

تَهْنِئَةٌ لِمَوْلَانَا
مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ

ع

شَيْخِ كَفَايَةِ الْأَعْمَلِ

الْحَبَشِيُّ الشَّافِعِيُّ

Princeton University Library



32101 061494942

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Ijtihādī

نَهَائِرُ الْمَأْمُولِ
فِي

شَرْحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

لمؤلفه :

السَّيِّدُ مُحَمَّدُ عَلِيُّ الْأَجْتِهَادِي

الجزء الثاني من شرح المجلد الثاني



من منشورات

مطبعة الاسلامية تلفن ٤٧٦٤ - قم

ربيع الاول من سنة ١٣٩٨

(RECAP)

(Arab)

KBL

.I474

ju2' 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد خاتم النبيين
وعلى آله الذين اذهب الله عنهم الرجس اهل البيت وطهرهم تطهيراً
وبعد فيقول المسكين المستكين محمد علي بن ابي الحسن حشرهما الله
تعالى مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، ان هذه جملة
مما خطر بالبال في كشف الغطاء عما اشار اليه الاساطين من اسرار ابواب
الاصول ودفع بعض شبهات المتأخرين شكر الله مساعيهم ولما رأيت كتاب
الكفاية الذي صنفه المحقق العلامة الفهامة وحيد عصره وفريد دهره
شمس دائرة الفهم والتدقيق مولانا الاخوند ملا محمد كاظم الهروي الطوسي
الغروي (قدس سره) احسن ما صنّف في الاصول جعلته شرحاً له لينكشف
الغطاء عن معضلاته ايضاً واسئله ان يجعله خالصاً لوجه الكريم
ويجعله ذخراً ليوم الدين .

وان يجعله مطبوعاً لطبع الفضلاء والمحصلين والعلماء والمشتغلين
وان ينفع به اخواني المحصلين وان لا ينسوني من الدعاء في حيوني
وبعد وفاتي عند مطالعته .

وارجو من اخواني المؤمنين الناظرين اليه ان يذكروني بطلب
المغفرة والدعاء وان يعفو عما يجدر اقيه من السهو والخطاء والاشتباه مع
ما فيه من الخلل والقصور ، فان العصمة مختصة باهلها ... والله المستعان .

محمد علي اجتهادي



بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل : في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية
خبر الواحد .

و اما الدليل العقلي الذي اقيم على حجية الاخبار الموجودة في
الكتب المعتمدة ، فنقريره من وجوه .

أحدها : انه يعلم اجمالاً بصدور كثير مما بايدينا من
الاخبار ، من الائمة الاطهار ، بمقدار واف بمعظم الفقه ، بحيث
لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا نحل علمنا الاجمالي بثبوت
التكاليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلي
بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً ، و
الثبوت البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير
المعتبرة .

الوجه الاول : انا نعلم اجمالاً بصدور كثير فيما بايدينا من
الاخبار ، و لا نحتمل ان يكون جميعها مجعولة ، كما يظهر ذلك

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

بمراجعة احوال الرواة في تراجمهم من حيث شدة اهتمامهم ومواظبتهم على حفظ الاحاديث و اخذها من الكتب المعتمدة و تنقيح ما ادعوه في كتبهم لئلا يودع فيها الاخبار المدسوسة المكذوبة على الائمة عليهم السلام .

و تلك الاخبار الموجودة فيما بايدينا المتضمنة للتكاليف عن الائمة (ع) اذا كانت بمقدار يفي بمعظم الفقه بحيث لا يبقى معها علم بالتكليف اجمالا فيما عدا الموارد التي دلت على التكليف فيها تمنع عن تأثير العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها و بين سائر الامارات الغير المعتمدة (من الشهرات المجردة ، و القياسات الظنية ، و الاجماع المحكية ، و الاولويات الظنية ، و امثال ذلك) و ذلك لانه حينئذ لم يعلم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الاخبار الصادرة عن الحجج المعصومين عليهم صلوات الله اجمعين ، كى يحتاط فى غير ما يكون من محتملاتها ، كما اذا كانت تلك الاخبار معلومة تفصيلا و سره انحلاله ، يعنى العلم الكبير الذى يكون منشأ العلم بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الظنية بالعلم الاجمالي الصغير الذى يكون اطرافه خصوص الاخبار الصادرة المعلومة ، لانه لا يعلم بثبوت التكليف ازيد فى ما بين الاخبار ، فلا اثر للعلم الاجمالي الكبير .

و لا ريب فى هذه الصورة من مراعات العلم الاجمالي الثانى دون الاول ، فلا يجب بمقتضى هذه الوجه الا الاحتياط فى اطراف ما بايدينا من اخبار الكتب المعتمدة ، لا فى اطراف الطرق والامارات

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

و اخبار الكتب المعتمدة ، و ان كان يظهر من الشيخ «ره» خلافه .
قال «قدس سره» في رسائله ما لفظه و الجواب عنه اولاً بان
وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله
الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار ، و الا فالعمل بالخبر الصادر عن
الامام عليه السلام انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى الواقعي ، و
حينئذ نقول : ان العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الاخبار ، بل نعلم
اجمالياً بصدور احكام كثيرة ، عن الائمة عليهم السلام بوجوب تكاليف
كثيرة ، و حينئذ فاللازم اولاً الاحتياط و مع تعذره او تسره او قيام
الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي
التكليفي عن الحجية عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً او
شهرة او غيرهما .

فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر ، و انما يفيد حجية
كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجية و ان لم يكن خبراً ، (الى
ان قال) فهيهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار و علم اجمالي حاصل
بملاحظة مجموع الاخبار و سائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب
مراعاة العلم الاجمالي الثاني و عدم الاقتصار على مراعاة الاول ، نظير
ذلك ، ما انا علمنا اجمالاً بوجوب شياة محرمة في قطع غنم بحيث
يكون نسبتة السى كل بعض منها كنسبته السى البعض الاخر و علمنا
ايضاً بوجود شياة محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث
لو لم يكن من الغنم الا هذه ، علم اجمالاً بوجود الحرام فيها ايضاً .

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

ثم تشبث دره ، بذيل العزل ، و قال و الكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما اشرنا اليه سابقاً من انه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها ، و ضممنا اليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضاً ، و حينئذ فلا بد من ان يجرى حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمعظنة لو بطل وجوب الاحتياط ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

و فيه انه و ان كان لنا علم اجمالي بوجود ما يكشف عن احكام الله الواقعية الصادرة من الائمة عليهم الصلوات و السلام في اطراف ما بايدينا من الاخبار و سائر الامارات في بسد الامر الا انه ينحل بالاخبار الموجودة فيما بايدينا من الكتب المعتمدة ، فلا علم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الاخبار الصادرة كى يجب الاحتياط في غير ما يكون من محتملاتها من الاخبار من موارد سائر الامارات ، نعم لو كان هناك علمان اجماليان احدهما متعلق بمأة حكم مثلاً بين الاخبار و ثانيهما العلم الاجمالي المتعلق باحكام كثيرة موجودة بين تلك الاخبار المخصوصة و بين سائر الامارات لكان لهذا الدعوى وجه كما مثل شيخنا الانصارى بقطع غنم قد علم اجمالاً بوجود غصب فيه مردداً بين البيض و السود و الحمر و الشقر ، و علم اجمالاً ايضاً بوجود موطوء بين خصوص السود و لكن المستدل لم يدع الا علماً اجمالياً واحداً ، كما قررناه بحيث لو

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

علم تفصيلاً ذلك المقدار من الاخبار لا تحل العلم الاجمالي ، و يصير الشك بالنسبة الى سائر الامارات بدوياً .

و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافي منها .

اي و مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى لثبوت التكليف ، لانه الذي يجب العمل به ، رعاية للاحتياط الذي يقتضيه العلم الاجمالي ، و اما اخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها ، بدهة عدم معقولية الاحتياط اللازم لاجل العلم الاجمالي في الاخبار الغير المتضمنة الاحكام اللازم ، نعم يجوز العمل بالخبر النافي لو لم يكن هناك مانع كما لو كان اصل يقتضى الاحتياط كقاعدة الاشتغال ، او مثبت للتكليف كاستصحاب التكليف .

فيما اذا لم يكن في المسئلة اصل مثبت له من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب بناء على جريانه في اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها او قيام امارة معتبرة على انتقاضها فيه .

قد عرفت آنفا ان قضية ذلك العلم الاجمالي وجوب العمل بكل خبر مثبت للتكليف مطلقاً ، و جواز العمل بالخبر النافي اذا لم يكن

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

على خلافه اصل مثبت له ، اذ لو كان على خلافه اصل مثبت للتكليف لم يجز العمل بخبر النافي لان العمل بالنافي حسن رجاء لادراك الواقع اذا لم يعارضه الاحتياط و لم يلزم منه طرح دليل معتبر ، فاذا شك في المكلف به كدوران بين وجوب الجمعة او الظهر ، و علمنا اجمالا بوجوب الظهر او الجمعة وجب الاتيان للاشتغال و لو قام خبر من تلك الاخبار على نفى وجوب احدهما و كذا لو استصحبنا وجوب صلوة الجمعة و قام خبر من تلك الاخبار التي يعلم اجمالا بصدور كثير منها على نفى وجوب الجمعة بناء على جريانه في اطراف ما علم اجمالا و ان العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة غير قاطع في جريانه .
و اما بناء على عدم جريانه في اطراف ما علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ، او قامت الامارة على انتقاضها في بعض موارد فمخالفة الاستصحاب للخبر النافي غير مانعة من العمل بالخبر لعدم حجيته .

و الا لاختصاص عدم الجواز على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال .

وان لم يجر الاستصحاب في الاطراف المذكورة و بنينا على قدح العلم الاجمالي من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله لاختصاص عدم جواز العمل على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الاشتغال لان العمل بالنافي حسن رجاء لادراك الواقع اذا لم يعارضه الاحتياط او لم يلزم منه طرح دليل معتبر و حيث ان قاعدة الاشتغال غير مغيية باليقين بالخلاف فلا مانع من جريانها في مورد الخبر النافي فيما اذا كان الشك في المكلف به و المفروض عدم كون الخبر النافي مؤمناً في موردها فلا جرم ان المتعين بحكم العقل الاشتغال .

و فيه انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً او ترجيحاً على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم .

اللازم من حجية الخبر بالخصوص ان ينهض دليلاً على تخصيص عمومات الكتاب و السنة القطعية و تقييد مطلقاتها فيما اذا كان الخبر اخص او اعم من وجه مع كون حق التقديم للخبر لكونه نصاً او اظهر و ليس حال الاخبار المعلومة بالاجمال كذلك اذ يحتمل في كل واحد منها أن لا يكون صادراً عن المعصوم عليه السلام و ان كان يجب عقلاً العمل على طبقه لثلا يقع المكلف في خلاف الواقع .

و ان كان يسلم عما اورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات لأ في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

و لو بالأجمال ، فتأمل جيداً .

و ان كان هذا الدليل على ما قررناه يسلم عما اورده الشيخ «ره» بان لازمه الاحتياط في جميع الطرق و الامارات ، لا خصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ، لان وجوب العمل بتلك الاخبار انما هو لاجل العلم الاجمالي بوجوده . ما يكشف عن احكام الله الواقعية الصادرة من الائمة (ع) في مضامينها .

ومن المعلوم ان اطرافه لا تنحصر بالاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ، بل تعم جميع الطرق و الامارات للعلم الاجمالي بوجود ما يكشف عن احكام الله الصادرة عن الائمة (ع) ايضاً ، فيفيد هذا الدليل وجوب الاحتياط في اطراف جميع الطرق و الامارات الظنية الكاشفة عن احكام الله الواقعية الصادرة عن الائمة (ع) لا في اطراف خصوص الروايات الموجودة في الكتب .

لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بين الروايات و سائر الامارات ، بما علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالأجمال ، فلا علم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الاخبار الصادرة ، كى يراعى و يحتاط في غير ما يكون من محتملاتها من الاخبار من موارد سائر الامارات . و بعبارة اخرى ، أن لنا و ان كان علم اجمالي بوجود ما يكشف عن احكام الله الواقعية الصادرة من الائمة عليهم السلام فى مجموع الطرق و الامارات ، الا انه بمنحل بالاخبار الموجودة فيما بايدينا من

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الكتب المعتمدة .

نعم لو كان هناك علمان اجماليان ، احدهما العلم الاجمالي المتعلق بمأة حكم مثلا بين الاخبار ، و ثانيهما العلم الاجمالي المتعلق باحكام كثيرة موجودة بين تلك الاخبار وبين سائر الامارات ، كان لهذا الاشكال وجه ، ولكن المستدل لم يدع الا علماً واحداً ، كما قررناه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار من الاخبار لانحل العلم الاجمالي ويصير الشك بالنسبة الى سائر الامارات بدوياً ، فتأمل جيداً .

ثانيها ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة ، كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر .

الثاني من الوجوه العقلية التي استدلت بها على حجية خبر الواحد ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة بشرط عمل جمع به من غير رد ظاهر ، وقد نقله الشيخ «ره» بعين ما نقله المصنف في الكتاب عيناً .

وَهُوَ اَنَا نَقَطَعُ بِبَقَاءِ التَّكْلِيفِ اِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ سَيِّمًا
بِالاصُولِ الضَّرُورِيَّةِ كَالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ
الْمُتَاَجِرِ وَ الْاِنْكِحَةِ وَ نَحْوِهَا مَعَ اَنْ جَسَلْ اَجْزَالُهَا وَ شَرَاظِلُهَا

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

و موانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث تقطع بخروج
حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل
بالخبر الواحد و من انكر فانما ينكره باللسان و قلبه مطمئن
بالايمان ، انتهى .

هذا الوجه في الحقيقة قياس خلف استدلال فيه على المطاوب
باطال نقيضه حيث ان تركه مستلزم لانعدام التكاليف المقطوع بقائهما
سيما الضروريات كالصلوة و الزكاة والحج و المتاجر و الانكحة ونحوها
بداهة انه لو قطعنا النظر عن الاجزاء و الشرائط التي تثبت بخبر
الواحد لتلك الامور و تركنا العمل بها ، لغرت هذه الامور عن
حقايقها ، و لا يستحق اطلاق اسمها عليها و عليه فلا يبد من العمل
بجميع الكتب المذكورة بالشرط المذكور .

و اورد عليه اولاً بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء
و الشرائط بين جميع الاخبار ، لا خصوص الاخبار المشروطة
بما ذكره فاللازم ح اما الاحتياط او العمل بكل ما دل على
جزئية شيء او شرطيته .

المورد هو الشيخ «ره» قال في رسائله بعد ما فرع عن نقل
عبارة الوافية ما لفظه و يرد اولاً ان العلم الاجمالي حاصل بوجود

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار ، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكر ، و مجرد وجود العلم الاجمالي من تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول ، و الا لما يمكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة .

و دعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار المدول مثلا فاللازم حينئذ اما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطية و اما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية انتهى . حاصل ما يستفاد من كلامه (قدس سره) هو عدم انحصار اطراف العلم الاجمالي بوجود اجزاء الاصول الضرورية ، و شرائطها بالاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة للشيعة مع الشرط المذكور بل يعم جميع الاخبار ، و مجرد دخول تلك الطائفة في اطراف العلم الاجمالي لا يوجب خروج غيرها من اطرافه .

فاللازم حينئذ اما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطية ، و اما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية ، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكر هذا كله امر الشيخ فيما اوردته على ما ذكره صاحب الواقية و قد اجاب عنه المصنف بقوله :

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

قلت : يمكن ان يقال ان العلم الاجمالي و ان كان حاصله بين جميع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادقة عنهم (ع) بقدر الكفاية بين تلك الطائفة ، او العلم باعتبار الطائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي ، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم كما مرّت اليه الاشارة في تقريب الوجه الأول .

حاصل جوابه (قدس سره) عن ايراد الشيخ «ره» على ما ذكره في الوافية ، هو أن العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشرائط في مطلق الاخبار ينحل بالعلم الاجمالي بوجودها في مضامين الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، لان المعلوم وجوده من الاجزاء و الشرائط في مطلق الاخبار لا يزيد قدرأ عن المعلوم وجوده في مضامين الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها عليها .

و عليه فلا يجب الاحتياط الا في خصوص اطرافها ، دون اطراف مطلق الاخبار .

والوجه في صحة هذا الدعوى ان هذه الاخبار المدونة في الكتب المعتمدة واجدة لتلك الشرائط ، اذ هي معتمدة للشريعة معمول بها عند الاصحاب من غير رد ظاهر الا بعض النوادر منها ، بل ادعى في الوسائل الاجماع على صحتها ، و هذه الاخبار المدونة وافية بمعظم الفقه فلا غرو في دعوى ان المقدار المعلوم وجوده من الاجزاء و الشرائط قابل للانطباق

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

بالعلم الاجمالي بوجودها في مضامين الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، فيجب الاحتياط في خصوص اطرافها و نستريح ببركته عن كلفة الاحتياط فيما هو خارج عنها من مطلق الاخبار .

فتمحصل مما ذكر ان اشكال الشيخ على الوافية غير وارد ، اذ العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي الصغير الذي تنحصر اطرافه بين الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، و العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشرائط و ان كان حاصلها في بدو الامر بين جميع الاخبار الا ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة بقدر الكفاية بين تلك الاخبار المشروطة بما ذكره في الوافية او العلم باعتبار طائفة بقدر الكفاية بين تلك الاخبار المشروطة مما يوجب انحلال ذاك العلم الاوسع الموجود في جميع الاخبار الى العلم الاجمالي المختص بالاخبار المشروطة بما ذكره في الوافية و صيرورة غيره خارجا عن طرف العلم على نحو الشبهة البدوية كما مرت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول ، فراجع .

اللهم الا ان يمنع عن ذلك و ادعى عدم الكفاية فيما علم بصددوره او اعتباره او ادعى العلم بصددور اخبار آخر بين غيرها فتأمل .

اللهم الا ان يمنع عن ذلك و ادعى عدم الكفاية ، بمعنى ان معلوم

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الصدور او معلوم الاعتبار وان لم يعلم بالصدور ، من الطائفة المذكورة ليس بقدر المعلوم بالاجمال فيما بين جميع الاخبار ، او كان علم اجمالي آخر في غير تلك الطائفة ، فاللازم حينئذ العمل بجميع الاخبار ويتم ايراد الشيخ «ره» على الوافية ، فتأمل .

و لعله اشارة الى ما ذكرناه آنفاً من أن هذه الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة تكون وافية بمعظم الفقه فلا غرو في دعوى قابلية انطباق الكبير على الصغير و انطباق الكبير على الصغير يوجب الاكتفاء برعاية الصغير و يدفع عنا كلفة الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبير و عليه فلا يجب الاحتياط الا في خصوص اطراف العلم الاجمالي الصغير دون اطراف مطلق الاخبار .

و ثانياً بأن قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية او الشرطية دون الاخبار النافية لهما .

هذا الايراد ايضاً من الشيخ «ره» ، حسابه ان مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالاخبار المثبتة لجزئية شيء او شرطية دون الاخبار النافية لهما لوضوح ان حكم العقل بازوم العمل على طبقها للتوصل الى امثال التكاليف المعلومة بالاجمال في هذه الطائفة من الاخبار لكيلا يقع المكلف في تبعة مخالفتها و العمل بالخبر النافي ليس مقدمة لذلك خصوصاً اذا اقتضى الاصل الجزئية او الشرطية .

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

فالإثبات بهذا الوجه حجية الخبر اذ معنى حجية الخبر بما هو خبر كون مثبتة و نافية حجة في مقابلة الاصول المثبتة او النافية و معه لا يصح العمل الا بما كان مثبتاً للجزئية او الشرطية منها دون ما كان نافياً اهما خصوصاً فيما اقتضى الاصل ثبوتهما .

و الاولى ان يورد عليه بان قضيته انما هو الاحتياط بالاطار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل او اطلاقه للاحجية بحيث يخص او يقيد بالمثبت منها او يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت و لو كان اصلاً كما لا يخفى .

وجه الاولوية ان مقتضى هذا الدليل المذكور في الوافية ليس هو وجوب العمل بالاطار المثبتة لجزئية شيء او شرطية مطلقاً حتى عند قيام حجة معتبرة من عموم دليل او اطلاقه على نفيهما .
بداهة ان هذا فرع العلم بصدوره او العلم بحجيته تعبداً و المفروض عدمهما بل مقتضاه انما هو الاحتياط بالعمل على طبق الاخبار المثبتة فيما اذا لم تقم حجة معتبرة على نفي الجزئية او الشرطية و مع قيامها فالمتبع تلك الحجة لا الخبر المثبت فالاحتياط اصل و العمومات والمطلقات دليل مقدم على الاصل و لا يثبت بهذا الدليل الحجية للخبر من جهة كونه حجة بخصوصه بحيث يخص بالمثبت منها العمومات ويقيد

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

بالمثبت منها المطلقات او يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان اصلا و ظنى ان التعبير بالاولوية للتنبية على قصور عبارة الشيخ «ره» عن بعض ما يرد على صاحب الوافية لا الاشكال عليه كما هو واضح .

ثالثها ما افاده بعض المحققين بما ملخصه انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب و السنة الى يوم القيمة ، فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او ما بحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك و الا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بد من التنزل الى الظن باحدهما .

الوجه الثالث من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية ، و استدل به على حجية خبر الواحد في حاشيته على المعالم و جعل هذا الوجه من اقوى الوجوه الثمانية التي افادها على حجية خبر الواحد ، و اطال فيه بالايراد و الجواب و قد لخصه المصنف لطوله .

و ملخصه انه قد ثبت وجوب العمل بالكتاب و السنة بالاجماع و الضرورة ، و هذا التكليف باق في حقنا بالادلة المذكورة و حينئذ فان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم او الظن الخاص

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

بالحكم فهو و الا فلا بد من الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

بالحكم فهو و الا فلا بد من الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن
حاصل ايراد المصنف عني هذا الوجه هو ان معصى وجوب
الرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة (كما صرح في ذيل كلامه بانها
المراد منها على ما هو المصطلح من السنة) ليس هو الرجوع الى ما
ظن اعتباره من الاخبار بل قضيته هو الاقتصار في الرجوع على الخبر
المتيقن اعتباره من هذه الاخبار التي قام الاجماع على صحتها في
الجملة فان وفي بمعظم الفقه فهو و الاضيف اليه الخبر المتيقن
اعتباره بالاضافة الى ما سواه كالخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق و
الموثق بالنسبة الى الحسن .

وهكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالاضافة فالأخبار الصحيحة
على مصطلح المتأخرين هي القدر المتيقن من معقد الاجماع فلا بد من

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الآخذ بها من بين مجموع الأخبار فإن كانت وافية بمعظم الفقه فيها و إلا اضيف إليها الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة إلى غيرها فيتعدي من الأخبار الصحيحة إلى الموثقة من بين مجموع الأخبار وهكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالإضافة إلا بان كانت الأخبار كلها متساوية فاللازم هو الاحتياط بالآخذ بمجموعها لا الاقتصار على خصوص مظهرها ، إذ هذا مخالف لحكم العقل بالاحتياط اللازم من بقاء التكليف .

وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره .

وذلك أي عدم الرجوع إلى ما ظن اعتباره يكون لاجل التمكن من الرجوع إلى العلمي التفصيلي ، يعنى الرجوع إلى الأخبار المتيقن بالاعتبار ثم إلى المتيقن اعتباره بالإضافة أو الرجوع إلى العلمي الإجمالي يعنى الرجوع إلى الأخبار بنحو الاحتياط فمراده من الرجوع إلى العلمي التفصيلي في العبارة هو الرجوع إلى أخبار المتيقن بالاعتبار ثم إلى المتيقن اعتباره بالإضافة كما أن مراده من الرجوع إلى العلمي الإجمالي هو الرجوع إليها بنحو الاحتياط ، فمع التمكن من الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة علماً تفصيلاً أو إجمالاً لا وجه للتنزل إلى ما ظن اعتباره و الاكتفاء بالرجوع إليه كما فعل المحقق المذكور ،

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

هَذَا مع أَنَّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى
السنة بِذَلِكَ المعنى فيما لم يعلم بالصّدور و لا بالاعتبار
بالخصوص وَاَسْع .

هذا كله مضافاً الى ان للمنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى
السنة بِذَلِكَ المعنى ، اى الاخبار الحاكية مع عدم العلم بصدورها و لا
باعتبارها بالخصوص مجالاً واسعاً لعدم ثبوت الاجماع المدعى على
حجيتها فى الجملة اولا و عدم كشفه عن رأى المعصوم ثانياً .

و اما الايراد عليه برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان
ملاكة دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية واما الى الدليل الاول
لو كان ملاكة دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بايدينا
من الأخبار .

المورد شيخنا العلامة « اعلى الله مقامه » فى رسائله ، قال :
فى اواخر ما اورده على هذا الوجه الثالث (ما لفظه) .
نعم لو ادعى بالضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات
الغير العلمية ، يعنى بها الاخبار لاجل الخروج عن الدين لو طرحت
بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم
بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التى يعلم بعدم جواز رفع اليد
عند الجهل بها تفصيلاً .

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن ، و
مفساده ليس الاحجية كل اشارة كاشفة عن التكليف الواقعي و ان اراد
لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى
لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً على حجية
خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه ، و
قدمناه الجواب عنه فراجع ، انتهى .

