحاول فيه إدراجه في القسم الجائز من القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبذله بالبياض او بسواد أضعف فإنه يستصحب السواد (ثم شرع أعلى الله مقامه) في ذكر الوجه الثاني وهو المساحة العرفية في بقاء الموضوع وعينته مع الموضوع الاول قبل تعذر الجزء او الشرط .

(ثم زاد وجهاً ثالثاً) هناك وهو إدراج استصحاب وجوب الباقي في القسم الثاني من استصحاب الكلي نظير الشك في بقاء الحيوان من جهة ترده بين البق والقبيل بدعوى ان الوجوب المتعلق بالمركب مردد بين تعلقه به على ان يكون الجزء المتعذر جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره او على ان يكون جزءاً له في حال الاختيار فقط فيبقى التكليف بالباقي على حاله (والفرق) بين هذه الوجوه الثلاثة ان استصحاب وجوب الباقي على الوجه الاول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي وعلى الوجه الثاني يكون من استصحاب شخص الوجوب الاول بدعوى بقاء الموضوع عرفاً مسامحة وعلى الوجه الثالث يكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

﴿ القول ﴾

وأحسن ما قيل في هذا المقام هو قياس وجوب الباقي في المسألة بالبياض المنبسط على جسم طويل إذا انفصل منه جزء وصار قصيراً فكما ان البياض الباقي في الجسم القصير هو عين ذلك البياض الاول الذي كان منبسطاً على الجسم الطويل غايته انه قد ذهب بعضه بذهاب بعض معروضه فتبدل حده بحد آخر فكذلك الوجوب

المنبسط في المقام على المركب التام اذا تعذر بعض أجزائه فيكون الوجوب في المركب الناقص هو عين الوجوب الاول الذي كان منبسطاً على المركب التام غاية انه قد تبدل حده بحد آخر (ومن هنا يظهر) أن استصحاب وجوب الباقي في المقام ليس من القسم الثالث من استصحاب الكلي ولا من القسم الثاني بل هو من قبيل استصحاب الشخص أي شخص الوجوب السابق المتعلق بالمركب بناء على المسامحة العرفية في بقاء الموضوع وان المركب الفعلي المتعذر جزئه او شرطه هو عين المركب السابق في نظر العرف من قبيل نقص شيء يسير من الماء الغير المضر باستصحاب الكرية .

﴿ قوله وبأني تحقيق الكلام فيه في غير المقام . . . الخ ﴾

اي يأتي تحقيق الكلام في تعيين موضوع الاستصحاب وان المرجع في تعيينه هو نظر العرف دون العقل ولا لسان الدليل في أواخر الاستصحاب إن شاء الله تعالى فانتظر

في قاعدة الميسور

﴿ قوله كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ~~بأن~~ إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقوله الميسور لا يسقط بالميسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله . . . الخ ﴾

إشارة الى القاعدة الثانوية المشتهرة بقاعدة الميسور بمعنى ان مقتضى القاعدة في تعذر الجزء او الشرط وإن كان هو البراءة عن الباقي عند الشيخ والمصنف جميعاً وان كان ذلك خلاف التحقيق عندنا وقد مر التفصيل ولكن مقتضى قاعدة الميسور المستفادة من النبوي والعلويين هو وجوب الباقي في الجملة اي فيما عد الفاقد للجزء او الشرط ميسوراً للواجد على التفصيل الآتي (قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد الفراغ عن التكلم حول استصحاب وجوب الباقي الذي كان مدركاً للقول الثاني

في المسألة (ما لفظه) ويدل على المطلب أيضاً اي على وجوب الباقي النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللثالي (فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم) إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم (وعن علي عليه السلام) الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله (ثم قال) وضعف أسنادها مجبور بإشتهار التمسك بها بين الاصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المنتبغ (وقال) في أواخر المسألة ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال (انتهى) .

﴿ قوله ودلالة الاول مبنية على كون كلمة من تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى

الباء ... الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانياً وما مصدرية زمانية (ثم رده) بقوله وفيه ان كون من بمعنى الباء مطلقاً وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام (انتهى) (ومحصل المناقشة) ان من المحتمل أن تكون كلمة (من) في قوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ... الخ بمعنى الباء وتكون كلمة (ما) في قوله (ص) ما استطعتم مصدرية أي فأتوا به ما دمتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال تكون الراوية أجنبية عن قاعدة الميسور جداً (كما أن من المحتمل) أن تكون (من) بيانية اي لكلمة الشيء وما مصدرية اي فأتوا ذلك الشيء ما دمتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال ايضاً تكون الراوية أجنبية عن قاعدة الميسور (ومحصل الرد) أن (من) بمعنى الباء مطلقاً أي في كل مقام وبيانياً في خصوص المقام خلاف الظاهر وإن ورد بيانياً في غير مقام كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان (وعليه) فتكون كلمة (من) تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء .

﴿ قوله وظهورها في التبويض وان كان مما لا يكاد يخفى إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح . . . الخ ﴾

ومن هنا يتضح لك ضعف ما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه من تمامية دلالة الاولى حتى انه قال في نخامة الجواب عن المناقشة المتقدمة (ما لفظه) والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من أعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية (انتهى) والحق ما أفاده المصنف من عدم وضوح كونها للتبويض بحسب الأجزاء كي يتم دلالة اذ من المحتمل أن تكون للتبويض بحسب الأفراد لا الأجزاء (ومن هنا) قد استدل بالحديث الشريف للقول بالتكرار على ما يظهر من المحقق صاحب الحاشية وغيره في قبال القول بالمرة وفي قبال القول بالطبيعة فلو لا استفادتهم من كلمة (من) التبويض بحسب الأفراد لما استدلوا بها لهذا القول .

﴿ قوله ولو سلم فلا يحصى عن أنه ها هنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به . . . الخ ﴾

أي ولو سلم ظهور كلمة (من) في التبويض بحسب الأجزاء فلا يحصى عن أنه في هذا الحديث بلحاظ الأفراد يراد لما روي من وروده جواباً عن السؤال عن تكرار الحج (قال في الفصول) في بحث المرة والتكرار (ما لفظه) روي أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال إن الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً فقال ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فأتروني ما تركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى أنبيائهم فإذا أمرتم بشيء فأتوا منه ما استطعتم (انتهى) والظاهران المراد من عدم الإستطاعة في قوله (ص) ولو وجب ما استطعتم . . . الخ بقريئة قوله ولو تركتم لكفرتم ليس معناه الحقيقي فإن ترك ما لا يستطاع مما لا يوجب الكفر قطعاً بل هو العسر والمشقة اي لو قلت نعم لوجب في

كل عام ولو وجب لتعسر عليكم ولو تركتم لكفرتم ولكن إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مكرراً مرة بعد مرة ما دمت في غير عسر ولا مشقة .

﴿ قوله ومن ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني ايضاً حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها . . . الخ ﴾
وتقرير الإشكال في دلالة الثاني على نحوين .

(احدهما) ما قرره المصنف مما محصله انه لم يظهر بعد ان المراد من عدم سقوط الميسور بالمعسور هل هو عدم سقوط الميسور من أجزاء المركب بمعسورها او عدم سقوط الميسور من أفراد العام بميسورها .

(ثانيهما) ما حكاه الشيخ أعلى الله مقامه بلفظة (وقيل) (ومحصله) أن المراد من قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أي الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط الحكم الثابت للمعسور فيكون الحديث الشريف لدفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء المنحل الى أحكام مستقلة متعددة بتعدد العلماء فإذا تعذر إكرام عالم وسقط وجوبه لم يسقط وجوب إكرام عالم آخر .

﴿ اقول ﴾

(اما التقرير الاول) فيرد عليه أن الموصول في الميسور وهو الالف واللام عام يشمل كلا من أجزاء المركب وأفراد العام جميعاً ولا وجه لتضييق دائرته وتخصيصه باحدهما خاصة كي يدور الامر بينهما وبشكل التمسك به للمقام والمعنى هكذا أي كل أمر ميسور سواء كان من أجزاء المركب أو من أفراد العام هو لا يسقط بالمعسور .

(واما التقرير الثاني) فيرد عليه ايضاً أن الموصول في الميسور كما أشير آنفاً عام يشمل كلا من الحكم والمتعلق والموضوع جميعاً أي كل امر ميسور سواء كان حكماً من وجوب او حرمة ونحوهما او متعلقاً للحكم كأجزاء الصلاة في قوله أقم

الصلاة او موضوعاً للحكم كالعلماء في قوله اكرم العلماء مما لا يسقط بالمسور غايته ان عدم سقوط كل بحسبه فعدم سقوط الحكم يكون بعدم سقوط نفسه وعدم سقوط كل من المتعلق والموضوع يكون بعدم سقوط حكمه .

﴿ قوله هذا مضافاً الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالة على انه بنحو اللزوم ... الخ ﴾
 هذا إشكال آخر في دلالة الثاني قد أورده المصنف من عند نفسه (وحاصله) أن قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمسور مما لا يدل على عدم السقوط بنحو اللزوم كي يدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقي عند تعذر جزء من أجزاء المركب أو شرط من شرائطه وذلك لعدم اختصاصه بالواجبات فقط بل يشمل المستحبات ايضاً ومع عدم اختصاصه بها لا مجال لتوهم دلالة على عدم السقوط بنحو اللزوم (ثم إن المصنف) قد أجاب عن ذلك بقوله الآتي إلا أن يكون المراد الى آخره (وحاصله) أن المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان او ندباً كما ان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار هو نفي ما للضرر من الحكم تكليفاً كان او وضعياً لا عدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه بعينه في عهدة المكلف كي لا يشمل المستحبات على وجه اي إذا كان عدم السقوط بنحو اللزوم او لا يشمل الواجبات على وجه آخر أي إذا كان عدم السقوط لا بنحو اللزوم (وفيه) اذ لو فرض ان المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بنفسه فهو مع ذلك مما يشمل الواجبات والمستحبات جميعاً من غير حاجة الى الإلتزام بعدم سقوطه بما له من الحكم بمعنى أن نفس الميسور باق على حاله سواء كان واجباً أو مستحباً فإن كان واجباً فهو باق على حاله اي واجب وإن كان مستحباً فهو باق على حاله اي مستحب ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى لا الأفرادى لا دلالة له الا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به . . . الخ ﴾
قد اشكل في دلالة الثالث على ما يظهر من رسائل شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه من وجوه اربعة .

(احدها) ان جملة لا يترك خبرية لا يفيد الا الرجحان لا الحرمة كي تدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقي .

(ثانيها) انه لو سلم ظهورها في الحرمة فالامر يدور بين حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية لتلائم عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعاً وبين تخصيص الموصول وإخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية في الحرمة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

(ثالثها) انه لم يعلم كون جملة لا يترك إنشاءً وأعلمها إخبار عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعه .

(رابعها) انه من المحتمل ان يكون لفظ الكل في قوله عليه السلام ما لا يدرك كله للعموم الأفرادى فيختص بعام له أفراد كالفقيه في قولك أكرم كل فقيه او العالم في قولك أكرم كل عالم وهكذا لا العموم المجموعى ليختص بمركب له أجزاء كالصلاة ونحوها ليستدل به في المقام (ثم إن المصنف) قد أشكل بعد ما أشار الى الوجه الرابع بقوله فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى لا الأفرادى الى آخره من وجه خامس وهو عدم دلالة إلا على رجحان الاتيان بالباقي من ناحية ظهور الموصول في العموم وشموله لكل من الواجبات والمستحبات جميعاً (ثم صار بصدد) دفع ما قد يقال من أن ظهور جملة لا يترك في وجوب الاتيان بالباقي قرينة على اختصاص الموصول بالواجبات فقط (فدفعه) بما حاصله ان ظهور الجملة في وجوب الاتيان بالباقي لو سلم فهو مما لا يوجب اختصاص الموصول بالواجبات فقط لو لم يكن ظهور الموصول في العموم قرينة على لإرادة

خصوص الكراهة او مطلق المرجوحية من الجملة فبالنتيجة يتعارضان الظهوران ولا يبقى للجملة ظهور في الوجوب اصلاً وان كانت هي ظاهرة فيه في غير المقام ونتيجة هذا الدفع هو التميز عن الوجه الخامس الى الوجه الثاني وهو دوران الامر بين حمل الجملة على مطلق المرجوحية وبين تخصيص الموصول وإخراج المندوبات عنه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الاول) فيرد عليه ما تقدم في محله من ظهور الجملة الخبرية في الوجوب كصيغة الامر بعينها بل وهي أشد ظهوراً .

(واما الوجه الثاني) فيرد عليه كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه ان ظهور جملة لا يترك في الحرمة هو اقوى من عموم الموصول المخصص لا محالة بالمباحات بل المحرمات عموماً (مضافاً) الى ان حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية مما لا يحصل له بل الصحيح بعد المصير الى الحمل هو حملها على الكراهة وذلك لأن صيغة الامر وهكذا صيغة النهي وما بمعناهما من الجمل الخبرية مما لا يمكن استعمالها في القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب او بين الحرمة والكراهة بحيث ينشأ بها القدر الجامع فإن الجنس المشترك مما لا يعقل تحققه في الخارج إلا مع أحد الفصول المقومة له وفي ضمن أحد الانواع فكما لا يتحقق الحيوان في الخارج إلا في ضمن الإنسان او الحمار ونحوهما فكذلك طلب الفعل او الترك مما لا يتحقق في الخارج ولا ينشأ بالصيغة إلا في ضمن الوجوب او الاستحباب او في ضمن الحرمة او الكراهة وقد أشرنا الى ذلك كله في بحث الفور والتراخي فتذكر .

(واما الوجه الثالث) فلم يكن قابلاً للذكر فضلاً عن التصدي لجوابه غير أن الشيخ ذكره وأجاب عنه (قال) واما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقايعهم (انتهى) .

(وأما الوجه الرابع) فيرد عليه (مضافاً) الى ما تقدم منا في صدر العام

والخاص من عدم اختصاص العموم المجموعي بمركب له أجزاء بل قد يتفق ذلك في عام له أفراد ايضاً كما إذا قال أكرم كل عالم وعلمنا من الخارج أن المطلوب فيه هو إكرام المجموع من حيث المجموع كما لا يختص العموم الافرادي اي الإستغراقي المنحل الى مطلوبات عديدة مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض بعام له أفراد بل قد يتفق ذلك في مركب له أجزاء ايضاً كما إذا قال كل كل السمكة وعلمنا من الخارج أن أكل كل جزء منه مطلوب مستقل بحيث إذا أكل بعضاً وترك بعضاً فقد امتثل وعصى .

(أن لفظ الكل الاول) في الحديث الشريف ما لا يدرك كله لا يترك كله لا بد وأن يكون للعموم المجموعي والثاني للأفرادي وإلا لم يستقم المعنى والمعنى هكذا أي ما لا يدرك مجموعه من حيث المجموع لا يترك جميعه والفرق بين المجموع والجميع انه إذا أتى ببعض وترك بعضاً فقد ترك المجموع ولم يترك الجميع وهذا واضح .

﴿ قوله وليس ظهور لا يترك في الوجوب لو سلم . . . الخ ﴾

وكانه أشار بقوله لو سلم الى الوجه الاول من الوجوه الاربعة المتقدمة للإشكال أي منع دلالة الجملة الخبرية على الحرمة وهو في غير محله بعد ما اعترف في مباحث الألفاظ في الصيغة بظهورها في الوجوب والحرمة كظهور الصيغة فيها عيناً بل صرح بأظهريتها منها كما لا يخفى فراجع .

﴿ قوله ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على

الباقى عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه وأما الكلام في الشروط فنقول إن الأصل فيها ما مر في الاجزاء أي من حيث اقتضائه عدم وجوب الباقي عند تعذر أحدها (الى أن قال) واما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة يعني بها قاعدة الميسور فالظاهر عدم جريانها يعني عند تعذر أحد الشروط .

(اما الأولى والثالثة) فاختصاصها بالمركب الخارجي واضح .
(واما الثانية) فلإختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذي كان له مقتضى
لثبوت حتى ينبي كون المعسور سبباً لسقوطه ومن المعلوم أن العمل الفاقد للشرط
كالرقبة الكافرة مثلاً لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً حتى لا يسقط بتعسر
الشرط وهو الايمان (هذا) ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم
العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها ألا ترى ان الصلاة
المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند
العرف هي التي فيها هذه الشروط فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها
ولو لا هذه المسامحة لم يجر الإستصحاب بالتقريب المتقدم يعني به ما تقدم في
تقريب استصحاب كثرة الماء وقتله عند ما اخذ بعضه او زيد عليه نعم لو كان
بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة
او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم
تجر القاعدة المذكورة (انتهى) ووضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وملخصه)
أن الرواية الأولى والثالثة مختصتان بالمركب الخارجي والظاهر ان ذلك للتبعيض
المستفاد من كلمة منه في الاولى ولفظ الكل الواقع في الثالثة فانها ظاهران في
المركب الخارجي دون المركب العقلي كالمقيد والتقييد فإن تركيبها عقلي وكل منها
جزء تحليلي كما تقدم غير مرة .

(واما الرواية الثانية) فتختص بما إذا صدق الميسور على الفاقد ولا يصدق
على فاقد الشرط انه ميسور ذلك الواجد عرفاً (ثم اعترف) أخيراً بصدق الميسور
على الفاقد لبعض الشروط فتجري القاعدة فيه فيكون محصل الجميع هو التفصيل
في الشروط فالمطلق والمشروط إن كانا متغايرين كلياً كالماء وماء الرمان لم
تجر قاعدة الميسور عند تعذر الشرط اصلاً وإن لم يكونا متغايرين كذلك بل صدق
عرفاً على الفاقد للشرط أنه ميسور ذلك الواجد جرت قاعدة الميسور عند تعذر

الشرط لا محالة (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(وأما المصنف) فقد اختار جريان القاعدة عند تعذر الشرط مطلقاً نظراً الى أن الملاك في جريانها صدق الميسور على الفاقد عرفاً وهو صادق عليه كذلك مطلقاً

﴿ أقول ﴾

أما الرواية الأولى فقد عرفت أنه لم تتم دلالتها سيما بعد ما تقدم من ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحج ولكن على تقدير دلالتها لوجه اختصاصها بالمركب الخارجي وهكذا الأمر في الرواية الثالثة أيضاً إذ ليس المدار في جريانها على المدقة العقلية وان هذا مركب خارجي وذاك مركب عقلي بل المدار على صدق عنوانها (ومن المعلوم) أن عند تعذر بعض الشروط كالستر أو القبلة ونحوهما للصلاة إذا لم يأت المكلف بالمشروط صدق عليه عرفاً انه لم يأت بما استطاع مما أمر به أو انه لم يدرك الكل فترك الكل وهو مما يكفي في جريانها فيجريان كما تجري الرواية الثانية عيناً .

(وأما تفصيل الشيخ) أعلى الله مقامه أخيراً في الشروط ففي محله (والعجب) انه عند الشك في الشرطية قال بالبراءة عن الشرط مطلقاً وفي المقام ففصل بين تعذر شرط وشرط (كما أن المصنف) عند الشك في الشرطية ففصل بين شرط وشرط وفي المقام لم يفصل اصلاً بل قال بجريان القاعدة مطلقاً .