ففيه ان ملاكه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع
الى الروايات في الجملة الى يوم القيمة ، فراجع تمام كلامه
تعرف حقيقة مراده .

و المصنف قد وجه هذا الوجه الثالث بنحو لا يرجع الى الوجه
الاول و لا الى دليل الانسداد بتقريب ان ملاكه ليس هو العلم بتكاليف
واقعية و لا العلم الاجمالي بصدور كثير ما بايدينا من اخبار الكتب
المعتبرة بل ملاكه انما هو دعوى العلم بوجوب الرجوع الى الروايات
الحاكية للسنة في الجملة الى يوم القيمة و ان لم يعلم بوجود تكاليف
واقعية فيها ليكون مرجعه الى دليل الانسداد و لا بصدور كثير منها
قطعاً ليكون مرجعه الى الوجه الاول ، فراجع تمام كلامه تعرف
حقيقة مراده .

و اورد عليه بعض اعظام العصر على ما حكى عنه في مباني

(الدليل العقلي على حجية خبر الواحد)

الاستنباط بأن العلم بوجود الرجوع الى الروايات الحاكية لا يحصل بدون السبب ، فلا بد من أن يكون سببه اما جعل الشرعي بأن يجعلها الشارع حجة على المكلف و هذا مفروض الانتفاء لان الفرض عدم قيام دليل على جعلها حجة بالخصوص ، او يكون سببه العلم الاجمالي بصدور كثير منها ، و هذا يرجع الى الوجه الاول ، او يكون سببه حكم العقل بوجود امثال التكليف الواقعية المعلومة بالاجمال بنحو الظن من طريقها بعد عدم امكان امتثالها بنحو العلم ، او العلمى و هذا يرجع الى دليل الانسداد ، اذا فهذا الوجه ليس وجهاً مستقلاً فى مقابل الوجه الاول و دليل الانسداد الاثني ، انتهى .

* * *

الدليل العقلي على حجية مطلق الظن :

فصل في الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية الظن ،
و هي أربعة :

الأول ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي
او التحريمي مظنة للضرر ، و دفع الضرر المظنون لازم .

قد ذكرنا سابقاً أن الظن ليس كالعلم ، بأن يقتضى بنفسه و
بحيال ذاته الحجية مع قطع النظر عن كل موجود و معدوم ، بأن
يحدث في نفس الظان من جهة كونه ظاناً محرك عقلائي يدعوه نحو
الفعل بحيث يترتب على موافقته و مخالفته المثوبة و العقوبة مع كون
الظان محتمل لخلافه كما كان القطع كذلك فليس بحجة في نفسه ؛

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

ولا يمكن الاعتماد و الركون عليه في مقام الامتثال و الخروج عن
عهدة التكليف ما لم يقم دليل على حجيته و قد عرفت قيام الدليل من
الكتاب و السنة و السيرة و العقل على حجية بعض افراده ، فيقع الكلام
في حجيته مطلقاً و استدلووا على حجيته كذلك بوجوه :
الاول ان المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى او التحريمى
مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم عقلا ، و هذا الوجه كما ترى
يتركب من صغرى و كبرى .

اما الصغرى فلان الظن بوجوب شيء او حرمة يلازم
الظن بالعقوبة على مخالفته ، او الظن بالمفسدة فيها بناء على
تبعية الاحكام للمصالح او المفاسد .

قد عرفت ان هذا الوجه يتألف من الصغرى و الكبرى ، اما
الصغرى فلان الظن بوجوب شيء يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته اى
على تركه ، كما ان الظن بحرمة شيء يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته
(اى على فعله) او لان الظن بالوجوب ظن بوجوب المفسدة فى تركه
كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فى فعله بناء على قول العدلية
بتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد .

و اما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و
لو لم نقل بالتحسين و التقبيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ، و لو لم يستقل بالتحسين و التقييح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله .

و اما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقييح لعدم انحصار حكم العقل بالتحسين و التقييح بل التزام حكم العقل بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو مظنون ، او محتمل و لو لم نقل بالتحسين و التقييح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه و بترك ما استقل بقبحه ، فكما ان العقل اذا ادرك حسن فعل يكون ادراكه ذلك موجبا لتعلق الارادة به من دون توسط حكم عقلي بوجوب فعل الحسن كذلك في المقام فان الضرر موضوع من الموضوعات ، اذا التفت اليه العقل يجعله موضوعا للحكم بلزوم الدفع كسائر الموضوعات التي يستقل بحكمه من غير انطاطة بمسئلة التحسين و التقييح .

و الشاهد على ذلك اطباق العقلاء على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في استقلال العقل بالتحسين و التقييح ، فلو كان ملاك حكمه منحصرأ بالتحسين و التقييح لسم يطبقوا على الاول مع خلافهم في الثاني .

ولذا اطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

والتقبيح ، فتدبر جيداً .

قال المصنف في حاشيته على الرسائل في وجه اطلاق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون مع خلافهم فيه بان الالتزام بدفع الضرر المظنون بل خوفه كالضرر المقطوع من الفطريات بل ذلك مودع في طبائع سائر الحيوانات و لذلك تتحرز عن مظانه ، فدفعه واجب عقلا و ان لم نقل بالتحسين و التقبيح العقليين ، (الى أن قال) :

فتلخص مما ذكرنا عدم ابتناء الحكم بوجوب دفع الضرر المظنون في الكبرى عقلا على القول بهما لما عرفت من أنه ضروري فطري ، و ظهر فساد ابتناؤه عليه و لو قيل به لما عرفت من أن ملاكته مجرد ملاحظة انه مظنة الضرر من دون ملاحظة أنه مما يذم عليه ، انتهى .

و عليه اي و على عدم ابتناء الحكم بوجوب دفع الضرر المظنون في الكبرى عقلا على القول بهما ظهر ضعف ما عن الحاجبي و من تبعه في الجواب عن هذا الاستدلال من منع الكبرى و ان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين و التقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب ، اذ لا ارتباط لمسئلة دفع الضرر بمسئلة التحسين و التقبيح ، و ان الالتزام بالتحرز عن الضرر من جهة أنه من الفطريات التي جبلت عليها النفوس ، لا من جهة حكم العقل بقبح الارتكاب ، و الشاهد على ذلك هو تحرز الحيوانات بطباعها و فطرتها عن مظانه مع ان العقل

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

غير موجود فيها .

و الصواب في الجواب هو منع الصغرى ، أما العقوبة
فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة
على مخالفته لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته و إنما
الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها لا بين
مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها و مجرد الظن به بدون دليل
على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته عصيانه .

قد عرفت ضعف ما عن الحاجبي و من تبعه في الجواب عن هذا
الاستدلال من منع الكبرى مع كون الحكم المذكور الزامياً أطبق
عليه العقلاء ، و ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر مما لا شبهة فيه .
فالصواب في الجواب هو منع الصغرى و ان قول المستدل بأن
في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة
للضرر ممنوع ، اذ المراد بالضرر ان كان هو العقاب فالكبرى و ان
كانت مسلمة حيث ان العقل كما عرفت مستقل بوجوب دفع العقاب
المظنون بل المحتمل الا ان الصغرى ممنوعة لان الظن بالحكم لا
يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته اذ لا ملازمة بين التكليف الواقعي و
بين العقوبة على مخالفته كي تكون الملازمة بين ظنيهما لمكان التفكيك
بينهما في صورة الجهل و انما الملازمة بين خصوص معصية التكليف

(الدليل العقلي على حجبية مطلق الظن)

التي هي خصوص المخالفة العمدية للتكليف المنجز و استحقاق العقوبة على المعصية لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها .
و من المعلوم أن مجرد الظن بالتكليف بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به التكليف حتى يكون مخالفته عسياناً .
فاذا علم بانتفاء المعصية علم بانتفاء لازمها وهو العقوبة فمع الظن بالتكليف كذلك نقطع بعدم الضرر و هو العقاب .
و الحاصل أن مجرد ثبوت التكليف واقعاً لا يكفي في صحة العقوبة على مخالفته الا اذا احرز انه يتنجز و لو بالظن كما يتنجز بالقطع فالملازمة انما تكون بين التكليف المنجز بسبب القطع او الظن المعبر و بين استحقاق العقاب على عسيانه و مجرد الظن بالتكليف بلا دليل على اعتباره مما لا يتنجز به التكليف حتى يستحق العقاب على عسيانه .

الا ان يقال ان العقل و ان لم يستقل بتنجزه بمجرد بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لا يستقل ايضاً بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة .

اللهم الا ان يقال ان العقل و ان لم يستقل بتنجز التكليف بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لا يستقل ايضاً بعدم استحقاق العقوبة به فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة .

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

و كما يجب دفع الضرر المظنون ، يجب دفع الضرر المشكوك
فلا تجوز مخالفة الظن فراراً عن الضرر المشكوك الواجب الدفع .
و اورد عليه المحقق الخبير السيد الحكيم في حاشيته على
الكتاب ما لفظه : ولكن لا يخفى انه ان اراد القائل بذلك منع قاعدة
قبح العقاب بلا بيان فيدعى جواز العقاب على التكليف الواقعي و لو لم
يكن الظن حجة فذلك مما لا ينبغي التأمل في بطلانه فان قبح العقاب
بلا بيان كاد ان يكون من الواضحات التي لا مجال لتطرق الريب
و التردد فيها ، و ان اراد دعوى ان احتمال حجية الظن كاف في حسن
العقاب على الواقع لان احتمال الحجية مساوق لاحتمال وجود البيان
على الواقع فيه ان البيان المصحح للعقاب هو خصوص البيان الواصل
الى المكلف و مجرد كون الظن حجة في نفس الامر و الواقع ما لم يعلم
به المكلف لا يصح العقاب .

هذا كله مضافاً الى ان عموم ادلة الترخيص مع الشك في
التكليف موجبة للقطع بعدم العقاب لامتناع العقاب في ظرف الترخيص
و تقدم قاعدة وجوب دفع الضرر على ادلة البرائة الشرعية لا تقتضيه
القواعد لان قاعدة وجوب دفع الضرر لا يوجب علماً بالتكليف او ما هو
بممثلته ، انتهى .

و قريب منه ما عن بعض الفحول على ما حكى عنه في تقريراته
المسماة بمباني الاستنباط ، (ما لفظه) :
اذا عرفت ذلك فنقول ان اريد بالضرر في القياس العقاب

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

الآخرى ، فالكبرى حينئذ و ان كانت مسلمة حيث ان العقل مستقل
بوجوب دفع العقاب المظنون بل المحتمل على ما ذكر في الامر الاول
و الثاني ، الا ان الصغرى ممنوعة لان الظن بالحكم لا يلازم الظن
بالعقاب لما ذكرنا من ان مجرد ثبوت التكليف واقعاً لا يكفي في صحة
العقاب على مخالفته ما لم يصل الى المكلف كما في المقام فان التكليف
فيه غير واصل الى المكلف لا وجدانا كما هو الفرض ولا تعبداً لان
حجية الظن يعد اول الكلام و عليه فلا يكون المقام من موارد حكم
العقل بوجوب دفع الضرر ، بل يكون من موارد حكمه بقبح العقاب
بلا بيان ضرورة ان العقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله الى
المكلف و عدم تقصيره في الفحص عن مظان وجوده عقاب بلا بيان و معه
يكون العقاب مقطوع العدم فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب
دفع الضرر المظنون او المحتمل .

و منه يظهر فساد ما في الكفاية ، من ان العقل و ان كان
لا يستقل بتنجز التكليف بمجرد ثبوته واقعاً بحيث يحكم باستحقاق
العقاب على مخالفته ، الا انه لا يستقل بعدم استحقاقه ايضاً بل يحتمل
ذلك لاحتمال ثبوته واقعاً لما عرفت من ان العقل مستقل بعدم استحقاق
العقاب لحكمه بقبح العقاب على مخالفة التكليف بمجرد ثبوته واقعاً
ما لم يصل الى المكلف ، انتهى .

و الانصاف ان ايراد هؤلاء على المصنف في محله ان مع عدم
قيام الحجية على الحكم الواقعي لاشراً و لا عقلاً يكون موضوع البرائة

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

العقلية ، اعنى لا بيان محرزاً بالوجدان فليس هناك احتمال العقاب
كى يحكم العقل بلزوم التحرز عنه ، و ظنى ان مقصود المصنف ابداء
الاحتمال . لا الارضاء بهذا المقال .

و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون
قريبة جداً لاسيما اذا كان هو العقوبة الاخروية كما لا يخفى .

حاصله انه مع عدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة بمخالفة
المظنون الضرر ولا باستقلاله بعدم استحقاقها يحتمل الضرر على
مخالفة الواقع لمكان احتمال كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة و دفع
الضرر المشكوك و المحتمل كالمظنون لازم لاسيما اذا كان العقوبة
الاخروية ، و فيه ان هذا مبنى على عدم جعل الاصول المرخصة و مع
جعلها يمتنع كون الحكم الواقعي فعلياً منجزاً و لو احتمالاً .

و اما المفسدة ، فلانها و ان كان الظن بالتكليف يوجب
الظن بالوقوع فيها لو خالفه الا انها ليست بضرر على كل حال
ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم ان
يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزاة و منقصة
فى الفعل بحيث يذم عليه فاعله بالأضرار عليه أصلاً ، كما
لا يخفى .

(الدليل العقلي على حجبية مطلق الظن)

و اما لو اريد من الضرر في الصغرى المفسدة فحينئذ
و ان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه الا انها
ليست بضرر على كل حال ضرورة ان كل ما يوجب قبح الفعل من
المفاسد لا يلزم ان يكون دائماً من الضرر على فاعله بل يجوز ان
تكون هي مجرد القبح و الحزازة في الفعل على نحو يذم فاعله من دون
ان يكون ضرراً عليه ، و قاعدة وجوب دفع الضرر مختصة بضرر الفاعل
دون غيره ، فاذا جاز ان يكون بعض المفاسد من هذا القبيل فلاملازمة
بين الظن بالتكليف و الظن بالضرر ، نعم لو قلنا بوجوب دفع الضرر
المحتمل ، كما اعترف به المصنف لم يجز مخالفة الظن ، ليجوز ان
تكون المفسدة المظنونة هي من الاضرار الواردة على فاعلها و دفع
الضرر المحتمل كالمظنون لازم .

و اما تفويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة
بل ربما يكون في استيفائها المضرة كما في الاحسان بالمال .

و اما تفويت المصلحة فلا شبهة في ان فوتها لا يعد ضرراً ، لان
الضرر انما هو النقص ، و من الواضح ان فوت المصلحة لا يعد نقصاً في
احد جوانب الشخص مما يرجع الى ماله او بدنه او عرضه بل ربما
يكون في استيفاء المصلحة المضرة كما في الاحسان بالمال .

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسد في
 المأمور بها و المنهى عنها ، بل انما هي تابعة لمصالح فيها
 كما حققناه في بعض فوائدها .

و هذا الذي ذكرنا من ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم
 الوجوبى او التحريمى لا يوجب ظناً بالضرر على ما هو المشهور بين
 المدلية من ان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح و المفسد التى
 تكون فى نفس المأمور بها و المنهى عنها لا المصالح فى نفس الامر
 و النهى بداهة ان المصلحة و المفسدة التى تكون فى المأمور بها
 و المنهى عنها و ان كانت علّة للحكم الواقعى الا ان مجرد ذلك لا
 يقتضى ان يكون فعلاً لازمة الاستيفاء و التحرز عقلاً لما عرفت من ان الحكم
 الواقعى ليس لازمة الاستيفاء فيما اذا كان تعليقياً و هو المرتبة التى
 لم يتقدح الزجر و البعث فى نفس النبى و الولى عليهما الصلوات
 و السلام ، و ما لم تقم حجة عقلية او شرعية لم تكن فى موردها ارادة
 جدية فان لا يكون الوقوع فى تلك المفسدة و فوت تلك المصلحة
 ضرراً بحيث يلزم العقل بالتحرز عنهما اذ هما لما فيهما من النقصان
 فى المرتبة لم تكونا علتين للزجر و البعث فكيف يكون الوقوع فيهما
 ضرراً فى نظر العقل حتى يحكم بالتحرز عنهما فلا ملازمة بين الظن
 بالتكليف و بين الظن بالضرر .

هذا بناء على كون الاحكام الواقعية تعليقية ناقصة فى ذواتها و

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

مقتضياتها من المصلحة والمفسدة و اما على تقدير فعليتها في انفسها و تمامية مقتضياتها فكذلك لا ملازمة بين الظن بالتكليف و بين الظن بالضرر لان الوقوع في المفسدة ليست بضرر على كل حال لان كلما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم ان يكون ضرراً دنيوياً على فاعله بل ربما يكون حزاوة و منقصة في الفعل بحيث يذم فاعله بلا ضرر عليه اصلاً و قد عرفت ان قاعدة وجوب دفع الضرر مختصة بضرر الفاعل دون غيره ، هذا في المفسدة و اما تفويت المصلحة فلا شبهة انه ليس فيه مضرة اذ هو مجرد عدم الفائدة وفوت الفائدة ليس موضوعاً لحكم العقل بالتحرز عنه الا ان يكون مستلزماً لضرر آخر .

هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسدات في الامور بها و المنهى عنها بل انما هي تابعة لمصالح في نفس الاحكام كما حققناه في بعض فوائدنا

و بالجملة ليست المفسدة و لا المنفعة الفاتئة اللتان في الافعال و انيط بهما الاحكام بمضرة و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة او حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر و ارد على فاعله او نفع عائد اليه ولعمري هذا اوضح من ان يخفى فلامجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ههنا اصلاً .

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

و بالجملة ليست المفسدة و لا المنفعة اللتان في الافعال و انيط
بهما الاحكام بمضرة لما بيناه لك آنفاً من ان الوقوع في المفسدة او
فوت المصلحة الكامنتين في الافعال المحرمة والواجبة ، وان كان مظنوناً
الا انه لا يوجب ظناً بالضرر لانهما و ان كانتا علة تامة للحكم الواقعي
لكنهما ليستا لازمتي الاستيفاء فيما اذا كان الحكم الواقعي تعليقياً
و هو المرتبة التي لم ينقح الزجر و البعث في نفس المولى وما لم تقم
عليها حجة عقلية او شرعية لم تكن في موردها ارادة جديدة .
فحينئذ لا يكون الوقوع في تلك المفسدة او فوت تلك المصلحة
ضرراً بحيث يلزم العقل بالتحرز عنه .

و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة ، او حسن ما فيه
المصلحة من الافعال على القول باستقلال العقل في الحسن و القبح هو
كونه مضراً بحال الفاعل ، كالكذب الغير المضرب بحاله ، فانه قبيح لما
فيه من الجزاة و المنقصة لا لكونه مضراً بفاعله او بغيره ، كالظلم
النافع للظالم الى غير ذلك من الافعال القبيحة ، لا بما هي مضرة
لفاعلها او نفع عائد الى الفاعل و لعمري هذا اوضح من أن يخفى .
و على ما ذكرنا من أن الوقوع في المفسدة او فوت المصلحة و
ان كان مظنوناً الا أنه لا يوجب ظناً بالضرر ، فلا مجال لقاعدة رفع
الضرر المظنون ههنا اصلاً .

و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

ترك ما فيه احتمال المصلحة ، فافهم .

و لقائل أن يقول ان الوقوع فى المفسدة او فوت المصلحة و ان كان لا يوجب ظناً بالضرر ولكن لاشبهه فى أن المفسدة مظنونة قطعاً عند الظن بالحرمة و فوت المصلحة مظنوناً عند الظن بالوجوب و ان لم يكن الضرر مظنوناً و يكفى ذلك فى وجوب العمل بالظن لاستقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة و ترك ما فيه احتمال المصلحة .

و بعبارة اخرى ان دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً ، و ان لم تكن المفسدة من افراد الضرر ، و الجواب هو منع استقلال العقل بذلك مع انه لو صحت هذه الدعوى ، فهى جهة اخرى لا دخل بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الاقدام على الضرر المظنون ، فافهم .

لعله اشارة الى أن الموارد مختلفة ، ربما تكون ملاكات الاحكام راجعة الى النظام الكلى للنوع ، مثلاً فى النميمة و الغيبة و نحوهما اثار الفتنة ، و فى الزنا اضاعه النطفة ، و غير ذلك من المحرمات و الواجبات التى يوجب الاخلال بها الهرج و المرج .

و عدم عود الضرر الدنيوى الى فاعل القبائح وجدانى قطعى ، و فى مثل هذه الموارد يكون الظن بالمفسدة يجامع مع احتمال المضرة و دفع الضرر المحتمل لازم ، كالضرر المظنون .

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

الثاني أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على
الراجح وهو قبيح .

الثاني من الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية مطلق الظن
هو انه لو لم يأخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح
حيث أن الامر في المقام دائر بين العمل بالظن والعمل بما يقابله من
الوهم ، و من الواضح أن العقل في مثله يحكم بوجود العمل بالظن
لان في العمل بما يقابله ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً .

و فيه أنه لا يكاد يلزم منه ذلك الآ فيما اذا كان الاخذ
بالظن او بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً او
عدم وجوبه شرعاً ليدور الامر بين ترجيحه و ترجيح طرفه
و لا يكاد يدور الامر بينهما الآ بمقدمات دايمل الانسداد .

حاصله أنه لا يكاد يازم من عدم الاخذ بالظن ترجيح المرجوح
على الراجح الا فيما اذا كان الاخذ بالظن او بما يقابله من الوهم لازماً
مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً او عدم وجوب الجمع بينهما شرعاً
ليدور الامر بين ترجيح الظن و ترجيح ما يقابله من الوهم و لا يكاد
يدور الامر بينهما الا بمقدمات الانسداد .

فانه في الحقيقة مقدمة من مقدمات دليل الانسداد ، فيتوقف

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

على تمامية بقية مقدماته من العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حق المكلف و انسداد طريق العلم و العلمى الى كثير منها و بطلان الرجوع فيها الى البرائة و الاحتياط و الاصول الجارية في كل مسألة بخصوصها فان تمت فهو .

والآ كان الالزام هو الرجوع الى العلم او العلمى او الاحتياط او البرائة او غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص او الاحوال فى اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال .

و الاى و مع قطع النظر عن دليل الانسداد فلا بد من الرجوع الى العلم او العلمى او البرائة او الاحتياط او غيرهما من الاصول الجارية فى كل مسألة بخصوصها على حسب اختلاف الاشخاص و الاحوال فى اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال دون الرجوع الى الظن اذ لا وجه للرجوع اليه حينئذ فهذا الوجه يرجع الى دليل الانسداد الاينى و ليس دليلا مستقلا فى مقابله ، كما لا يخفى .

الثالث ما عن السيد الطباطبائى « قدس سره » من أنه لا ريب فى وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات ، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتبان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك ، ولكن مقتضى

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

قاعدة نفى الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر اكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و ادخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل اجماعاً .

الوجه الثالث من الوجوه التي اقيمت على حجية مطلق الظن هو ما ذكره السيد الطباطبائي « قدس سره » من أنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة في الوقائع المشبهة و مقتضى ذلك و ان كان وجوب مراعات الاحتياط باثبات كل ما يحتمل الوجوب و ترك ما يحتمل الحرمة و لو موهوماً لكن مقتضى نفى الحرج عدم وجوب الاحتياط في ذلك كله لاستلزامه العسر و الحرج المنفيين في الشريعة ، فالجمع بين قاعدتي الاحتياط و نفى الحرج يقتضى الاخذ بالاحتياط في المظنونات ، و تركه في المشكوكات و الموهومات ، لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و ادخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل اجماعاً .

و لا يخفى ما فيه من القدرح و الفساد فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته و معه لا يكون دليلاً آخر بل ذلك الدليل .

(الدليل العقلي على حجية مطلق الظن)

و فيه ما تقدم في الوجه الثاني ، من أنه بعض مقدمات الانسداد لوضوح أن قوله « قدس سره » باننا نعلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات هي نفس المقدمة الاولى كما ستعرف ان دليل الانسداد هو مؤلف من مقدمات اولها انه يعلم اجمالاً بشبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة .

و قوله « قدس سره » بأن مقتضى قاعدة نفى الحرج عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً ، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك هي بعض المقدمة الرابعة كما سيجيء أن الرابع من مقدمات الانسداد انه لا يجب علينا الاحتياط في اطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الاصل في المسئلة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا الى فتوى العالم بحكمها .

و قوله « قدس سره » ان اخراج بعض المظنونات و ادخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل اجمالاً هو عين المقدمة الخامسة كما ستعرف ان الخامس من مقدمات دليل الانسداد انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية .

و من المعلوم ان المقدمات الناقصة مما لا ينتج شيئاً ما لم ينضم اليها ساير المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي علينا الى كثير منها و هو مقدمة الثالثة لدليل الانسداد الاتي و من عدم جواز اهمالها و ترك التعرض لامثالها رأساً و هو مقدمة الثانية له و من عدم جواز الرجوع الى الاصل العلمي في كل مسألة من استصحاب و تخيير و براءة و

(في دليل الانسداد)

احتمياط بمقتضى حالها او الي فتوى مجتهد آخر انفتاحى و هو بعض
مقدمة الرابعة لدليل الانسداد و معه ، اى و مع انضمام ساير المقدمات
اليها لا تكون هي دليل آخر غير دليل الانسداد بل هي ذلك الدليل بعينه .

الرابع من الوجوه التي اقاموها على حجبية مطلق الظن المعروف بدليل الانسداد

الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات يستقل
العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة او كشافاً على
ما تعرف و لا يكاد يستقل بها بدونها .

الوجه الرابع من الوجوه التي اقاموها على حجبية مطلق الظن
الدليل المعروف بدليل الانسداد و لا ينافى كونها دليلاً عقلياً كون
بعض مقدماتها ثابتة بدليل شرعى مثل الاجماع و الضرورة و قاعدة
العسر و الحرج لان المنطوق في عقليته هو استناده اليه و ان يكون
الحاكم به عقلاً مستقلاً و هنا ايضاً كذلك اذ بعد ثبوت هذه المقدمات
يحكم العقل المستقل بحجبية مطلق الظن بل لو كان تمام المقدمات
ايضاً شرعياً لا يخرج الدليل ايضاً عن كونه عقلياً لان هذه المقدمات
محتقة لموضوع حكم العقل لا انها معاضدة لحكمه .

(في دليل الانسداد)

و كيف كان ، فهذا الدليل مركب من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة لو قلنا بان مقتضى مقدمات الانسداد على تقدير صحتها و سلامتها و انتاجها هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الانسداد ، كاستقلاله بحجية العلم في حال الانفتاح او كشافاً لو قلنا بان مقتضى مقدمات الانسداد على تقدير صحتها و سلامتها و انتاجها هو استكشاف كون الظن في حال الانسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع كالظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه عند الانفتاحيين على ما ستعرف و لا يستقل العقل بكفاية الاطاعة الظنية بدون تلك المقدمات .

و هي خمسة ، اولها انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة .

قد عرفت أن هذا الدليل مؤلف من مقدمات ، الاولى اننا نعلم اجمالاً قبل المراجعة الى الادلة بثبوت تكاليف فعلية في غير المعلومات بالتفصيل ، و نعلم اننا لسنا بمهملين فيها .

ثانيها انه قد اتسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها .

الثانية دعوى انسداد باب العلم و العلمى في تعيين معظم ما

(في دليل الانسداد)

علمناه بالاجمال بمعنى انه بعد المراجعة الى الادلة لم يكن يحصل لنا علم ولا علمي في معظم المسائل .

ثالثها انه لا يجوز لنا اهمالها و عدم التعرض لامثالها
اصلا .

الثالثة انه لا يجوز لنا اهمال التكاليف المشتبهة و ترك التعرض لامثالها و عدم جواز الرجوع لنا في كل منها الى الاصل النافي للتكليف بحيث نكون في هذه الوقايع كالبهائم و المجانين .
و الفرق بين هذه المقدمة و المقدمة الاولى مع ما قلنا في الاولى من اننا لسنا بمهملين ان في المقدمة الاولى يكون الكلام في اثبات التكليف الفعلي فقط ، و في هذه المقدمة بيان انه منجز مضافاً الى فعلية التكليف ، و لذا قلنا بعدم جواز الرجوع الى الاصل النافي للتكليف .

رابعها انه لا يجب علينا الاحتياط في اطراف علمنا ، بل لا يجوز في الجملة ، كما لا يجوز الرجوع الى الاصل في المسئلة من استصحاب و تخيير و برائة و احتياط ، و لا الى فتوى العالم بحكمها .

(في دليل الانسداد)

الرابعة عدم وجوب الاحتياط في اطراف علمنا كلية و في جميع الموارد بل عدم جوازه في الجملة للمسر العقلي ، و هو اختلال النظام او الشرعى و هو مفاد قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و عدم جواز الرجوع الى الاصل في المسئلة من استصحاب و تخير و براءة و احتياط و عدم جواز الرجوع بفتوى العالم بحكم المسئلة و من يرى انفتاح باب العلم او العلمى اليها .

خامسها أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً
فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف
المعلومة .

الخامسة أنه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح بحكم
العقل و الظن ارجح من الوهم او الشك فيستقل العقل حينئذ بلزوم
الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة لرجحانها على الاطاعة الشكية
او الوهمية و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح .

و الا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمى بها ، اما اهمالها
و اما لزوم الاحتياط في اطرافها و اما الرجوع الى الاصل
الجارى في كل مسئلة مع قطع النظر عن العلم بها او التقليد
فيها او الاكتفاء بالاطاعة الشكية او الوهمية مع التمكن من

(في دليل الانسداد)

الظنية و الفرض بطلان كل واحد منها .

قد عرفت مما ذكرنا ان العقل يستقل حين تمام المقدمات بلزوم
الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة ، و الا اى و ان لم تجب الاطاعة
الظنية عند تمام المقدمات لزوم بعد انسداد باب العلم و العلمى .
اما اهمال التكاليف المعالومة وهو مستلزم للخروج عن الدين ، و
اما لزوم الاحتياط فى اطرافها و هو مستلزم للعسر و الاختلال للنظام
و اما الرجوع الى الاصل الجارى فى المسئلة مع قطع النظر عن العلم
بها ، اى ثبوت تكاليف كثيرة فعلية فى الشريعة ، او التقليد فيها و ذلك
لا يجوز او الاكتفاء بالاطاعة الشكية او الوهمية مع التمكن من الاطاعة
الظنية و هو ترجيح المرجوح على الراجح و الفرض بطلان كل واحد
منها حينما يتناهى لك ، فلا محيص عن الاطاعة الظنية .

اما المقدمة الاولى ، فهى و ان كانت بديهية الا أنه قد عرفت
انحلال العلم الاجمالي بما فى الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين
عليهم السلام ، التى تكون فيما بايدينا من الروايات فى الكتب
المعتبرة و معه لا موجب للاحتياط الا فى خصوص ما فى الروايات
و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال و
لا اجماع على عدم وجوبه و لو سلم الاجماع على عدم وجوبه
لولى يكن هناك انحلال .

(في دليل الانداد)

اما المقدمة الاولى ، و هي العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة
فى الشريعة فى مجموع المشتبهات ، فثبوتها بـديهية لا يحتاج الى
برهان بل هو واضح لكل من تدين بهذا الدين و تمسك بحبل شريعة
سيد المرسلين ، بمعنى ان من التفت الى اصل الشريعة يعلم بثبوت
تكاليف فعلية فيها اجمالاً بحيث لا يمكن اهمالها بل لابد من التعرض
لامثالها فى الجملة على ما هو مقتضى تنجيز العلم الاجمالي لها و لا
يجوز الرجوع الى اصل النافى فيها لان الرجوع اليه فيها يكون
مستلزماً لتعطيل الدين و ترك الالتزام بشريعة سيد المرسلين و نقطع
بعدم رضا الشارع بذلك فلزوم التعرض لامثال التكاليف المعالومة ، و
عدم صحة الرجوع الى الاصل النافى فيها ، اى البرائة مما لا ينبغى
الريب فيها الا أن ذلك لا يوجب الاكتفاء فى امثالها بالظن لامكان
امثالها بنحو الاحتياط من دون أن يستلزم معذور اختلال النظام او
العسر و الحرج .

فان اطراف العلم الاجمالي و ان كانت مجموع المشتبهات و
الاحتياط فيها يستلزم العسر العقلى ، و هو اختلال النظام ، او الشرعى
و هو مفاد قوله تعالى : ما جعل عليكم فى الدين من حرج لا محالة .
الا أنك قد عرفت فى الوجه الاول من الوجوه العقلية التى
اقاموها على حجية خبر الواحد ، ان العلم الاجمالي الكثير الموجود
فى مجموع الاخبار و سائر الامارات ينحل باعلم الاجمالي بـسود
التكاليف فى مضامين الاخبار الكتب المهمة .

(فى دليل الانسداد)

لانه حينئذ لم يعلم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الاخبار
الصادرة ، كى يسراعى و يحتاط فى غير ما يكون من محتملاتها من
الروايات من موارد ساير الامارات .

و من المعلوم ان الاحتياط فى موارد الاخبار الصادرة لا يستلزم
العسر و الحرج فضلا عن اختلال النظام كما ان الرجوع الى الاصل
النافى فى غيرها لا يستلزم تعطيل الشريعة و لاجتماع على عدم
وجوب الاحتياط .

و لو سلمنا الاجماع على عدم وجوب الاحتياط لو كان العلم
الاجمالى بالتكليف غير منحل فلا نسلم الاجماع على عدم وجوب
الاحتياط لو كان العلم المذكور منحلا .

واما المقدمة الثانية اما بالنسبة الى العلم فهى بالنسبة الى امثال زماننا
بينه وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد
واما بالنسبة الى العلمى فالظاهر انها غير ثابتة لما عرفت من
فهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف
بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى .

واما المقدمة الثانية ، و هى انسداد باب العلم و العلمى الى
معظم الاحكام فثبوتها بالنسبة الى انسداد باب العلم التفصيلى الى
امثال زماننا بينه وجدانية لا يحتاج الى تجشم الاستدلال بحيث يعرفه

(فى دليل الانسداد)

كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد واما بالنسبة الى العلمى فهى يتوقف على عدم تمامية دلالة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد بحيث يفهم منها حجية مقدار واف بمعظم الفقه و الا فلا تتخطى من هذه المقدمة كما هو الحق ، لما اقيم من البراهين على حجية الخبر الثقة و هو واف بمعظم الفقه .

غاية الامر ان الحجية من الخبر الواحد ان كانت معلومة بالتفصيل فهى بعينها متبعة ، و ان كانت معلومة بالاجمال كان تعلم بان لنا اخبار صادرة عن الائمة عليهم السلام ، او اخبار معتبرة وافية بمعظم فيما بايدينا من الاخبار الكثيرة و لا تعلمها بعينها فمقتضى هذا العلم الاجمالى العمل بالاحتياط فى خصوص دائرة الاخبار .

فتحصل ان الانسداد بالنسبة الى العلمى فالظاهر أنها غير ثابتة لما عرفت آنفاً من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه خصوصاً بضميمة ما علم تفصيلاً منها اى بضميمة الادلة العلمية كالتواترات والاجماعيات ونحوهما ، كما لا يخفى .

واما الثالثة ، فهى قطعية و لو لم نقل بكون العلم الاجمالى منجزاً مطلقاً او فيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض اطرافه ، كما فى المقام حسب ما يأتى و ذلك لان اهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه

(في دليل الانسداد)

مرغوب عنه شرعاً و مما يلزم تركه اجماعاً .

و اما المقدمة الثالثة ، و هى عدم جواز اهمال الوقائع المشبهة على كثرتها و ترك التعرض لامثالها فثبوتها قطعية و لو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً ، كما ذهب اليه القمى و الخونسارى على ما حكى عنهما ، او فيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض اطرافه لكون الاحتياط التام يوجب اختلال النظام المحرم شرعاً حسب ما يأتى انشاء الله .

و ذلك ، اى قطعية عدم جواز اهمالها و ترك التعرض لامثالها لموجهين ، الاول ان اهمال معظم الاحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن الجرام و الرجوع فى جميع تلك الوقايح الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين .

و هذا امر يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً ، الثانى الاجماع القطعى على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هى البرائة و اجراء اصالة عدم فى كذ حكم بل لا بد من التعرض لامثال الاحكام المجهولة بوجه ما .

هذا ، ولكن يرد على الاول ان من التزم بالدين قلباً و اعترف بالنبى ﷺ و بما جاء به ، ولكن فى مقام العمل يعمل على طبق البرائة كيف يمد خارجاً عن الدين مع أن قلبه مطمئن بالايمان .

(في دليل الانسداد)

و مجرد مخالفة العمل مع العلم لا يوجب الخروج عنه ، و لو
كان العلم تفصيلاً كيف و العصاة من جهة العمل الصرف لا يخرجون
بذلك عن الدين .
و على الثاني بأن الاجماع بعد احتمال ان يكون مدرتهم ما
ذكرناه من الوجهين لا حجية فيه خصوصاً في المسئلة العقلية .

ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في
بعض الأطراف كما اشير اليه ، فهل كان العقاب على المخالفة في
سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة الآ عقاباً بلا بيان
و المؤاخذه عليها الآ مؤاخذه بلا برهان .

حاصل الاشكال انه اذا لم يكن العلم بالاحكام اجمالاً منجزاً لها
للزوم الاقتحام في بعض الاطراف مما يكون الاحتياط فيه موجباً
للعسر و الاختلال ، كما اشير اليه سابقاً فما الموجب لمراعاة الاحتياط
في بقية الاطراف لان لزوم الاقتحام في بعض الاطراف يوجب سقوط
العلم الاجمالي عن التنجيز لعدم العلم بفعالية التكليف لسقوطه في مورد
العسر و الاختلال قطعاً ، و ثبوته في غيره غير معلوم رأساً ، و معه
يكون العقاب على مخالفة التكليف في الباقي عقاباً بلا بيان و مؤاخذه
عليها بلا برهان فلا بأس حينئذ باهمال معظم الاحكام اصلاً .

(في دليل الانسداد)

قلت هذا انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط ، و قد علم به بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات و لو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات .

قلت سلمنا انه لا موجب للاحتياط في سائر الاطراف من ناحية العلم الاجمالي بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الاطراف للعسر و الاختلال لما عرفت من أنه يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز لعدم العلم بالتكليف لسقوطه في مورد العسر و الاختلال و ثبوته في غيره غير معلوم و معه لامانع من الرجوع الى البرائة .

ولكن قد علمنا بوجود الاحتياط بنحو اللّم من شدة اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم ايجاب الشارع الاحتياط كيف و ان الرجوع الى البرائة في مثل المقام يكون مستلزماً لتعطيل الدين و ترك الالتزام بشريعة سيد المرسلين ، فلا يصح الرجوع اليها على كل حال للقطع برضاء الشارع بذلك فلا بد حينئذ من ايجاب الاحتياط الموجب للزوم المراعات و لو كان بالالتزام ببعض الاطراف .

مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال و أنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً ، و اما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان كما حققناه في البحث و غيره .

(في دليل الانسداد)

قد عرفت آنفاً ان الاحتياط في سائر الاطراف انما هو لوجوبه
شرعاً المستكشف لماً من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه مع صحة الاجماع
على عدم جواز الاهمال في هذا الحال .

و اما مع استكشاف الاحتياط المزبور من شدة اهتمام الشارع و من
الاجماع على عدم جواز الاهمال فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ
بلا بيان و بلا برهان ، كما حققناه في البحث و غيره .

فتحصل ان هذا الاحتياط الناقص حكم شرعى مستكشف من
القطع باهتمام الشارع بتكاليفه و من الاجماع على عدم جواز الاهمال
في هذا الحال فالجواب عن الاشكال مقصور على وصول البيان بايجاب
الاحتياط الناقص بعد كون الاحتياط التام مستلزماً للخرج .

و اما المقدمة الرابعة ، فهي بالنسبة الى عدم وجوب
الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام و اما
فيما لا يوجب فمحال نظر ، بل منع لعدم حكومة قاعدة نفى
العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط .

و اما المقدمة الرابعة ، اعنى عدم وجوب الاحتياط التام في
اطراف العلم الاجمالي بل عدم جوازه في الجملة و عدم جواز الرجوع
الى الاصل في المسئلة من استصحاب و تخيير و براءة و لا الى فتوى
العالم بحكم المسئلة فهي ايضاً ثابتة في الجملة .

(في دليل الانسداد)

اما عدم وجوب الاحتياط فقد استدل عليه شيخنا العلامة « اعلمى الله مقامه » بوجهين ، احدهما الاجماع القطعى على أن المرجع فى الشريعة على تقدير انسداد باب العلم فى معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية الاخبار رأساً ليس هو الاحتياط فى الدين و الالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً و ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك .
الثانى لزوم العسر الشديد و الحرج الاكيد فى التزامه لكثرة ما يحتمل موهوماً و جوبه خصوصاً فى ابواب الطهارة و الصلوة فمراعاتها مما يوجب الحرج ، هذا كله مختار الشيخ « ره » فى عدم وجوب الاحتياط التام فى المقام .

و اما مختار المصنف ، فحاصله ان الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالي اذا كان عسره بحد الاختلال بالنظام ، فهذا غير واجب بلا كلام لان العسر الذى يوجب اختلال النظام مستلزم لاختلال نظام العباد ، فيكون منافياً للغرض من تشريع الاحكام فيستقل العقل بقبح صدوره من الشارع الحكيم .

و اما اذا لم يكن الاحتياط موجباً لاختلال النظام بل كان الاحتياط موجباً للحرج فعدم وجوبه محل نظر بل منع ، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط .

و ذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف او الوضع

(في دليل الانسداد)

المتعلقين بما يعتمدا هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر اذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف و انما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً .

حاصل تحقيق المصنف في معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين ادلة نفي الضرر و العسر و بين ادلة التكليفية و الوضعية المتعلقة بما يعم الضرر و العسر هو نفي التكليف و الوضع عن العسر و الضرر بلسان نفي نفس الضرر و العسر يعنى ان حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على ادلة التكليف و ادلة الوضع انما يتم اذا كان مفاد ادلة نفيهما نفي الاحكام التي لو ثبت لموضوعاتها يلزم منه العسر و ينشأ منه الضرر كما حملها على هذا المعنى شيخنا القمقام (ره) .

و اما لو كان مفاد ادلة نفيهما نفي الحكم الذي يكون للموضوع الحرجي او الضرري الذي يقتضى المنة رفعه عنه لا نفي الحكم الذي ينشأ منه العسر و الضرر فلا يكون لدليل نفي العسر و الضرر حكومة على الاحتياط العسر اذا كان العسر بحكم العقل كما فيما نحن فيه لان متعلق التكليف الشرعي هيناليس مما فيه العسر كي يرتفع بالضرر و العسر بل كان بنفسه في كمال السهولة .

و لكن الجمع بين محتملاته احتياطاً بمقتضى العلم الاجمالي هو الذي اوجب العسر و الضرر .

و بعبارة اوضح ، ان مفاد ادلة نفي الضرر و العسر انما هو نفي

(في دليل الانسداد)

الحكم بلسان نفي الموضوع ، و مقتضى التوفيق بينها و بين ادلة الاحكام التكليفية و الوضعية المتعلقة بما يعم الضرر و العسر هو تخصيص ادلة الاحكام بما عدى مورد الضرر و العسر و الحرج و ان كانت ادلة الاحكام و ادلة نفيهما العموم من وجه الا أن التوفيق العرفي يقتضى تقديم ادلة نفيهما على ادلة الاحكام .

وليس وجه التقديم حكومة ادلة نفيهما عليها كما افاده الشيخ الاعظم «ره» فلا حكومة بينهما الا أنه مع ذلك تقدم على ادلة الاحكام لما بينهما من الجمع العرفي بتخصيص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر و العسر و الحرج ولكن هذا فيما اذا كان الاحكام بنفسها تستلزم الضرر و العسر و في المقام انما يلزم العسر و الحرج من حكم العقل بالاحتياط و الجمع بين المحتملات لا من نفس الاحكام فلا وجه لتقديم ادلة نفي العسر و الحرج على الاحتياط العقلي .

الا اذا قلنا بان مفاد ادلة نفي العسر و الحرج نفي الحكم الذى ينشأ من قبله العسر و الحرج كما افاده شيخنا العلامة «اعلى الله مقامه» فى رسالة الضرر .

والسرفى ذلك انه يعتبر فى الحكومة ان يكون أحد الدليلين شارحاً و ناظراً و مفسراً لما اريد من الاخر وليس ادلة نفي الضرر و العسر شارحة لادلة الاحكام فلا حكومة بينهما ، فتحصل انه لا وجه للتمسك بادلة العسر و الحرج فيما نحن فيه ، حيث ان مدلولها نفي الحكم الذى كان بحسب الشرع حرجياً لا الحرج الذى جاء من قبل جهل المكلف و

(في دليل الانسداد)

حكم العقل بلزوم الاحتياط .

ان قلت هذا مسلم ببناء على كون مناط الاحتياط هو العلم الاجمالي و اما بناء على الاهمية فلا ، ان بناء عليها استكشفنا من حكم العقل ايجاب الاحتياط شرعاً و هو حكم شرعى طريقى مواجى ، لا مانع من كون ادلة العسر ناظرة اليها فينفي بادلة العسر ما هو العسر من ايجاب الاحتياط .

قلت لازم هذا عدم الاحتياط اصلاً ، ان الحكم بوجود الاحتياط المستكشف بالعقل حكم واحد ارتفع بادلة العسر و ليس هنا حكمان اخدهما عسر و هو ايجاب الاحتياط فى الكل ، و ثابتهما غير عسر و هو الايجاب فى البعض حتى يرتفع الاول بادلة العسر و بقى الثانى و هذا واضح جداً ، ان ليس هنا اطلاق لفظى يشمل باطلاقه الافراد العسرة و غيرها مثل ادلة الوضوء و الغسل ، حتى يقيد اطلاقه بادلة العسر ، فالحكم هنا واحد و هو ايجاب الاحتياط الذى كان يقتضيه القاعدة من العلم الاجمالي او الاهمية فاذا ارتفع لا يخلفه ايجاب احتياط آخر اخف منه .

نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر ، كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعده الاحتياط لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فيكون منفية بنفيه .

(في دليل الانسداد)

قد عرفت ما افاده المصنف في هذا المقام من منع حكومة ادلة نفي العسر و الحرج على ما يحكم به العقل من الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي لان مفاد ادلة نفي الضرر و العسر و الحرج انما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع و مقتضى التوفيق بينها و بين ادلة الاحكام التكليفية و الوضعية المتعلقة بما يعم الضرر و العسر و الحرج هو تخصيص ادلة الاحكام بما عدى مورد الضرر و العسر و الحرج .

ولكن هذا فيما اذا كانت الاحكام بنفسها تستلزم الضرر و العسر و في المقام انما يلزم العسر و الحرج من حكم العقل بالاحتياط و الجمع بين المحتملات في الوقايح المشتبهة لا من نفس الاحكام فلا وجه لتقديم ادلة نفي العسر و الحرج على الاحتياط العقلي .

نعم لو كان مفاد ادلة نفي العسر و الحرج نفي الحكم الذي ينشأ من قبله العسر و الحرج كما افاده الشيخ «ره» فتقدم ادلة نفيهما على حكم العقل بالاحتياط لحكومة ادلة العسر على ما يحكم به العقل من الاحتياط لان العسر حينئذ ينشأ من قبل التكليف المجهولة فيكون الاحتياط منفية بنفي العسر .

و لا يخفى انه على هذا لأوجه لدعوى استقلال العقل بوجود الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما اشرنا اليه في بيان المقدمة الثالثة ، فافهم ، و تأمل جيداً .

(في دليل الانسداد)

ولا يخفى انه على فرض تسليم حكومة ادلة العسر والجرح على قاعدة الاحتياط كما هو الظاهر من كلام شيخنا القمقام « ره » فلا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمام الاطراف بلزوم الاختلال او بلزوم العسر والجرح ، اذ معنى عدم وجوب الاحتياط في تمام الاطراف هو الترخيص في بعض اطراف العلم والترخيص في بعض اطرافه موجب لارتفاع العلم الاجمالي بالتكليف بين تمام الاطراف و صيرورة الشك بالنسبة الى غير مورد العسر والاختلال بدوياً فاذا ارتفع العلم الاجمالي فلا موجب للاحتياط اصلاً ، ولو في بعض الاطراف فان الاحتياط انما وجب هو للعلم الاجمالي ومع ارتفاعه فلا موجب للاحتياط اصلاً .

و اما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن اجرائها عقلاً مع حكم العقل و عموم النقل هذا

قد عرفت أن المقدمة الرابعة تشتمل على فقرات ثلاث ، الثاني منها عدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الاصل العملي المناسب لها من احتياط او استصحاب او تخيير او براءة او اشتغال .
حاصل كلام المصنف في هذه الفقرة هو ان الاصول المثبتة من

(في دليل الانسداد)

الاحتياط في شخص المسئلة و الاستصحاب مثبت للتكليف ، فلما منع عن اجرائها في تمام الموارد من المظنونات و المشكوكات و الموهومات عقلا مع حكم العقل و عموم النقل ، يعنى ان المقضى لاجرائها موجود و المانع مفقود .

اما وجود المقضى فهو العلم الاجمالي في التكليف في خصوص المسئلة في موارد الاحتياط فهو المراد بقوله مع حكم العقل و عموم ادلة الاستصحاب في مواده ، و هو المراد بقوله و عموم النقل .
و اما عدم المانع فلموافقة الاصول ، لما علم اجمالا من التكاليف لان الفرض كونها مثبتة للتكليف .

و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهة تناقض حرمة النقص في كل منها بمقتضى لاتنقض لوجوبه في البعض كما هو قضية ولكن تنقضه يبين آخر

لو ، في قوله و لو قيل وصلية ، و معناه انه لا مانع من الرجوع الى الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحابات المطابقة له ، و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي للزوم المناقضة بين صدر الادلة و ذيلها على ما هو عليه شيخنا الاعظم «ره» بدعوى أن حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الاطراف بمقتضى

(في دليل الانسداد)

قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ، (في الصدر) يناقض وجوب نقضه في البعض بمقتضى قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر ، (في الذيل) للعلم بالانتقاض في البعض بناء على شمول قوله عليه السلام بيقين آخر العلم الاجمالي بالانتقاض و عدم اختصاصه بالعلم التفصيلي .