(وبالجمله) الحق هو التفصيل في كلا المقامين جميعاً فإن كان المطلق والمشروط متباينين أجنبيين كالماء وماء الرمان أو الحيوان والحيوان الناطق لم تجر البراءة هناك عند الشك في الشرط بل يحتاط ولا قاعدة الميسور ها هنا عند تعذر الشرط بل يسقط الباقي رأساً وإن لم يكونا متباينين كذلك بل كانا من قبيل الاقل والأكثر جرت البراءة هناك عند الشك في الشرط وجرت قاعدة الميسور ها هنا عند تعذر الشرط فتأمل جيداً .

﴿ قوله لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً . . . الخ ﴾

قوله عرفاً تمييزاً للصدق (ومنه يتضح) أن كلمة حقيقة زائدة وكان الصحيح أن يقول لصدقه عليه عرفاً مع تعذره أي لصدق الميسور على الباقي عرفاً مع تعذر الشرط

﴿ قوله مع تعذر الجزء في الجملة . . . الخ ﴾

الظاهر ان قوله في الجملة إشارة الى تفصيل ستعرفه في جريان قاعدة الميسور عند تعذر الجزء وهو أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء أو ركناً من الأركان .

﴿ قوله وان كان فاقد الشرط مبانئاً للواجد عقلاً . . . الخ ﴾

غير أنه لا يكون مبانئاً له عرفاً تبانئاً كلياً كي لا تجري قاعدة الميسور بل يكونان من قبيل الأقل والأكثر فتجري .

﴿ قوله ولاجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء اولركنها

مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً . . . الخ ﴾

في قاعدة الميسور جهات من الكلام .

(منها) أن القاعدة هل هي تجري عند تعذر الشرط مثل ما تجري عند تعذر الجزء ام لا وقدمضى الكلام في هذه الجهة منفصلاً وعرفت انها مما تجري في الجملة (ومنها) أن القاعدة هل هي تجري عند تعذر الجزء مطلقاً وان كان المتعذر هو معظم او ركناً من الأركان ام لا وهذه الجهة مما لم يؤشر اليها الشيخ أعلى الله مقامه وقد تعرضها المصنف خاصة واختار فيها عدم الجريان نظراً الى عدم صدق الميسور عرفاً على الفاقد لاحدهما وهو جيد الا في الامور الغير الارتباطية فانها مما يصدق فيها الميسور على الباقي ولو كان يسيراً جداً فإذا قال مثلاً تصدق ليلة القدر بمائة درهم ولم يتمكن فيها الا من تصدق درهم واحد جرت قاعدة الميسور ووجب التصديق بل درهم بلا كلام إذا أحرز أن التصديق بكل درهم مطلوب على حده .

(ومنها) أن القاعدة هل هي تجري في المستحبات مثل ما تجري في الواجبات ام لا وهذه الجهة قد أشار اليها الشيخ أعلى الله مقامه ولم يؤشر اليها المصنف سوى

ما يظهر من كلامه الآتي او بمقدار يوجب إجابة في الواجب واستحبابه في المشتحب الى آخره (قال الشيخ) ما لفظه ثم إن الرواية الأولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات إلا أنه يعلم جريانها في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك (انتهى) .

﴿ قوله وإن كان غير مبائن للواجد عقلاً . . . الخ ﴾

وفيه أنه مبائن عقلاً وعرفاً اي الفاقد لمعظم الأجزاء او لركنهما مع الواجد له .
(نعم) إن الفاقد للجزء او الجزئين مما لا يبائن الواجد عرفاً تبائناً كلياً بحيث لا تجري معه قاعدة الميسور وإن كان مبائناً معه عقلاً .

(وبالجملة) ان المركب بمجرد أن تعذر منه جزء أو شرط بائن الفاقد مع الواجد عقلاً بلا كلام غير ان بعض الشروط اذا تعذر بائن الفاقد مع الواجد عقلاً وعرفاً كما هو الحال في فقد معظم الأجزاء ايضاً او ركنها فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخبطته ﴾

﴿ للعرف . . . الخ ﴾

أي نعم ربما يلحق شرعاً بالميسور ما لا يعد بميسور عرفاً بتخبطته الشرع العرف في عدم عدتهم ذلك امراً ميسوراً لعدم اطلاعهم على ما عليه الفاقد في حال التعذر من قيامه بهام ما قام عليه الواجد في حال الإختيار او بمعظمه ولعل من هذا الباب المسح على المرارة عند تعذر المسح على البشرة كما في رواية عبد الأعلى .

﴿ قوله كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي ﴾

﴿ للتخبطته . . . الخ ﴾

اي كما ربما يقوم الدليل شرعاً على سقوط ما يعد ميسوراً عرفاً لتخبطته الشرع العرف في عدتهم ذلك ميسوراً لعدم اطلاعهم على ما عليه الفاقد من عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد ولعل من هذا الباب سقوط ميسور الصوم مثلاً فإن من تعذر عليه الإمساك ولو في جزء من النهار لمرض او لحبض . وما أشبهها فالإمساك في باقي

أجزاء النهار وإن عد عرفاً أنه ميسور ذلك الإمساك التام ولكنه شرعاً ساقط زایل لا يجب إمساكه لزوماً وإن فرض استحبابه شرعاً .

﴿ قوله وبالجملة ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الاطلاق . . . الخ ﴾

أي إطلاق الميسور وصدقه عرفاً على الباقي فإن اطلق وصدق عليه عرفاً أنه ميسور ذلك الواجد فيؤتي بالباقي بلا كلام واستكشفتنا منه أنه قائم بتام ما قام به الواجد أو بمعظمه مما يوجب الإيجاب في الواجب والإستحباب في المستحب والأفلايؤتي به ﴿ قوله فيخرج أو يدرج تخطيطاً أو تخصيصاً في الأول وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني . . . الخ ﴾

(والفرق) بين الإخراج والإدراج تخطيطاً وبين الإخراج والإدراج تخصيصاً أو تشريكاً أن التخطيط مما لا يكون الا في الموضوع فالعرف يراه ميسوراً والشرع يخطئهم أي لا يراه ميسوراً أو العرف لا يراه ميسوراً والشرع يخطئهم أي يراه ميسوراً بخلاف التخصيص في الإخراج أو التشريك في الإدراج فإنه مما لا يكون الا في الحكم فالفرد مع كونه مندرجاً في الموضوع يخرج الشارح تخصيصاً أو مع كونه خارجاً عن الموضوع يدرجه الشارح تشريكاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى أن الدليل الشرعي إذا قام على الإخراج أو الإدراج فهو من باب التخصيص في الحكم أو التشريك فيه لا من باب التخطيط في الموضوع اذ لا وجه لتخطيط العرف في عتدهم الفاقد ميسوراً أو غير ميسور فإن ملاك الصدق وعدمه أمر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجداً للمعظم مثلاً أو غير واجد له فان كان واجداً فهو ميسور والا فهو مبائن .

(نعم للشارح) أن يخرج تخصيصاً أو يلحق تشريكاً من جهة اطلاعه على

عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسوراً عرفاً او بقيامه بنهـام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم كونه ميسوراً عرفاً .

في دوران الامر بين الجزئية او الشرطية

وبين المانعية او القاطعية

﴿ قوله تذييب لا يخفى أنه اذا دار الامر بين جزئية شيء او شرطية وبين مانعيته او قاطعيته لكان من قبيل المتبائنين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين . . . الخ ﴾

خلافاً لما ربما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه من كونه من الدوران بين المحذورين وأن الأقوى فيه هو التخيير (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) الامر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او كونها زيادة مبطله ففي التخيير هنا لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحرير او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر .

(ثم ذكر مثالين آخرين) وأخذ في تقريب الوجهين (الى ان قال) أخيراً والتحقيق انه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية اذا لم تكن عملية فالأقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا (انتهى) كلامه رفع مقامه (ومحصله) انه اذا قلنا بالبراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية ففي دوران الامر بين الجزئية والمانعية مثلاً او الشرطية والقاطعية تجري البراءة عن كلا الطرفين جميعاً بناءً على

عدم حرمة المخالفة القطعية اذا لم تكن عملية كما في دوران الامر بين المخذورين على ما صرح به الشيخ في بحث القطع في العلم الإجمالي فإن المخالفة القطعية العمالية فيه غير ممكن فلا تحرم والمخالفة الإلزامية وان كانت تلزم من الاصل في الطرفين ولكنها ليست بمحرمة عنده ولا الموافقة الإلزامية بواجبة عنده وقد تقدم تفصيل الكلام منا في بحث القطع في الموافقة الإلزامية فراجع .

﴿ اقول ﴾

والحق هو ما اختاره المصنف من كون المقام من قبيل المتبائنين لا الدوران بين المخذورين فإنه وإن أشبه الثاني من حيث تعذر المخالفة القطعية العملية فيه في واقعة واحدة ولكن حيث يمكن الاحتياط فيه باتيان العمل مرتين مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه فيكون من قبيل المتبائنين فيجب الاحتياط فيه مثل ما يجب الاحتياط فيها عيناً فإن العلم الإجمالي فيه بالتكليف موجود والأصلان العمليان في طرفي العلم الإجمالي ساقطان لما تقدم شرحة في صدر بحث الاشتغال من الوجوه العديدة والاحتياط فيه أمر ميسور ومعه كيف يستقل العقل بالتخير بين الفعل والترك ويرخص في ترك الاحتياط باتيان العمل مرتين مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وهذا واضح .

(واما الفرق) بين المانع والقاطع فقد أشرنا اليه قبيل الشروع في التنبيه الثاني من تنبيهات الأقل والأكثر الارتباطيين فتذكر .

في شرائط الاصول العملية وبيان

شرط الاحتياط

﴿ قوله خاتمة في شرائط الاصول اما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً بل يحسن على كل حال الا اذا كان موجباً لاختلال النظام . . . الخ ﴾
(قال الشيخ) أعلى الله مقامه اما الإحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

الظاهر أن موضوع الاحتياط هو احتمال الواقع لا إحراز الواقع نعم غاية الاحتياط اي التي يترتب على الاحتياط هو إحراز الواقع (وعلى كل حال) ظاهر الشيخ أن الاحتياط حسن على كل حال فهما تحقق موضوعه حسن العمل به ولكن الأحسن كما صرح به المصنف هو تقييد حسنه بما إذا لم يكن موجباً لاختلال النظام بل بما إذا لم ينجر الى الوسواس شيئاً فشيئاً والا فلا حسن فيه كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً

للتكرار . . . الخ ﴾

قد تقدم الكلام مستقصياً في جواز الإحتياط وعدمه في المقام الثاني من العلم الإجمالي وانه لا اشكال فيه (في التوصليات) وقد عبر عنها المصنف في المقام بالمعاملات وكذلك لا اشكال فيه (في العباديات) فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر (وهكذا) فيما احتاج الى التكرار كما في المتبائنين وإن اشكل فيه من ناحية الوجه تارة والتميز أخرى واللعب بأمر المولى ثلاثة (كما انه تقدم) في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة اشكال الشيخ أعلى الله مقامه في الإحتياط

في العبادات طراً في الشبهات البدوية من ناحية عدم تمشي قصد القرية فيها وقد تقدم شرح جواب الكل في محله فلا نعيد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

إشارة الى ضعف الجواب الثاني عن اشكال كون الاحتياط الموجب للتكرار لعباً بأمر المولى وقد تقدم في العلم الإجمالي تفصيل الإشكال وأنه من الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكره في الحاشية في شرائط الاصول وأن المصنف قد أجاب عنه بجوابين (احدهما) المنع عن لزوم اللعب إذا كان التكرار بداعي عقلائي وقد مثلنا له بما إذا كان في العلم التفضيلي بالامثال مشقة وكلفة او بذل مال أو ذل سؤال او نحو ذلك .

(ثانيهما) المنع عن كون اللعب بأمر المولى وإنما هو في كيفية إطاعته فلا يضر غير انه لم يؤثر هناك الى ضعف جوابه الثاني وإن ضعفناه نحن هناك وأشار الى ضعفه في انقائه بقوله (فافهم) فافهم جيداً .

﴿ قوله بل يحسن ايضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة . . . الخ ﴾ (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد قوله المتقدم اما الاحتياط فالظاهر . . . الخ (ما لفظه) ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الإحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال (انتهى) (ومحصله) أن الإحتياط حسن مطلقاً ولو قام الدليل الإجتهدى على خلافه فضلاً عن الأصل العملي وذلك لعموم ادلة الإحتياط من العقل والنقل (هذا) ولكن تعليل المصنف أولى وأحسن وهو عدم الوقوع في المفسدة او في فوت المصلحة على تقدير ثبوت التكليف في الواقع .

(وبالجمله) إن بقيام الحجة على نفي التكليف من دليل اجتهادي او اصل

عملي وان كان ينتفي العقاب عقلا ولكن لا تنتفي المصلحة او المفسدة على تقدير ثبوت التكليف واقعاً فيحسن الاحتياط تحرزاً عن المفسدة المحتملة او تحفظاً على المصلحة المحتملة .

(نعم) اذا قام الدليل على نفي التكليف وقد حصل منه العلم بالعدم لم يحسن الإحتياط حينئذ إذ لا موضوع له كي يحسن او لا يحسن وهو احتمال الواقع كما أشير آنفاً .

في اشتراط البراءة العقلية بالفحص

﴿ قوله واما البراءة العقلية فلا يجوز إجرائها الا بعد الفحص واليأس الى آخره ﴾

يعني بها في الشبهات الحكيمة واما في الشبهات الموضوعية فسيأتي الكلام فيها قريباً ﴿ قوله لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما الى آخره ﴾

اي بعد الفحص واليأس (قال) في البراءة عند نقل دليل العقل بعد نقل الكتاب والسنة والإجماع عليها (ما لفظه) واما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس (انتهى) وقلنا هناك إن المراد من عدم البيان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فإن مجرد فقد البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب كما لا يخفى بل إذا تفحصنا عنه ولم يكن هناك بيان على التكليف فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجود بيان لا يمكن الوصول اليه أصلاً .

(ثم إن من هنا يظهر) أن البراءة العقلية هي بنفسها مما لا تجري في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص بحد اليأس اذ موضوعها وهو اللابيان مما لا يحرز إلا بعد ذلك من غير حاجة الى مخصص يخصصها ببعدها الفحص كما في أكثر ادلة البراءة الشرعية على ما سيأتي شرح الكل قريباً فانظر .

في اشتراط البراءة النقلية بالفحص

﴿ قوله واما البراءة النقلية فقضية اطلاق أدلتها وان كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها . . . الخ ﴾
يعني بها في الشبهات الحكمية وأما الموضوعية فسبأني الكلام فيها كما أشير آنفاً (ثم لا يخفى) ان بعض أدلة البراءة النقلية .
(مما اخذ في لسانه البيان) كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون .
(او ما أخذ في لسانه الإبتاء) والتعريف كقوله عليه السلام إن الله يحتاج على العباد بما آتاهم وعرفهم .
(او ما أخذ في لسانه الحجب) مثل قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يكون حاله حال البراءة العقلية من حيث عدم إحراز موضوعها إلا بعد الفحص بحد اليأس من غير حاجة الى مخصص يخصصها ببعدها الفحص وذلك لما عرفت من أن المراد من عدم البيان ليس عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه بحد اليأس وهكذا الحال في الإبتاء والتعريف والحجب فبمجرد عدم الإطلاع على الحكم قبل الفحص عنه بحد اليأس مع احتمال وجود حكم يمكن الوصول اليه بالفحص لا يكاد يحرز عدم الإبتاء والتعريف ولا الحجب كي يؤمن من الإحتجاج ويحرز الوضع عن

العباد (ولكن) مقتضي إطلاقات ساير ادلة البراءة النقلية كحديث الرفع وحديث السعة وحديث الإطلاق أي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى هو عدم اعتبار الفحص في جريانها (إلا أن لنا) ما يدل على تقييدها واعتبار الفحص في جريانها (وقد استدل الشيخ) أعلى الله مقامه على اعتبار الفحص فيها بوجوده خمسة وإن كان قد ضعف الوجه الخامس وبقي أربعة .

(قال ما لفظه الاول) الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة .

(ثم قال الثاني) الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال .

(ثم قال الثالث) ما دل على مؤاخذه الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب (الى أن ذكر) ما ورد في تفسير قوله تعالى فقل الله البالغة من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل .

(الى ان قال الرابع) إن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام (الى أن قال الخامس) حصول العلم الإجمالي لكل احد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف (انتهى) ووضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

لا يخفى ان الوجه الرابع وهو أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الإستمعلا م ليس إلا عبارة عن عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص كما بينا فما لم يتفحص لم يحرز

اللابيان ولم يستقل العقل بقبح العقاب ولم ير للجاهل عذراً مقبولاً (ومن المعلوم) ان عدم جريان البراءة العقلية مما لا يصاح لتقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية (ولعل) من هنا لم يؤثر المصنف الى الوجه الرابع أصلاً فإنه بصدده ما دل على تقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية وهو مما لا يصلح لذلك وإن كان ذكر الشيخ للوجه الرابع في محله فإنه بصدده ما دل على اعتبار الفحص في جريان البراءة مطلقاً من غير تقييد بالشرعية او العقلية (وعليه) فتنحصر الوجوه المقيدة لإطلاقات أدلة البراءة الشرعية بوجوه أربعة .

(الاول) و (الثاني) و (الثالث) و (الخامس) وهو العلم الإجمالي وقد عبر عنه المصنف بالعقل كما سيأتي .

يشترط الفحص في الشبهات الموضوعية في الجملة

﴿ قوله كما هو حالها في الشبهات الموضوعية . . . الخ ﴾

ويظهر من ذلك انه لا يعتبر الفحص عند المصنف في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية أصلاً كما هو المشهور على الألسن بل يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه أنه مما لا خلاف فيه بالنسبة الى الشبهات الموضوعية التحريمية وإن كانت الشبهات الموضوعية الوجوبية مما تختلف بحسب الموارد (قال أعلى الله مقامه) في الأمر الثالث من الأمور التي ختم بها الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص وقد تكلم حول ذلك قبلاً في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية في أصل البراءة مختصراً (ما لفظه) ان وجوب الفحص انما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص اما

إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية (فإن كانت الشبهة في التحريم) فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص وبدل عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله عليه السلام حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها (وان كانت الشبهة وجوبية) فمقتضي أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضي حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء او المؤمنين فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالبين إلا أنه قد يتراني ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والإحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد او اطباؤها او إضافتهم او إعطاء كل واحد منهم ديناراً فإنه قد يدعي ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الإقتصار على المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد (ثم نقل) من صاحب المعالم (ره) ما يظهر منه وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية (وتفصيله) ان صاحب المعالم في الأصل الذي عقده لبيان شروط العمل بخبر الواحد قد اختار اعتبار العدالة في المخبر بعد ما ادعى ان اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب وان ظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال (واستدل لمختاره) بما ملخصه ان التبين في آية النبأ لم يتعلق بعنوان معلوم الفسق كي لا يجب التبين عن خبر مجهول الحال ويكون حجة بل تعلق بعنوان الفاسق فيجب الفحص عنه عند الشك فيه وهو معنى عدم حجبية خبر مجهول الحال (وقال) فيما أفاده في المقام ألا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضي لإرادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الإقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه (انتهى) (ثم قال) الشيخ اعلى الله مقامه بعد الفراغ عن نقل كلام المعالم (ما لفظه) وايتذلك المحقق القمي في القوانين بأن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود

الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ما له ليعلم انه واجد للإستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الإستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حينئذ (ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه قد ساق الكلام (الى ان قال) وقال في التحرير في باب نصاب الغلاة ولوشك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى (قال) وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم اي لامع عدم تعذره ثم ساق الكلام (الى ان قال) ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص إنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فإن إضافة جميع علماء البلد او اطباهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعضه واقتصر على ذلك نافياً لوجوب إضافة ما عداه بإصالة البراءة من غير تفحص زايد على ما حصل به المعلومين عدت مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

اما الشبهات الموضوعية التحريمية فالظاهر أن الامر فيها كما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه من أنه لا خلاف في عدم وجوب الفحص فيها .

(نعم) من الشبهات الموضوعية التحريمية ما أحرز اهتمام الشارع به جداً كما في الفروج والدماء ونحوهما فلا تجري البراءة فيها حتى بعد الفحص بحمد اليأس إذا لم تزل الشبهة (فإذا احتمل) مثلاً احتمالاً معتداً به أن هذه أخته من الرضاعة أو بنته من الرضاعة او أمه من الرضاعة لم يجوز تزويجها ولو بعد الفحص بحمد اليأس

مع بقاء الشبهة على حالها (ويؤيده) بل يدل عليه .

(ما رواه) في الوسائل في النكاح في باب وجوب الاحتياط في النكاح عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(وما رواه) في الباب أيضاً من رواية أخرى قال فيه عليه السلام هو الفرج وأمر الفرج شديد (وإن كان) مقتضي الجمع بينهما وبين رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه (إلى أن قال) أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة إن احتمال الموضوع المحرم من الأخت أو الرضيع أو غيرها إن كان قوياً بالغاً مرتبة الشبهة فيجب الوقوف عندها وإن كان دون ذلك فهو حلال حتى يستبين أو تقوم به البينة (وهكذا الأمر) إذا احتمل احتمالاً معتداً به أن هذا سم قاتل يتقطع به الأمعاء بمجرد شربه من غير مهلة للعلاج أصلاً لم يجز شربه ولم تجز البراءة عن حرمة حتى بعد الفحص والإستعلام عن حاله إذا بقي الشك على حاله .

(وبالجملة) إن الشبهات الموضوعية التحريمية على قسمين فهي .

(بين ما لم يحرز) شدة اهتمام الشارع به وفي مثله تجري البراءة عقلاً ونقلًا من غير اعتبار الفحص في جريانها أصلاً .

(وبين ما أحرز) اهتمام الشارع به جداً وفي مثله لا تجري البراءة لعقلاً ولا نقلًا حتى بعد الفحص بحد اليأس إذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها .

(أما عقلاً) فلأن مجرد الاحتمال في مثل هذه الأمور المهمة ما لم يكن الإحتمال ضعيفاً موهوماً يكون منجزاً للواقع .

(واما نقلاً) فلاستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها فيقيد به إطلاقات أدلة البراءة الشرعية .
(واما الشبهات الموضوعية) الوجوبية (فإن كانت) مما أحرز اهتمام الشارع بها ايضاً كما في حقوق الناس ونحوها وجب فيها الفحص بحد اليأس ايضاً فإذا شك في كونه مديوناً لزيد مثلاً واحتمل أنه بالفحص والمراجعة الى دفتره الخاص نزول الشبهة وجب عليه المراجعة والتأمل ولم تجر البراءة لا عقلاً ولا نقلاً وذلك لعين ما تقدم آنفاً في الشبهة الموضوعية التحريمية غير أن شدة الإهتمام في التحريمية مما يوجب الاحتياط الى الآخر حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها وفي الموضوعية مما توجب الفحص والنظر في بدو الامر فإذا تفحص ولم تزل الشبهة جرت البراءة فيها بلا مانع عنها (وهكذا يجب الفحص) فيما كان الموضوع المشكوك مما لا يعلم غالباً الا بالفحص والمراجعة على نحو كان الامر به شرعاً مستلزماً عرفاً لوجوب الفحص عنه والا لم يمثل الا نادراً (وقد أشار) اليه الشيخ أعلى الله مقامه بقوله المتقدم ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص انه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اعمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ... الخ (فإذا أمر المولى) بإخراج اليهودي مثلاً عن البلد وفرض أن اليهودي ممن لا يعرف فيه الا بالفحص عنه فيستلزم الامر بإخراجه وجوب الفحص عنه والا لم يمثل الامر كثيراً الا نادراً .

(نعم) اذا أمر الشارع بموضوع لم يحرز شدة الإهتمام به ولم يكن مما لا يعلم به غالباً الا بالفحص عنه لم يجب الفحص في شبهاته اصلاً (فإذا قال) مثلاً أكرم العلماء أو اطعم الفقراء أو جالس المساكين لم يجب الفحص في المصاديق المشبهة فإذا اقتصر على إكرام من عرف أنه عالم أو إطعام من علم أنه فقير أو مجالسة من علم أنه مسكين لم يكن ملوماً جداً (ثم إن الظاهر) أن وجوب الفحص عند الشك

في بلوغ المال بحد الاستطاعة او النصاب إنما هو لإحراز شدة اهتمام الشارع بوجود الحجج او الزكاة لا بملاك أن العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها مما يتوقف غالباً على المحاسبة كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه في كلام له في المقام وذلك لأن الاستطاعة التي يتوقف العلم بها غالباً في أول أزمته حصولها على المحاسبة هي الاستطاعة التدريجية لا الاستطاعة الدفعية الحاصلة بتجارة مهمة أو بموت مورث ذي مال أو نحو ذلك مما يتفق كثيراً فإنها مما يعلم بها في أول أزمته حصولها من غير حاجة الى المحاسبة أصلاً (ومن المعلوم) ان مجرد كون بعض أفراد الاستطاعة مما لا يعلم به غالباً الا بالمحاسبة في أول أزمته حصولها مما لا يكفي في كون الاستطاعة مطلقاً كذلك كي يستلزم الامر بالحج عند الاستطاعة وجوب الفحص عنها شرعاً فتأمل جيداً ﴿ قوله الا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل ... الخ ﴾

هذا هو الوجه :

(الاول) و (الخامس) من الوجوه المتقدمة التي استدلت بها الشيخ أعلى الله مقامه لاعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهة الحكمية وستأتي الإشارة الى .
(الوجه الثاني) منها بقوله الآتي فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم ... الخ .
(والى الوجه الثالث) بقوله الآتي والمؤاخذه على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت ... الخ .
(وأما الوجه الرابع) فقد عرفت أنه عبارة أخرى عن عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص وليس هو شيئاً يصلح لتقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية أبداً وقد أشير قبلاً أن المصنف لعل من هنا لم يؤشر اليه أصلاً فتذكر .

﴿ قوله فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات ... الخ ﴾

علة لدلالة العقل على اعتبار الفحص في البراءة النقلية ولعله هي العلم الإجمالي

بشوت التكليف في موارد الشبهات .

﴿ قوله بحيث لو تفحص عنه لظفر به . . . الخ ﴾

قيد للتكليف المعلوم بالإجمال بين موارد الشبهات (ووجه التقييد به) هو دفع ما قد يشكل من أن مقتضي العلم الإجمالي بالتكليف في الشبهات هو عدم جريان البراءة فيها حتى بعد الفحص بحمد اليأس اذ بالفحص كذلك لا يكاد يرتفع العلم الإجمالي كي تجري البراءة فيها بلا مانع عنها فيقيد المصنف التكليف المعلوم بالإجمال بهذا القيد لئلا يرد الإشكال أي إنا نعلم إجمالاً بشوت تكليف في الشبهات بحيث لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه (وعلى هذا) فإذا شككنا في التكليف في مورد خاص وتفحصنا عنه بحمد اليأس ولم نظفر عليه فيخرج المورد عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي وجرت البراءة عنه قطعاً (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعدما قرر العلم الإجمالي (ما لفظه) فإن قلت هذا يقتضي عدم جواز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي قلت المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول الى مداركها وإذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكليف فيها فيرجع فيها الى البراءة (ثم قال الشيخ) أعلى الله مقامه ولكن هذا لا يخلو عن نظر لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة (انتهى) .

﴿ قوله ولا يخفى ان الاجماع ما هنا غير حاصل . . . الخ ﴾

شروع في الرد على الوجوه المتقدمة التي استدلل بها الشيخ أعلى الله مقامه لاعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكيمة وهذا هو الرد على الوجه الاول خاصة (وحاصله) أن تحصيل الإجماع في مثل المسألة مما للعقل اليه سبيل أي

تحصيل اجماع يستكشف به رأي الإمام عليه السلام صعب جداً لو لم يكن محالاً عادة وذلك لقوة احتمال كون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل اي العلم الإجمالي بل وسائر الوجوه المتقدمة مما عرفت شرحه لا رأي الإمام عليه السلام بدعوى وصوله اليهم خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل وهذا واضح .
﴿ قوله وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجيز إما

لانحلال العلم الاجمالي . . . الخ ﴾

رد على الوجه الخامس من الوجوه المتقدمة وهو العلم الإجمالي الذي قد عبّر عنه المصنف بالعقل (وحاصله) انه لا علم إجمالي لنا يوجب التنجيز ويمنع عن جريان البراءة إما لإنحلاله بالظفر على التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال (كما أشار اليه الشيخ) بقوله مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها (انتهى) واما لعدم الابتلاء بالموارد خاصة من الشبهات التي لا علم لنا بالتكليف فيها أصلاً .

﴿ قوله ولو لعدم الالتفات اليها . . . الخ ﴾

علة لقوله أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات (ومنه يظهر) انه كان الصحيح ان يقول ولو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها .

﴿ قوله فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاعخبار على

وجوب التفقه والتعلم . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المتقدمة وهو عمدتها (ثم إن الآيات) الدالة على وجوب التفقه والتعلم هي آيات النفر وسؤال أهل الذكر كما أشار اليها الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم عند نقل الوجوه الخمسة (وأما الأخبار) الدالة على وجوب التفقه والتعلم بل الذم على ترك السؤال فهي كثيرة .

(مثل) قوله عليه السلام تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو

أعرابي إن الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين الآية .

(ومثل) قوله عليه السلام عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعراباً فإن من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يترك له عملاً .
(ومثل) قوله عليه السلام لوددت أن أصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقوا .

(ومثل) قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم إلا إن الله يحب بغاة العلم .
(ومثل) قوله عليه السلام بعد ما سأله السائل هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه قال لا .

(ومثل) قوله عليه السلام أيها الناس إعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال الحديث .
(ومثل) قوله عليه السلام لحمران ابن أعين في شيء سأله إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون .

(ومثل) قوله عليه السلام بعد ما سأله السائل عن مجذور أصابته جنابة فغسلوه فأت قال قتلوه ألا سألوها فإن دواء العي السؤال (إلى غير ذلك) من الأخبار المذكورة في الوافي في باب فرض طلب العلم والحث عليه وباب سؤال العلماء وتذاكر العلم وغيرهما فراجع .

(ثم إن مقتضى) الجمع بين جميع ما ذكر من الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه والتعلم وبين ما دل بإطلاقه على البراءة هو وجوب تحصيل العلم وإزالة الجهل أولاً فإن تفحصنا ولم تتمكن من إزالة الجهل فعند ذلك يكون المجهول مرفوعاً شرعاً وموضوعاً عنا ونكون نحن في سعة منه وراحة وهذا واضح

﴿ قوله والمؤاخذه على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل

بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت . . . الخ ﴾

(هذا هو الوجه الثالث) من الوجوه الخمسة المتقدمة وقد تقدم الخبر

الدال عليه في كلام الشيخ أعلى الله مقامه عند نقل الوجوه الخمسة .
(واما الوجه الرابع) فقد أشرنا أن المصنف لم يؤشر اليه أصلاً وأشرنا ايضاً
الى السر في ذلك وحكمته فلا تغفل .

﴿ قوله فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من أن الآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة
على ترك التعلم إنما هي محمولة على ما اذا علم إجمالاً بالتكليف لا على الشبهات
البدوية كي يقيد بها أخبار البراءة ويرفع بها اليد عن إطلاقاتها (وحاصل الدفع)
أن الآيات والأخبار المذكورة لها ظهور قوي في المؤاخذة والإحتجاج بترك التعلم
فيما لم يعلم أي في الشبهات البدوية لا بترك العمل فيما علم ولو إجمالاً (وعليه) فلا
مجال للتوفيق بحمل الاخبار المذكورة على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي دون البدوية

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى أن الذي له ظهور قوي في المؤاخذة والإحتجاج بترك التعلم فيما لم
يعلم لا بترك العمل فيما علم ولو إجمالاً هو خصوص الخبر الأخير فقط أي الوجه
الثالث المشتمل على قوله وإن قال لا قبل له هلا تعلمت حتى تعمل (وصحة سنده)
غير معلومة كي يقيد به أخبار البراءة وليس الذي له ظهور قوي في ذلك هو مجموع
ما ذكر من الآيات والروايات كي صح تقييد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً .

في اشتراط التخيير العقلي بالفحص

﴿ قوله ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقل ايضاً بعين ما ذكر في

البراءة . . . الخ ﴾

أي بعين ما ذكر في البراءة العقلية نعم يعتبر الفحص في الاستصحاب بعين ما ذكر
في البراءة الشرعية (وعلى كل حال) قد أشار الشيخ أعلى الله مقامه الى اعتبار

الفحص في التخيير العقلي بل وأشار الى غيره أيضاً (قال) بعد الفراغ عن اعتبار الفحص في جريان البراءة (ما لفظه) ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي يخالف الاحتياط (انتهى) ويعني بكل أصل عملي كإصالة التخيير وإصالة الإستصحاب وقاعدة الطهارة إذا جرت في الشبهات الحكيمة ونحوها .

﴿ أقول ﴾

وأما الشبهات الموضوعية لهذه الاصول فالكلام فيها على نحو ما تقدم آنفاً من غير اختصاص بالشبهات الموضوعية لأصل البراءة فقط فيعتبر الفحص فيها في الجملة بل يعتبر الفحص في جريان أصل التخيير في الشبهة الموضوعية مطلقاً من غير تفصيل فيه أصلاً وذلك لأن استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك عند العلم الإجمالي بموضوع مردد بين تعلق الوجوب به او تعلق الحرمة به كالمرأة المرددة بين من وجب وطها بالحلف او حرم وطها كذلك إنما هو من جهة العجز عن الموافقة القطعية فما لم يتفحص ويحصل له اليأس عن تعيين حال الموضوع خارجاً لم يحرز عجزه عنها وذلك لجواز تعيين الموضوع بالفحص والنظر في أمره فيمثل حكمه الواقعي وما لم يحرز عجزه عنها لم يستقل العقل بالتخيير بين الفعل والترك أصلاً .

في بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من

التبعة والاحكام

﴿ قوله ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام اما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة

الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم (الى أن قال) وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه الاردبيلي حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل (انتهى)

﴿ اقول ﴾

والظاهر من قوله بقبح تكليف الغافل أن وجه مخالفة المدارك تبعاً لشيخه الاردبيلي مع المشهور القائلين باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع أن الجاهل غافل غالباً عن الواقع فيأتي بالحرام أو يترك الواجب وهو غير ملتفت اليه (ومن المعلوم) أن مع الغفلة عنه يقبح التكليف به عقلاً فقهرراً يكون العقاب على ترك التعلم لا على الواقع المغفول عنه بل يلتزمان كما سيأتي بوجوب التعلم نفسياً ليصح العقاب عليه ولا يكون من العقاب على الواجب الغيري (وعلى كل حال) قد اختار المصنف تبعاً للمشهور أن استحقاق العقاب هو على مخالفة الواقع نظراً الى ان الواقع وان كان مغفولاً عنه حين المخالفة وكان خارجاً عن تحت الاختيار ولكنه بالأخرة منتهى الى الاختيار وهو ترك التعلم عمداً حينما التفت الى تكاليف في الشريعة كما هو الحال في كل مسبب توليدي خارج عن تحت الاختيار إذا كان منتهياً الى امر اختياري فإذا التى مثلاً نفسه من شاطئ الجبل او الجدار فبعد ما التى وإن خرج نفسه عن تحت قدرته وسلبته فيقتل قهراً بلا اختيار ولكن حيث كان القتل منتهياً الى الإلقاء الذي هو امر اختياري فيكون هو المصحح للعقاب على ما ليس بالاختيار وهذا واضح .

﴿ قوله فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً اليها . . . الخ ﴾

فإن ترك التعلم والفحص قد يؤدي الى مخالفة الواقع كما اذا كان هناك تكليف واقعاً وقد لا يؤدي كما اذا لم يكن هناك تكليف في الواقع (وقد اشار) اليه الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم بقوله اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت . . . الخ .

﴿ قوله بل مجرد تركها كاف في صحتها وإن لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتمالها لأجل التجري . . . الخ ﴾

تضعيف لما افاده الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم بقوله فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب .
(فيقول المصنف) إن مجرد ترك التعلم والفحص هو مما يكفي في استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك تكليف واقعاً مع التفاته اليه واحتماله له وذلك لأجل التجري وعدم المبالاة بالتكليف الإلهي وهو حق لا ينكر بعد ما عرفت في محله من استحقاق المتجري للعقاب .