و بالجمله ان المانع المتوهمه هو العلم الاجمالي بالانتقاض هذه الاستصحابات بوجود الدليل على خلافه او بعدم اجتماعه لشرائط الاستصحاب فالعمل بالاستصحاب المثبت في تمام هذه الموارد موجب للتناقض في مدلول الدليل حيث أنه يصدق في بعض هذه الاستصحابات انه مورد لقوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر .

و جريان قوله عليه السلام لا تنقض في مجموع الموارد ينافي مع جريان قوله انقض في بعض هذه المجموع و هذا العلم الاجمالي مانع عن العمل بالاصول حتى في الاصول اللفظية فلو علم اجمالاً بأن واحداً من العمومات او الاطلاقات صار مخصصة او مقيدة ، فلا يجوز العمل بواحد منها ولكن من المعلوم عدم صلاحية هذا المانع للمانع و اليه اشار بقوله :

و ذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرافه فعلياً
و اما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلاً الا في بعض
اطرافه و كان بعض اطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلاً اصلاً

(في دليل الانسداد)

و ذلك اى المناقضة بين الصدر و الذيل انما تلزم اذا كان الشك
فى جميع اطرافه فعلياً ملتفتاً اليه و اما اذا لم يكن الشك الفعلى الا
فى بعض الاطراف و كان بعض اطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا ،
فالاستصحاب انما يجرى فى خصوص الطرف الملتفت اليه الذى يكون
الشك فيه فعلياً و لا يجرى فى الطرف الاخر فى ظرف جريانه فى
ذلك الطرف لانتفاء شرطه و هو الشك الفعلى و اذا وصلت النوبة الى
جريان الاستصحاب فيه بعد وجود شرطه و حصول الشك الفعلى فيه
يكون ذلك الطرف الذى جرى فيه الاستصحاب سابقاً خارجاً عن محل
الابتلاء فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ايضاً غاية الامر انه بعد
ذلك يعلم أن احد الاستصحابين كان مؤداه مخالفاً للواقع ، و لا ضرر فى
ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلًا فى ظرف جريان الاستصحاب .

كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام ، كما
لا يخفى .

يعنى ان الاستصحابات التى يعلمها المجتهد من هذا القبيل فان
استنباط الاحكام انما يكون على التدرىج و ليس جميع موارد
الاستصحابات ملتفتاً اليها دفعة ليكون الشك فيها فعلياً بل الالتفات
و الشك يكون تدرجياً حسب تدرجية الاستنباط .
ضرورة ان المجتهد لا يلتفت الا الى ما هو مشغول باستنباط

(في دليل الانسداد)

حكمه و اما غيره من بقية الاطراف فهو غافل عنه بالفعل و معه لا يكون الشك فيها فعلياً ليجرى الاستصحاب في جميعها كي تلزم المناقضة غاية حصول العلم بعد تمامية الاستنباط في ابواب الفقه بمخالفة بعض الاستصحابات التي اعلمها في مقام الاستنباط للواقع و هذا العلم لا يضر بصحة الاستصحابات .

و بالجملة ان العلم الاجمالي مؤثر لو كان جميع اطرافه مبتلى به دون ما لم يكن كذلك و ما نحن فيه من قبيل الثاني حيث ان المجتهد اذا اشتغل بباب الطهارة لم يكن باب آخر مبتلى به بل كل مسألة كذلك بالنسبة الى المسئلة الاخرى بل ربما كان غافلاً عن شكه فيها .

فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية لا تنقض ليس ح الآ حرمة النقص في خصوص الطرف المشكوك و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم .

قد عرفت أن تناقض الصدر و الذيل انما يلزم اذا كان الشك في جميع اطرافه فعلياً و اما اذا لم يكن كذلك فلا يكاد يلزم ذلك اى ما ذكر من المناقضة بين الصدر و الذيل فان قضية لا تنقض ليست حينئذ الا حرمة النقص في خصوص المشكوك و ليس في خصوص هذا الطرف علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شمول

(في دليل الانسداد)

الدليل بهذا الطرف المشكوك .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض مؤديات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها في خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض اطراف العلم الاجمالي في سائر الامارات لاستلزام شمول الدليل لها التناقض في مدلوله .

وذلك لما عرفت من ان المناقضة انما تلزم اذا كان استصحاب جميع الاطراف جارياً بالفعل وهو لا يجري في جميعها بالفعل لان جريانه في جميعها كذلك يتوقف على فعلية الشك فيها وهو يتوقف على الالتفات اليها دفعة والمجتهد لا يلتفت الى جميع الاطراف دفعة (فافهم) لعله اشارة الى ما ذكره سيدنا الحكيم في حاشيته المسماة بحقائق الاصول بان هذا لو تم كان خارجا عن محل الكلام في ترتيب مقدمات الانسداد فان لازمه عدم العلم الاجمالي بالتكاليف الذي تكلفته المقدمة الاولى ان يمتنع فرض العلم الاجمالي مع الغفلة والذهول عن بقية الاطراف .

او اشارة الى ما سبه الى بعض الفحول من المعاصرين على ما حكى عنه في تقريراته المائة (بمباني الاستنباط) بان المجتهد وان كان لا يلتفت الى جميع الاطراف دفعة وانما يلتفت اليها تدريجياً الا أنه بعد الفراغ من استنباط حكم جميعها يعلم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض ما جرى فيه الاستصحاب و معه لا يجوز له الافتاء بمقتضاه في شيء منها .

(في دليل الانسداد)

ومنه قد انقذح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبة الى
الاصول النافية ايضاً وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول
الدليل لها .

اي و مما ذكرنا من عدم لزوم محذور من اجراء الاصول المثبتة
في حال الانسداد من غير فرق بين الاحتياط و الاستصحاب و انه لا وجه
لاهمال الاصول في جميع هذه الموارد لوجود المقتضى و فقد المانع
انقذح ثبوت حكم العقل بالبرائة بعد انحلال العلم الاجمالي باستيعاب
موارد الاصول المثبتة بضميمة المعلومات علماً او علمياً لمقدار المعلوم
بالاجمال حسبما يأتي بيانه في الذيل .

و عموم النقل اي شمول دليل الاباحة الشرعية و دليل
الاستصحاب النافية للموارد المشكوكه بالشك البدوي بعد انحلال
العلم الاجمالي و انه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل
لها و الجواب عن اشكال التناقض في مقام الاثبات بين صدر قوله (ع)
كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام و ذيله هو الجواب .

و بالجملة انه لا مانع عن جريان الاصول النافية من ناحية لزوم
التناقض بين صدر الدليل و ذيله بعد عدم فعلية الشك في تمام الاطراف
دفعه واحدة ان لم يكن مانع آخر شرعاً و عقلاً فلو لم يكن هناك مانع
عقلاً و شرعاً من اجرائها لم يكن بأس باجرائها من ناحية لزوم التناقض
بين صدر الدليل و ذيله بعد عدم فعلية الشك في تمام الاطراف دفعه واحدة .

(في دليل الانسداد)

لو لم يكن هناك مانع عقلاً او شرعاً من اجرائها و لأمانع
كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً
او نهض عليه علمي بمقدار المعلوم اجمالاً بل بمقدار لم يكن
معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط و ان لم يكن بذلك
المقدار .

المانع من جريان الاصول النافية اما العلم الاجمالي بالتكاليف
الكثيرة و اما العلم بالاهتمام المستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً او
الاجماع القائم على وجوب الاحتياط و جميع هذه الموانع لا تصلح
للمنع عن جريان الاصول النافية مطلقاً .

اما الاول فلان العلم الاجمالي كان مانعاً عقلاً و قضية تنجزه
لزوم التعرض لامتنال جميع التكاليف المجهولة فيما اذا لم يكن
موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلاً بالضرورة و
الاجماع و بضميمة موارد الامارات العلمية بمقدار المعلوم بالاجمال
عدداً و اما اذا كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او
نهض عليه علمي بمقدار المعلوم بالاجمال فلا محالة ينحل العلم
الاجمالي ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة و لو كان انحلالاً
حكماًياً .

فحينئذ لا موجب للاحتياط عقلاً ان المانع العقلي يرتفع بذلك
و اما الثاني ، فلان الاحتياط المبعوض المجعول من ناحية الشارع بعد

(في دليل الانسداد)

منع تنجز العلم الاجمالي و سقوطه عن الاثر بواسطة طر و حرج
الشديد الواصل حد اختلال النظام وهو فيما لم يكن موارد الاصول
المثبتة بمقدار موارد الاحتياط المبعوض التي لم تلزم من اتيانها حرج
شديد و لو لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال و انما كان وجه استكشاف
الاحتياط المبعوض عدم لزوم القبح من ترك البيان مع الاهتمام التام
بحال الانام في زمان انسداد الاحكام .

و من المعلوم ان الاصول المثبتة المجمعول في موارد احكام
مماثلة بيان تام من ناحية الشارع و معها لا تصل التوبة الى استكشاف
المذكور لكن بشرط أن تكون موارد تلك الاصول بمقدار موارد
الاحتياط المبعوض التي لم يلزم من الاتيان بها حرج شديد موجب
لاختلال النظام و حينئذ لا مانع من اجراء الاصول النافية بالنسبة الى
الاحكام المشكوكة الباقية لانتفاء المانع الشرعي فيها .

و اما لو كان الوجه في لزوم التعرض لامثال الاحكام المجهولة
هو الاجماع فالقدر المتيقن من منعه صورة عدم ثبوت مقدار ما من
التكليف و ان لم يكن مساوياً للمعلوم بالاجمال و اما اذا ثبت هذا
المقدار بحيث لا اجماع على وجوب الاحتياط فيما عداه فلا يمنع من
جريان الاصول ايضاً .

فتحصل مما ذكرنا انه لا مانع من اجراء الاصول النافية
بالنسبة الى الاحكام المشكوكة الباقية لانتفاء المانع الشرعي فيها و
المفروض ان المانع منحصر في المانع الشرعي و قد نبهه المصنف

(في دليل الانسداد)

بذكر بل الاضراية لما افاده في المقدمة الثالثة من عدم كون العلم
بالاحكام المشتبهة منجزاً للزوم الاقتحام في بعض الاطراف فراراً عن
الوقوع في الحرج الشديد البالغ حد اختلال النظام .

و من الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص و الاحوال .

اختلاف المعلوم بالاجمال يكون باعتبار كثرة ما علم تفصيلا وما ثبت
حجيته من الامارات الشرعية و قلته قرب شخص كان ما علمه تفصيلا او
نهض عليه علمي هو بمقدار كثير لو انضم الى موارد الاصول المثبتة
لانحل العلم الاجمالي بالتكاليف من اصله و لم يبق له مانع عن الاصول
النافية بخلاف شخص آخر مثلاً ثبت عند مجتهد حجية خبر الموثق به
و هو كثير ولكن ليس وافياً بمعظم الفقه الا بضميمة الاصول المثبتة
فلا محالة ينحل العلم الاجمالي بهما بخلاف ما اذا كان خبر العدل
هو الظابط عنده و لكونه قليلاً ربما لا يكون عدد الاحكام
المخبر بها بضميمة الاصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال .

و هكذا قد يتفق الاختلاف باختلاف الاحوال و الازمان قرب
حال و زمان امكن فيه تحصيل العلم او العلمى بمقدار لو انضم الى
الاصول المثبتة لانحل العلم الاجمالي بالتكاليف بخلاف حال آخر و
زمان غيره .

(في دليل الانسداد)

و قد ظهر بذلك أنّ العلم الأجمالي بالتكاليف ربّما ينحل
ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة فلا موجب
حينئذ للاحتياط عقلاً و لا شرعاً اصلاً كما لا يخفى .

و قد ظهر بذلك ان العلم الاجمالي بالتكاليف في جميع هذه
الوقايح من المظنونات و المشكوكات و الموهومات ربّما ينحل
ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة اى بضميمة ما علم من
الاحكام تفصيلاً بالضرورة و الاجماع و بضميمة الامارات العلمية بمقدار
المعلوم بالاجمال عدداً فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً لعدم وجود
العلم الاجمالي الموجب للاحتياط و لا شرعاً لثبوت مقدار ما من
التكليف بحيث لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط و ان لم
يكن مساوياً للمعلوم بالاجمال كما لا يخفى .

كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد
الأصول النافية مطلقاً و لو من مظنونات عدم التكليف محلاً
للاحتياط فعلاً و يرفع اليد عنه فيها كلاً او بعضاً بمقدار
رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت لا محتملات التكليف
مطلقاً .

كما ظهر انه لو لم ينحل العلم الاجمالي ببركة الاصول المثبتة
و تلك الضميمة بأن لم تكن التكاليف الثابتة بما يوجب العلم او العلمى

(في دليل الانسداد)

بضميمة ما ثبت بالاصول المثبتة بالمقدار المعلوم بالاجمال بل كانت اقل يكون خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً حتى مظنونيات عدم التكليف اى الموهومات محلاً للاحتياط لا الاصول المثبتة لكونها واردة على الاحتياط العقلي و يرفع اليد عن الاصل النافي في تلك الموارد كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت من عدم جريان الاحتياط في جميع الاطراف اذا استلزم الاختلال او العسر لامحتملات التكليف مطلقاً كما التزم به المشهور من أن نتيجة مقدمات الانسداد وجوب العمل بالظن و ترك الاحتياط في المشكوكات و الموهومات مطلقاً .

و الحاصل ان رفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات مما يكفي لدفع العسر او اختلال النظام فلا موجب لحصر الاحتياط بالمظنونيات فقط كما يظهر من المشهور بل يجب رعاية الاحتياط في المظنونيات و المشكوكات جميعاً .

و اما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم او العلمى فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل .

قد عرفت أن المقدمة الرابعة تشمل على فقرات و هذه هي

(فى دليل الانسداد)

الفقرة الثالثة منها وهى الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحى قال شيخنا العلامة ء اعلى الله مقامه ء فى رسائله ما لفظه :

و اما رجوع الجاهل الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها و تقليده فيها فهو باطل لوجهين .

احدهما الاجماع القطعى ، الثانى ان الجاهل الذى وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص و اما الجاهل الذى يبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلظه فى استناده اليه و اعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه و ليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل بحجية الخبر الواحد فى فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعتها و اى مزية له عليه حتى يجب رجوعه اليه و لا يجب المكس و هذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من أن المجتهد اذا لم يجد دليلاً فى المسئلة على التكليف كان حكمه الرجوع الى البرائة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف انتهى موضع الحاجة من كلامه .

و المصنف قد اشار الى الوجه الثانى من كلامه بقوله : و اما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم و العلمى فهل يكون رجوعه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل .

و الحاصل ان الرجوع الى فتوى الغير القائل بانفتاح باب العلم و العلمى فهو ايضاً غير جائز لان ما دل من الايات و الروايات و السيرة

(في دليل الانسداد)

على جواز رجوع الجاهل الى العالم لا يشمل المقام لانه من رجوع العالم الى الجاهل لا الجاهل الى العالم بداهة ان القائل بالانسداد يرى القائل بالافتتاح مخطئاً في القول بالافتتاح ومعه كيف يصح رجوعه اليه .

و اما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها و انه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشككية او الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها و قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

و اما المقدمة الخامسة اعنى بها عدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح و انه لا يجوز الاكتفاء بالاطاعة الشككية او الوهمية اذا دار الامر بينها و بين الاطاعة الظنية فهي و ان كانت ثابتة لاستقلال العقل بذلك و انه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية و هي الاحتياط التام او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشككية او الوهمية بداهة مرجوحيتها بالنسبة الى الاطاعة الظنية و لو لا العمل بالمظنون ان يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا .

لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين الظنية و الشككية او الوهمية من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في

(في دليل الانسداد)

اخبار الكتب المعتبرة وقضيته الاحتياط بالألتزام عملاً بمأفيها
من التكاليف و لأبأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب
اختلال النظام .

حاصله ان المقدمة الخامسة و ان كانت ثابتة لاستقلال العقل بها
وانه لايجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها
الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية و الوهمية .

و لكنك قد عرفت عدم وصول التوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع
دوران الامر بين الظنية و الشكية او الوهمية كى تقدم الظنية عليهما ،
و ذلك لما اوردناه على المقدمة الاولى من أن العلم الاجمالي بثبوت
التكاليف الوجوبية او التحريمية ينحل بالعلم الاجمالي بوجودها في
مضامين الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة ، فلا بد من الاحتياط في
مضامين الاخبار المذكورة و لا بأس به اذ لا يلزم من الاحتياط فيها
عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام .

و ما اوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى
الاصول مطلقاً و لو كانت نافية لوجود المقتضى و فقد المانع
عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه
تفصيلاً او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال و
الآفالى الاصول المثبتة وحدها .

(في دليل الانسداد)

قد عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية عند دوران الامر بين الظنية و الشكية او الوهمية كي تقدم الظنية عليهما لما اوردها على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتمدة و قضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكاليف و لما اوردها على الفقرة الثانية من المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً و لو كانت نافية لوجود المقضى و فقد المانع عن الرجوع اليها اذا كان العلم الاجمالي منحلًا ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلاً بالضرورة و الاجماع و بضميمة الامارات العلمية .

و قد عرفت أن العلم الاجمالي كان مانع عقلاً فيما اذا لم يكن موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلاً او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال .

و اما اذا كانت كذلك فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ببركة جريان الاصول و تلك الضميمة و ان لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال فالى الاصول المثبتة وحدها لما عرفت أنها واردة على الاحتياط العقلي .

و ح كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً لحكومة العقل و ترجيح مظنونيات التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً او عقلاً على ما عرفت تفصيله هذا هو

(في دليل الانسداد)

التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم وتدبر جيداً .

و حينئذ اى حين عدم انحلال العلم بذلك كان خصوص موارد
الاصول النافية محلاً لحكومة العقل و ترجيح مضمونات التكليف فيها
على غيرها من المشكوكات و الموهومات و لو بعد استكشاف وجوب
الاحتياط فى الجملة شرعاً من العلم بالاهتمام بعد عدم وجوب الاحتياط
التمام شرعاً او عقلاً على ما عرفت تفصيله و وجوب الاحتياط المبعوض
من ناحية الشارع و ان كان نحو من انحاء الكشف لا الحكومة فاتيان
التكاليف المحتملة التى لا يلزم منه حرج بحكم الطريق الشرعى لا
بالحكومة لكن اختيار طائفة من مجموع التكاليف المشتبهة و ترك
طائفة اخرى للفرار عن الحرج او الاختلال يحتاج الى الترجيح و من
ثم تمس الحاجة الى تحصيل الظن و ترجيح المضمونات على المشكوكات
و الموهومات و العمل على طبق المضمونات خاصة و ان اندفع محذور
الحرج بترك الموهومات خاصة فلا بد من ضم المشكوكات الى
المضمونات فى مقام العمل .

و بالجملة لو لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال فالى الاصول
المثبتة وحدها دون النافية و كان موارد الاصول النافية محلاً لحكومة
العقل و ترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها من المشكوكات و
الموهومات و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً بعد عدم
وجوب الاحتياط التام شرعاً يعنى بادللة نفي الحرج و عقلاً يعنى بلزوم

(فى الظن بالطريق)

اختلال النظام .

فالموجب للاحتياط و ان كان العلم بالاهتمام و قلنا بسقوط العلم الاجمالى عن التأثير بادلة العسر و الحرج يتمين الاحتياط فى خصوص المظنونيات ايضاً هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق .

فى الظن بالطريق :

فصل : هل قضية المقدمات على تقدير سلامتھا هى حجبة الظن بالواقع او بالطريق او بهما اقوال :

اختلف الاقوال فى النتيجة التى يقتضيها دليل الانسداد على تقدير سلامة جميع مقدمانه و صحة الكل و اقتضاها حجبة الظن لا التبعية فى الاحتياط كما عرفت فقول ان مقدمات دليل الانسداد تقتضى حجبة الظن بالواقع اى بالمحكم الشرعى الفرعى ، ذهب اليه شريف العلماء « قدس سره » و قبله المحقق البهبهاني و كذلك المحقق القمى و صاحب الرياض على ما حكى عنهم المحقق الرشتى فى شرحه على الكتاب .

و قيل ان مقدمات دليل الانسداد تقتضى حجبة الظن بالطريق ،

(في الظن بالطريق)

اي بالمسئلة الاصولية مثل أن يحصل الظن بحجية خبر الثقة او بحجية
الظواهر و نحو ذلك ، ذهب اليه صاحب الفصول تبعاً لآخيه المحقق
صاحب الحاشية .

و قيل ان مقدمات دليل الانسداد تقتضى عموم النتيجة و اعتبار
الظن و حجيته في كل من الطريق و الحكم الفرعى ، ذهب اليه
المصنف تبعاً لشيخه المحقق الاضارى « قدس سره » و بيان مراده يتوقف
على تمهيد مقدمات (الاول هو ما اشار بقوله) :

و التحقيق أن يقال أنه لا شبهة في أن هم العقل في كل
حال إنما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة من
العقوبة على مخالفتها .

حاصله انه لا ريب في أن تمام هم العقل مطلقاً سواء كان باب
العلم مفتوحاً او منسداً انما هو تحصيل الامن من العقاب المترتب على
مخالفة التكليف .

كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها و
في أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به
مؤمناً حال الانسداد جزماً .

(في الظن بالطريق)

قد عرفت آنفاً ان بيان مراده يتوقف على تمهيد مقدمات الثاني منها انه لا ريب ايضاً في أن العقل مستقل في تعيين ما هو المؤمن من العقاب وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد بيان الملازمة ان التكاليف المعلومة تفصيلاً او اجمالاً في حال الانفتاح هي الثابتة في حال الانسداد و كما ان القطع بها طريق في حال الانفتاح فكذلك الظن في حال الانسداد .

و ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم .

و الثالث من المقدمات انه لا ريب ايضاً في أن المؤمن حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم خلافاً لما اختاره بهض المحققين في تعاليقه على المعالم القائل بصرف التكاليف عن الواقع الى مؤديات الطرق و تقييد الواقع باداء الطريق له بحيث كان مدار التكليف على ما ادت اليه الطرق و لو أخطأت ، حيث ان العقل قد استقل بأن اتيان نفس الواقع و محض ما هو نفس الامر مبرء للذمة لا الواقع بقيد كونه معلوماً .

و هو طريق شرعاً و عقلاً .

(في الظن بالطريق)

اذ لاشأن له الا الطريقية الصرفة عند العقل و الشرع .

او باتيانه الجعلى و ذلك لانّ العقل قد استقلّ بأنّ الاتيان
بالمكلف به الحقيقى بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرء
للذمة قطعاً كيف و قد عرفت أنّ القطع بنفسه طريق لا يكاد
تناله يد الجعل احداثاً و امضاء اثباتاً و نفيّاً .

حاصل الكلام فيه ان ما يهم العقل فى مقام الامتثال ليس الا
تحصيل الامن من تبعية التكليف المنجز عليه من العقوبة على تقدير
اتفاق المخالفة و هو يحصل بالقطع باتيان المكلف به الحقيقى او
باتيانه الحكمى و الجعلى اى ما هو مؤدى الطريق المجعول كاتيان ما
اخبر به يونس بن عبدالرحمن بعد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ انه ثقة آخذهما عالم دينك عنه
فمع التمكن منهما يلتزم باحدهما تخييراً ومع عدم التمكن الامن واحد
منهما يلتزم به تعيناً .

و ذلك الذى ذكرنا من أنّ المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع
باتيان المكلف به الحقيقى او باتيانه الجعلى و الحكمى بما هو كذلك
لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم لانّ العقل قد استقل
بالاتيان بالمكلف به الحقيقى بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرء
للذمة كيف و قد عرفت أنّ القطع طريق بنفسه لا تناله يد الجعل
التشريعى لا نفيّاً و لا اثباتاً .

(في دليل الانسداد)

اذ لامعنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه ولا يمكن
شراً سلب ما هو من لوازم الذات و عدم تغيير الذاتيات بقول الشارع
الا ان يتبدل موضوعه و كذلك لا تناله يد الجعل لا احداً و لا امضائاً
كيف و الامضاء فرع الرد .

و لا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد
من الواقع و الطريق .

و لا يخفى أن نتيجة هذه المقدمات البديهية هو قيام الظن بكل
واحد من الواقع و الطريق مقام القطع به فيتنزل اليه مع التمكن منه
تخييراً او الى الظن باحدهما مع عدم التمكن الا منه تعييناً لعدم
التفاوت في نظره فيما يهم كما لم يكن تفاوت في القطع في نظره .

و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه
قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في
الاصول و عدم الجاء في التنزل الى الظن فيها .

و لا منشأ لتوهم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع الا
توهم ان مقدمات الانسداد انما تجرى في المسائل الفرعية و الاحكام
الشرعية دون المسائل الاصولية فان اول المقدمات هو انسداد باب العلم

(في الظن بالطريق)

و العلمى بالاحكام الشرعية و يتبعها ساير المقدمات فلا بد و ان تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لان النتيجة تابعة للمقدمات و اما المسائل الاصولية كحجية خبر الواحد و الاجماع المنقول و الشهرة و نحوها لما كان العلم فى غالب مسائلها مفتوحة و عدم الجاء فى التنزل الى الظن فيها لم يكن الظن حجة بالنسبة اليها .

و الغفلة عن أن جريانها فى الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكاليف و ان كان باب العلم فى غالب الاصول مفتوحاً و ذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين .

حاصله ان جريان المقدمات فى الفروع التى قضيتها لزوم تحصيل الظن فى مقام الامتثال كفاية لجواز الاكتفاء بالظن بالطريق و ان لم يكن موجباً للظن بالحكم الفرعى لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين اذ هم العقل تحصيل الامن من عقوبة التكاليف الواقعية و مع الجرى على طبق مظهر الحجة يحصل الامان كما هو مقتضى التلازم بين حال الانفتاح و حال الانسداد .

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فى الفصول قال فيها انّا

(في الظن بالطريق)

كما نقطع باننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقة مقام القطع و لو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً و لكننا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة و حيث أنه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلى الذى لأدليل على حجيته لانه أقرب الى العلم و الى اصابة الواقع مما عداه .

لا يخفى أنه قد سقط من عبارة الفصول هذه العبارة (بالرجوع اليها في معرفتها و مرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد و هو القطع باننا مكلفون تكليفاً فعلياً) و قد حمل الشيخ وره ، كلام الفصول على التقييد كما يدل عليه قوله المحكى في الفرائد (ما لفظه) : و كان المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبىء عنه قوله و حاصل القطعين الى امر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق ، انتهى .

(في الظن بالطريق)

و حمله النائيني على ما حكى عنه في تقريراته على الانحلال
قال فيها كما أن الظاهر أن يكون مراده من قوله و مرجع هذين
القطعين عند التحقيق الى امر واحد و هو القطع بأننا مكلفون تكليفاً
فعالياً بالعمل به و أدى الطرق المخصوصة هو انحلال العلم الاجمالي
المتعلق بالاحكام الشرعية الى العلم التفصيلي بما تضمنه تلك الطرق و
الشك البدوي بما عداها اذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالاجمال
من الاحكام كما هو المفروض ، انتهى .

و قريب منه ما حكى عن المحقق العراقي على ما حكى عنه في

تقريراته (ما لفظه) :

فان قوله « قدس سره » و مرجع القطعين الخ ، ظاهر فيما ذكرنا
من انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بما في مؤديات تلك الطرق
المعلومة بالاجمال و الشك البدوي في غيرها لان بالعلم الاجمالي
ينصب طرق خاصة للاحكام الواقعية تأسيساً او امضاء واقية بالمعلوم
بالاجمال من الاحكام ينحل العلم الاجمالي بالاحكام لا محالة بالعلم بما
تضمنته تلك الطرق و الشك البدوي في ما عداها قال سيد الحكيم « ره »
في تعليقه على الكتاب عند شرح بعض كلام صاحب الفصول يمكن ان
يكون المراد انه بعد ما علم اجمالاً بنصب الطريق ينحل العلم الاجمالي بالاحكام
الفرعية بهذا العلم الاجمالي و يجب العمل على مقتضى هذا العلم الاجمالي
الثاني فاذا لم يمكن الاحتياط ينتقل الى الظن فيه و لا وجه للرجوع
الى الظن بالواقع لان الواقع من حيث هو ليس مورداً للاحتياط حتى

(في الظن بالطريق)

يعمل فيه بالظن عند تعذره ، كما سيأتي بيانه ، انتهى .
و الحق حسب ما يترأى من كلمات صاحب الفصول هنا مع
الشيخ «ره» فراجع تمام كلامه حتى تعرف حقيقة مراده و حاصل ما
يستفاد من كلامه هو أن التكاليف الواقعية بعد نصب الطرق للوصول
اليها مصروفة عن الواقعيات الى مؤديات الطرق و مقيدة باداء الطرق
لها و عند انسداد باب العلم بها فالوظيفة هو التنزل من العلم فيها الى
الظن بها و تيجته هو حجية خصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع
فتأمل جيداً .
و قد اجاب عنه شيخنا العلامة في رسائله بامور و اشار المصنف
اليها بقوله :

و فيه اولاً بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة .

يشير الى اول ما اورده شيخنا العلامة على صاحب الفصول بقوله
و فيه اولاً امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للاحكام الواقعية وافية
بها و الا لكان تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار ، الخ .

باقية فيما بايدينا من الطرق الغير العلميّة .

يشير الى الثانى مما اورده عليه بقوله و ثانياً سلّمنا نصب الطريق

(في الظن بالطريق)

لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقته
لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطرق
المنسوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً
في الزمان السابق . . . الخ .

و عدم وجود المتيقن بينها اصلاً .

يشير الى الثالث مما اورده عليه بقوله سلمنا نصب الطريق و
وجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع
المنقول و الشهرة و ظهور الاجماع و الاستقراء و الاولوية الظنية الا
أن اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفي بغالب
الاحكام اقتصر عليه و الا فالمتيقن من الباقي . . . الخ .

ان قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق
المعلومة بالأجمال لا تعيينها بالظن .

يشير الى الرابع مما اورده عليه بقوله ورابعاً سلمنا عدم وجود
القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لانه مقدم على
العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظنى . . . الخ .

(في الظن بالطريق)

لا يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه .

حاصل الاشكال ان الاحتياط في الطريق يرجع الى الاحتياط في الاحكام لوضوح أن الاحتياط في الطريق انما يكون باعتبار المؤدى و مؤديات الطرق هي الاحكام الفرعية فالاحتياط في الطرق هو الاحتياط في الاحكام بعينها والفرض عدم وجوب الاحتياط فيها بل عدم جوازه .

لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام في اطراف الاحكام مما يوجب العسر المتخل بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بايدىنا من الطرق .

حاصله أن المفروض هو عدم وجوب الاحتياط التام في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف مما يوجب العسر المتخل بالنظام لعدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم بالطرق و ليس مرجع الاحتياط في الطريق الى الاحتياط فيها كما توهم لاجل عدم تعلق المسئلة الاصولية بالعمل الا بواسطة المسئلة الفرعية لان قضية هذا الاحتياط في الطريق رفع اليد عن الاحتياط فيها في موارد فكيف يرجع الاحتياط في الطريق الى الاحتياط فيها ، ثم شرع في تعداد تلك الموارد بقوله :

فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير

(فى الظن بالطريق)

موادها و الرجوع الى الاصل فيها و لو كان نافياً للتكليف .

منها ما كان خالياً عن اطراف العلم بالطريق رأساً بمعنى عدم وجود واحد من الايات المعلومة بحجيتها اجمالاً على حكم واقعة من الوقايح كشرب التتن مثلاً ، و هذا هو السراد من قوله فى غير موردها فيجوز رفع اليد عن الاحتياط فى ذلك الحكم الفرعى و الرجوع الى الاصل و لو كان نافياً للتكليف .

و كذا فيما اذا نهض الكل على نفيه .

و منها ما اذا نهض كل الامارات باجمعهما على نفي الحكم الشرعى بحيث علم اجمالاً بحجية واحدة منها على نفي الحكم واقعاً فح يعلم بانه لا احتياط من قبل العلم الاجمالى بالطرق المتضمنة للحكم الالزامى

و كذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفياً و اثباتاً مع ثبوت المرجح للنأفى بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها و مطلقاً فى غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فى غير الأخبار .

(في الظن بالطريق)

و منها ما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف كفردين من
الخبرين او من الشهرة او من الاجماع المنقول او من الشهرة في
الفتوى او غير ذلك و كان تعارضهما بالنفي و الاثبات بأن يكون مفاد
احد الفردين ثبوت الالزام و الاخر نفيه بأن قال مثلاً احدهما يجب و
الاخر لا يجب ، او قال احدهما يحرم و الاخر لا يحرم ، فمع ثبوت
المرجح للفرد النافي يتعلق الظن بالفرد النافي من الطريق و يكون
المثبت موهوماً فاذن لا يلزم الاحتياط من قبل المثبت بل مع التساوى
و عدم رجحان المثبت لكن في خصوص الخبر و اما في غيره عن سائر
الطرق فيرفع اليد عن الاحتياط بمجرد التعارض و لو كان المثبت
راجحاً هذا بناء على اختصاص الترجيح بالخبر فلا عبرة بثبوت المرجح
لغير الخبر فالراجح و المرجوح من الفردين للاجماع المنقول و
الشهرة و نحوهما بيان فالنافي و المثبت يتساقتان بمجرد التعارض فلا
موجب للاحتياط في المثبت .

و كذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب و التحريم فإن
المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى
فيها و لو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر و لأمسا هو من
اطراف العلم به على خلافه فافهم .

و منها ما اذا تعارض اثنان من الطرق في الوجوب و التحريم

(فى الظن بالطريق)

بأن قال أحدهما يجب ، و الآخر يحرم ، فان هذا المورد من باب دوران الامرين المحذورين فلا يمكن فيه بتأناً من حيث الموافقة القطعية لان المكلف اما فاعل او تارك و اما من حيث الموافقة الاحتمالية فهى حاصلة قهراً فيها فلا معنى لوجوب الموافقة الاحتمالية فلا مانع من اجراء الاصل فى هذه الصورة ايضاً و لو كان نافياً للتكليف .

و بالجملة ان المرجع فى جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها و لو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر و لا ما هو من اطراف العلم به على خلافه فافهم .

لعله اشارة الى أن عدم لزوم الاحتياط فى هذا المورد اى فيما اذا تعارض اثنان من الطرق فى الوجوب و التحريم لا يختص بمظنون الطريقية اذ لا يجب الاحتياط فيه و لومع لزوم الاحتياط فى جميع اطراف محتمل التكليف لعدم امكان الاحتياط فيه مطلقاً .

و كذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالاً بسبب العلم به او بقيام امارة معتبرة عليه فى بعض اطرافه بناءً على عدم جريانه بذلك .

ومنها موارد الاستصحابات المثبتة فيما اذا قامت الامارات النافية عليها على حد يوجب العلم بانتقاض الحالة السابقة او العلم بقيام امارة معتبرة على الانتقاض فى بعض اطراف تلك الاستصحابات المثبتة

(في الظن بالطريق)

بناء على شمول قوله و لكن تنقضه بيقين آخر لليقين الاجمالي حيث
أنها بسبب العلم بانتقاض الحالة السابقة في واحد من الموارد تسقط
الاستصحاب في جميع موارد الاطراف فيصح الرجوع الى الاصل النافى
للتكليف فيها .

و ثانياً لو سلم ان قضيته لزوم التنزل الى الظن فتوهم
ان الوظيفة ح هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً و ذلك
لعدم كونه اقرب الى العلم و اصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى
طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق اصلا و من الظن
بالواقع كما لا يخفى .

حاصله اننا سلمنا عدم امكان الاحتياط في اطراف محتمل
الطريقة بحيث ينتقل الى العمل بالظن ولكن لا وجه لحصر الحجية
بالظن بالطريق فقط اذ لم يثبت كونه اقرب الى اصابة الواقع من الظن
بالواقع او الظن بحكم يظن بكونه مؤدى طريق معتبر و ان لم يقم
عليه ما هو مطنون الطريقة و اذا لم يثبت كونه اقرب منهما فيجوز
العمل بكل منها كما لا يخفى .

لا يقال انما لا يكون اقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف
التكليف الفعلى عنه الى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد .

(في الظن بالطريق)

قد عرفت الان أن غاية ما يتصور للظن بالطريق هو كونه في مرتبة الظن بالواقع فلا وجه لتقدمه عليه و عدم الاعتناء بالظن بالواقع ولكنه انما يتم اذا لم يصرف التكليف الفعلى عن الواقع الى مؤديات الطرق مطلقاً بأن لا ينجز على المكلف الواقع بما هو واقع و ما ينجز عليه هو مؤدى الطريق و لو كان خلاف الواقع و لو بنحو التقييد اى صرف التكليف الفعلى عن الواقع بما هو هو الى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق فيكون تقييد الواقع بكونه مؤدى الطريق معتبراً في موضوع التنجيز و من الواضح أن التكليف الفعلى اذا صرفه عن الواقع و لو بنحو التقييد الى المؤدى بحيث كان مدار التكليف هو المؤدى و لو اخطأ الطريق فلا محالة يكون الظن بحجية الطريق اقرب .

فإن الالتزام به بعيد اذ الصّرف لو لم يكن تصويباً محالاً فلا اقل من كونه مجمعاً على بطلانه ضرورة أن الققطع بالواقع يجدى في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق الققطع كما عرفت .

فإن الالتزام بالصرف بعيد اذ مرجع القول بالصرف الى التصويب المحال لانه لا بد من الالتزام بجعل الاحكام الفعلية على طبق مؤديات الطرق بعدد آراء المجتهدين . هذا تصويب محال و مع الاغماض من ذلك فلا اقل من كونه مجمعاً على بطلانه و الطريق لاستكشاف

(فى الظن بالطريق)

الاجماع ان القطع بجدى فى الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى
الطريق .

ومن هنا انقدح ان التقييد ايضاً غير سديد مع أن الالتزام
بذلك غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا
يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر .

اى و من بديهية ان القطع بالواقع بجدى فى الاجزاء بما هو
واقع لا بما هو مؤدى الطريق : انقدح ان التقييد ايضاً غير سديد ان
لو كانت التكاليف مصروفة الى الواقعات التى ادت اليها الامارة لما
اجزاء و كفى مع أن الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد غير مفيد فان
الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بانه
مؤدى طريق معتبر ان الظن بالواقع فيما ابتلى به يكون دائماً مستلزماً
للظن بكونه مؤدى طريق معتبر للعلم الاجمالي بانه ما من واقعة الا وقد
نهض عليها طريق معتبر الا ما شذ و ندر كشرب التتن و نحوه مما لم
يكن مبتلى بها فى تلك الازمنة وكالاحكام التى سكت الله عنها فيكون
الظن بالواقع المبتلى به غالباً ظناً بالامرين و لو لم يكن ظناً بحجية
طريق بالخصوص بخلاف الظن بالطريق فانه بمجرد لا يكون ظناً
بالامرين بداهة ان ما ظن اعتباره ربما لا يفيد الظن بالواقع و تلك
الغلبة مورثة للظن الشخصى بوجود اماراة معتبرة فى كل واقعة تعلق

(فى الظن بالطريق)

الظن بحكمها الواقعى وح لا ترتيب بين هذا القول و القول بالتعميم .

و الظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد بناء
على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد به بدونّه .

اى بناء على التقييد لا يكاد يجدى مجرد الظن بالطريق ما لم
يظن باصابتة للواقع فان المكلف به بناء عليه هو الواقع الذى اداه
الطريق لا مطلق المؤدى فلا بد من أن يكون ذات المقيّد مضموناً فاذا
لم يكن ذات المقيّد مضموناً لم تكن فائدة فى الظن بالقيد فقط .
و من المعلوم أن الظن بالطريق ربما ينفك عن الظن بالواقع
كما صرح به فى الفصول و هذا بخلاف الظن بالواقع فانه لا ينفك عن
قيام الظن بطريق معتبر عليه فالظن بالقيد و المقيّد حاصل فى هذه
الصورة فتكون النتيجة من دليل الانسداد بناء على قيامه على الظن
بالطريق هو الظن بالحكم الواقعى لا الظن بالطريق الا فيما اذا كان
مستلزماً للظن بالواقع ايضاً كما هو كذلك فى الظن بالطريق المتداول
فانه يؤدى الى الظن بالواقع .

و الحاصل ان الظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد
بناء على التقييد لعدم استلزام الظن بالطريق الظن بالواقع المقيّد به
من حيث هو هو بدون الظن بالواقع لما عرفت من أنه ربما ينفك الظن
بالطريق عن الظن بالواقع بخلاف الظن بالواقع حسب ما بيناه لك آنفاً

(في الظن بالطريق)

هذا بناء على التقييد اما لو قيل بالصرف فمجرد الظن بالطريق مما
يجدى فان المكلف به حينئذ هو المؤدى خاصة لا امر آخر ، فهذا
الجواب من المصنف يختص بالتقييد فقط .

هَذَا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصّرف و لا
على التقييد .

فان ما يستفاد من دليل اعتبار الامارة ليس الاحجيتها اما كيفية
جعلها هل هو بنحو الصرف او التقييد او غيرهما فلا .

غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال
العلم بالتكاليف الواقعية الى العلم بما هو مضامين الطرق
المنصوبة من التكاليف الفعلية و الانحلال و ان كان يوجب عدم
تنجز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعية الا أنه اذا
كان رعاية العلم بالنصب لازماً و الفرض عدم اللزوم بل عدم
الجواز و عليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك
علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انشاد باب العلم كما
لا يخفى .

غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم
بالتكاليف الواقعية الى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من

(في الظن بالطريق)

التكاليف الفعلية و الشك البدوي بالنسبة الى غير مضامينها و الانحلال و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الفعلية و سقوط الواقعات التي لم تؤدها الطريق عن التنجز رأساً لعدم بقاء علم الاجمال على حاله فلا يبقى لحجية الظن بها اصلا الا ان هذا الاثر يترتب على الانحلال اذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً اي رعاية هذا العلم الاجمالي الذي هو منحصر في مؤديات الامارات و الطرق لازماً كما هو مذهب الشيخ «ره» في رسائله من أن العلم الاجمالي يوجب التبويض في الاحتياط بعد عدم لزوم الاحتياط التام بل عدم جوازه امامع سقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأساً بعد الترخيص في بعض الاطراف عقلا او شرعاً .

فلا شك ان رعاية العلم بالنصب ليس لازماً عقلا فلا يجب علينا العمل على طبق هذا العلم الذي هو منحصر في مؤديات الطرق و الامارات و اذا سقط العلم الاجمالي بالطرق عن التأثير يرجع الامر الى التكاليف الواقعية كان لم يكن علم بالنصب اصلا في كفاية الظن بها حاشي الانسداد كما لا يخفى .

ولابد حينئذ من عناية اخرى في لزوم رعاية الواقعات بنحو من الأطاعة و عدم اهمالها رأساً كما اشرنا اليها و لأشبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن اولي حينئذ لكونه اقرب في التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك

(فى الظن بالطريق)

الحرام من الظن بالطريق فلا اقل من كونه مساوياً فيما يهتم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة فى كل حال هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلزم الظن بأنه مؤدى طريق و هو بلاشبهة يكفى و لو لم يكن هناك ظن بالطريق فافهم فإنه دقيق .

قد عرفت أنه على ما ذكرنا من عدم لزوم مراعاة العلم الاجمالى فى اطراف الطرق يكون التكليف الواقعية كما اذا لم يكن علم بالنصب فى كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم و لا يبد حينئذ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات اذ العلم الاجمالى المنتشر فى مجموع المشتبهات انحل الى العلم الاجمالى بما فى مضامين الطرق و الامارات و العلم الاجمالى بما فى مضامين الطرق لم يجب او لم يجز العمل به و بعد سقوط العلم الاجمالى عن التأثير رجع الامر الى التكليف الواقعية و حيث علمنا بعدم جواز اهمال الواقعيات لا بد من عناية اخرى فى لزوم الواقعيات بنحو من الاطاعة و عدم اهمالها رأساً كما اشرنا اليها عند التكلم حول المقدمة الثالثة من وجوب الاحتياط شرعاً و لو فى الجملة برعاية المظنونات فقط خاصة المستكشف ذلك من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه و عدم رضائه بالاهمال رأساً فاذن يكون الظن بالواقع باقياً على حجيمته كالظن بالطريق عيناً و لاشبهة فى أن الظن بالواقع لو لم يكن اولى حينئذ لكونه اقرب فى التوصل الى ما به اهتمام الشارع من التكليف الواقعية من فعل الواجب او ترك الحرام من

(في الظن بالطريق)

الظن بالطريق فلاقل من كونه مساوياً معه فيما بهم العقل من تحصيل
الامن من العقوبة في كل حال .

هذا مع ما عرفت من أن الظن بالواقع عادة يلزم الظن بانه
مؤدى الطريق و هو بلاشبهة يكفى و لو لم يكن هناك ظن بالطريق فلا
يصل النوبة الى تعيين مجرد الظن بالطريق ، فافهم فانه دقيق .

ثانيهما ما اختص به بعض المحققين قال لأريب في كوننا
مكلفين بالأحكام الشرعية و أنّ الواجب علينا أولاً هو تحصيل
العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه
بتفريغ ذمّتنا عمّا كلفنا به و سقوط تكليفنا عمّا ، سواء حصل
العلم معه بأداء الواقع او لا ، حسبما مرّ تفصيل القول فيه فح
نقول ان صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع
فالأشكال في وجوبه و حصول البرائة به و ان انسد علينا سبيل العلم
كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبرائة في حكمه اذ هو
الأقرب الى العلم به فيتعين الأخذ به عند التمثل من العلم في
حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القمع ببقاء التكليف دون
ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّة
الظن انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

حاصله انه بعد علمنا بكوننا مكلفين بالأحكام الشرعية علمنا أيضاً

(فى الظن بالطريق)

بأن الواجب علينا أولاً أى حين انفتاح باب العلم هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة فى حكم المكلف و هو الشارع لا اتيان الواقع بما هو واقع بأن نأتى بمؤديات طرق نقطع بنصبها من قبله سواء حصل معه العلم بالواقع ام لا .

و حينئذ فان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكمه بأن كان هناك طرق نقطع بنصبها و نأتى بمؤدياتها فلا اشكال فى وجوبه و ان انسد علينا باب العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بتفريغ الذمة عن حكم الشارع بأن نأتى بمؤديات طرق نظن نصبها من قبله تنزلاً من العلم بالتفريغ فى حكمه الى الظن به بحكم العقل لا الى الظن باداء الواقع و انما كان فى حال الانسداد تحصيل الظن واجباً لانه هو الاقرب الى العلم به فعمد التنزل من العلم يؤخذ به تعييناً بحكم العقل فيلزم اعتبار امر يوجب الظن برضاء الشارع بسلوكه فى مقام الامتثال . فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يؤخذ به و الظن بالواقع لما لم يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ كالظن بالواقع الحاصل من الطريق المعلوم عدم اعتباره كالتقياس فلا يكون كافياً بخلاف الظن بالطريق فان معنى حجيته انه اذا سلكه المكلف فقد ابرأ نعمة .

هذا حاصل ما افاده فى وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق و قد اطال الكلام و النقض و الابرام فيه و المتحصل من كلامه هو ما ذكرناه .

(في الظن بالطريق)

و فيه أولاً أنّ الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالأطاعة و الأمتثال انما هو العقل و ليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل و لو حكم في هذا الباب كأن يتبع حكمه ارشاداً اليه و قد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ و أنّ القطع به حقيقة او تعبداً مؤمن جزماً و أنّ المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع ايضاً مؤمناً حال الانسداد .

حاصل جواب الاول من المصنف «ره» عما افاده المحقق صاحب الحاشية ، ان قوله الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفرغ الذمة في حكم المكلف بالكس مما لا محصل له فان باب الامتثال و فراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي فان حصول الامتثال و فراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الاوامر و ترك متعلقات النواهي .

و هذا امر واقعي غير قابل للجعل الشرعي بل الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة هو العقل و ليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل و لو حكم في هذا الباب كان يتبع حكم العقل ارشاداً اليه .

و قد عرفت في صدر البحث عند قوله و ذلك لان العقل قد استقل . . . الخ استقلال العقل بكون الواقع بما هو مفرغ للذمة و ان القطع به حقيقة او تعبداً مؤمن جزماً .

(فى الظن بالطريق)

و الشاهد الوجدان و البديهة اذ ليس له عند اتيان المكلف بالمأمور به الواقع أن يقول بانى لا احكم بالاجزاء فليس له أن يحكم ايضاً بالاجزاء فهو حكم استقلالى للعقل كما بينه المصنف فى الهامش بقوله : الضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلف به واقعاً و حكمه بالفراغ ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ و لزوم حكمه بانه مفرغ و الا لزم عدم اجزاء الامر الواقعى و هو واضح البطلان ، انتهى .

و عليه ، فعند الانسداد يكون المؤمن هو الظن بما كان القطع مؤمناً حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع ايضاً مؤمناً حال الانسداد .
و بالجملة ان قوله ان الواجب علينا هو تحصيل العلم بتفريع الذمة فى حكم المكلف و لو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم باداء الواقع فضلا عن صورة انفتاح باب العلم و التمكن من اداء الواقع مما لا يرجع الى معنى محصل .

و ثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريع الذمة فيما اذا اتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس الا بدعوى أن النسب يستلزمه مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريع فيما اذا اتى به اولى كما لا يخفى فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريع ايضاً .

(في الظن بالطريق)

قد عرفت آنفاً أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة
بالاطاعة و الامتثال انما هو العقل و ليس للشارع حكم مولوى يتبعه
حكم العقل و لو حكم كان يتبع حكم العقل ارشاداً اليه و لو سلمنا
ذلك و قلنا ان للشارع في باب الاطاعة و الامتثال حكماً مولوياً ولكن
حكم الشارع بتفرغ الذمة فيما اذا اتى المكلف بمؤدى الطريق
المنصوب ليس الا بدعوى ان نصب الطريق مما يستلزم الحكم بالتفرغ
يعنى أنه لازم اعتبار الطريق فيكون مجموعاً بجعل الطريق شرعاً تبعاً
مع أن دعوى ان التكليف بالواقع ايضاً يستلزم حكمه بالتفرغ فيما
اذا اتى به اى بالواقع اولى لاحتمال عدم مطابقة الطريق المعتبر شرعاً
للواقع فى صورة الاولى مع أنه يكون منفيماً فيما اذا اتى بالواقع اى
فى صورة الثانية .

لان المفروض اتيان الواقع على ما هو عليه من الاجزاء و
الشرائط بحيث لا يتطرق قيد احتمال عدم المطابقة فيكون الظن
بالواقع عند تعذر العلم ظناً بالحكم بالتفرغ .

ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع
بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس و هذا بخلاف الظن
بالطريق فإنه يستلزمه و لو كان من القياس .

حاصل الاشكال انه كيف يستلزم الظن بالواقع بالحكم بالتفرغ مع انه

(فى الظن بالطريق)

ربما يقطع بعدم حكم الشارع بالفراق مع الظن بالواقع كما اذا ظن بالحكم بالقياس وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه اى يستلزم الحكم بالفراغ و لو كان من القياس المقطوع بعدم طريقته .

قلت الظنّ بهما على الاقوى يستلزم الحكم بالتفريغ و لا ينافى القطع بعدم حجّيته لدى الشارع و عدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيهما فيما اخطأ بل كان مستحقاً للعقاب و لو فيما اصاب لو بنى على حجّيته و الاقتصا عليه لتجريبه فافهم .

و اجاب عن الاشكال بان الظن بالواقع ايضا مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ و الظن بالواقع و الظن بالطريق متوافقان فى الاستلزام للظن بالحكم بالفراغ اللازم للانيان بالواقع الحقيقى او الجملى و فى عدم الاستلزام للظن بالحكم بالفراغ .

و لا ينافى هذا الاستلزام القطع بعدم حجّية ما يوجب الظن باداء الواقع لدى الشارع كالقياس و عدم كون المكلف معذوراً اذا عمل بالقياس فى كل من الظن بالواقع و الظن بالطريق اذا اخطأ القياس و فات بسببه تكليف الزامى من وجوب او حرمة لعدم كونه حجة ليكون عذراً عند الخطاء بل لا يبعد أن يقال ان العامل بالقياس هو ممن يستحق العقاب مطلقاً اخطأ او اصاب لو بنى على حجّيته ، اى حجّية الظن

(في الظن بالطريق)

القياسى و الافتصار عليه لتجريبه بمخالفة نهى المولى ان نفس العمل
بالقياس و اتخاذه طريقاً محرم شرعاً .

و ثالثاً سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن
قضيته ليس الا التنزل الى الظن بانه مؤدى طريق معتبر لا
خصوص الظن بالطريق و قد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد
ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق غالباً .

حاصله انه سلمنا ان الظن بالواقع مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة
فى حكم الشارع ولكن مقتضى ذلك ليس الا التنزل بانه مؤدى طريق
معتبر لا خصوص الظن بالطريق لان الظن بمؤدى طريق معتبر يلازم
حكم الشارع بفراغ الذمة فكما أن الايمان بمؤدى طريق ظن نصبه
شرعاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة فى حكم الشارع فكذلك
الايمان بما ظن كونه طريق معتبر و لو لم نعرف ذلك الطريق
بعينه .

و قد عرفت سابقاً أن الظن بالواقع فى التكليف المبتلى بها لا
يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر اجمالاً ، و مما ذكرناه
ظهر أن ما افاده المحقق خصوص الظن بالطريق لا يرجع الى
محصل .

في الكشف و الحكومة :

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة انه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال و لأجل الاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة ضرورة انها انما تكون في مورد قابل للحكم الشرعى و المورد ههنا غير قابل له .

حاصله عدم مساعدة مقدمات الانسداد التي حاصلها بقاء التكليف و انسداد باب العلم و عدم وجوب الاحتياط رأساً و عدم جواز الرجوع الى الاصول على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة انه معها اى مع هذه المقدمات لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزاء الشارع و ايكاله الى ما استقل به العقل في هذا الحال من كون الظن طريقاً الى الواقع عند الدوران بين الظن والشك و الوهم والعمل بالظن عند انسداد باب العلم هو الطريقة المألوفة بين الموالى و العبيد و مع جواز ذلك لا يبقى مجال للكشف اصلاً بل لا بد من القطع بعدم اجتزاء الشارع بحكم العقل و طريقة العقلاء كى يحصل القطع بجعل

(في الكشف و الحكومة)

الطريق الشرعى عند انسداد باب العلم .
و اما مع جواز الاجتزاء و الايكال الى ما استقل به العقل و
طريقة العقلاء فى هذا الحال لا مسرح للعقل فى ادراك جعل الشارع
طريقاً عند الانسداد .
ثم لامجال لاستكشاف نصب الشارع الظن طريقاً من حكم العقل
بلزوم العمل بالظن بمعونة القاعدة الملازمة ضرورة ان القاعدة انما
تكون فى مورد قابل للحكم الشرعى و هي هنا غير قابل للحكم الشرعى .

فإن الاطاعة الظنية التى يستقل العقل بكفايتها فى حال
الانسداد انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بازيد منها
و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها و مؤاخذه الشارع غير قابلة
لحكمه و هو واضح و اقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه
موجباً للعقاب مطلقاً او فيما اصاب الظن كما انها بنفسها موجبة
للتوابع اخطأ او اصاب من دون حاجة الى امر بها او نهى عن
مخالفتها كان حكم الشارع فيه مؤثراً بلا ملاك يوجبه كما لا
يخفى و لا بأس به ارشادياً كما هو شأنه فى حكمه بوجوب
الاطاعة و حرمة المعصية .

شروع فى بيان عدم جريان قاعدة الملازمة فى المقام لعدم
قابلية المورد هنا و هى الاطاعة الظنية بملاحظة دليل الانسداد غير

(في الكشف والحكومة)

قابل للحكم المولوى الشرعى لان الاطاعة الظنية التى يستقل بها العقل
فى حال الانسداد لها جزءان :

احدهما عدم جواز مؤاخذه الشارع بازيد منها .

وثانيهما عدم جواز اقتصار المكلف بما دونها اى بما دون الاطاعة

الظنية من الاطاعة الشكية والوهمية .

اما الجزء الاول و هو مؤاخذه الشارع بازيد منها فغير قابل

لحكم نفسه ، اذ من المعلوم أن مؤاخذه الشارع هو فعله و فعله غير

قابل لحكمه و هو واضح .

و اما الجزء الثانى ، و هو عدم اقتصار المكلف بما دون الاطاعة

الظنية لما كان بنفسه موجياً للعقاب مطلقاً او فى صورة اصابة الظن

لاستقلال العقل بكونه قبيحاً موجياً للعقاب كما أن الاطاعة الظنية

بنفسها موجبة للثواب اخطأ او اصاب من دون حاجة الى امر بها او نهى

عن مخالفتها فلا يكون نهى الشارع عنه الا ارشادياً لا مولوياً .

و الحاصل ان قبح الاقتصار بالادون و ان كان قابلاً للحكم

الشرعى لانه فعل العبد و قابل للحكم الشرعى الا أنه لما كان بنفسه

موجياً للعقاب او فى خصوص ما اذا كان الظن مطابقاً للواقع من دون

حاجة الى امر بالاطاعة الظنية او نهى عن الاقتصار بادون منها كان

الملاك الذى حكم بسببه العقل بلزوم هذه الاطاعة فى هذا الحال غير

قابل لان يكون سبباً لحكم الشرع به مولوياً لان حكم العقل حينئذ

(في الكشف والحكومة)

لا يكون الا من باب الارشاد الى مصلحة المكلف فلو كان للشارع هذا حكم لا يكون الا ارشاداً .

و لا بأس به ارشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة و حرمة المعصية من مثل قوله تعالى : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ، و قوله تعالى : و ما نهيكم عنه فاتتهوا .

و صحة نصب الطريق و جعله في كل حال بملاك يوجب نصبه و حكمه داعية اليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً لما عرفت فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الأعلى نحو الحكومة دون الكشف .

دفع لما قد يتوهم بأن مقتضى ما ذكر هو امتناع كون الظن منصوباً شرعاً في حال الانسداد اذ لو كان للعقل حكم في باب الاطاعة و المعصية بحيث يصح تعويل الشارع عليه امتنع على الشارع نصب الطريق لانه لغو و الحال ان صحة نصب الشارع طريقاً للوصول الى تكاليفه الواقعية في كل حال و منه حال الانسداد من الواضحات .

حاصل الدفع انه لا تنافي بين صحة نصب الطريق بملاك يوجب نصبه و حكمه داعية اليه و لو لتسهيل الامر على المباد و بين استقلال

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

العقل بلزوم الاطاعة الظنية في حال الانسداد كحكم العقل بلزوم
الاطاعة القطعية في حال الانفتاح .

فكما أن نصب الطريق بملاك يوجب نصبه في حال الانفتاح لا
ينافي كون حكم العقل بالاطاعة القطعية غير قابلة للحكم المولوي
فكذا نصب الطريق في حال الانسداد اذ الاطاعة الظنية من مراتب
الاطاعة في هذا الحال .

فانقدح مما ذكرنا كله عدم تقرير المقدمات للانسداد الاعلى
نحو الحكومة بمعنى ان العقل يستقل بنفسه للحكم بوجوب سلوكه
في مقام الامتثال من دون أن يوجب على الشارع شيئاً فيكون المنشئ
لحجيته هو العقل دون الشرع .

في اهمال النتيجة و اطلاقها :

و عليها فلا اهمال في النتيجة اصلاً سبباً و مورداً و مرتبة
لعدم تطرق الاهمال و الاجمال في حكم العقل كما لا يخفى اما
بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها و اما بحسب الموارد
فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما
ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام و
استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في
الفروج و التمساء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

الاحتياط فيها العسر و اما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل الآ
بكفاية مرتبة الاطمينان من الظن الأعلى تقدير عدم كفايتها
في دفع محذور العسر .

و عليها اى و على الحكومة فلا اهمال في النتيجة اصلا سبباً و
مورداً و مرتبة لعدم تطرق الاجمال و الاهمال في حكم العقل اذ العقل
اذا كان هو المرجع في كيفية الاطاعة فلا تردد في حكمه لان العقل
اذا احرز مناط حكمه حكم و اذا شك فيه لم يحكم فلا ترديد للعقل
حتى تنتهي التوبة الى الشك في حكمه .

و اما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره لما عرفت الان من أن
العقل اذا احرز مناط حكمه حكم و مناط حكمه يلزم العمل بالظن
هو كونه اقرب من الشك و الوهم و هذا المناط لا يختلف باختلاف
اسباب الظن .

و اما بحسب المورد فيمكن أن يقال بأن العقل لا يستقل بكفاية
الاطاعة الظنية في المورد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم
رعاية الواقع و التحفظ عليه كيف ما اتفق كباب الاعراض و الدماء و
الاموال مما لا يلزم فيها العسر بل لا بد فيها من الامتثال العلمى و لو
بالاحتياط .

و اما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل العقل الا بكفاية مرتبة
الاطمينان من الظن على تقدير عدم كفاية مرتبة الاطمينان من الظن

(فى اهمال النتيجة و اطلاقها)

فى دفع محذور العسر .

فحينئذ لا بد من ضميمة جملة من موارد الظن الذى دون مرتبة
الاطمينان لكيلا يقع المكلف فى العسر و الحرج و بالجملة لا تكون
النتيجة على تقرير الحكومة مطلقة الا من جهة الاسباب ، و اما بحسب
المورد و المرتبة فلا تكون كلية بل جزئية حسب ما مر بيانه ، فتأمل
جيداً .

و اما على تقرير الكشف :

تقريره على نهج الكشف هـ . و ان العقل بملاحظة بقاء التكليف
بالمشبهات و عدم كوننا بالنسبة اليها كالبهائم و المجانين و انسداد
باب العلم او الظن الخاص و عدم جواز الرجوع الى الاصول و عدم
وجوب الاحتياط او عدم جوازه فيها و عدم كون التكليف بسائر الامور
المحتملة فى المقام من التقليد للعالم او القرعة و فحوها بانضمام الحكم
بأن التكليف بلا طريق لا معنى له و ان جعل غير الظن فى الفرض نقض
للفرض من حيث كونه اقرب من غيره الى السواقع و غالب الايصال اليه
بل لا قرب فى غيره من الشك و الوهم : يستكشف عن جعل الظن حجة
شرعية يجب اتباعه و ان احتمل مخالفته للسواقع .

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه
فلا اهمال فيها ايضاً بحسب الأسباب بل يستكشف ح أن الكل
حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن و الآ فلا مجال لاستكشاف
حجبة غيره و لا بحسب الموارد بل يحكم بحجته في جميعها و الآ
لزم عدم وصول الحجة و لو لأجل التردد في مواردنا كما لا
يخفى و دعوى الأجماع على التقييم بحسبها في مثل هذه
المسئلة المستحدثة مجازفة جداً و أما بحسب المرتبة ففيها اهمال
لأجل احتمال حجة خصوص الاطميناني منه اذا كُن و افياء
فلا بد من الأقتصار عليه .

اشتهر في الالسن من أن الطريق قد يكون واصلا بنفسه و قد
يكون واصلا بطريقه فان معنى كون الطريق واصلا بنفسه ، هو أنه لا
يحتاج في استنتاج النتيجة و تعيينها الى مقدمة خارجية اخرى و راء
مقدمات الانسداد .

و معنى كون الطريق واصلا بطريقه هو أنه لا تكفى تلك
المقدمات في اخذ النتيجة و تعيينها بل لابد من ضم مقدمة اخرى اليها
و تلك المقدمة اما أن يكون عناية اخرى من العقل في عرض اخذ
النتيجة كقبح الترجيح بلا مرجح و نحو ذلك ، و اما أن يكون تلك
العناية مقدمات دليل انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة .
و على التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها

(في اهمال النتيجة واطلاقها)

و قد يكون غير واصل بنفسه و لا بطريقه و ان امكن وصولنا
بـالاحتياط .

اذا عرفت هذا فلنرجع الى مختار المصنف على تقرير الكشف ،
فحاصل مختاره « قدس سره » انه لو قيل بأن النتيجة هو استكشاف
نصب الطريق الواصل اليها بنفسه فلا اهمال في النتيجة بالنسبة الى
الاسباب اصلا فالكل حجة اذا لم يكن بينها ما هو المتيقن الاعتبار
اي قدر متيقن واف بحيث لا يمكن اجراء مقدمات الانسداد فيما عداه
اذ لو كان بين الاسباب قدر متيقن واف كذلك وجب الاقتصار عليه و
الحكم بحجتيه و عدم حجية ما سواه .

اما الحكم بحجتيه فلفرض كونها متيقنة و اما عدم حجية ما
سواه فلمعدم الموجب لاستكشاف ذلك بعدم صدق الطريق الواصل
المستكشف نصبه على الاول و لا اهمال في النتيجة ايضاً بحسب المورد
بل يحكم بحجتيه في جميع الموارد و الا لزم عدم وصول الحجة و لو
كان عدم الوصول لاجل التردد في مواردنا و هو خلاف الفرض فانه مع
فرض كون النتيجة هي الحجة الواصلة لا تحير و لا تردد في المجمعول .
و بالجملة ان النتيجة بحسب الموارد كلية على الطريق الواصل
بنفسه فيعم جميع الموارد بنفسها لامن جهة اجماع قطعي على التعميم
فان المسئلة مستحدثة لا يحصل فيها اتفاق الجميع كي يستكشف
عن رأى المعصوم عليه السلام و دعوى الاهمال بحسبها في نفسه ولكن قيام

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

الاجماع على التعميم بحسبها في هذه المسئلة المستحدثة التي لا عين و
لا اثر لها في كتبهم و لا فيمن تحمل عنهم ، فتاويهم مجارفة جداً .
و اما بحسب المرتبة ففيها اهمال لاجل احتمال حجية خصوص
الاطميناني منه اذا كان وافيأ و الا فالتعدى هذا كله فيما اذا قلنا بأن
النتيجة هو استكشاف نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال في
النتيجة بالنسبة الى الاسباب و الموارد ، و اما بحسب المرتبة فالنتيجة
مهمله .

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو
بطريقه فلا اهمال فيها بحسب الاسباب لو لم يكن فيها تفاوت
اصلاً او لم يكن بينها الآ واحد .

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل الى المكلف و لو
بطريقه اي بانسداد آخر لا خصوص الواصل بنفسه فلا اهمال فيها
بحسب الاسباب لو لم يكن فيها تفاوت اصلاً من جهة تيقن الاعتبار او
ظناً او لم يكن هيئنا الا واحد بل يحكم حينئذ بحجية الجميع في
الاول و الواحد في الثاني .

اما الثاني فلان الوحدة موجبة للتعين بالذات فلا مجال للاهمال
و التردد .

و اما الاول فلان التساوى مانع من تعين البعض و لو بواسطة

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

ظن آخر لكون المفروض تساويها من جميع الجهات فلا بد أن يكون
الجميع حجة اذ لو كان البعض حجة دون غيره كان بلا معين فلا يكون
واصلا و هو خلف .

و الحاصل ان قلنا بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل اليها
و لو بطريقه فلا اهمال ايضاً في النتيجة بحسب الاسباب اذا لم يكن
بينها تفاوت اصلا او كانت الاسباب منحصرة بواحد فلا بد في الاول من
الاخذ بالكل المتساوي و في الثاني من الاخذ بذاك الواحد .

و الآ فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او
مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة او مرات في
تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد او الى
ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجة كلها او متفاوتة
يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه ، و اما بحسب
الموارد و المرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل
بنفسه فتدبر جيداً .

قد عرفت آنفاً ان النتيجة في نصب الطريق الواصل اليها و لو
بطريقه فلا اهمال فيها بحسب الاسباب اذا لم يكن بينها تفاوت او كانت
الاسباب منحصرة بواحد ، و الاى و ان كانت الاسباب متفاوتة غير
منحصرة بواحد فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها ، ان كان

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

بينها متيقن الاعتبار اذا كان وافياً لانه هو الواصل بنفسه فيقتصر عليه .
و اذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار او كان و لم يكن وافياً فتمدى
الى مظنون الاعتبار باجراء انسداد ثانى لحجية الظن بالاعتبار فان كان
واحداً او متعدداً غير متفاوت او متفاوتاً باليقين بالاعتبار بمقدار واف
فهو ، و الافتجری انسداد ثالث لحجية الظن فى تعيين الظن بالاعتبار
حتى ينتهى الامر بالآخره اما الى ظن واحد او الى ظنون متعددة غير
متفاوتة او متفاوتة باليقين بالاعتبار بمقدار واف فيقتصر عليه .

و اما بحسب الموارد و المرتبة فكما اذا كانت النتيجة هى
الطريق الواصل بنفسه ، يعنى لا يكون اهمال بحسب الموارد يدل
يحكم بحجية الجميع و الا لزم عدم وصول الحجة و لو لاجل التردد
فى مواردنا .

و اما بحسب المرتبة فلا تنزل الا الى خصوص الظن الاطمينانى
الا اذا كان غير واف فلا بد من التمدى .

و لو قيل بان النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اصلا
فلاهمال فيها يكون من الجهات و لا محيص ح الآ من الاحتياط
فى الطريق بمراعات اطراف الأعتمال لو لم يكن بينها متيقن
الأعتبار لو لم يلزم منه محذور و الا لزم التنزل الى حكومة
العقل بالاستقلال فتأمل فان المقام من مزال الأقدام .

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

و لو قيل بأن النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اليها بمعنى أن النتيجة مجرد جعل الشارع في البين حجة واقعية مطلقاً و لو لم يصل اليها اصلاً .

فلاهمال يكون في النتيجة من الجهات سبباً و مورداً و مرتبة و لامحيص حينئذ في وصولنا اليه من الاحتياط التام في اطراف الطرق بمراعات اطراف الاحتمال و الاخذ بكل ما احتمل طريقته سواء كان مظنون الطريقية او مشكوك الطريقية او موهوم الطريقية اذا لم يكن بين الطرق متيقن الاعتبار بمقدار واف و لم يلزم من الاحتياط المذكور محذور العسر او اختلال النظام .

و الابان لم يكن بينها المتيقن بمقدار واف و لزم المحذور من الاحتياط فيها لزم التنزل الى حكم العقل في مقام الامتثال ، فيكون المرجح حينئذ هو الحكومة عقلاً حسب ما مر بيانه في ذيل تقرير الحكومة فتأمل فان المقام من مزال الاقدام .

وهم و دفع ، لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الأُسداد ضرورة انه من مقدماته انسداد باب العلمى ايضاً ، لكنك غفلت عن أن المراد ما اذا كان اليقين بالأعتبار من قبله لأجل اليقين بانه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة أن الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة .

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

حاصل الوهم انه لا مجال للتفصيل بين صورة وجود المتيقن الوافى و عدمه في محتملات الكشف لان وجود القدر المتيقن الوافى لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد اذ من مقدماته انسداد باب العلمى كما انه منها انسداد باب العلم .

وبفرض وجود القدر المتيقن لم يصر باب العلمى مسدوداً ، اذ المتيقن كذلك هو الذى يجب العمل به على كل تقدير فيكون من الظنون الخاصة للعلم التفصيلى بحجته و معه لا مجال لدليل الانسداد اذ من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى كليهما .

هذا حاصل التوهم ، و حاصل الدفع ان المراد بالمتيقن هو المتيقن بملاحظة دليل الانسداد لا مطلقاً و وجود القدر المتيقن انما يكون منافياً لتتميم مقدمات الانسداد لو كان اليقين بوجود القدر المتيقن جاصلاً بلا توسط دليل الانسداد .

و اما اذا كان جاصلاً بوساطة دليل الانسداد فلا يعقل أن يكون منافياً له لان المعلول يمتنع أن يكون منافياً لعلته .

و بعبارة اخرى ان وجود متيقن الاعتبار انما يكون منافياً لتتميم مقدمات الانسداد لو ثبت اعتباره بدليل آخر غير دليل الانسداد بخلاف ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله اى من قبل دليل الانسداد لاجل اليقين اى بضميمة اليقين بانه لو كان شىء حجة شرعاً كان هذا الشىء حجة قطعاً .

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

و اذا ثبت الملازمة بدليل قاطع من الخارج بين حجبية شيء و حجبية القدر المتيقن بحيث يصير اولى بالحجبية بمعونة ذلك الدليل فلا محالة ينهض دليل الانسداد مثبتاً لحجبية الظن القدر المتيقن فاليقين بأن خبر الثقة مثلا حجة ناشئة من يقينين :

احدهما اليقين بنسب الطريق ، ثانيهما اليقين بالملازمة بين نصب الطريق و كون القدر المتيقن طريقاً .

و اليقين الاول كان حاصلًا بدليل الانسداد ، و اليقين الثاني و ان لم يكن حاصلًا بدليل الانسداد بل بدليل قاطع من خارج الا أن حصول الاول به كاف في استناد اليقين باعتبار القدر المتيقن الى دليل الانسداد بدهاء ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الاخر .

بمعنى ان للدليل على الاخر دخلا في وجوده لا انه مستقل في التأثير لا الدليل على الملازمة ، بمعنى انه لا يستند الى الدليل على الملازمة فقط بل يستند اليه و الى الدليل الملزوم معاً و هذا هو المراد بقوله لا الدليل على الملازمة كما هو واضح .

ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق السواصل بنفسه فانه ح يقطع بكونه حجة كان غيره حجة اولاً و احتمال عدم حجبيته بالخصوص لا ينافي

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

القطع بحجّيته بملاحظة الأُسْدَاد ضرورة انه على الفرض لا
يحتمل ان يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنّه من المحتمل
ان يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن
بالاعتبار و بالجملة الأمر يدور بين حجة الكل و حجّيته
فيكون مقطوع الاعتبار و من هنا ظهر حال القوة .

مقصوده الاشكال على الشيخ «ره» حيث انكسر اعتبار الظن
بالاعتبار بعد أنه سلم اعتبار القدر المتيقن قال قدس سره : ان المرجح
الاول و هو يقين البعض الى الباقي و ان كان من المرجحات لكنه لا
ينفع لقلته و عدم كفايته .

و قال : و اما المرجح الثالث و هو الظن باعتبار بعض ، ففيه انه
لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين الظن المجمل ، انتهى
ملخصاً .

فحاصل كلام المصنف فيه ان الظن باعتبار ظن بالخصوص
كالظن باعتبار الظن الحاصل من الاجماع المنقول مما يوجب اليقين
باعتباره من باب دليل الانسداد على تقدير الكشف بناء على كون
النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه الى المكلف فان الظن الذي قام ظن
باعتباره كلاجماع المنقول في المثال حين كون النتيجة الطريق الواصل
بنفسه يقطع بكونه حجة ، كان غيره حجة ام لا .

واحتمال عدم حجّيته بالخصوص اي من باب الظن الخاص لا ينافي

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

القطع بحجيته بملاحظة الدليل الانسداد ، اى من باب الظن المطلق ضرورة انه على الفرض اى بملاحظة الانسداد لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة بأن يكون مشكوك الاعتبار و موهومه حجة دون مظنون الاعتبار و يسع للشارع الايكال اليه فى مقام الايصال فيما اذا كانت النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه و كان مظنون الاعتبار و اياً بمسائل الفقه فيكون مظنون الاعتبار بمنزلة القرينة المصحوبة فى مقام البيان .

و احتمال التعميم الى مطلق الظن منسد لوجود الظن الذى له مزيدة زائدة لدى العقل بقدر الكفاية ولكنه اى مظنون الاعتبار من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره اى مشكوك الاعتبار لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار .

و يكون وجه عدم نصب العلامة مع تعلق الفرض بوصول الطريق هو الايصال على استقلال العقل بلزوم الاقتصار على ذلك و الايلزام نقض الفرض فاذن يجرى اصالة عدم الحجية فى غيره .