﴿ قوله نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركها قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) ان استحقاق العقاب على مخالفة الواقع إنما يتم في التكاليف المطلقة واما التكاليف المشروطة او الموقته فلا يتم فيها ذلك اذ الواقع فيها لم يتجز على المكلف كي يعاقب عليه لا قبل الشرط والوقت ولا بعدهما اما قبل الشرط والوقت فواضح واما بعدهما فكذلك لأجل الغفلة عنه الناشئة عن ترك الفحص والتعلم فكيف يصح العقاب عليه (ومن هنا) قد التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك الى الإلتزام بوجوب التعلم نفسياً فيكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع وبه يسهل الامر حتى في التكاليف المطلقة اذا لم يكف الجواب السابق فيها من كون العقاب على الواقع المغفول عنها لانتهاهه الى ما بالإختيار (وأصل هذا الاشكال) من الشيخ اعلى الله مقامه فإنه بعد ما نسب الى المشهور من كون العقاب على مخالفة الواقع وذكر مخالفة صاحب المدارك لهم تبعاً لشيخه الاردبيلي تردد في أن المشهور القائلين بكون العقاب على مخالفة الواقع (هل يقصدون) بذلك توجه النهي الى الغافل حين غفلته وهذا مما لا ريب في قبحه (ام يقصدون) بذلك استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه اليه نهي وقت

المخالفة وهذا حسن إن أرادوا استحقاق العقاب من حين ترك التعلم لا حين المخالفة
اذ لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة (الى ان قال ما لفظه) ومما يؤيد إرادة
المشهور للوجه الأول أي توجه النهي الى الغافل حين غفلته دون الأخير أنه يلزم
حينئذ أي على الأخير عدم العقاب في التكليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف
الا بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج
والمفروض انه لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً اما حين
الإلتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد
الاستطاعة فللغفلة والإلتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة الى
أوقاتها (قال) ومن هنا قد يلتجى الى ما لا يباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه
من ان التعلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه
الى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات (انتهى) موضع الحاجة من
كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال الا بذلك او الإلتزام
بكون المشروط او الموقت مطلقاً مطلقاً... الخ ﴾

(وحاصل الكلام) انه لا يكاد ينحل إشكال استحقاق العقاب في المشروط
والموقت الا باحد نحوين (إما بما اختاره) المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك من
وجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب عليه لا على مخالفة الواقع (وإما بالإلتزام)
بكون الواجبات المشروطة والموقته كلها واجبات مطلقة معلقة ايكون الوجوب
فيها حالياً من قبل حصول الشرط والوقت ويترشح منها الوجوب الغيري الى
الفحص والتعلم فإذا تركها بسوء اختياره فعلاً فيكون هو المصحح للعقاب على
الواقع المغفول عنه في محله بعداً .

(ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه قد تصدى لحل الاشكال بنحو ثالث (وأشار
اليه المصنف) ايضاً في تعليقه على الكتاب (ومحصل كلاميهما) أن العقلاء لا يفرقون

بين تارك التكاليف المطلقة وتارك التكاليف المشروطة او الموقته إذا استند التارك فيها الى ترك التعلم والفحص واومن قبل حصول الشرط او الوقت فيكون مرجعه الى دعوى أن العقلاء يرون تعلم التكاليف المشروطة او الموقته واجبة ولو من قبل حصول الشرط او الوقت بحيث اذا ترك التعلم وفات الواجب في موطنه بعد حصول الشرط او الوقت لم يروه معذوراً .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن ذلك مما لا يختص بترك الفحص والتعلم فقط بل كل مقدمة وجودية للمشروط او الموقت هو مما يجب الاتيان به عقلاً من قبل حصول الشرط او الوقت لكن في خصوص ما اذا علم بعدم تهيأ المقدمة من بعد حصول الشرط او دخول الوقت وذلك حفظاً للقدرة على الواجب وتحفظاً على عدم فوت التكليف في محله (هذ) والأصح من الجميع في الجواب عن اشكال استحقاق العقاب في الواجبات المشروطة والموقته هو أن يقال إن التعلم والتفحص فيها واجب شرعاً غيرياً لأجل حفظ الواقعيات ولو من قبل حصول الشرط ودخول الوقت بمقتضي إطلاقات ادلة التفقه والتعلم فيكون وجوبها هو المصحح للعقاب على ترك الواجبات المشروطة او الموقته في موطنها أي بعد الشرط او الوقت ولو كانت هي مغفولة عنها حين التارك بسبب ترك الفحص والتعلم والوجوب الغيري إنما لم يجز تقدمه على الشرط او الوقت إذا كان ترشياً قد نشأ من وجوب ذي المقدمة وأما إذا كان منشأ بخطاب مستقل فمن الجائز تقدمه على وجوب ذي المقدمة فيقول المولى أدخل معي السوق ليتهيأ ويستعد لشراء اللحم فإذا دخل واستعد وتمكن من الشراء قال له اشتر اللحم (وهذا من غير حاجة) الى الإلتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتصح العقوبة عليه (او بكون) الواجبات المشروطة او الموقته كلها مطلقة معلقة ليكون الوجوب فيها حالياً من قبل حصول الشرط او الوقت ويترشح منها الوجوب الغيري الى الفحص والتعلم (ولا إلى دعوى) وجوب تعلم الواجبات المشروطة او

الموقنة عقلا من قبل حصول الشرط او الوقت لتختص الدعوي كما عرفت بما إذا علم المكلف أنه لا يتيسر التعلم بعد الشرط او الوقت لا مطلقاً (وقد تقدم) تفصيل هذا التخديق كله في مقدمة الواجب في ذيل التكلم في المعرفة والتعلم وأنها مما لا يتبعان وجوب ذي المقدمة في الإطلاق والإشراط وتقدم ايضاً تفصيله بعد ذلك بقليل في ذيل التخلص عن العويصة المشهورة وهي وجوب المقدمة من قبل وجوب ذبها في عدة موارد فراجع الموضوعين وتدبرهما بدقة .

﴿ قوله لمكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا

بالوجوب قبل الشرط او الوقت غير التعلم . . . الخ ﴾

لا يخفى انه اذا التزمنا بكون الواجبات المشروطة او الموقنة مطلقة معلقة فلا بد من اعتبارها على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه كالإستطاعة للحج بان يقول مثلاً يجب عليك من الآن الحج عند حصول الإستطاعة بطبيعتها لا أن يقول يجب عليك من الآن الحج عن استطاعة كي يجب تحصيل الإستطاعة غيرياً كساير المقدمات الوجودية (ولكن هذا الإعتبار) مما يختص بالشرط فقط واما ساير المقدمات الوجودية فلا وجه للتفكيك فيها بين التعلم وغيره بأن يعتبر المشروط بنحو يجب التعلم خاصة من بين مقدماته دون غيره فإنه تفكيك بلا موجب إذ لا مانع عن اعتبار المشروط بنحو يجب تمام مقدماته الوجودية من التعلم وغيره الا الشرط فقط إذ غاية ما يلزم حينئذ أن يجب تمام مقدمات الحج مثلاً من قبل الإستطاعة وهو مما لا محذور فيه اذا كان بنحو الواجب الموسع كما لا يخفى .

﴿ قوله لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه . . . الخ ﴾

كلمة لو قيل بها مما لا يخلو عن مسامحة فإن العقوبة مما لا كلام فيه وإنما الكلام في أنها هل هي على مخالفة الواقع او على ترك التعلم ولعل مقصوده من ذلك الإشارة الى امكان عدم تحقق العقوبة للعمو والمغفرة ولكن الصحيح حينئذ كان ان يقول ليكون استحقاق العقوبة على تركه . . . الخ .

﴿ قوله ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه . . . الخ ﴾

إشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في توجيه كلام المدارك ومن تبعه من أن التعلم واجب نفسي وان العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه الى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات (قال) ما لفظه وما دل بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة إهماله عنها فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومن هنا) قد أفاد المصنف في وجه عدم المنافات أن وجوب التعلم لغيره مما لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره بل يكون نفسياً للتهياً لإيجاب غيره .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى عدول الشيخ أعلى الله مقامه أخيراً عما أفاده في توجيه كلام المدارك ومن تبعه من أن التعلم واجب نفسي (قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم يعني به التعلم في كونه واجباً غيرياً (مضافاً) الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة يعني به مثل قوله تعالى في الخبر المتقدم هلا تعلمت حتى تعمل (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

هذا مضافاً الى أن الوجوب النفسي التهيئي مما لا يحصل له فإن الواجب إن كان نفسياً فما معنى كونه تهيئياً وإن كان تهيئياً فما معنى كونه نفسياً فإن التهيئي ليس الا الغيري كما لا يخفى .

﴿ قوله واما الاحكام فلا اشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القربة . . . الخ ﴾ (يظهر) من هذه العبارة أن المعيار في الصحة والفساد في المعاملة هو موافقتها مع الواقع ومخالفتها له فإن وافقته صحت وإن خالفته بطلت (وأن المعيار) في العبادة أمران موافقتها مع الواقع وتمشي قصد القربة فإن وافقت العبادة مع الواقع وتمشي قصد القربة صحت والا بأن خالفت الواقع او وافقته ولم يتمش قصد القربة لتردد العامل بالبراءة قبل الفحص وعدم جزمه بأحد الطرفين بطلت (ويستفاد هذا كله) من كلام الشيخ أيضاً (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه (تارة) في المعاملات (واخرى) في العبادات .

(أما المعاملات) فالمشهور فيها أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن أحد الطرفين أعني الإجهاد والتقليد ام لا عنها فانفقت مطابقته للواقع لأنها من قبيل الأسباب لأمو شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها (فمن عقد) على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساد رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع (وكذا من ذبح) ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً (ثم ساق) الكلام طويلاً (الى أن قال) هذا كله حال المعاملات (واما العبادات) فلخص الكلام فيها انه إذا وقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة كأن صلى بدون السورة (فإن كان) حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الإمتثال فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهراً لعدم تحقق نية القربة لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به (اما لو غفل) عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل

كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما تقتضيه البراءة إذ مجري البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف (وعلى أي حال) فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله مع عدم دليل على الصحة والإجزاء إلا في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر . . . الخ ﴾

وقد أجاد المصنف في عبارته هذه حيث يظهر منها ان مواضع الصحة والإجزاء هي ثلاثة على طبق ما قرر في محله الإتمام في موضع القصر وكل من الجهر والإخفات في موضع الآخر (وهذا) بخلاف عبارة الشيخ أعلى الله مقامه حيث يظهر منها أن القصر في موضع الإتمام ايضاً من مواضع الصحة والإجزاء وهو مسامحة في التعبير وإن كان المقصود معلوماً من الخارج (قال) في الأمر الثاني مما ختم به الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص (ما لفظه) قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار يعني بها الصحة والفساد (الى ان قال) وقد استثنى الإصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات فحكوا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير . . . الخ ﴾

نعم قد أفتى المشهور بصحة الصلاة وتأمينتها في الموضعين كما في المتن مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير ولكن ذلك مع الغفلة أو اعتقاد الخلاف واما مع الإلتفات والتزلزل فلا يفتى احد ظاهراً بالصحة كما تقدم في كلام الشيخ أعلى الله مقامه لعدم تمشي قصد القرية (ومن هنا يظهر) أن معذورية الجاهل من حيث الحكم الوضعي في الموضعين هي خارجة عما هو محل الكلام وهو العامل بالبراءة بدون

الفحص فإن العمل بها لا يكون الا مع الشك والإلتفات لامع الغفلة او اعتقاد الخلاف فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإن صحت وتمت الا أنها ليست بمأمور بها . . . الخ ﴾

الصحة والتمامية ها هنا بمعنى سقوط الفعل ثانياً كما سيأتي في عبارة الشيخ أعلى الله مقامه لا بمعنى المطابقة مع الواقع .

﴿ قوله ان قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) كما يستفاد من كلام الشيخ أعلى الله مقامه أن ظاهر الأصحاب ان الجاهل في المواضع المذكورة معذور من حيث الحكم الوضعي فقط أي من حيث الصحة وعدم الإعادة دون التكليفي اي استحقاق العقوبة والمؤاخذة (ومن المعلوم) أن استحقاق العقوبة والمؤاخذة لا يكاد يكون إلا مع بقاء التكليف بالواقع فحينئذ يقع الكلام في ان الإتمام مثلاً في موضع القصر إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع بقاء الأمر بالقصر (قال) أعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضوعين ايضاً فحينئذ يقع الإشكال في انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كساير الأحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقياً وما يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مستقطاً إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر (ثم قال) ودفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك وإما بمنع تعلقه بالمأتي به وإما بمنع التنافي بينهما (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

أما منع تعلق التكليف فعلا بالواقع المتروك فهو مما لا ينحل به الإشكال فإن التكليف بالواقع وان سقط عن الفعلية بسبب الغفلة الناشئة عن ترك التعلم كسائر الموارد الساقطة فيها التكليف عن الفعلية بسبب الجهل والغفلة وترك التفقه ولكن الإنشائي منه المشترك بين العالم والجاهل باق على حاله فحينئذ يقع الإشكال في أن المأتي به إن لم يكن مأموراً به فكيف أسقط الامر بالواقع وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع الامر بالواقع (وأما منع تعلق التكليف بالمأتي به) فهو مما لا ينحل ايضاً به الإشكال بل الإشكال باق على حاله اذ يقال حينئذ إن المأتي به مع عدم كونه مأموراً به كيف أسقط الأمر بالواقع .

(نعم ينحصر) حقل الاشكال (إما بمنع التنافي) بين الأمرين بالإلتزام بالترتب بينهما كما سيأتي من كاشف الغطاء (او بمنع) تعلق الامر بالمأتي به ولكن مع الإلتزام بعدم امكان تدارك الواقع بالإعادة او القضاء بعد الإتيان بما أتى به (ومما ذكرنا يظهر لك ضعف) ما أفاده المصنف في الكتاب لدفع الإشكال مما يحصله أن الإتمام مثلاً غير مأمور به ولكنه حيث كان مشتملاً على مصلحة تامة لازمة الإستيفاء في حد ذاتها وان كان دون مصلحة القصر فسقط به الأمر بالقصر وإنما لم يؤمر به في عرض الواقع تخبيراً لكون مصلحة الثاني أكمل وأتم (ووجه الضعف) ان التفاوت بين مصلحة الإتمام والقصر (ان كان) بمقدار يسير فهذا مما لا يمنع عن الامر بكل منهما في عرض الآخر تخبيراً غايته أن الثاني يكون من أفضل الافراد (وان كان) بمقدار مهم فهذا مما يوجب الامر بالإعادة او القضاء لدرك المهم اللازم (وعليه) فالصحيح في مقام الجواب هو دعوى عدم امكان تدارك المصلحة بالإعادة او القضاء بعد ما أتى بالإتمام جهلاً نظير ما إذا امره بشرب ماء بارد فشرب ماءً حاراً فلم يمكن التدارك بسبب امتلاء المحل وهذا كله

من غير فرق بين كون الإتمام المأتي به مشتملاً على مقدار مهم من المصلحة ام غير مشتمل عليها اصلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم . . الخ ﴾

(هذا إشكال) آخر أورده المصنف من عند نفسه ولم يؤشر اليه الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان ظاهر إطلاقات الأصحاب أن من أتى بالإتمام مثلاً في موضع القصر جهلاً بالحكم يستحق العقاب حتى فيما إذا تمكن من الإعادة في الوقت بأن ارتفع جهله قبل مضي الوقت وهو مشكل جداً اذ لا وجه لإستحقاق العقاب بعد التمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعي في وقته (وقد أجاب عنه المصنف) بما أشرنا به آنفاً من أن مصلحة الواقع غير قابلة للإستيفاء والتدارك بعد الإتيان بالإتمام مثلاً جهلاً فاستحقاق العقاب إنما هو لفوت الواقع عنه بسوء اختياره وهو ترك التعلم المفضي الى فوته .

﴿ قوله ان قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت

الواجب فعلاً . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) ان بناءً على ما تقدم آنفاً من أن مع استيفاء مصلحة الإتمام في موضع القصر او مصلحة كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي هي في المأمور به يكون الإتمام في موضع القصر جهلاً وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر كذلك سبباً لتفويت الواجب والسبب المفوت للواجب حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام فكيف يقال إنه صح وتم (وحاصل الجواب) أن الإتمام في موضع القصر وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر ليس سبباً لفوت الواجب بحيث يتوقف الواجب على عدمه توقف الشيء على عدم المانع كي يجب عدمه غيرياً ويحرم فعله ويفسد بل الإتمام والقصر وهكذا الجهر والإخفات ضدان فعدم كل منهما في عرض وجود

الآخر لا تقدم له عليه كما ان وجود كل منهما في عرض عدم الآخر لا تقدم له عليه (وعليه) فإذا وجب أحد الضدين لم يحرم ترك الآخر مقدمة له كي يحرم فعله ويفسد اذا كان عبادة كما انه إذا وجب ترك أحد الضدين لم يجب فعل الآخر مقدمة له (وقد تقدم تفصيل) عدم التامع بين الضدين وعدم التوقف من كلا الطرفين لا وجود هذا على عدم ذلك ولا عدم ذلك على وجود هذا في بحث الضد مشروحاً فلا نعيد.

﴿ قوله لا يقال على هذا فلو صلتى تماماً او صلتى اخفاناً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجودهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة... الخ ﴾
 (حاصل الإشكال) أن بناءً على ما تقدم من اشتمال الإتمام في موضع القصر وهكذا كل من الجهر والاختفات في موضع الآخر على مصلحة تامة لازمة الإستيفاء في نفسها وأن مع استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة الواجب إذا صلتى المكلف تماماً في موضع القصر او صلتى جهراً أو اخفاناً في موضع الآخر عالماً عامداً كانت صلاته صحيحة وإن استحق العقاب على مخالفة الواجب (وحاصل الجواب) أن ذلك ثبوتاً مما لا مانع عنه غير انه اثباتاً لا دليل لنا على الإشتمال على المصلحة مطلقاً حتى في صورة العلم والعمد وذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط كما لا يخفى.

﴿ قوله وقد صار بعض الفحول بصدد بيان امكان كون المأني في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب... الخ ﴾

إن بعض الفحول هو كاشف الغطاء رحمه الله كما اشير قبلاً فهو المتصدي لدفع الإشكال الاول المتقدم من ان الإتمام مثلاً في موضع القصر إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع الأمر بالواقع أعني القصر (وحاصل الدفع) هو منع التنافي بين الأمرين إذا كانا بنحو الترتب فالواقع مأمور به مطلقاً والإتمام مأمور به على تقدير المعصية ولو جهلاً

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والثالث أي دفع الإشكال بمنع التنافي بين الامرين ما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والائتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر (ثم قال) وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقيين اذا ترك المكلف الامتثال بالأهم (ثم قال) ويردّه أنا لانعقل الترتب في المقامين وإنما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائبة فكلف لضيق الوقت بالترابية (انتهى) كلاهه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والمصنف ايضاً قد رده بالمنع عن الترتب على طبق ما تقدم منه في بحث الضد ولكن يردّهما جميعاً ان الذي تقدم منا تحقيقه في بحث الضد هو جواز الترتب ولو بنحو الواجب المعلق من دون محذور فيه أصلاً سيما الترتب المفروض في المقام فإن الأمر بالقصر مثلاً قد سقط عن التنجز لغفلة الجاهل عنه ولو كان أصله المشترك بين العالم والجاهل باقياً على حاله فيكون الأمر بالإتمام هو المنجز فعلاً فيكونان من قبيل الحكم الواقعي والظاهري المتخالفين في عدم التنافي بينهما لأجل عدم تنجز الواقع وعدم الارادة والكراهة على طبقه وكون المنجز هو الظاهري فقط على طبق قيام الامارة او الأصل العملي على الحكم الشرعي وقد تقدم تفصيل الجمع بينهما في بحث امكان التعبد بالامارات الغير العلمية مفصلاً فلا نعيد .

هل العبرة في باب المؤاخذة بمخالفة الواقع او بمخالفة الطريق

(بقي شيء) وهو أن الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام قد ذكر امراً لم يؤشر اليه المصنف وهو ان العبرة في باب المؤاخذة (هل هو بمخالفة الواقع) الأوتى الثابت في كل واقعة عند المخطئة (او بمخالفة الطريق) الشرعي المعثور عليه بعد الفحص (او يكفي في المؤاخذة) مخالفة احدهما (او يكفي في عدم المؤاخذة) موافقة احدهما فإذا شرب العصير العنبي مثلاً من غير فحص عن حكمه وفرضنا انه في الواقع كان حراماً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحلية (فهل يعاقب) حينئذ (او يعاقب) فيما إذا انعكس الامر بأن كان في الواقع حلالاً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحرمة (او يعاقب) في كلتا صورتين جميعاً (او لا يعاقب) في شيء من الصورتين اصلاً وإنما يعاقب على الواقع الذي لو تفحص عنه لم يمنعه طريق معتبر على الخلاف (وجوه أربعة) وقد ذكر الشيخ أعلى الله مقامه لكل وجه ما يناسبه من الدليل ولكنه اخيراً هو قووي الوجه الاول .

﴿ اقول ﴾

(ان قلنا) باستحقاق المتجري للعقاب كما تقدم تحقيقه في محله فلا إشكال في ان العمل بالبراءة من غير فحص عن الحكم الشرعي هو مما يوجب استحقاق المؤاخذة على كل حال ولو على التجري ولعل من هنا لم يؤشر المصنف الى هذا البحث اصلاً بعد ما رأى استحقاق المتجري للعقاب ولو على قصد العصيان لا على الفعل المتجري به كما تقدم تفصيله في بحث القطع مشروحاً (واما إذا قلنا) بعدم

استحقاق المتجري للعقاب فالظاهر ان الأقوى هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة المتقدمة (فإذا شرب العصير العنبي) من غير فحص عن حكمه وفرضنا انه في الواقع كان حراماً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحلية فلا وجه للمؤاخذه والعقاب أصلاً إذ الواقع المحجوب الذي لا يمكن الوصول إليه ولو بالفحص عنه لا يكاد يعقل العقاب عليه وهكذا إذا انعكس الامر بأن كان في الواقع حلالاً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحرمة فلا وجه للعقاب أيضاً لأن مخالفة الطريق المعتبر إنما يوجب استحقاق العقاب إذا أصاب الواقع ولم يصب ها هنا ومخالفته بما هو هو مما لا يوجب استحقاق العقاب إلا على التجري وهو خلاف المفروض (وعليه) فينحصر استحقاق العقاب بما اذا كان في الواقع تكليف إلزامي وكان بحيث لو تفحص عنه لم يمنعه طريق شرعي على الخلاف وهذا هو الوجه الرابع عيناً فتأمل جيداً .

قد ذكر لأصل البراءة شرطان آخران

﴿ قوله ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران . . . الخ ﴾

بل شروط آخر وهي للفاضل التوفي رحمه الله (قال الشيخ) أعلى الله مقامه تذييب ذكر الفاضل التوفي لأصل البراءة شروطاً آخر ثم شرع في ذكرها وفي النقض والإبرام فيها واحداً بعد واحد وسيأتي منا التنبيه على الثالث بعد ذكر الشرطين جميعاً قبل الشروع في قاعدة لا ضرر فانتظر .

﴿ قوله احدهما ان لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى

الى آخره ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الاول أن لا يكون لإعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل أن يقال في أحد الإنائين المشتبهين الأصل عدم وجوب

الإجتنب عنه فإنه يوجب الحكم بوجود الإجتنب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فإن أعمال الاصول يوجب الإجتنب عن الإناء الآخر او الملاقى او الماء (ثم قال ما لفظه) اقول توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر (إما باثبات) الاصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كأن يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة إصالة البراءة مستطياً فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الإستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجود الحج بذلك المال (ثم قال) ومنه المثال الثاني فإن إصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الإنفعال (ثم قال وإما) لاستلزام نفي الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كني وجوب الإجتنب عن أحد الإنائين (ثم قال فإن كان) إيجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة الى رفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع من إجراء إصالة الحل وإثبات كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة (الى ان قال وإن كان) على الوجه الثاني الرجوع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين الطرفين (فإن أريد) بأعمال الاصل في نفي احدهما إثبات الآخر ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته وان كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي فإن الاحكام انما يثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدي الى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت (الى ان قال وان أريد) بإعماله في احدهما مجرد نفيه دون الإثبات فهو جار

إلا انه معارض بجريانه في الآخر (الى ان قال) واما إصالة عدم تقدم الكرية على الملاقات في نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقات حكم بإصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقات لكن هنا إصالة عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقات على الكرية فيتعارضان فلا وجه لما ذكره من الاصل يعني به إصالة عدم تقدم الكرية على ملاقات النجاسة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وقد أجاد أعلى الله مقامه في توضيح الكلام في هذا المقام غير انه يمكن تأدية المطلب بنحو اسهل (فنقول إن كان) المقصود من ثبوت حكم شرعي من جهة أخرى أن يثبت بالاصل موضوعاً لحكم شرعي كما في مثال الحج ومثال عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً فهذا مما لا يمنع عن جريان الاصل بل يجري ويثبت به الموضوع كالإستطاعة او القلة ويترتب عليه حكمه (وإن كان المقصود منه) أن يثبت به اللازم الواقعي لمجري الاصل كما في مثال الإنائين المشبهين ومثال عدم تقدم الكرية على ملاقات النجاسة فهذا مما لا يثبت الاصل كي يمنع عن جريانه بل عدم الجريان في المثاليين مستند الى المعارضة او لغير ذلك مما تقدم في صدر بحث الإشتغال مفصلاً (ثم لا يخفى) إن أصل الكلام في بدو الامر كان في خصوص أصل البراءة وأنه قد ذكر الفاضل التوحي له شروطاً أخر غير ما تقدم من شرائط الاصول العملية ولكن الكلام في ذيل الامثلة المتقدمة قد تعدي منه الى ما يعم الإستصحاب أيضاً فكان الشروط المذكورة هي لمطلق الاصل لا لخصوص البراءة فقط وإن اختص عنوان الكلام بها كما لا يخفى .

﴿ قوله ثانيهما أن لا يكون موجبا للضرر على آخر ... الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) الثاني يعني من الشروط التي ذكرها

الفاضل التوفي لأصل البراءة أن لا يتضرر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفس طائر فطار او حبس شاتاً فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته فإن إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه تحت قاعدة الإلتلاف وعموم قوله (ص) لا ضرر ولا ضرار فإن المراد نبي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والافالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار كما سيأتي احتمالات عديدة من جعلتها أن يكون المراد هو نبي الضرر الذي لم يحكم الشرع بجبرانه وتداركه. فيكون هو من أدلة الضمان نظير قوله من أتلف مال الغير فهو له ضامن وكلام الفاضل التوفي مبني على هذا المعنى (وعلى كل حال) محصل كلامه أنه لا تكاد تجري البراءة في الامثلة المذكورة وذلك لأمرين .

(احدهما) أنها مما توجب الضرر على المالك فيحتمل اندراج المورد تحت قاعدة الإلتلاف والضرر فيكون مما فيه نص لا مما لا نص فيه كي تجري فيه البراءة (ثانيهما) انه يعلم إجمالاً بتعلق حكم بالضرار لا محالة إما التعزير وإما الضمان وإما هما معاً ومع هذا العلم الإجمالي لا تكاد تجري البراءة فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولو بالصلح .

(وقد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على الامر الاول (بما هذا لفظه) ويرد عليه انه إن كانت قاعدة نبي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلاً كسائر الأدلة الإجتهادية الحاكمة على البراءة وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة وبمجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإلتلاف أو الضرر لا يوجب رفع

اليد عن الاصل (انتهى) (وقد أورد) على الامر الثاني (بما هذا لفظه) والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح (انتهى) .

﴿ قوله ولا يخفى أن اصاله البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية ... الخ ﴾

شروع في الرد على الشرط الاول من شروط الفاضل التوني .

﴿ قوله لو كان موضوعاً لحكم شرعي ... الخ ﴾

بمعنى ان رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة لو كان موضوعاً لحكم شرعي كما في مثال الحج المتقدم فلا يحيص عن ترتيبه عليه فإن الواجد لمقدار من المال واف بالحج إذا أجرى البراءة عن الدين المشكوك يحرز بها الاستطاعة ويجب عليه الحج وهكذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يثبت به قلة الماء الملاقي للنجاسة ويحكم بنجاسته ويجب الاجتناب عنه .

﴿ قوله او ملازماً له ... الخ ﴾

بمعنى ان رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة لو كان ملازماً لحكم شرعي فلا يحيص عن ترتيب ذلك الحكم الشرعي فإذا دخل مثلاً عليه الوقت وشك في دين حال يجب أدائه الآن على نحو يسقط به تنجز الامر بالصلاة فعلاً انمورية الدين وسعة وقت الصلاة تجري البراءة ويثبت بها الحكم الشرعي الملازم للنفي الظاهري فإن مجرد انتفاء الدين ولو ظاهراً بوسيلة الاصل مما يكفي في وجوب الصلاة فعلاً بعد دخول وقتها .

(نعم) لا يثبت بها الحكم الشرعي الملازم للنفي الواقعي وذلك لابتنائه على القول بالاصل المثبت ولا نكاد نقول به كما سيأتي في محله .

﴿ قوله فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً ... الخ ﴾

أي فإن لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة بل كان مترتباً او ملازماً لنفي التكليف واقعاً كما في مثال الإنائين المشتبهين المتقدم لان

وجوب الاجتناب عن الآخر ملازم لنفي وجوب الاجتناب عن احدهما واقعاً لا ظاهراً بالبراءة ونحوها .

﴿ قوله وهذا ليس بالاشتراط . . . الخ ﴾

اي عدم ترتب ذاك الحكم لعدم ثبوت ما يترتب عليه بالبراءة ليس بالاشتراط أي شرطاً للبراءة كما لا يخفى .

﴿ قوله واما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر . . . الخ ﴾

شروع في الرد على الشرط الثاني من شروط الفاضل التوحي وقد تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه ما يتضح به رد المصنف على الفاضل فلا نعيد .

(بقی شیء) وهو أنا قد أشرنا قبلاً أن الفاضل المذكور على ما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكر شروطاً لأصل البراءة لا شرطين ولم يؤشر المصنف الى الشرط الثالث بل الشيخ ايضاً لم يذكره إلا في ذيل الثاني (ولعل) من هنا غفل عنه المصنف وقال ذكر لأصل البراءة شرطان ولم يتفطن الشرط الثالث (وعلى كل حال قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن الشرط الثاني (مالفظة) كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجري الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناءً على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص .

﴿ أقول ﴾

ولعل نظر الفاضل المذكور الى أن أصل البراءة إذا جرت عن الجزء المشكوك فيتعين بها الواجب في الأقل والأصل العملي مما لا يصلح لذلك بل لا بد من تعيين الواجب بالنص (وقد رد) عليه الشيخ أعلى الله مقامه بقوله فإن النص قد يصير مجعلاً وقد لا يكون نص في المسألة فإن قلنا بجريان الأصل وعدم العبارة بثبوت التكليف المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع عنه والأفلا مقتضي له وقد قدمنا ما عندنا في المسألة (انتهى) .

(ومحصله) أنا إن قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين لأنجلال

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بينهما الى علم تفصيلي وشك بدوي كما تقدم شرحه بما لا مزيد عليه فلا مانع عن الاصل أبدأ وإلا فلا مقتضي له أصلاً لأنه مما لا يجري لكونه مثبتاً لأجزاء العبادة .

﴿ قوله مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية . . . الخ ﴾
كقاعدة من أتلف وقاعدة اليد ونحوهما .

في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وبيان مدركها

﴿ قوله ثم إنه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاختصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وإيضاح نسبتها مع الادلة المثبتة الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية او الثانوية . . . الخ ﴾
ومحصله انه يقع الكلام في جهات ثلاث من قاعدة الضرر .

(الاولى) في بيان مدركها .

(الثانية) في شرح مفادها .

(الثالثة) في إيضاح نسبتها مع الادلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية كأدلة وجوب الصلاة والصيام ونحوهما أو الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج ونحوها .

﴿ قوله انه قد استدل عليها بأخبار كثيرة . . . الخ ﴾

شروع في الجهة الاولى من الجهات الثلاث وهي بيان مدركها والمدرک اخبار كثيرة كما قال المصنف .

(منها) ما هو أشهرها قصة وأصحها سنداً وأكثرها طرقة .

(وهو ما رواه) في الوسائل في أحياء الموات في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم عن عدة من اصحابنا مسنداً عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر

عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن إذا جاء فأبي سمرة فلما تأبى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر فارسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الانصاري وماشكا وقال إذا اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار .

(قال) ورواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه (ثم قال) ورواه الشيخ بأسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله (ثم قال) وعن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبدالله عن أبيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام نحوه الا أنه قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم أمر بها فقلعت ورمى بها إليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انطلق فاغرسها حيث شئت .

﴿ أقول ﴾

ورواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن أبي عبيدة الخذاء عن أبي جعفر عليه السلام باختلاف في اللفظ (قال) في آخره قال أي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها واضرب به وجهه .

(ومنها) ما رواه في احياء الموات ايضاً في باب كراهة بيع فضول المساء والكلاء . مسنداً عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشاوب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار

﴿ أقول ﴾

ورواه في الباب المتقدم ايضاً مختصراً .

(ومنها) ما رواه في الشفعة في باب ثبوت الشفعة في الأرضين والدور والمساكن والامتعة مسنداً عن عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار وقال إذا أرففت الأرف وحددت الحدود فلا شفعة .

(قال) ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في إحياء الموات في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم عن دعائم الإسلام .

(قال) روينا عن أبي عبدالله عليه السلام انه سأل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق او بشرط في أصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استرعتي نفسك في حتمك إن شئت فإن كان الجدار لم يسقط ولكن هدمه أو اراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه قال لا يترك وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا ضرر ولا ضرار .

(ومنها) ما رواه في الباب ايضاً عن دعائم الإسلام .

(قال) وروينا عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا ضرر ولا ضرار .

(ومنها) ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة نقله عن التذكرة ونهاية ابن الأثير وفي الرسائل عن النهاية فقط مرسل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام .

(ومنها) ما ذكره الشيخ ايضاً في رسالته المستقلة وهي رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله عليه السلام رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتريه رجل

بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد فقضى أن البعير براء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار قد اعطى حقه إذا اعطى الخمس .

﴿ أقول ﴾

وها هنا روايتان آخرتان تناسبان الروايات المتقدمة .

(احدهما) ما رواه في الوسائل في إحياء الموات ايضاً في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم مسنداً عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

(واخرهما) ما رواه في إحياء الموات ايضاً في الباب الخامس عشر مسنداً عن محمد بن الحسن قال كتبت الى أبي محمد عليه السلام رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريبته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي أله ذلك أم لا فوقع عليه السلام ينبي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن .

(قال) ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب قال كتب رجل الى الفقيه وذكر مثله .

(ثم قال) ورواه الصدوق ايضاً كذلك .

﴿ قوله وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً ... الخ ﴾

(قال الشيخ) في الرسائل قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ولكن زاد الشيخ في رسالته المستقلة كلمة ولم أعر عليه .

﴿ قوله فليكن المراد به تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها ... الخ ﴾

قد عرفت ضعف هذا المعنى للتواتر الإجمالي في بحث خبر الواحد في صدر البحث مرة وأشير اليه عند الاستدلال على اعتباره بالأخبار أخرى وأن الصحيح في معناه

ما ذكرناه هناك فلا نعيد (والإنصاف) أن أخبار المقام لو كانت متواترة لكانت متواترة بمعنى بمعنى اتفاقها على معنى واحد وإن اختلفت هي في اللفظ لا متواترة إجمالاً بمعنى اختلافها لفظاً ومعنى وإن كان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر الجامع فتأمل جيداً .

في بيان مفاد القاعدة

﴿ قوله وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو مما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال . . . الخ ﴾
شروع في الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي اشير اليها في صدر البحث وهي شرح مفاد القاعدة وبيان معنى لا ضرر ولا ضرار .

(وقد حكى الشيخ) أعلى الله مقامه في الرسائل كلام جملة من اللغويين في مادة الضرر والضرار (فيظهر) من محكي الصحاح والنهاية الاثرية والقاموس أن الضرر ما يقابل النفع (كما انه يظهر) من الصحاح والمصباح أن الضرر اسم مصدر والمصدر الضر (وعليه) فالضر فعل الضار والضرر نتيجته وهو النقص الوارد في النفس أو الطرف كاليدن والرجلين ونحوهما او في العرض او المال .

﴿ قوله تقابل العدم والملكة . . . الخ ﴾

قد تقدم في صدر بحث الضد شرح المماثلين والمتخالفين والمتقابلين وأن اقسام التقابل أربعة تقابل التضاييف وتقابل التضاد وتقابل الإيجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وهما الأمران اللذان كان احدهما عدماً والآخر وجودياً وكان العدمي مما لا يطلق إلا على محل قابل للوجودي كالعمي والبصر والفقر والغنى والضرر والنفع ونحو ذلك .

﴿ قوله كما ان الاظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جبي . به تأكيداً الى آخره ﴾

قد وقع الخلاف في معنى الضرار على أقوال .

(منها) انه فعل الإثنين .

(ومنها) انه الجزاء على الضرر .

(ومنها) أن تضر صاحبك من غير أن تنتفع به .

(ومنها) ان الضرار والضرر بمعنى واحد .

(ومنها) الضيق .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الرسائل (ما لفظه) وعن النهاية الاثرية (وساق الكلام الى أن قال) والضرر فعل الواحد والضرار فعل الإثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما يضر صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره من غير أن تنتفع به وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد (قال الشيخ انتهى) .

(ثم حكى عن القاموس) أن الضرار الضيق والكني راجعت القاموس فوجدت فيه أن الضرر الضيق لا الضرار ولعل النسخ مختلفة او الشيخ قد اشتبه في النقل (وعلى كل حال) هذه معاني خمسة للضرار .

﴿ اقول ﴾

لا إشكال في أن الضرار هو مصدر من مصادر المفاعلة تقول ضارر يضارر مضاررة وضارراً وضيراراً والاصل في المفاعلة أن يكون من الإثنين إلا ما خرج كما في سافرت الدهر وعاقبت اللص (ولكن الظاهر) أن المراد من الضرار في المقام ليس فعل الإثنين ويشهد لذلك أمور .

(منها) إطلاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفظ المضار على سمرة حيث قال له في رواية الحذاء ما أراك باسمرة إلا مضاراً وفي رواية ابن مسكان عن ززارة

إنك رجل مضار ومن المعلوم أن الضرر كان من ناحية سمرة فقط لا من ناحيته
وناحية الانصاري جميعاً .

(ومنها) إطلاق الصادق عليه السلام لفظ الضرار على ما أزاذه صاحب
الدرهمين في رواية الغنوي حيث قال عليه السلام فإن قال أريد الرأس والجلد
فليس له ذلك هذا الضرار مع أن الضرر فيه لم يكن إلا من طرف واحد .
(ومنها) تصریح الصحاح على ما ذكر الشيخ أعلى الله مقامه في الرسائل أن
ضره وضاره بمعنى .