و بالجملة ، الامر يدور بين حجية الكل فيكون الظن المظنون الاعتبار من افراده و حجية مظنون الاعتبار بالخصوص دون سائر افراده فيكون مظنون الاعتبار مقطوع الاعتبار لانه معتبر على التقديرين .

و من هنا ظهر حال القوة ، يعنى الترجيح بالظن الاطمينانى كالترجيح بالظن بالاعتبار طابق النعل بالنعل ، اذ لو كان بعض الظنون

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

اقوى من بعض يمكن الترجيح بالقوة بحيث يكون الاقوى هو الحجة لان القوة مما يصح الايكال عليها في تعيين الطريق كما لا يخفى .

و لعل نظر من رجح بها الى هذا الفرض و كان منع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه عن الترجيح بها بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و لو لم يصل اصلاً و بذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام و عليك بالتأمل التام ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفاية الرجح و الآ فلا بد من التعدى الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال :

حاصله ان ما وقع بين شيخنا العلامة المرضى اعلى الله مقامه و بين المحقق النقى صاحب الحاشية من الخلاف في جواز الترجيح بالظن بالاعتبار بناء على الكشف يكون نزاعاً لفظياً وان نظر من رجح بالقوة الى هذا الفرض و هو كون النتيجة على الكشف هو الطريق الواصل بنفسه .

و لا يخفى ان الظاهر ان مرجع الضمير في قوله و لعل نظر من رجح بها هو القوة لقرنها لا خصوصية الظن بالاعتبار مع اشتراكهما في صحة الترجيح بهما .

و الوجه في تخصيصها بالذكر ان المحقق يقول بالترجيح بالظن

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

بالاعتبار لاجل ايجابه القوة في الظن بالحكم الشرعى .
و كان منع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه عن الترجيح بالقوة
بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و
لو لم يوصل اصلا ، و هذا كان وجهاً حسناً في الجمع لو يساءده
كلامهم .

و اما مع عدمه فلا وجه لجعل النزاع المذكور لفظياً ، نعم ربما
يترائى من بعض كلمات الشيخ ان اشكاله يتوجه الى الطريق الواصل و
لو بطريقه .

و فى بعض كلماته ما لا يخفى من التشويش ، قال فى عناية
الاصول ان التفصيل بين الطريق الواصل بنفسه و الطريق الواصل
بطريقه و الطريق و لو لم يصل اصلا لم يكن عنه فى كلام الشيخ اعلى
الله مقامه و من تقدم عليه عين و لاثار ، و انما هو شىء احده المصنف .
و معه كيف يمكن التوفيق بين كلام من رجح بالظن بالاعتبار
و رجح بالقوة و بين كلام من منع عن الترجيح بهما كالشيخ «ره» بما
ذكره المصنف من ان نظر المرجح بهما الى فرض الطريق الواصل
بنفسه و ان نظر المانع عن الترجيح بهما الى فرض الطريق الواصل و
لو بطريقه او الطريق و لو لم يصل اصلا ، انتهى .

و قال سيدنا الحكيم فى حقايقه : و هذا و ان كان وجهاً حسناً
فى الجمع الا انه لا يساعده كلام شيخنا «ره» فان نظره الى اثبات
التمميم بابطال الترجيح بالظن و هو لا يتم الاعلى الكشف عن الطريق

(في اعمال النتيجة واطلاقها)

الواصل بنفسه ، و لا كلام النراقي ، فانه ظاهر في كون المراد من الترجيح بالظن اجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق و هو لا يتم على الكشف عن الطريق الواصل بنفسه مع انه اجنبى عن الترجيح بالظن فلاحظ صدر عبارته المحكية في الرسائل .

نعم تساعده كلمات المحقق التقي « ره » هذا مضافاً الى ما اشرنا اليه من أن مجرد الظن بالاعتبار لا يصح الاشكال عليه في تعيين الحجة ما لم يكن في نفسه حجة فتأمل ، انتهى .

و بالجملة كان هذا وجهاً لو تساعده كلماتهم و بذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام حيث انه لما تبين اختلاف مباني كلماتهم و ان نزاعهم لا يكون في موضع واحد ارتفع النزاع حقيقة و ظهر التصالح .

ولكن عرفت انه لا يساعده كلام شيخنا العلامة و لا كلام النراقي فالنزاع باق على حاله .

ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها اى بالقوة انما هو على تقدير كفاية الراجح اى الظن بالاعتبار لاجل ايجابه القوة في الظن بالحكم الشرعى مثلاً بمعظم الفقه و الا فلا بد من التعدى الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الانظار بل باختلاف الاحوال لناظر واحد في الامارات .

و اما تعميم النتيجة بان قضية العلم الأجمالى بالطريق

(في اهمال النتيجة واطلاقها)

هو الاحتياط في اطرافه فهو لا يكاد يتم الا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل اصلاً مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الاطراف دون الناقيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف ضرورة ان الاحتياط فيها لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسئلة الفرعية اذا لزم حيث لا ينافيه كيف و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه الا من باب الاحتياط فافهم .

و اما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه .

كما ذهب اليه شريف العلماء « قدس » فانه قد عمم النتيجة بسبب الاحتياط وان قاعدة الاشتغال تقتضى العمل بجميع افراد الظنون لان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة .

و حيث أنه لم يكن في افراد الظن ما يكون قدراً متيقناً وافياً بالاحكام فلا بد من العمل بكل ما يحتمل الحجية .

و اجاب عنه المصنف بأن التعميم بقاعدة الاحتياط انما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق و لو لم يصل اصلاً لماعرفت آنفاً من أنه على تقدير كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه و لو بطريقه

(في اهمال النتيجة و اطلاقها)

لم يكن وجه للاحتياط في الطريق بل لا بد حينئذ من التعيين اما تعييناً او تعميماً و لو باجراء مقدمات انسداد اخرى في مسألة الطريق مع أن التعميم بذلك اي بالاحتياط الذي هو مقتضى العلم الاجمالي لا يوجب العمل الاعلى وفق المثبتات من الاحكام الالتزامية دون النافيات لها اذ لا معنى للاحتياط بالعمل على نفي التكليف ، و ما يجب رعاية الاحتياط فيه بمقتضى العلم الاجمالي هو المثبتات من الاحكام الالتزامية دون النافيات .

و لعدم حجية النافيات على نفي التكليف لا بد من الاحتياط في المسئلة الفرعية ايضاً فيما اذا كان الشك في المكلف به .

وبالجملة ان التعميم بالاحتياط لا يوجب العمل الاعلى وفق المثبتات دون النافيات الا اذا كان هناك نافي من جميع الاصناف للقطع حينئذ بقيام الحجة على عدم التكليف و النفي فيحصل الا من تبعة التكليف لو كان ضرورة ان الاحتياط في النافيات لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسئلة الفرعية اذا لزم فانه لا ينافي الاحتياط في المسئلة الفرعية مع الاحتياط في الطرق كيف و يجوز الاحتياط في المسئلة الفرعية مع قيام الحجة المعتمدة بالخصوص على نفي التكليف .

فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه الا من باب الاحتياط اي فكيف مع قيام طرق لا تقطع باعتباره الا من جهة كونه من اطراف العلم الاجمالي بنصب الطرق في الجملة .

(اشكال خروج القياس)

فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل؛ لانسداد بتقرير الحكومة .

لا ينبغي الاشكال في عدم حجية الظن القياسي شرعا بمعنى عدم كونه طريقا منصوبا من قبل الشارع مثبتا كان او ناقيا للاخبار المتواترة الدالة على حرمة العمل بالقياس والاجتماعات المحكية بل الضرورة عند علماء المذهب ولا ينبغي الاشكال ايضا كثيرا من الاخبار الدالة على حرمة العمل به بالنسبة الى زمان الانسداد ايضا بحيث لا فرق في دلالتها بالنسبة الى الزمانين والحالات اصلا .

وعليه اى على تقدير حرمة العمل به وعدم جواز الاعتماد عليه ولو عند انسداد باب العلم والعلمى اخذا باطلاق نصوص المنع عنه واطلاق معاهد الاجتماعات على عدم العمل به فيشكل خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة اذ لو قلنا بان نتيجة دليل الانسداد حكومة النقل بحجية الظن المطلق وان العقل مما مستقل في الحكم بحجية الظن في حال الانسداد كحكمه بحجية العلم فى حال الانفتاح فيقع الاشكال من ناحية خروج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن المطلق وانه كيف يخرج عن تحت عمومه مع ان حكم

(اشكال خروج القياس)

العقل بحجية الظن كساير احكامه لا يقبل التخصيص فالنهي الشرعي عن القياس ان كان مضمي عند العقل كان ذلك تخصيصا لحكمه بحجية الظن مع ان حكم العقل لا يخصص وان كان مردودا عنده كان المنع الشرعي لغوا قبيحا مع انه ثابت قطعاً .

واما على تقرير الكشف فلا اشكال من ناحية خروج القياس عن عموم النتيجة لعدم حكم العقل حينئذ حتى يستشكل في الجمع بينه وبين النهي الشرعي بل يكون النهي حينئذ كاشفا عن كون الطريق المستكشف غيره فلا يجب موافقته .

وتقريره على ما في الرسائل انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للأطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به .

تقرير الاشكال على ما في الرسائل انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن في حال الانسداد كالعلم في حان الانفتاح مناطا للأطاعة و

(اشكال خروج القياس)

المعصية و يقبح على الامر التعدى عنه اى (لا يجوز مؤاخذه الشارع بازيد من الاطاعة الظنية) ويقبح على المأمور التعدى عنه (اى لا يجوز اقتصار المكلف بما دون الاطاعة الظنية) .

و مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به و منع عن الاطاعة الظنية فى الظن القياسى .
فيلزم من منع الشارع عنها فى الظن القياسى واحد من المحاذير اما عدم تمامية الملاك العقلى فى ترجيح الظن على الشك و الوهم فيلزم الخلف لان المفروض كون الظن بما هو و ظن موضوع لحكم العقل عند انسداد باب العلم بملاك الاقربية الى الواقع و مناطاً للاطاعة والمعصية وهذا الملاك ثابت فى الظن القياسى ايضاً عند فقد العلم فالنهي عن الطريق القياسى من حيث أنه طريق الى الواقع قبيح لانه معرض لفوات الواقع فيكون نقضاً للمفروض مع اهتمامه بالاحكام الواقعية فى حال الانسداد و كون الظن القياسى اقرب الى الواقع من الشك و الوهم .

فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا و لأدفع لهذا الاحتمال الأقبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع

(اشكال خروج القياس)

الآ بقبحه و هَذَا من افراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

مع انه لو فتح باب جواز المنع عن القياس و فرض أن المنع بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان ممكناً يفتح باب احتماله في كل اماره مفيدة للظن .

فحينئذ لا يكون العقل مستقلاً اصلاً ان لعل الشارع نهى عن اماره كما نهى عن القياس و اختفى علينا فيلزم بطلان الحكومه رأساً و لا دافع لاحتمال النهى عنه الا قبحه على الشارع في حال الانسداد فان احتمال صدور امر ممكن ذاتاً عن الحكيم مما يرتفع الا بقبحه عليه فيستحيل صدور منه و وقوعه في الخارج .

و انت خبير بأنه لا وقع لهذا الأشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان اصلاً بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لأعلمي فالأ موضع لحكمه مع احدهما و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي .

(اشكال خروج القياس)

و انت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك اى بحجية الظن معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً الى المكلف و عدم حكم العقل بحجية الظن فيما كان هناك طريق منصوب و لو كان الطريق اصلاً بداهة ان من مقدمات حكم العقل عدم وجود علم و لا علمى فلا مورد لحكمه مع وجود العلم و العلمى .

لا يقال سلمنا ان حكم العقل كان معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً الى المكلف ، ولكن النهى عن القياس ليس طريقاً وانما هو نهى عن شىء ، لاننا نقول ان النهى عن ظن حاصل عن سبب خاص ليس الا كنصب شىء و لا فارق بين النصب و النهى على النصب .

والحاصل ان جعل عدم الحجية لشىء و جعل الحجية له لا يلاحظ الانسداد سياتى فى كونهما مندرجين تحت الدليل العلمى الذى يكون حجية الظن المطلق عند العقل متوقفة على انسداده .

و حينئذ لا بد من صرف الحجية الى ظنون آخر غير الظن الحاصل من القياس بل هو يستلزمه فيما كان فى مورد اصل شرعى .

اى بل النهى عن اتباع القياس يستلزم الارجاع الى ساير الاصول اللفظية او العملية فى مورد حصول العلم لاجل نهى الشارع عن العمل بالقياس ان حكم الله غير مؤدى القياس و ان لم نعلم اى شىء هو .

فلا بد فى تعيينه من الرجوع الى الاصل فى مورد و لو كان لازم صد باب القياس فتح باب الاصل صح دعوى انفتاح باب الدليل

(اشكال خروج القياس)

العلمى فى مورد القياس باعتبار الاصل الجارى المعمول فى موردہ فلا
وجه لتوهم تعميم النتيجة الى الظن القياسى .

فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع
موضوعه و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن الا كالامر بما
لا يفيدہ و كما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه و كما
لا يصح بلحاظ حكمه الأشكال فيه لا يصح الأشكال فيه بلحاظه .

و من جميع ما ذكرنا ظهر ان نهى الشارع عن القياس لا
يكون رفعاً لحكم العقل عن موضوع الظن حتى يلزم التخصيص فى
حكم العقل بل بنهى الشارع يرتفع موضوع حكم العقل بحجبة و
الاعتبار اذ موضوعه ظنون آخر غير الظن القياسى و ليس حال النهى
عن سبب مفيد للظن الا كالامر بما لا يفيدہ كالامر باتباع خبر العدل الذى
لا يفيد الظن و كما لا حكومة معه للعقل بحجبة الشهرة الفتوائية المفيدة
للظن اذا كانت على خلاف مضمون خبر العدل كذلك لا حكم للعقل مع
النهى عن سبب مفيد للظن و كما لا يصح بلحاظ حكم العقل بحجبة الظن
الاشكال فى الامر بما لا يفيدہ كذلك لا يصح الاشكال فى النهى عن
سبب مفيد للظن بلحاظ حكم العقل بحجبة الظن .

و الحاصل ان حكم العقل يلزم اتباع الظن فى حلك الانسداد
ليس الا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً لتمكن اعتبار المقدمة

(اشكال خروج القياس)

القائلة بانتفاء العلمى فى دليل الانسداد .
فلا مجال لحكم العقل مع منع الشارع عن ظن مخصوص لعدم
مناطه و ملاكه .

فتمحصل مما ذكرنا كله ان الظن الانسدادى حجيتة معلقة على
انسداد باب العلم و العلمى و المفروض انفتاح باب العلم بالنسبة الى
المنع عن القياس الشامل لحال الانسداد .

فكما انه لو جعل ظن من الظنون حجة فى حال الانسداد لا
بسبب الانسداد كان ظناً خاصاً داخل فى العلمى خارجاً عن دائرة الظن
المطلق الذى هو الموضوع للحكومة و مع عدم وفائه بمسائل الفقه
تكون الحكومة مقصورة على غيره من الظنون فكذلك المنع عن قسم
من الظنون .

نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه كما اشكل فيه برأسه
بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام فى
تقريرها و ما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق غاية
الأمر تلك المحاذير التى تكون فيما اذا اخطأ الطريق المنسوب
كانت فى الطريق المنتهى عنه فى مورد الأصابة .

نعم لا بأس بالاشكال فى النهى عن القياس فى نفسه مع قطع
النظر عن الانسداد و حكم العقل بحجية الظن كما اشكل فى نصب

(اشكال خروج القياس)

الامارة الغير المفيدة للعلم برأسه عند البحث عن امكان التعبد بالامارات الغير العلمية بملاحظة توهم استلزام النصب في مورد القياس لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها و ما هو التحقيق في جوابها في بحث جعل الطريق غاية الامر يتعاكس الامر فيها بحسب صورتي الخطاء و الاصابة و ان الاشكال في النهي يختص بصورة الاصابة و في الامر بصورة الخطاء فتلك المحاذير التي تكون فيما اخطأ الطريق المنسوب كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الاصابة فيلزم من النهي عن القياس في صورة اصابته الواقع اجتماع الحكمين المتضادين و المصلحة و المفسدة الملزمتين و اجتماع الكراهة و الارادة المؤثرتين في المولى من دون وقوع كسر و انكسار في البين .

ولكن من الواضح انه لا دخل لذلك في الأشكال على دليل الأنسداد بخروج القياس ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة قد اشكل في عموم النهي لحال الإنسداد بملاحظة حكم العقل و قد عرفت أنه بمكان من الفساد .

حاصله انه لا دخل للاشكال الوارد على النصب كما استشكل ابن قبه بملاحظة توهم استلزامه لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها و الجواب عنها في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة نصب الطريق و نفيه ، قد استشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل

(اشكال خروج القياس)

بحجية مطلق الظن و لزوم محذور التخصيص فى حكم العقل و قد
عرفت انه بمكان من الفساد .

و استلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن اشارة
اخرى و قد اختلفى علينا وان كان موجبا لعدم استقلال العقل
الا انه اتما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها مما
لايحتمل فيه المنع بمقدارا لكفاية و الا فلا مجال لاحتمال
المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله
بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما ياتي تحقيقه فى الظن
المانع و الممنوع .

قد عرفت آنفا عند بيان المحاذير ، ان هنا اشكالا آخر :
و هو انه عند انفتاح باب جواز المنع عن القياس ينفتح باب
احتماله فى كل اشارة مفيدة للظن و هو قادح فى استقلال العقل بحجية
مطلق الظن فى حال الانسداد و قد اشار اليه المصنف فى ذيل تقريره
اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة بقوله : فان المنع عن العمل
بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا
جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا .

اذ لعله نهى عن اشارة مثل ما نهى عن القياس و اختلفى علينا

السخ .

(اشكال خروج القياس)

حاصل الدفع ان امكان المنع وان استلزم احتمال المنع عن امارة اخرى و قد اختلفنا علينا و كان موجبا لاحتماله بالنسبة الى كل ظن ولو كان غير الظن القياسى و هو يوجب سقوط العقل عن الحكم بالحجية بداهة عدم اجتماع استقلال العقل بها مع احتمال المنع الشرعى عنها .

الا انه انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة فمهما احتمل المنع بالخصوص فى امارة مفيدة للظن فلاضير فى طرحها فيما اذا كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية ضرورة عدم استقلال العقل بحكم مع احتمال وجود موانعه و الا اى وان لم يكن بمقدار واف بمعظم الفقه فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل بحجية الظنون المتعلقة بالاحكام الالزامية بمقدار الكفاية و وجوب العمل بها لدرك الاحكام التى لا يرضى الشارع بتركها فيستقل العقل بحجية هذه الامارة قطعاً .

ان المفروض حصول الوفاء بمعظم الفقه بضميمة تلك الامارة فتكون داخلية فى دائرة الظنون المحكومة عليها بالحجية .

و قياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للأطاعة فى هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها فى حال الأفتتاح لا يكاد يخفى على احد فسادة لوضوح أنه مع الفارق ضرورة ان حكمه فى العلم على نحو التنجز و فيه على نحو التعليق .

(اشكال خروج القياس)

و لا يقاس حكم العقل بكون الظن مناطاً للاطاعة في حال الانسداد
على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الافتتاح فكما ان حكم العقل
بكون العلم مناطاً للاطاعة في حال الافتتاح لا يقبل التخصيص و لا يمكن
اخراج بعض افراد العلم عن تحت حكمه فكذلك حكم العقل بكون
الظن مناطاً لها في حال الظن مما لا يقبل التخصيص و لا يمكن اخراج
بعض افراد الظن عن تحته لان هذا قياس مع الفارق لوضوح ان حكمه
ببحجية العلم و كونه مناطاً للاطاعة تنجزى فلا يقبل التخصيص بخلاف
حكم العقل ببحجية الظن و كونه مناطاً للاطاعة فانه تعليقي بمعنى انه
من اول الامر معلق على عدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص كالظن
القياسي مثلاً فاذا نهى عنه كذلك انتفى حكم العقل لانتفاء موضوعه
لا لارتفاع حكمه عن موضوعه حتى يلزم التخصيص كي يقال ان حكمه
مما لا يقبل التخصيص .

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الأشكال بالنهاي عن
القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن بداهة
انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً مع انه لا يظن بأحد
ان يستشكل بذلك و ليس الآ لأجل ان حكمه به معلق على عدم
النصب و معه لأحكم له كما هو كذلك مع النهي عن بعض افراد
الظن فتدبر جيداً .

(اشكال خروج القياس)

ثم لا يكاد ينقضى تعجيبى لم خصصوا الاشكال بالنهى عن القياس
فى حال الاندداد مع جريان الاشكال فى الامر بطريق غير مفيد للظن
بداية انتفاء حكم العقل فى مورد الطريق قطعاً لانتفاء ملاكه مع انه
لا يظن باحد ان يستشكل بذلك وليس الا لاجل ان حكم العقل بحجية
الظن معلق على عدم النصب و مع النصب لاحكم للعقل بحجية الذان على
خلاف المنسوب كما ان العقل لاحكم له مع النهى عن بعض افراد
الظن لاجل التعليق فتدمر جيداً .

و قد انتقدح بذلك انه لا وقع للجواب عن الأشكال تارة بان
المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة و اخرى بان العمل
به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة
عند الإصابة :

و قد انتقدح بما ذكرنا فى تقرير الاشكال من انه بعد استقلال
العقل بان المدار فى مقام الامتثال فى حال الاندداد على الظن مطلقاً
او خصوص الاطمينانى منه كيف يصح المنع عن الظن القياسى مع
ان حكم العقل لا يقبل التخصيص انه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة
بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة.
و اخرى بان العمل بالقياس يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة

(اشكال خروج القياس)

الواقع الثابتة عند الاصابة و هذان الجوابان للشيخ ره ذكرهما في الرسائل .

والجواب الاول ، فقد اختاره فيه و جعله سابع الوجوه (قال اعلى الله مقامه) ما هذا لفظه الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين ساير الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام :

ان السنة اذا قيست محقق الدين و قوله عليه السلام : كان ما يفسده اكثر مما يصلحه و قوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله و غير ذلك .

و هذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم به الادراك اكثر الواقعات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس حكم حكماً اجمالياً بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراعة عن الواقع لمكن بصح للشارع المنع عنه تعسدا بحيث يظهر منه اني ما ارى سد الواقعات التي تضمنها . بان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الاخذ بغيره ، انتهى موضوع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

و اما الجواب الثاني و هو الوجه السادس الذي اختاره الشيخ

(اشكال خروج القياس)

رحمة الله عليه سابقاً وقد عدل عنه الى اختيار الوجه السابع (قال اعلى الله مقامه) ما هذا لفظه الوجه السادس و هو الذى اخترناه سابقاً و حاصله ان النهى يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الحاصلة في مقابل حكم العقل بوجود العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به مع الافتتاح انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه

و ذلك لبداهة انه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة حكم العقل بحجية الظن و لا يكاد يجدى صحته كذلك في الذب عن الأشكال في صحته بهذا اللحاظ فافهم فانه لا يخلو عن دقة :

وذلك لبداهة انه انما يشكل بخروج القياس بملاحظة حكم العقل بحجية الظن بعد الفراق عن صحة المنع عن القياس في نفسه و لا يكاد يجدى كذلك اى صحة المنع عن القياس في نفسه لاجل كونه غالب المخالفة او لاجل ان في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع عند الاصابة في الذب عن الاشكال في صحة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن عند انسداد باب العلم والعلمى فالاشكال باق على حاله

(اشكال خروج القياس)

اذ نظر من استشكل الى انه كيف يصح المنع عن اتباع الظن الحاصل من القياس بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقاً بعد الفراغ عن صحة نهيته عن القياس في حـد نفسه مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد .
و بمباراة اخرى ان الاشكال في خروج القياس انما يكون بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه الذي هو فعل الشارع
و من البين ان المنع كالنصب فكما انه لاشبهة في صحة صدور نصب الطريق من الشارع فكذلك المنع عن القياس .
و من البين ان وجه الصدور اجنبى عن محل الكلام اذ الكلام في لزوم محذور التخصيص في حكم العقل فيما اذا كان حكمه على نحو التنجز و صحة صدور النهى لا تدفع الاشكال و قد عرفت وجه الاشكال منا فافهم فانه لا يخلو عن دقة :

و اما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال
الانسداد او منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله و ان
ما يفسده اكثر مما يصلحه .

هذان جوابان آخران ذكرهما الشيخ ره في الرسائل الاولى
منع عموم المنع عن الظن القياسى بحال الانسداد فان الاخبار الدالة
على المنع لا تدل على المنع مطلقا حتى في حال عدم التمكن من العلم

(اشكال خروج القياس)

و عدم التمكّن من تحصيل الطرق الشرعية و كذلك الاجماع و الضرورة عند علماء المذهب فان دعوى الاجماع و الضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوع .

و الثاني منع حصول الظن من القياس بعد انكشف حاله و كفاك في هذا عموم ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول و ان السنة اذا قيست محق الدين و انه لاشئ ابعد من عقول الرجال من دين الله و غيره مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس و ان ما يفسده اكثر مما يصلحه .