(ومنها) تصریح المصباح على ما ذكر الشيخ ايضاً أن ضاره يضاره مضارة
وضراراً يعني ضره (والظاهر) ان الشواهد المذكورة كلها كما تشهد على نفي المعنى
الاول فكذلك تشهد على نفي المعنى الثاني وهو الجزاء على الضرر فيبقى في البين المعنى
الثالث وهو ان تضر صاحبك من غير ان تنتفع به والمعنى الرابع وهو ان يكون
الضرار والضرر بمعنى واحد والمعنى الخامس وهو الضيق (ولا يخفى) ان الشاهدين
الاخيرين هما يعينان المعنى الرابع من بين المعاني الثلاثة ولعل فيها الكفاية كما لا يبعد
ذلك لحصول الوثوق من قولها وهما من أهل الخبرة فيكون الاقرب من بين المعاني
الخمس ما استظهره المصنف وهو كون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً
والله العالم .

﴿ قوله كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة . . . الخ ﴾

إن إطلاق المضار على سمرة وإن كان مما يشهد بعدم كون الضرار فعل الإثنين بل
ولا الجزاء على الضرر ولكن مما لا يشهد انه بمعنى الضرر جيء به تأكيداً كما أفاد
المصنف وذلك لملائمته مع المعنى الثالث والخامس ايضاً من المعاني المتقدمة .

﴿ قوله وحكى عن النهاية . . . الخ ﴾

عطف على إطلاق المضار على سمرة ولكن لا يخفى انه لم يحكى عن صاحب النهاية
بنفسه كون الضرار بمعنى الضرر بل صاحب النهاية قد حكى ذلك عن الغير قطعاً

(فقل) في آخر كلامه المتقدم وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد فنذكر .

﴿ قوله ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاضده من باب المفاعلة ... الخ ﴾

هذا التعليل وإن كان حسناً في حد ذاته ولكن قد عرفت منا أن الشواهد الأربعة المتقدمة على نفي فعل الإثنين هي بعينها مما تشهد على نفي الجزاء على الضرر أيضاً .

﴿ قوله كما أن الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا

التركيب حقيقة أو ادعاءً كناية عن نفي الآثار ... الخ ﴾

(فني الحقيقة) حقيقة هو كما في لا رجل في الدار أو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

ونحو ذلك (ونفي الحقيقة) ادعاءً كناية عن نفي الآثار هو كما في لا صلاة لجار

المسجد إلا في المسجد أو بأشبه الرجال ولا رجلاً ما ولا شك لكثير للشك ونحو ذلك

﴿ قوله فإن قضية البلاغة في الكلام هو زيادة نفي الحقيقة إدعاءً لا نفي

الحكم أو الصفة كما لا يخفى ... الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من أنه كما يمكن إرادة نفي الحقيقة إدعاءً كناية عن نفي الآثار

فكذلك يمكن نفي الحكم ابتداءً كما ادعى ذلك في المقام على ما سيأتي تفصيله أو نفي

الصفة من الصحة أو الكمال كما ادعى ذلك في لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أي لا

صلاة صحيحة إلا بها أو في لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد أي لا صلاة كاملة

لجار المسجد إلا فيه .

(فيقول المصنف) في دفع للتوهم إن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي

الحقيقة إدعاءً لأنني الحكم ولا نفي الصفة والا لما دل على المبالغة كما تقدم في الصحيح

والاعم (قال) قدس سره هناك عند الاستدلال للصحيح (ما لفظه) واستعمال

هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد إلا في

المسجد مما يعلم أن المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً

بنحو من العلية لا على الحقيقة والا لما دل على المبالغة (فراجع وتأمل) .

﴿ قوله ونبي الحقيقة إ دعاءاً بلحاظ الحكم او الصفة غير نبي احدهما

ابتداءً مجازاً في التقدير او في الكلمة كما لا يخفى . . . الخ ﴾

هذا وجه آخر لترجيح إرادة نبي الحقيقة إ دعاءاً بلحاظ نبي الحكم كما في لا ضرر ولا ضرار او بلحاظ نبي الصفة كما في لا صلاة لجسار المسجد الا في المسجد على إرادة نبي الحكم او الصفة ابتداءً غير ما تقدم من قضية البلاغة والوجه الآخر هو عبارة عن لزوم التجوز من الثاني .

(إما في التقدير) كما إذا قدرنا لفظ الحكم او نلفظ الكاملة .

(وإما في الكلمة) بأن يراد من لفظ الضرر الحكم الضرري ومن لفظ الصلاة الصلاة الكاملة (هذا ولكن الظاهر) ان المجاز في التقدير في مثل لا ضرر ولا ضرار لا يكاد يتم اذ المقدر لا بد وان يكون كلمة تناسب المذكور بحيث يصح المعنى ويتم كتقدير الاهل في واسأل القرية او الماء في جرى الميزاب وليس في المقام ما يناسب قوله لا ضرر ولا ضرار اذ لا معنى لتقدير الحكم فيه فتقول مثلاً لا ضرر ولا ضرار اي لا حكم ضرر ولا ضرار وهذا مما لا يحصل له (وعليه) فينحصر التجوز هنا لوقيل به بالتجوز في الكلمة باستعمال لفظ الضرر وإرادة الحكم الضرري منه وهذا ايضاً بعيد جداً فالاقرب الاظهر في المقام هو إرادة نبي الحقيقة إ دعاءاً كما قال به المصنف بلحاظ نبي الحكم الضرري فتأمل جيداً .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك بعد إرادة نبي الحكم الضرري او الضرر الغير

المتدارك او إرادة النهي من النبي جداً . . . الخ ﴾

إن في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار وجوه ثلاثة .

(احدها) أن يكون لنبي الحكم الضرري بمعنى نبي الحكم الشرعي الذي يلزم منه ضرر على العباد تكليفاً كان او وضعياً كوجوب الصوم مع المرض او لزوم البيع مع الغبن ونحو ذلك وهو الذي يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه اختصاره في الرسائل وفي رسالته المستقلة بل لعله المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم .

(ثانيها) ان يكون لنبي الضرر المجرد عن التمدارك اي لا ضرر لم يحكم الشارع بوجوب تداركه وجبرانه وقد تقدم هذا المعنى من الفاضل التوحي في ذيل الشرط الثاني من الشروط التي ذكرها لأصل البراءة ونسبه الشيخ اعلى الله مقامه في رسالته المستقلة الى بعض الفحول .

(ثالثها) ان يكون النبي للنهي والتحريم كما في قوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون او لا يغتسل ولا يعيد او في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ونحو ذلك وقد ذكره الشيخ اعلى الله مقامه في الرسائل وفي رسالته المستقلة جميعاً ولم يذكر قائله غير انه اشتهر نسبه في هذا العصر الى بعض الاعاظم ممن ادركناه .

(ثم إن الوجه الاول) وهو نبي الحكم الضرري يقع على نحوين .
(فتارة) ينبي حقيقة الضرر وماهيته ادعاءً كناية عن نبي الحكم الضرري وهذا هو الذي اختاره المصنف .

(واخرى) ينبي نفس الحكم الضرري ابتداءً مجازاً إما في التقدير او في الكلمة على التفصيل المتقدم آنفاً وهذا هو الذي يظهر من عبارة الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في الرسائل (ما لفظه) فاعلم ان المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد تكليفاً كان او ضعياً (انتهى) (وقال) في رسالته المستقلة (ما لفظه) الثالث يعني من محامل الحديث ان يراد به نبي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الإسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد (انتهى) (وقد استدل المصنف) على بطلان النحو الاخير من الوجه الاول وهو نبي الحكم الضرري ابتداءً مجازاً إما في التقدير او في الكلمة وعلى بطلان الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو نبي الضرر الغير المتدارك وعلى بطلان الوجه الثالث وهو إرادة النهي من النبي (مضافاً) الى ما تقدم منه من ان قضية البلاغة هو إرادة

نفي الحقيقة ولو ادعاءً وإلا لما دل على المبالغة (ببشاعة) استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه يعني به الحكم الضرري وهكذا إرادة خصوص الضرر الغير المتدارك وأن إرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزير إلا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب .

﴿ أقول ﴾

أما الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو نفي الضرر المجرد عن التدارك فما لا شاهد عليه ولا يساعده فهم العرف فهذا الوجه بمعزل عن الصواب جداً وقد عبّر عنه الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة بأردء الإحتمالات وهو كذلك فيبقى في البين الوجه الأول والثالث أي نفي الحكم الضرري أو كون النفي للنهي والتحريم شرعاً ولعل الثالث هو أقرب عرفاً وأظهر انسباقاً سيما في مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض طرق قصة سمرة المتقدمة ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن فإن لفظة على مؤمن مما يشعر بجرمة الإضرار به كما لا يخفى (ويؤيده) قول أبي عبدالله (ع) في الروايتين الأخيرتين إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم أو يتي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن فإن الظاهر من الروايتين الأخيرتين هو التحريم بلا كلام (هذا كله مضافاً) إلى ماسبق من الموهن القوي لإرادة نفي الأحكام الضررية من القاعدة المذكورة وهي كثرة التخصيصات بل التخصيص الأكثر

(نعم قد يتوهم) أن كلمة الإسلام في مرسله التذكرة وابن الأثير المتقدمة وهي لا ضرر ولا ضرار في الإسلام مما تناسب نفي الأحكام الضررية في الشريعة نظير نفي الأحكام الجزائية في الدين (أو يتوهم) أن استعمال كلمة (لا) كناية عن التحريم إنما يصح إذا دخل على فعل من أفعال المكلف نظير الرفث والفسوق والجدال لا على مثل الضرب بما هو اسم المصدر وهو النقص الوارد في المال أو البدن أو العرض (ولكن بدفعهما) أن شيئاً منهما لا ينافي الظهور العرفي في الجريمة كما

في قولك لا خمر ولا مزار في الإسلام أو لا أنصاب ولا أزالام في الإسلام فمع وجود لفظة الإسلام في المثالين ودخول لفظة (لا) على الاعيان الخارجية فيهما جميعاً يفهم منها عرفاً حرمة الخمر والمزار في الإسلام وهكذا حرمة الأنصاب والأزالام فيه بلا كلام (ثم لا يخفى) ان بناء آعلى الوجه الثالث وهو كون النبي للنهي والتحريم شرعاً الظاهر أن لفظة (لا) مستعملة فيما هو معناها الحقيقي من نفي حقيقة الضرر غاية انه ادعاء وكتابة عن حرمة وعدم جوازه كما هو ظاهر قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج لا أنها مستعملة في النهي والتحريم مجازاً فتأمل جيداً .

بقي أمور مهمة

(الاول) ان الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما اختار في الرسائل كون القاعدة لنفي الاحكام الضرورية تكليفية كانت أو وضعية (قال) ما لفظه ويحتمل أن يراد من النبي النهي عن ضرر النفس او الغير ابتداءً أو مجازاتاً لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود فكل إضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه (انتهى) .

(ومحصله) انه على تقدير إرادة النهي من النبي لا بد من إرادة الفساد مع الحرمة دون محض التكليف فقط فكما ان الأمر بالوفاء في الشروط والعقود يكون للوجوب والصحة جميعاً فكذلك النهي في المقام يكون للحرمة والفساد جميعاً وذلك للاستدلال به في كثير من رواياته على نفي الحكم الوضعي فقوله (ص) مثلاً في رواية عقبة بن خالد المتقدمة بعد ما قضي بالشفعة بين الشركاء في الارضين

والمساكن لا ضرر ولا ضرار اي يحرم لإضرار الشريك بالشريك ولا يكون ماضياً أصلاً فإذا باع الشريك نصيبه من الأجنبي دون الشريك لا يكون ممضي شرعاً .
(الثاني) أنه إذا قلنا إن القاعدة لنفي الاحكام الضرورية لا لتحريم الضرر فهل المنفي بها خصوص الاحكام الضرورية الوجودية او مطلق الاحكام الضرورية ولو كانت عدمية .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة في التنبيه الثاني (ما لفظه)
وأما الاحكام العدمية الضرورية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال (من أن القاعدة)
ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فعنى نفي الضرر في الإسلام ان الأحكام المجعولة في الإسلام ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشرع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب او الحرمة او غيرها فإنه ليس انشاء منه بل هو إخبار حقيقة (ومن ان المنفي) ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان او عدمياً فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضرورية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

الظاهر ان الاحكام العدمية على قسمين .
(فتارة) يكون المقصود منها حكم الشارع بعدم التكليف او الوضع (وفي هذا القسم) لا يبعد جريان القاعدة نظراً الى كونها ناظرة الى مطلق ما للشارع من الحكم سواء كان وجودياً او عدمياً وان الحكم بالعدم حكم ايضاً فكما ان حكمه بالتكليف او الوضع إذا صار ضرورياً فينفي بالقاعدة فكذلك حكمه بعدم التكليف

او الوضع في مورد خاص إذا صار ضرورياً يبنى بها .
(وأخرى) يكون المقصود منها مجرد عدم حكم الشارع بالتكليف او الوضع
(وفي هذا القسم) لا وجه لجريان القاعدة لأن معنى نفي عدم الحكم بالقاعدة هو
إثبات الحكم بها وهو كما ترى ضعيف فإن القاعدة مضروبة لنفي الاحكام الضرورية
ولو كانت عدمية لا لإثبات الاحكام التي لو لاها لزم الضرر .

(الثالث) أن الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما استظهر في الرسائل من قوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار نفي الاحكام الضرورية وذكر حكومة
القاعدة على جميع العمومات (قال) ما لفظه ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا انه لا
قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً او دلالة إلا أن الذي يوهن
فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى
على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بنى على
العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استمرت سيرة
انفريقيين على الإستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد
عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في
عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر
بناءً على أن لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم
منه ذلك (الى أن قال) إلا أن يقال مضافاً الى منع أكثرية الخارج وإن سلمت
كثرتة إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها
وإن لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر أن تخصيص الاكثر لا استهجان فيه إذا
كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي اكثر من الباقي كما إذا قيل أكرم الناس ودل
دليل على اعتبار العدالة خصوصاً إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال
الخطاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

أما لزوم التخصيصات الكثيرة في القاعدة بناءً على كونها لنفي الأحكام الضرورية فهي موهن قوي جداً فإن الأحكام الضرورية كثيرة في الإسلام كالزكاة والخمس والحج والجهاد والنفقات والكفارات بل الصلاة نظراً إلى توقفها على الستر وتحصيل الماء للغسل أو الوضوء ولو بضمن كثير ونحو ذلك فيجب إخراج هذه الأحكام كلها عن تحت القاعدة وهكذا يجب إخراج الأحكام التي استلزمت أحياناً بعض المراتب النازلة من الضرر كما إذا توقف فعل الصلاة أو الصيام أو الطواف وترك الزنا أو الخمر أو القمار ونحو ذلك من التكاليف المهمة على تحمل وجع في الظهر أو ضعف في القوي أو ضغط وعصر أو نقص درهم أو درهمن في المال أو ما يقرب من ذلك فإن أمثال هذه الواجبات والمحرمات مما لا تسقط بمثل هذه الأضرار قطعاً (وهذا بخلاف) ما إذا قلنا إن القاعدة هي لتحريم الضرر شرعاً فلا يبقى حينئذ إشكال ولا إيراد .

(أما في القسم الأول) فواضح فإنها أضرار من الله تعالى على العباد أوردتها عليهم عن حكم ومصالح غالبية عليها والذي يحرم بالقاعدة هو إضرارنا على أنفسنا أو على غيرنا فخرج هذا القسم الأول عن تحت القاعدة يكون بالتخصص لا بالتخصيص ..

(وأما في القسم الثاني) فكذلك لو وقع النزاحم بين تلك الواجبات والمحرمات وبين تلك المراتب النازلة من الضرر فيقدم تلك الواجبات والمحرمات على تلك المراتب من الضرر لأهميتها وقوائية مناطها .

(وأما استقرار سيرة الفريقين) على الاستدلال بالقاعدة في مقابل العمومات المثبتة للأحكام ففي كفايته في جبر الوهن المذكور نظر كما أفاد أعلى الله مقامه نظراً إلى لزوم تخصيص الأكثر وأنه قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك وهو التحريم لا نفي الأحكام الضرورية .

(وأما ما أفاده أخيراً) في دفع الزمن المذكور من أن خروج الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل فهو مجرد دعوى لاشاهد عليها والافيقال بذلك في جميع موارد تخصيص الأكثر كما لا يخفى .

(وبالجمله) لزوم كثرة التخصيصات بل التخصيص الأكثر هو موطن قوي جداً لإرادة نفي الاحكام الضرورية من القاعدة المذكورة لا دافع له بما ذكر ولا بغيره بخلاف ما إذا اريد منها تحريم الضرر في الإسلام وعدم جواز إرادته على النفس او على الغير فلا إشكال حينئذ ولا إيراد .

﴿ قوله ومثله لو اريد ذلك بنحو التقييد . . . الخ ﴾

اي ومثل استعمال الضرر وإرادة خصوص الضرر الغير المتدارك في البشاعة لو اريد ذلك بنحو التقييد اي بنحو تعدد الدال والمدلول كما في اعتق رقبة مؤمنة فالقيد قد اريد من لفظ والتقييد من لفظ آخر فإن ذلك وإن لم يكن يبعد ولكنه بلا دلالة على القيد كما في المقام غير سديد اذ لا قرينة في الخبر يدل على تقييد الضرر بالغير المتدارك كما لا يخفى .

﴿ قوله وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من

مثل هذا التركيب . . . الخ ﴾

الظاهر أن مراده ان إرادة النهي من النفي الداخل على الفعل ليس بعزيز كما في قوله تعالى لا يمسسه الا المطهرون او في قوله عليه السلام لا يغتسل ولا يعبد ولكنها لم تعهد في مثل هذا التركيب مما كان المدخول عليه هو الاسم كالضرر (لكنك) قد عرفت منا انها معهودة ايضاً كما في قولك لا خمر ولا مزمار في الإسلام او لا أنصاب ولا أزلام في الإسلام فإن المدخول في المثالين مع كونه عيناً خارجياً لا فعلاً من افعال المكلف يكون المفهوم منها حرمة الامور المذكورة لا نفي حقيقتها وهذا واضح .

﴿ قوله ثم الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال
بعناوينها . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان الحكم الذي ينفيه الضرر هو الحكم الثابت للفعل بعنوانه الأوّلي قبل
طرو عنوان الضرر لا الحكم المترتب على نفس عنوان الضرر فالوضوء مثلا قبل
طرو عنوان الضرر قد تعلق به حكم شرعي وهو الوجوب الغيري الثابت له فإذا
طرئه عنوان الضرر فيرتفع به هذا الحكم الشرعي المتعلق به ولا يكاد يرتفع به الحكم
الشرعي المترتب على نفس عنوان الضرر مثل قوله من أضر بغيره فعليه كذا وكذا
فإن الموضوع مما لا يمكنه رفع حكم نفسه بل يثبتته ويقتضيه وإنما يرتفع به الحكم
الثابت للغير بطبعه الأوّلي (وقد تقدم) نظير ذلك في فقرات حديث الرفع في البراءة
فالقتل مثلا قبل طرو عنوان الخطأ قد تعلق به حكم شرعي وهو الحرمة فإذا طرئه
عنوان الخطأ فيرتفع به هذا الحكم ولا يكاد يرتفع به الحكم الشرعي المترتب على
نفس عنوان الخطأ مثل قوله من قتل نفساً خطأ فعليه كذا وكذا .

﴿ قوله او المتوهم ثبوته لها كذلك . . . الخ ﴾

فالضرر في مثل الوضوء مما يرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الأوّلي وفي الدعاء
عند رؤية الهلال ونحوه مما هو شبهة بدوية للوجوب يرتفع به الوجوب المتوهم ثبوته
له بعنوانه الأوّلي .

في بيان نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام

الأولية او الثانوية

﴿ قوله ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام وتقدم
أدلتها على ادلتها مع أنها عموم من وجه حيث انه يوفق بينهما عرفاً . . . الخ ﴾
من ها هنا شرع المصنف في الجهة الثالثة من الجهات الثلاث التي أشير إليها في صدر

البحث وهي ابضاح نسبة القاعدة مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية كأدلة وجوب الصلاة والصيام والوضوء ونحو ذلك او الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج ونحوها .

(أما نسبتها) مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الثانوية فسيأتي تفصيلها لدي التعليق على قوله ثم انقدح بذلك حال توارد دليبي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر ... الخ فانتظر قليلا .

(وأما مع الأولية) (فحاصلها) أن وجه تقديم دليل الضرر على أدلة الاحكام الأولية مع ان النسبة بينهما عموم من وجه فإنه قد يكون الضرر ولاصوم مثلا وقد يكون الصوم ولا ضرر قطعاً وقد يجتمعان وهكذا اذ الوحظ الضرر مع كل واحد من الواجبات وترك المحرمات (هو التوفيق العرفي) وهو ليس الا فيما كان الدليلان على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة .

(هذا ما اختاره المصنف) في وجه تقديم دليل الضرر على أدلة الاحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية .

(وأما الشيخ أعلى الله مقامه) ففسد اختار الحكومة نظراً الى كون دليل الضرر ناظراً الى أدلة الأحكام فهي تثبت الاحكام مطلقاً ولو كانت ضرورية وهو يوجب قصرها وحصرها بما إذا لم تكن ضرورية .

(قال في الرسائل ما لفظه) ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك (الى ان قال) والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمسئولة اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء او نفيه عنه فالاول مثل ما دل على الطهارة بالإستصحاب او بشهادة العدلين فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة

إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الاحكام للطهارة في مثل لا صلاة الا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالإستصحاب او بالبيننة والثاني مثل الأمثلة المذكورة يعني بها حكومة مثل أدلة نبي الضرر والخرج ورفع الخطأ والنسيان ونبي السهو عن كثير السهو ونبي السبيل على المحسنين الى غير ذلك بالنسبة الى الاحكام الأولية .

(وأما المتعارضان) فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعاً بحكم بإرادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

إن التوفيق العرفي بين الدليلين على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة هو مما يرجع الى ترجيح أحد الدليلين بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وهذا لا يكون إلا في المترامين (وعليه) فإن قلنا إن دليل نبي الضرر ليس إلا لتحريم الضرر وعدم جوازه في الإسلام كسائر المحرمات بدعوى ان كون النبي للنهي والتحريم هو أقرب عرفاً وأظهر انسباقاً كما تقدم فتقدمه على سائر الاحكام يكون بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وإن شئت قلت بالتوفيق العرفي كما أفاد المصنف وأما اذا قلنا إنه لنبي الاحكام الضرورية كما اختاره المصنف تبعاً للمشهور فلا محالة يكون حاكماً على ادلة الاحكام كدليل الخرج ناظراً اليها مضيقاتاً لدائرتها موجباً لحصرها بما إذا لم تكن ضرورية كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه (ومن هنا يعرف) أن المصنف ما لزمه من القول بالحكومة لم يقل به وما قال به من التوفيق العرفي لم يلزمه .

﴿ قوله كما هو الحال في التوفيق بين ساير الأدلة المثبتة او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوين الأوليّة . . . الخ ﴾
فيوفق بينهما بحمل العناوين الأوليّة على الإقتضائية والثانوية على العلية التامة .
(ثم إن الأدلة المثبتة) لحكم الافعال بالعناوين الثانوية هي مثل أدلة وجوب الوفاء بالشرط او النذر او العهد او العيّن او أدلة وجوب إطاعة الوالدين أو الزوج او المولى ونحو ذلك .

(وأما الأدلة النافية) للأحكام بالعناوين الثانوية فهي مثل أدلة نفي الحرج والضرر أو دليل رفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون ونحو ذلك غاية أن نفي الحرج بل والضرر أيضاً بناءً على كونه لنفي الاحكام الضرورية نفي واقعي ونفي البقية نفي ظاهري بمعنى أن المرفوع فيها خصوص مرتبة التنجز فقط لا الحكم من أصابه (ومن هنا يظهر) أن حكومة أدلة الحرج وهكذا ادلة الضرر بناءً على كونها لنفي الاحكام الضرورية حكومة واقعية من قبيل قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك وفي البقية حكومة ظاهرية من قبيل حكومة قاعدة الطهارة على دليل اشتراط الصلاة بها وإن ذهب المصنف في الجميع الى التوفيق العرفي وسيأتي لك شرح الحكومة الواقعية والظاهرية في آخر الإستصحاب إن شاء الله تعالى وقد أشير قبلاً مختصراً في بحث الإجزاء فتذكر .

﴿ قوله نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر ان الحكم في المورد ليس بنحو الإقتضاء بل بنحو العلية التامة . . . الخ ﴾
كما في حرمة قتل المؤمن فإنها حكم بعنوان أوّلي بنحو العلية التامة ولا ترتفع بعنوان ثانوي كالضرر والحرج والإضطراب والإكراه ونحو ذلك أبدأً إلا بالخطأ والنسيان وما لا يعلمون إذ لا يعقل ثبوت حكم على حاله وإن كان في أقصى مرتبة القوة مع وجود أحد العناوين الثلاثة بل يرتفع بها لا محالة ولورفعاً ظاهرياً بمعنى رفع التنجز فقط لارفع الحكم من أصله المشترك بين الكل من الخاطي والعامد والذاكر والناسي

والعالم والجاهل جميعاً (ومن هنا يظهر) أنه لا حكم لنا بعنوان أو لي يكون بنحو العلية التامة مطلقاً أي بالإضافة الى تمام العناوين الثانوية .

(فقول المصنف) في المتن وبالجمله الحكم الثابت بعنوان أو لي تارة يكون بنحو العلية مطلقاً او بالإضافة الى عارض دون عارض ليس كما ينبغي بلا كلام (ثم إن الظاهر) أن المراد من الإحراز بوجه معتبر سيما بشهادة قوله الآتي بدلالة لا يجوز الإغماض عنها ... الخ أن يقوم دليل معتبر مخصوص على كون الحكم في المورد ليس بنحو الإقتضاء بل بنحو العلية التامة وهو كما ترى نادر جداً بل لا نحتاج اليه أصلاً وذلك لما عرفت من ان التوفيق العرفي بين الدليلين بحمل أحدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة ليس إلا عبارة أخرى عن ترجيح أحد الطرفين بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وهو مما يعرف غالباً بوسيلة الخواص والآثار وشدة الإهتمام به شرعاً وعدمه من غير حاجة الى قيام دليل معتبر على ان هذا مثلاً أهم وأقوى مناطاً من ذلك وهذا واضح .

﴿ قوله واخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها ﴾

بسيه عرفاً ... الخ ﴿

هذا في قبال قوله المتقدم تارة يكون بنحو العلية مطلقاً أو بالإضافة ... الخ اي وأخرى يكون الحكم الثابت بعنوان أو لي على نحو لو كانت هناك دلالة على العلية وجب الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض .

(وبعبارة اخرى) يكون بنحو الإقتضاء مطلقاً فيرتفع مع أي عنوان من العناوين الثانوية الطارئة كالضرر والحرج والإضطراب والإكراه ونحو ذلك وهذا كما في الوضوء والغسل وشبههما .

﴿ قوله هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى ﴾

مدلوله كما قيل ... الخ ﴿

اي هذا ولو لم نقل بحكومة دليل العارض على دليل الحكم الثابت بعنوان أو لي نظراً

الى عدم ثبوت نظره الى مدلوله كما يظهر النظر من الشيخ اعلى الله مقامه فإن له عبارة في المقام يظهر منها حكومة ادلة نفي الضرر والخرج ورفع الخطأ والنسيان ونفي السهو عن كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونحو ذلك على الأحكام الأوالية وهو جيد متين لا يعدل عنه الا في دليل الضرر على القول بكونه لتحريم الضرر شرعاً كما استظهرنا فيقدم على الأوالية حيث يقدم عليها بالتوفيق العرفي وأهمية الملاك لا بالحكومة .

﴿ قوله ثم انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضين . . . الخ ﴾

اي ثم انقذح بما تقدم في بيان حال توارد العناوين الثانوية مع العناوين الأوالية حال توارد العناوين الثانوية كما اذا دار الامر بين لزوم الضرر ولزوم العسر فالملك مثلاً إن حفر البالوعة في داره تضرر بها جاره ولا ضرر ولا ضرار وإن لم يخضرها وقع هو في الحرج الشديد وما جعل عليكم في الدين من حرج فيعامل معهما معاملة المتعارضين إن لم يثبت المقتضي الا في احدهما كما يظهر من قوله الآتي لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في احدهما . . . الخ ويعامل معهما معاملة المتزاحمين اذا ثبت المقتضي في كليهما جميعاً فيقدم الاقوى منها مناطاً وان كان أضعف سنداً كما يظهر من قوله الآتي وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى

﴿ اقول ﴾

لا وجه لتوهم التعارض في توارد العناوين الثانوية إذ التنافي بينهما ليس الا في مقام الإمتثال بمعنى عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما نظير التنافي الحاصل أحياناً بين الصلاة وإنقاذ الغريق مثلاً وليس التنافي بينهما في مقام الجعل والتشريع كي يقع التعارض بينهما (وعليه) فترديد المصنف في المقام بين التعارض والتزاحم مما لا

وجه له (واما المقتضيان) في المقام فيحرزان جميعاً . كما في سير المتزاهين باطلافي
الدليلين بلا فرق بينهما أصلاً .

في تعارض الضررين

﴿ قوله واما لو تعارض مع ضرر آخر فجعل القول فيه . . . الخ ﴾

(قد عرفت) فيما تقدم حال عنوان الضرر بل مطلق العناوين الثانوية مع العناوين
الأولية وأن المصنف قال بتقدمها عليها بالتوفيق العرفي والشيخ في جملة منها
بالحكومة وان لم يصرح بها في الجميع ونحن فصلنا في دليل الضرر فإن كان لتجريم
الضرر شرعاً بالتوفيق وان كان لنفي الاحكام الضرورية فبالحكومة (وهكذا قد
عرفت) حال توارد العناوين الثانويين بعضها مع بعض وانه يقدم احدهما على
الآخر بالتوفيق العرفي أي يقدم الالم ملاكاً والاقوى مناطاً (وبقي) بيان حال
ضرر مع ضرر آخر وهذا هو بيانه ومنه يعرف حال حرج مع حرج آخر ايضاً
(ومجمل القول) في الضررين أن دوران الامر بينهما على أنحاء ثلاثة .

(فتارة) يدور الامر بين ضرري شخص واحد كما إذا دار أمر الرجل بين
أن يلقي نفسه من أعلا الدار فيتكسر رجله وبين أن يبتى في مكانه ومحلته
فيحترق ويموت .

(وأخرى) يدور الامر بين ضرري شخصين فأراد الثالث القضاء بينهما كما
إذا أدخلت دابة رجل رأسها في قدر رجل آخر لا يخرج إلا بكسره أو دخلت دابة
رجل في دار رجل آخر لا يخرج منها إلا بهدم بابها .

(وثالثة) يدور الامر بين ضرر نفسه وضرر شخص آخر كما إذا دار الامر
بين أن يحفر المالك بالوعة في بيته فيتضرر جاره في بئر التي يستقي منها وبين أن
لا يحفرها فيتضرر المالك في جدران بيته فتهدم (وحاصل كلام المصنف) في

النحوين الأولين أنه يجب اختيار الضرر الأقل ومراعات الضرر الأهم الأقوى وعند التساوي يتخير أي عملاً وفي النحو الأخير انه لا يجب على الإنسان أن يتحمل الضرر لئلا يتضرر الغير ولو كان ضرر الغير أهم وأقوى (وقد علته) بأن نفي الضرر ليس الا للمنة على الأمة ولا منة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الآخر وإن كان أكثر (ولكن رجوع عن ذلك أخيراً) بقوله اللهم إلا أن يقال إن نفي الضرر وإن كان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الأمة واختيار الأقل بلحاظ النوع منة فتأمل (انتهى) (وفيه) ان اختيار أقل الضررين منة على شخص وخلاف المنة على شخص آخر فلا يكون منة على الأمة جميعاً (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله فتأمل (والحق) في وجه الرجوع أن يقال إن مجموع الأمة في نظر الشارع بمنزلة شخص واحد أو إن المالك والجار في المثال المذكور بمنزلة شخصين والشارع بمنزلة الثالث الذي اراد القضاء بينها فكما أن في دوران الامر بين ضرري شخص واحد أو ضرري شخصين وأراد الثالث القضاء بينهما يختار الضرر الأقل وبراعي الضرر الاكثر فكذلك في المقام عيناً.

(أقول)

إن تعبير المصنف في المقام بالتعارض مما لا يخلو عن مناقشة والظاهر أن مراده من تعارض الضرر مع ضرر آخر هو التزاحم بشهادة ترجيح الضرر الاكثر بمعنى أولويته للمراعات واختيار الضرر الأقل والحكم بالتخير عند التساوي سيما مع تصريحه في توارده دليلي العارضين بكونها من باب تزاحم المقتضيين ولو عند ثبوت المقتضي فيها.

(نعم) إن الشيخ أعلى الله مقامه قد عتبر عن دوران الأمر بين ضرر وضرر آخر بالتعارض ومقصوده من التعارض هو معناه الحقيقي بشهادة الرجوع الى الاصول والقواعد الأخر ولو في الجملة (قال ما لفظه) ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد أو شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول

والتواعد الآخر كما انه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للأضرار على الناس فإنه يرجع الى قاعدة نفي الحرج لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (الى ان قال) ومثله إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه فإنه يرجع الى عموم الناس مسلطون على أموالهم (الى أن قال) ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه إما للحكومة ابتداءً على نفي الضرر وإما لتعارضها والرجوع الى الاصول (ثم ساق الكلام الى ان قال) والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء ، وإما للحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فإن تحميل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج وضيق ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكروه اي بالفتح الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير (ثم قال) هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداءً الى القواعد الأخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين (ثم ذكر من المشهور) المثالب المتقدمين لدوران الامر بين ضرري شخصين من إدخال الدابة راسها في قدر لا يخرج إلا بكسره ودخول الدابة في دار لا يخرج إلا بهدمها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ أقول ﴾

وفي كلام الشيخ اعلى الله مقامه الى هنا مواضع للنظر .

(منها) ان المقام ليس من تعارض الضررين فإن تعارض الفردين كما اشير قبلا في صدر بحث الإشتغال في ذيل تقريب معارضة الاصول في اطراف العلم الإجمالي إنما يكون اذا تنافيا في مقام الجعل والتشريع بحيث علم اجمالاً بخروج احدهما

عن تحت دليل الإعتبار لا محالة كما في تعارض الخبرين فإن تناقضها على وجه التضاد أو التناقض مما يوجب العلم الإجمالي بكذب أحدهما وخروجه عن تحت دليل الحجية رأساً فإن عدم العلم بالكذب وإن لم يؤخذ في لسان الدليل ولكن نحن نعلم من الخارج أن العلم بالكذب مانع عن حجية الخبر بلا كلام فإذا علم إجمالاً بكذب أحدهما فقد علم إجمالاً بعدم حجية أحدهما وحيث لا تعين في الحجة فلا يكون شيء منها بحجة وسيأتي هذا التقريب للمعارضة في التعادل والتراجع في تعارض الخبرين بنحو أبسط عند بيان كون مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التساقط لا التخيير ولا الترجيح (وهذا كله) بخلاف تراحم الفردين كما في المقام فلا يكاد يكون شيء منها خارجاً عن تحت دليل الإعتبار أبداً وإنما المكلف قد مجز عن الجمع بينهما كما في إنقاذ الغريقين أو إطفاء الحريقين ونحوهما .

(ومنها) أنه لو سلم أن المقام من تعارض الضررين فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بالمرجح كما يظهر من قوله فعقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد إلى آخره بعد ما سيأتي لك شرحه في التعادل والتراجع من أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التساقط دون الترجيح بالمرجحات إلا ما خرج بدليل خاص كما في تعارض الخبرين .

(ومنها) أنه لو سلم وجوب الترجيح في مطلق المتعارضين من غير اختصاص بالخبرين فقط فلا وجه للترجيح هنا بقلة الضرر وكثرته فإن الترجيح بها عبارة عن الترجيح بأقوائية المناط وأضعفيته وهما من مرجحات باب التزاحم دون التعارض بلا كلام .

(ومنها) أنه لو سلم الرجوع في المقام إلى الأصول والقواعد الآخر إما مع فقد المرجح أو مطلقاً فلا وجه للرجوع إلى قاعدة نفي الحرج إما لحكومتها على قاعدة نفي الضرر ابتداءً وإما لتعارض الضررين والرجوع إليها كما أفاده أعلى الله مقامه بقوله إما لحكومته ابتداءً على نفي الضرر وإما لتعارضها والرجوع إلى

الاصول ... الخ (أما عدم حكومتها) على قاعدة نبي الضرر فواضح فإنها عنوانان ثانويان في عرض الآخر لانظر لدليل احدهما على الآخر (واما عدم كونها مرجعاً) بعد تعارض الضررين فكذلك واضح إذ كما أن تحمل المكروه بالفتح للضرر لأجل دفع الأضرار عن الناس حرج عليه فمرفوع عنه فكذلك تحمل الناس للأضرار لأجل دفع الضرر عن المكروه بالفتح حرج عليهم بل حرج أشد فمرفوع عنهم (ودعوى) انه يجوز للمكروه بالفتح الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير (ممنوعة جداً) والإتفاق على الجواز غير ثابت ولو فرض ثبوته لم يكشف عن رأي الإمام عليه السلام لاحتمال المدرك في المسألة كقاعدة الحرج او الضرر ونحوهما (وهكذا الكلام) يجري عيناً في المملك وجاره حرفاً بحرف بتمامه .

(وبالجملة) ملخص الكلام في دوران الامر بين الضررين سواء كان بين ضرري شخص واحد او بين ضرري شخصين وأراد الثالث القضاء بينهما او بين ضرر نفسه وضرر غيره هو ما حققناه لك من أن المسألة من باب التزاحم ويجب فيها اختيار أقل الضررين ومراعات اهمها واقوامها وعند التساوي نتخير عقلاً واذا كان في مقام القضاء بين الإثنين والضرران متساويان فيحتمل القرعة بينهما وهي الاحوط فلا يعدل عنها والله العالم .

﴿ قوله نعم لو كان الضرر متوجهاً اليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر ... الخ ﴾

استدراك عن قوله فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر (وحاصله) ان للضرر المردد بين نفسه وبين غيره .

(تارة) لا يكون بطبعه الأوّلي متوجهاً الى احدهما بالخصوص كما في مثال حفر المالك بالوعة في بيته فإن حفرها تضرر الجار في بئرته وإن لم يحفرها تضرر المالك في جدران بيته (وفي هذه الصورة) قد حكم المصنف كما تقدم قبلاً بعدم

لزوم تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان ضرر الآخر أكثر ولكن قد رجع عنه أخيراً كما اشرنا بقوله الآتي اللهم إلا ان يقال ... الخ .

(وأخرى) يكون الضرر بطبعه الأولي متوجهاً الى نفسه كما إذا توجه السيل الى داره لكن إذا غيّر المجري توجهه الى غيره (وفي هذه الصورة) قد حكم المصنف بعدم جواز دفعه عن نفسه وإيراده على الآخر وأشار إليه بقوله المذكور نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه . . الخ .

﴿ اقول ﴾

وله صورة ثالثة ايضاً وهي ان يكون الضرر بطبعه الأولي متوجهاً الى الغير كما إذا توجه السيل الى دار الجار لكن إذا غيّر المجري توجهه الى نفسه (وفي هذه الصورة) لا يبعد وجوب تحمل الضرر بتوجيهه الى نفسه وصرفه عن اخيه المسلم إن كان ضرر اخيه المسلم كثيراً فاحشاً جداً يضر بحاله وكان ضرر نفسه يسيراً غير مهم كما إذا دار الامر بين ان يهدم السيل دار الجار من اصلها وبين ان يهدم بعض جدار نفسه وهذا لدي الإنصاف واضح ظاهر .

﴿ قوله اللهم إلا ان يقال ... الخ ﴾

قد اشير آنفاً وكذلك قبلا ان ذلك رجوع عن حكمه بعدم لزوم تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان ضرر الآخر أكثر .

﴿ قوله فتأمل ... الخ ﴾

قد اشرنا قبلا في صدر التعليق على قوله واما لو تعارض مع ضرر آخر ... الخ الى وجه قوله فتأمل فلا تغفل .

(هذا آخر) ما اراد الله لنا إيراده في بحث الاشتغال وبه تم الجزء الرابع من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول واسأل الله تعالى ان يوفقني للجزء الخامس والسادس كما وفقني للأجزاء المتقدمة إنه ولي التوفيق .

فهرست ما في الجزء الرابع

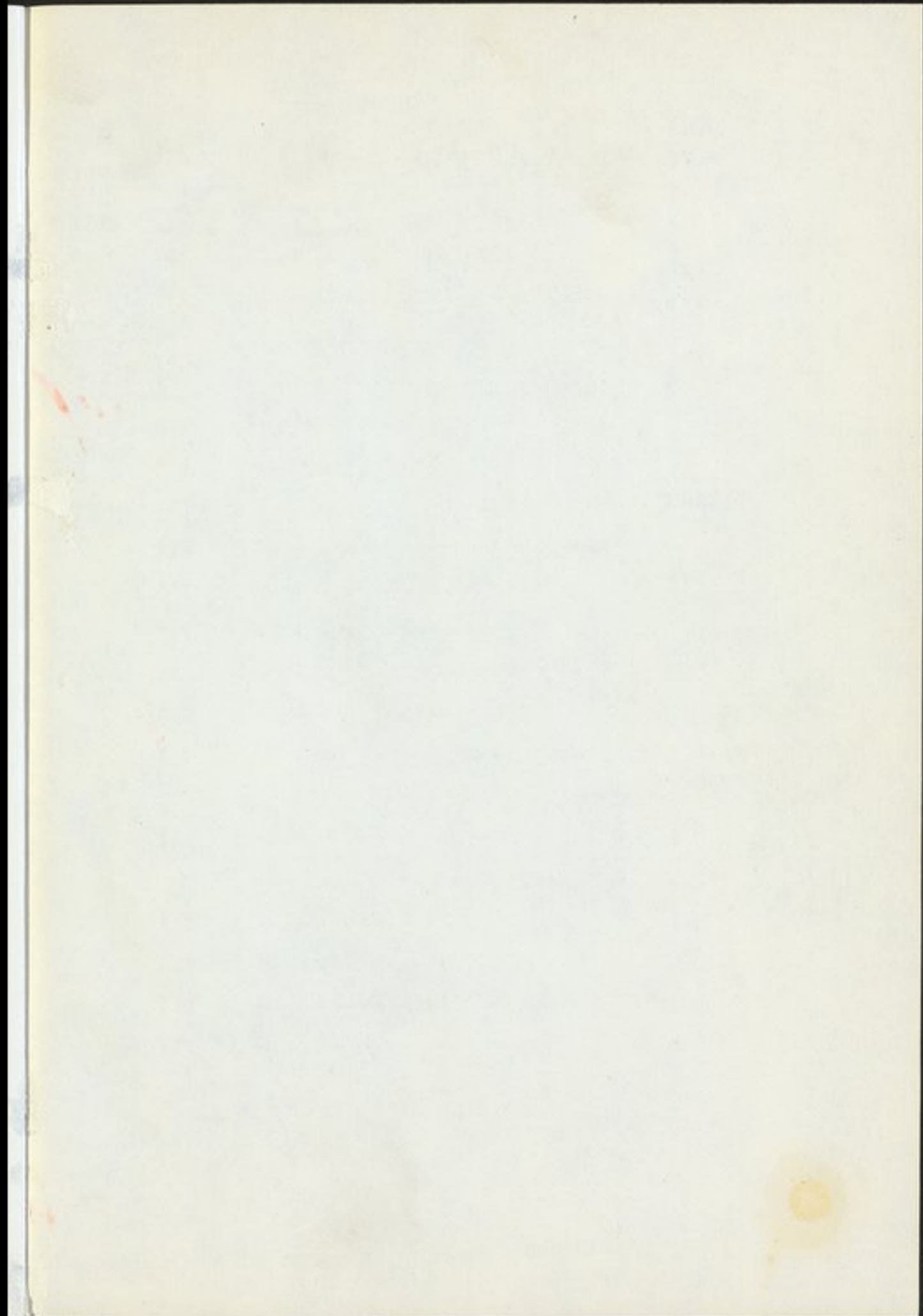
من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

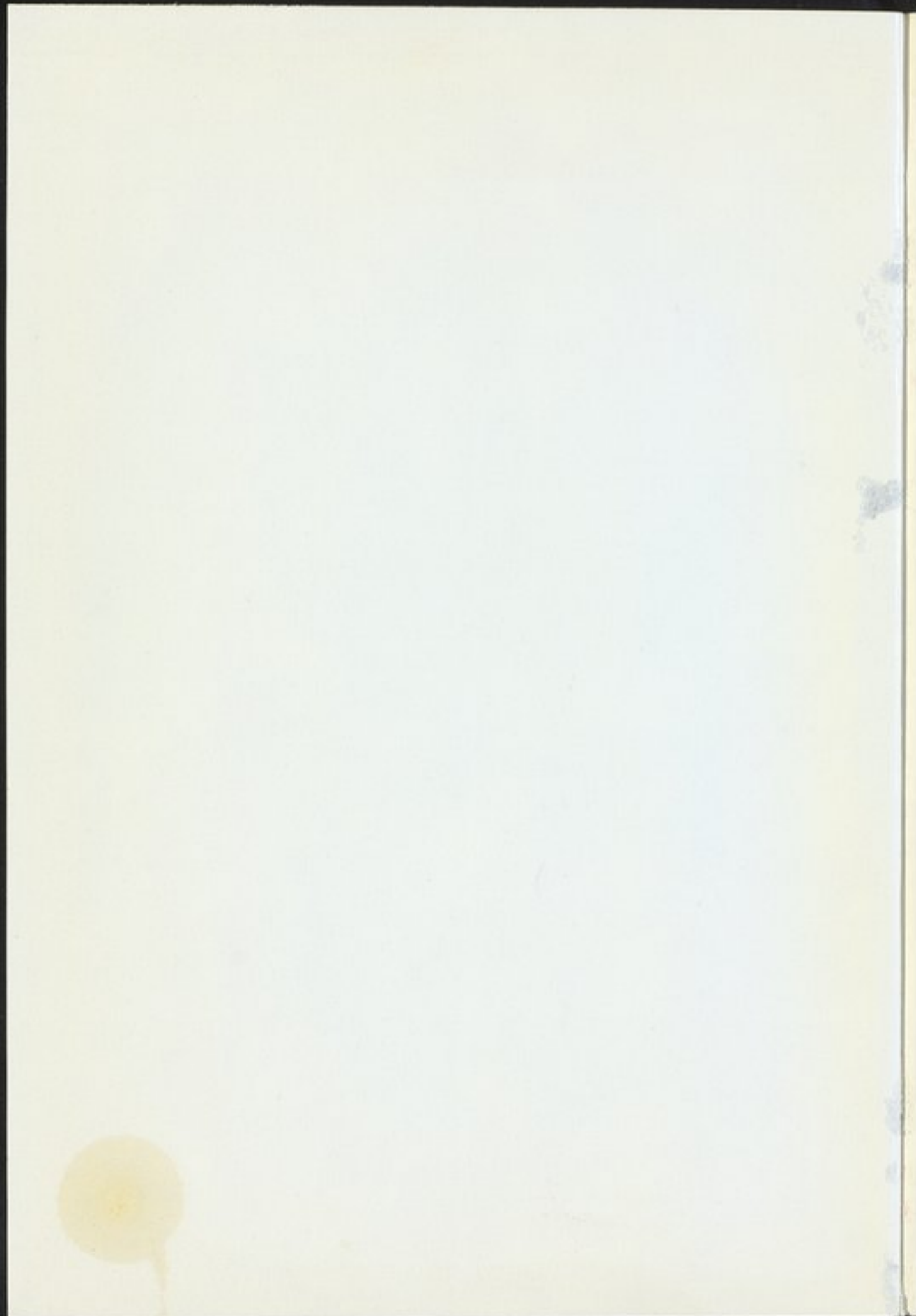
موضوع	صحيفة
في تعريف الاصول العملية وتنقيح مجاريها	٢
في لإصالة البراءة	٥
في الآيات التي استدلت بها لإصالة البراءة وذكر آية التعذيب	١٠
في الإستدلال بآية الإيتاء	١٣
في الإستدلال بآية الإضلال	١٤
في الإستدلال بآية الهلاك	١٦
في الإستدلال بآية المحرمات	١٧
في الإستدلال بآية التفصيل	١٨
في الروايات التي استدلت بها لإصالة البراءة وذكر حديث الرفع	٢٠
في الإستدلال بحديث الحجب	٣٦
في الإستدلال بحديث الحبل	٣٨
في الإستدلال بحديث السعة	٤٤
في الإستدلال بحديث كل شيء مطلق	٤٧
في الإستدلال بحديث المعرفة	٥٢
في الإستدلال بحديث الجهالة	٥٣
في الإستدلال بحديث الإحتجاج	٥٤

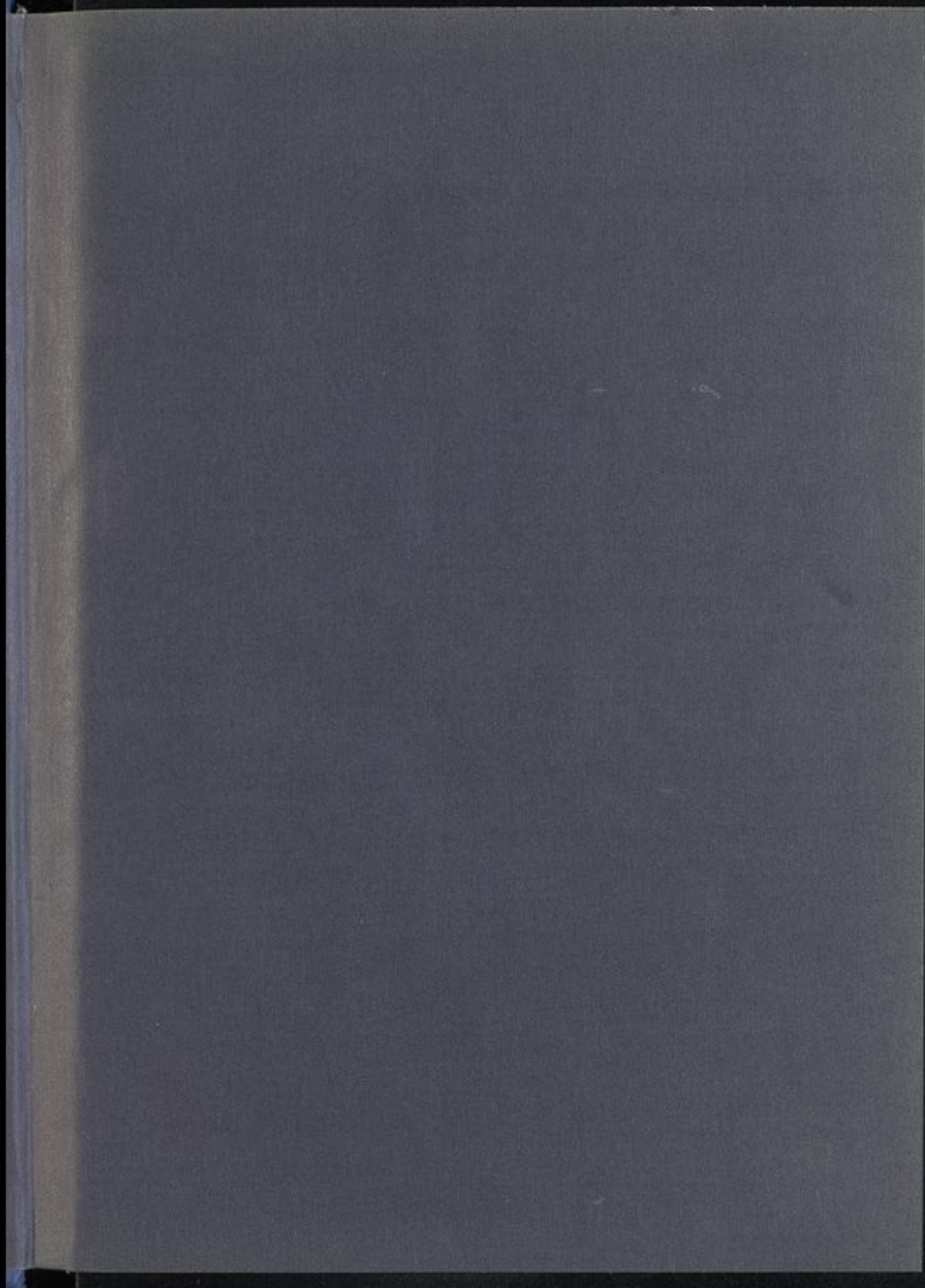
موضوع	صحيفة
في الإستدلال بصحيفة عبد الرحمان بن الحجاج	٥٥
في الإستدلال بالإجماع لإصالة البراءة	٥٧
في الإستدلال بالعقل لإصالة البراءة	٥٩
في الإستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة	٦٥
في احتياط الأخباريين في الشبهات التحريمية الحكمية وفي غيرها في الجملة	٦٨
في الآيات التي استدل بها للقول بالإحتياط	٧١
في الروايات التي استدل بها للقول بالإحتياط	٧٢
في الإستدلال بالعقل للقول بالإحتياط	٨٧
في تنبيهات البراءة وبيان انها لا تجري مع أصل موضوعي	٩٦
في حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً	١٠٠
لا حاجة في جريان الإحتياط في العبادات الى أخبار من بلغه ثواب	١٠٦
في دفع توهم لزوم الإحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية	١١٤
في حسن الإحتياط عقلاً ونقلًا حتى مع قيام الحجة على العدم	١١٩
هل تجري البراءة عن الوجوب التخيري	١٢١
في إصالة التخيير	١٢٧
في وجوه المسألة وبيان المختار منها	١٢٨
هل التخيير بدوي او استمراري	١٤١
في اشتباه الواجب بالحرام	١٤٣
في إصالة الإشتغال	١٤٤
في دوران الامر بين المتبائنين	١٤٥
في وجوه وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريان شيء من الأصول فيها	١٥٠

موضوع	صحيفة
قاعدة الحثل بظاهاها تشمل تمام اطراف العلم الإجمالي	١٥٦
في قيام الامارات في اطراف العلم الإجمالي	١٥٨
في بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية	١٦١
في بطلان ما استند اليه القائلون بعدم وجوب الموافقة القطعية	١٦٢
هل يجب الإحتياط في الأطراف التدريجية	١٦٦
في الإضطرار الى بعض الأطراف معيناً او مردداً	١٦٩
في خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء	١٧٣
في الشبهة الغير المخصوصة	١٧٨
في قاعدة العسر والحرج	١٨٣
في الملاقي لأحد اطراف العلم الإجمالي	١٨٦
كيف يحتاط في الأمرين المترتين شرعاً كالظهر والجمعة	١٩٢
في الأقل والاكثر الارتباطيين	١٩٥
الوجه الأول لوجوب الإحتياط عقلاً وتضعيفه	١٩٦
الوجه الثاني لوجوب الإحتياط عقلاً وتضعيفه	٢٠١
في عدم وجوب الإحتياط شرعاً	٢٠٩
في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي	٢١١
في جريان البراءة عن الجزء المشكوك وعن جزئية الجزء المشكوك كما تجري عن الاكثر	٢١٢
في الوجوه التي قد يتمسك بها لوجوب الإحتياط عقلاً غير ما تقدم وتضعيفها	٢١٤
في الشك في القيد	٢٢٠
في الشك في المانعية والقاطعية	٢٢٥

موضوع	صحيفة
في الشبهة الموضوعية من الأقل والاكثر الإرتباطيين	٢٢٦
في الشك في المحصل وبيان عدم وجوب الإحتياط فيه	٢٢٩
في نقيصة الجزء سهواً	٢٣١
في زيادة الجزء عمداً أو سهواً	٢٣٥
في تعذر الجزء أو الشرط	٢٤٣
في قاعدة الميسور	٢٤٩
في دوران الأمر بين الجزئية او الشرطية وبين المانعة او القاطعية	٢٦٢
في شرائط الاصول العملية وبيان شرط الإحتياط	٢٦٤
في اشراط البراءة العقلية بالفحص	٢٦٦
في اشراط البراءة النقلية بالفحص	٢٦٧
يشترط الفحص في الشبهات الموضوعية في الجملة	٢٦٩
في اشراط التخيير العقلي بالفحص	٢٧٨
في بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام	٢٧٩
هل العبرة في باب المؤاخذة بمخالفة الواقع او بمخالفة الطريق	٢٩٣
قد ذكر لأصل البراءة شرطان آخران	٢٩٤
في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وبيان مدركها	٣٠٠
في بيان مفاد القاعدة	٣٠٤
بني امور مهمة	٣١١
في بيان نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية او الثانوية	٣١٦
في تعارض الضررين	٣٢٢







COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759864



AV 19 1982

DEWCO 1