ففي غاية الفساد فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنعنين غير سديد لدعوى الأجماع على عموم المنع مع اطلاق ادلته و عموم علته و شهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غاية الأمر انه لأشكال مع فرض احد المنعنين لكنه غير فرض الأشكال فتدبر جيداً .

و اجاب عن المنع الاول (وهو منع عموم المنع عنه بحال الانسداد) بقوله لدعوى الاجماع على عموم المنع يعني لحال الانسداد مع اطلاق ادلته و عموم علته يعني بالعلة قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست محق الدين و قوله عليه السلام كان ما يفسده اكثر مما يصلحه و نحو ذلك .

(اشكال خروج القياس)

وعن المنع الثاني (وهو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده اكثر مما يصلحه) بقوله وشهادة الوجدان بحصول الظن منه ففى بعض الاحيان حتى مع النهى الشرعى عنه ثم اورد المصنف على الجوابين معاً بقوله لا يكاد يكون فى رفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد فقوله لا يكاد يكون خبران فى (فانه) و حاصله انه لو سلمنا المنعين ، اى منع عموم المنع عنه بحال الانسداد او منع حصول الظن بعد انكشاف حاله لكنه لا يصلح لرفع الاشكال بل يكون فراراً عنه اذا الاشكال يقع فى ان الظن القياسى بعد فرض حرمة فى هذا الحال كيف خرج عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن و من الواضح ان مع هذا الفرض لا يكاد يفيد الجواب بالمنع عن شمول المنع لئذا الحال او بالمنع عن حصول الظن منه بعد انكشاف حاله و هو فى الحقيقة تسليم المناقاة بين الحكم الشرعى وبين حكم العقلى .
و بالجملة انه لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال فتدبر جيداً .

(الظن المانع و الممنوع)

الظن المانع و الممنوع :

فصل إذا قام ظنّ على عدم حجّية ظنّ بالخصوص فالتحقيق ان
يقال بعد تصوّر المنع عن بعض الظنّون في حال الأنسداد أنّه لا
استقلال للعقل بحجّية ظنّ احتمال المنع عنه فضلاً عما إذا ظنّ
كما اشرنا اليه في الفصل السابق فلا بد من الاقتصار على ظنّ
قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى و الآ فبضميمة ما لم
يظنّ المنع عنه و ان احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الأنسداد
و ان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى .

لو قام ظن من افراد مطلق الظن على عدم حجّية ظن بالخصوص
و حرمة العمل به و في وجوب العمل بالظن المانع او الممنوع او
الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال :

نسب الشيخ «ره» الى استاده شريف العلماء الاول بنساء على
مختاره من أن نتيجة دليل الانسداد هو حجّية الظن في الفروع و عدم
ثبوت اعتباره في المسائل الاصولية و قد مر حكاية هذا القول منه في
صدر مبحث حجّية الظن بالواقع او بهما .

(الظن المانع والممنوع)

ثم قال : و لازم بعض المعاصرين يعنى صاحب الفصول الثانى بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق و يستفاد من كلام الشيخ « ره » لزوم الاخذ بذى المرجح والا فالتساقط و المصنف قد حقق فى المقام تحقيقاً يرجع الى التفصيل بين الحالات . حاصل تحقيقه قدس سره انه بعد امكان صحة المنع عن الظن القياسى فى حال الانسداد صح أن يقال : لا استقلال للعقل بحجية ظن قد احتمل المنع عنه بالخصوص شرعاً فضلاً عما اذا ظن المنع عنه كذلك .

و ذلك لما اشرنا اليه فى الفصل السابق من عدم اجتماع استقلال العقل بحجية شىء مع احتمال المنع الشرعى عنه . فلا بد من الاقتصار على ظنون متعلقة بالاحكام الالتزامية التى قد قطع بعدم المنع عنها بالخصوص فيما اذا كانت وافية بمسائل الفقه ان مع القطع بعدم المنع عن جملة وافية من الظنون لا يستقل العقل بحجية الظنون التى احتمل المنع فيها فضلاً عن الظن به .

ان لا امن من الوقوع على خلاف الواقع عند العمل على طبقه مع وفاء ما سواه بمعظم الفقه و حينئذ ان كفى الظن المقطوع بعدم المنع عنه للوفاء بمعظم الفقه فهو و الا اى وان لم يكف قبضية ما لم يظن المنع عنه و ان احتمل لانه اقرب الى الواقع من الظن الممنوع قطعاً .

و المراد باحتمال المنع كونه محتملاً مع قطع النظر من

(الظن المانع و الممنوع)

مقدمات الانسداد اذ بعد تمامية مقدمات الانسداد حال الظن المحتمل
المنع عنه ليس الاحمال المقطوع المنع عنه .

حسب ما عرفت سابقاً في فصل الظن القياسي و الى ما ذكرنا
اشار بقوله :

مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و ان انسداد باب هذا
الاحتمال مع المقدمات كما لا يخفى .

وذلك ضرورة انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض
ومنه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي
حجية الظن في الأصول او في الفروع او فيهما فافهم .

و ذلك الذي ذكرنا من عدم استقلال للعقل بحجية ظن احتمال
المنع عنه فضلا عما اذا ظن لضرورة عدم اجتماع استقلال العقل بحجية
شيئ مع احتمال المنع الشرعي عنه حسبما مر بيانه في الفصل السابق
فلا بد حينئذ من الاقتصار على ظن تقطع بعدم المنع عنه بالخصوص
فان كفى بمعظم الفقه فهو والافنظم اليه ما احتمال المنع عنه لامظنون
المنع ومنه اي ومن هذا التحقيق انقدح انه لا يتفاوت الحال في وجوب
طرح الظن الممنوع و الاخذ بالمانع بين ما لو قيل بكون النتيجة
هي حجية الظن في الاصول كما عن الفصول او في الفروع كما عن شريف
العلماء او فيهما كما هو المختار .

(الظن المانع والممنوع)

اذ البناء على عدم حجبية الظن الا في الفروع لا يلزم حجيته فيها مطلقاً حتى مع الظن بعدم اعتباره لان من قال به يمكنه ان يقول بحجبية خصوص ما لا يحتمل عدم اعتباره و كذا البناء على عدم حجبية الظن الا في الاصول لان من قال بكون النتيجة اعتباره في المسئلة الاصلية لا يلزمه القول بحجبية المانع مطلقاً لامكان ان يكون كل من الظن المانع و الممنوع متعلقين بالطريق كما اذا قام ظن على عدم حجبية ظن قام على حجبية امارة او اصل وانما يصح ذلك فيما اذا كان الظن الممنوع متعلقاً بمسئلة فرعية كما لا يخفى .

فظهر مما ذكرنا ان الاشكال سار في جميع الاقوال وليس الامر كما افاده الشيخ المرتضى اعلى الله مقامه الشريف .

و بالجمله ان نفس احتمال المنع عن الظن الممنوع موضوع لحكم العقل بعدم حجيته و قصر الحجبية على غيره من الظنون و مع استقلال العقل بحجبية غيره في بادى الامر عند احتمال المنع .

لا يبقى مجال للتشبهت بذيل واحد من الوجوه التي ذكره للترجيح فتلك الوجوه لا طائل تحتها .

فتحصل ان المسئلة كانت مما لا ينبغي المصير فيها الا الى الاخذ بالمانع على كل حال نظراً الى تلك النكتة و لعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

الظن بالطريق :

فصلٌ : لا فرق في نتيجة دليل الأُسداد بين الظن بالحكم من اشارة عليه و بين الظن به من اشارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا يخفى ان اعتبار ما يورثه لا يختص ظاهراً بما اذا كان ممّا ينسد فيه باب العلم فقول اهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الأُسداد و لو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد .

حاصله أنه لا فرق في نتيجة الانسداد بين حصول الظن بالحكم الشرعى من اشارة عليه بلا واسطة كما اذا قامت الشهرة او الاجماع على وجوب شيء او حرمة و بين حصوله من اشارة متعلقة بالفاظ الكتاب و السنة كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه .

(الظن بالطريق)

فاذا قام قول اللغوى على أن لفظ الصعيد هو مطلق وجه الارض
و لو كان حجراً او تراباً فاورث الظن فى قوله تعالى فتيمموا صعيداً
طيباً بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص كاف فى التيمم
و هو واضح لانه اذا اتجت المقدمات حجبية الظن بالحكم بمناط كونه
اقرب الى الواقع و قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

فلا فرق بين الظن به من اماره قائمه على الحكم بلا واسطة و
بين الظن الحاصل من اماره متعلقة بغيره كقول اللغوى فيما يورث
الظن بمراد الشارع من لفظه .

و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه اى ما يورث الظن بمراد الشارع
من لفظه لا يختص بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم .

فقول اهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع انسداد
باب العلم بالاحكام و لو انفتح باب العلم باللغة فى غير هذا المورد كما
أنه لو انفتح باب العلم بالاحكام فالظن به من قول اللغوى ليس بحجة
و ان انسد باب العلم فى اللغات حسب ما مر بيانه فى حجبية قول
اللغوى .

نعم لا يكاد يترتب عليه اثر آخر من تعيين المراد فى
وصية او اقرار او غيرهما من الموضوعات الخارجية الا فيما
يثبت فيه حجبية مطلق الظن بالخصوص او ذلك المخصوص .

(الظن بالطريق)

نعم لا يكاد يترتب على القول اللغوي اثر آخر غير الظن بالحكم
الذى هو مراد الشارع كتعيين مراد الموصى فى وصية او اقرار او
غيرهما من الموضوعات الخارجية .

و ذلك لان مرجع العمل بقول اللغوي فى ذلك العمل بالظن
فى الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية و لا دليل
عليه .

و بالجملة لا يترتب على قول اللغوي اثر آخر من تعيين المراد
فى وصية او اقرار او غيرهما مما هو من الموضوعات الخارجية الا فى
الموضوعات التى ثبت فيها حجية مطلق الظن كالضرر و العدالة او ثبت
حجية قول اللغوي بالخصوص و انه من الظنون الخاصة .

كما أن بعضهم جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون
الخاصة مطلقاً فيلزمه اعتبارها حتى فى الموضوعات الخارجية المترتبة
عليها الاحكام الجزئية .

و مثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن
بموضوع خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن اعين
مثلاً لا آخر فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية فى حال الأنداد و
لو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجالي لأ من باب الشهادة و
لأ من باب الرواية .

(الظن بالطريق)

و مثله اى مثل الظن بالحكم الحاصل من امارة متعلقة بالفاظ
الاية او الرواية فى الاعتبار الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن
بموضوع خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن اعين لا آخر
كابن لطيفة و كون على بن الحكم هو الكوفى الثقة بقرينة احمد بن
محمد عنه و كالظن بصحة اللفظ او خطاه او كون هذا كتاب فلان .

فان جميع ذلك اى جميع هذه الظنون و ان كانت ظناً
بالموضوع الخارجى الا أنها لما كانت مورثة للظن بالحكم الفرعى الكلى
الذى انسده فيه باب العلم فيه عمل بها من هذه الجهة و ان لم يعمل بها
من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق
اسمه المشترك .

فانقذح بذلك أن الظنون الرجالية مجدية فى حال الانسداد و
لو اسم يقم دليل على اعتبار قول الرجال لا من بساب الشهادة ولا من
باب الرواية .

قال شيخنا الاعظم قدس سره فى الرسائل ما لفظه :
و من هذا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند
من قال بمطلق الظن فى الاحكام و لا يحتاج الى تعيين أن اعتبار قول
اهل الرجال من جهة دخولها فى الشهادة او الرواية ، انتهى .

تنبيهه ، لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات

(الظن بالطريق)

المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امكن
في الرواية و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه
فيه بالحجة من علم او علمي و ذلك لعدم جواز التنزل في
صورة الأُسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى او ما بحكمه
عقلاً فتأمل جيداً .

اذا كان هناك خبر قائم على الحكم الشرعي الكلي و فيه
احتمالات متطرفة الى جهات ثلاث من السند والدلالة والجهة و امكن
المكلف سد ابواب تلك الاحتمالات بالفحص عن وجود حجة رافعة لها
علماً كانت او علمياً و جب تحصيل تلك الحججة عقلا و رفع الاحتمال
مهما امكن و ان لم ينته الى العلم بالحكم و عدم الاقتصار على الظن
الحاصل منه بلا سد باب الاحتمال فيه بالحجة من علم او علمي بداهة
أن ارتفاع الاحتمال و لو من بعض الجهات موجب لقوة الظن .
و كما يجب الاخذ بالظن و لا يجوز التنزل عنه يجب
الاقتصار على القوى منه و لا يجوز التنزل الى الضعيف مع التمكن
من القوى و ما بحكمه عقلا ، فتأمل جيداً .

* * *

الظن بالفراغ :

فصل : انما الثابت بمقدمات دليل الأنداد في الأحكام هو
حجية الظن فيها لأحجيتته في تطبيق المأتي به في الخارج معها
فيتبع مثلاً في وجوب صلوة الجمعة يومها لأفي اتيانها بل
لأبد من علم او علمي باتيانها كما لا يخفى .

انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن
في الاحكام فيكتفى به في الخروج عن عهدة الاحكام بحيث لو خالف
الواقع لم يعاقب و يكون معذوراً لاحجية الظن في تطبيق المأتي به
في الخارج مع الاحكام فيتبع الظن مثلاً في وجوب صلوة الجمعة يومها
لا في اتيانها بل لا بد من علم او علمي باتيانها .

فاذا ظن مثلاً ان هذا واجب شرعاً كان هذا الظن حجة قطعاً
ولكن بعد ما ظن وجوبه اذا ظن اتيانه مع احتمال انه لم يأت به او
علم اتيانه ولكن ظن بمطابقته للمأمور به مع احتمال عدم مطابقة
المأتي به للمأمور به لاختلال بعض اجزائه و شرائطه ، لم يكن هذا
الظن حجة و لا يجوز الاقتصار عليه بل لا بد من علم او علمي باتيانه .

(الظن بالفراغ)

وبالجملة أن مقدمات الانسداد اذا اقتضت حجبية الظن في مقام اثبات الحكم و اشتغال ذمة المكلف به لا مقام الفراغ و الامتثال و لا تلازم بين المقامين .
و لذا قد اشتهر أن الظن لا اعتداد به في الموضوعات و المرجع في مقام الفراغ قواعد آخر مثل قاعدة الفراغ و الصحة و التجاوز و غيرها و لا يكفي مجرد الظن في الفراغ كما لا يخفى .

نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالباً و اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الأصول فيه مهما امكن و عدم وجوب الاحتياط شرعاً او عدم امكانه عقلاً كما في موارد الضرر المتردد امره بين الوجوب و الحرمة مثلاً فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ ايضاً ، فافهم .

نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية .

بيان جريان مقدمات الانسداد فيه بأن نقول : ان ياب العلم بالضرر منسند غالباً أن لا يعلم في الاغلب الا بعد تحققه واهتمام الشارع به

(في الظن بالامور الاعتقادية)

بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فيه مهما امكن
اذ اجراء اصل العدم في كل ما احتمل كونه ضرباً مما يوجب المحذور
و هو الوقوع في الضرر كثيراً .

و تعلم أنه لا يرضى الشارع بذلك لشدة اهتمامه بالضرر و
الاحتياط بترك كل ما احتمل كونه ضرباً غير واجب شرعاً بل غير
ممکن كما في مورد الضرر المردد بين الوجوب و الحرمة كصيام
شهر رمضان فان كان ضرباً فقد حرم و الا فقد وجب .

فلا محيص حينئذ عن اتباع الظن في تعيين موارد الضرر فيكون
الظن حجة في تعيينه ايضاً كما يكون حجة في تعيين الحكم الشرعى .

في الظن بالامور الاعتقادية :

خاتمة ، يذكر فيها امران استطراداً ، الأول : هل الظن
كما يتبع عند الأنداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها
اولاً العمل بالجوارح يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها
عمل الجوانح من الاعتقادية و عقد القلب عليه و تحمله و
الانقياد له اولاً الظاهر لأ .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

لا اشكال في حجية الظن المطلق في الاحكام الفرعية العملية المطلوب فيها اولا العمل بالجوارح فانه على تقدير تمامية مقدمات الانسداد .

و كونها مفيدة لحجية الظن يكون حجة في الاحكام الفرعية على خلاف في كونه حجة فيما اذا تعلق بنفس الحكم الواقعي او تعلق بطريقه او مطلقاً على ما اشار اليه المصنف آنفاً .

و اما الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقادية التي يلزم عقد القلب عليها و الانقياد لها اولا فلا ، اى عدم حجية الظن فيها .

و لا يخفى ان الاعتقاد ليس هو العلم و لا ملازماً له لامكان حصول العلم بالواقع مع عدم الاعتقاد به بل مع الاعتقاد بخلافه .
و قد اشار اليه المصنف بقوله المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقادية .

فان الأمر الاعتقادي و ان انسداد باب القطع به الا أن باب الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير منسند بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه الا بالاحتياط و المشروط عدم وجوبه شرعاً او عدم جوازها عقلاً و لا اقرب من العمل على وفق الظن .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

قد عرفت آنفاً أن المصنف قد اختار عدم حجية الظن في الامور
الاعتقادية فان الامر الاعتقادي و ان انسد باب القطع به الا أن بسبب
الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير منسد لامكان
الاعتقاد به اجمالاً على ما هو عليه واقعاً .

الا أن يدعى وجوب الاعتقاد به تفصيلاً حتى في حال الجهل
ولكن لا دليل عليه من عقل و شرع فلا يتم مقدمات الانسداد فيها اذ
منها عدم امكان الاحتياط الموجب للدوران بين الاخذ بالطرف المظنون
او الموهوم .

و بقاعدة ترجيح المرجوح على الراجح يتعين الاول و في
المقام لا مجال للدوران المذكور لما عرفت من امكان الاعتقاد بها
اجمالاً على ما هو عليها واقعاً بخلاف الاحكام الفرعية المطلوب فيها
اولا العمل بالجوارح .

فانها اذا انسد باب العلم فيها فلا يمكن العلم بمطابقة عمل
الجوارح مع الواقع الا بالاحتياط التام في الشبهات .
و هو اما يوجب العسر فلا يجب شرعاً او يوجب الاخلال
بالنظام فيحرم عقلاً و لا اقرب الى الواقع من العمل على وفق الظن و
لذا يكون الظن حجة .

و بالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات
لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع امكان ترتيبها

(في الظن بالامور الاعتقادية)

على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل الا لما هو الواقع و لا ينقاد
الا له لا لما هو مضمونه و هذا بخلاف العمليات فانه لا محيص
عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الأُسْدَاد .

قد عرفت أن الاحتياط في الفروع العملية المطلوب فيها عمل
الجوارح بعد انسداد باب العلم بها مما يوجب العسر او الاختلال
بالنظام فتنزل فيها الى العمل بالظن .

ولكن لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات المطلوب
فيها عمل الجوانح لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها مع امكان
ترتيب الاعمال الجوانحية على ما هو الواقع فيها .
غاية الامر انه على نحو الاجمال بأن يلتزم بكل ما هو الواقع
من طرفي النفي و الاثبات من دون تعيين .

و لا يجب الالتزام بواحد معين منهما حتى يحتاج الى حكم من
عقل و نقل يرجع اليه في تعيين شغله فلا يتحمل الا لما هو الواقع و لا
ينقاد الا له اجمالا من دون تعيين لا لما هو مضمونه تفصيلا .
و هذا بخلاف العمليات فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع
مقدمات الانسداد .

و بالجملة ان حجية الظن المطلق بالنسبة الى الامور الاعتقادية
غير صحيح لعدم تمامية الانسداد بالنسبة اليها فان من مقدماته عدم

(في الظن بالامور الاعتقادية)

وجوب الاحتياط لاجل استلزامه اختلال النظام او العسر و الحرج .
و من المعلوم ان الاحتياط فيها لا يستلزم العسر و الحرج
فضلا عن اختلال النظام بداهة ان الالتزام بما هو الواقع على اجماله
و عقد القلب عليه كذلك في موردها لا يستلزم شيئا من المحاذير و ان
قلنا بتمامية مقدمات الانسداد بالنسبة الى الاحكام الفرعية حسب ما مر
بيانه كما لا يخفى .

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو امكن
من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى و صفاته
اداء لشكر بعض نعمائه و معرفة انبيائه فانهم وسائط نعمه و
آلائه بل و كذا معرفة الامام (ع) على وجه صحيح فالعقل
يستقل بوجوب معرفة النبي و وصيه لذلك و لاحتتمال الضرر
في تركه .

قد عرفت أن الواجب على المكلف في الامور الاعتقادية هو
الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع و نفس الامر فيعتقد و ينقاد بما هو
عليه في الواقع و نفس الامر .

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو امكن تحصيله
من باب وجوب المعرفة عقلا لنفس المعرفة كمعرفة الواجب تعالى
و صفاته فانها واجبة عقلا بما هي هي ، اداء لشكر بعض نعمائه المتوقف

(في الظن بالامور الاعتقادية)

ذلك الشكر على معرفته و معرفة انبيائه فانهم وسائط نعمه و آلائه ،
بل و كذا معرفة الامام على وجه صحيح .

و هو على ما بينه في تعليقه على الرسائل أن تكون الولاية
منصباً الهياً لا ينالها الا من ارتضاه بسبب اتصافه بتمام الكمالات النفسية
و مكارم الاخلاق القدسية و كونه ذا نفس ملكوتية و قوة الهية يظهر
بها الكرامات و خوارق العادات .

و هي تكون على ولايته شواهد و آيات لذوى الفكر و الاعتبار
من دون حاجة الى تنصيص النبي «ص» الا لخفايش الابصار و ان كان
خبث الباطنى و شقاوت الذات يؤدى الى مخالفته بالانكار انتهى .

فالعقل يستقل بوجود معرفة النبي و وصيه لاجل اداء الشكر
و لاحتمال الضرر فى تركه بسلب النتيجة عنه .

و الحاصل ان العلم فى امثال ما ذكر من الاصول الاعتقادية
معتبر بما انه صفة نفسانية و على هذا فان تمكن المكلف من تحصيل
المعرفة فيجب عليه تحصيلها و ان عجز عن تحصيلها يسقط الوجوب
عنه لاشتراط التكليف بالقدرة على متعلقه عقلا .

و لا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر الآما و جب شرعاً معرفته
كمعرفة الأمام «ع» على وجه آخر غير صحيح او امر آخر مما دل
الشرع على وجوب معرفته و ما لا دلالة على وجوب معرفته
بالخصوص لا من العقل و لا من النقل كُن اصالة البرائة من

(في الظن بالامور الاعتقادية)

وجوب معرفته محكمة .

و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر ، اى سوى معرفة الله و معرفة
النبي ﷺ و معرفة الوصى الا ما وجب معرفته شرعاً كمعرفة الامام
عليه السلام على وجه غير صحيح .

و هو ان الامامة من المناصب الغير الالهية او امر آخر غير
معرفة الامامة مما دل الشرع على وجوب معرفته كمعرفة المعاد فاذا
لم يجب عقلا معرفة غير ما ذكر كان وجوب معرفة المعاد شرعياً قهراً .
و ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من
النقل كان اصالة البرائة من وجوب معرفته محكمة بداهة ان وجوب
معرفته كذلك تكليف بلا بيان فالمعقاب عليه بلا برهان و هو قبيح .

ثم لا يخفى ان ظاهر عبارة المصنف انحصار وجوب تحصيل العلم
فى الامور الاعتقادية بمعرفة الواجب تعالى و صفاته فانها واجبة عقلاً بما
هى هى .

و معرفة انبيائه و معرفة الوصى ، ان لم يذكر سوى معرفة الله و
معرفة النبي و معرفة الوصى امراً آخر .

فاذا لم يجب معرفة غير ما ذكر كان وجوب معرفة المعاد شرعياً
قهرياً مع أن العقل استقل بثبوتيه حيث انه من ضروريات الدين و مما
اخبر به سيد المرسلين .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

فالملاك الموجود في حكم العقل بوجود معرفة الله و معرفة
النبي ﷺ و معرفة الوصي عليه السلام و هو احتمال الضرر في الترك موجود
بعينه في حكمه بوجود تحصيل العلم و اليقين بالمعاد ايضاً .
اللهم الا أن يقال استقلال العقل بثبوت المعاد لا يوجب استقلاله
في الحكم بوجود تحصيل المعرفة به في نفسه او ليتدين به فافهم .

ولا دلالة لمثل قوله تعالى : **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي**
و لا لقوله « ص » و ما اعلم شيئاً بعد المعرفة افضل من هذه
الصلوات الخمس و لا لما دل على وجوب التفقه و طلب العلم
من الآيات و الروايات على وجوب معرفته بالعموم .

قد عرفت أن ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من
العقل و لا من النقل كان اصالة البرائة من وجوب معرفته محكمة و لا
دلالة لمثل قوله تعالى : **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي**
و ما اعلم شيئاً بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس .
و كذا لا دلالة لما دل على وجوب التفقه و طلب العلم من
الآيات و الروايات على وجوب غير ما ذكر من معرفة الله و النبي « ص »
و الوصي عليه السلام بالعموم اى عموم هذه الآيات و الروايات ، كما ادعاه
الشيخ « ره » في الرسائل .

قال فيه انتصاراً لما ذكره العلامة في الباب الحادى عشر فيما

(في الظن بالامور الاعتقادية)

يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوة و الامامة و
المعاد .

نعم يمكن أن يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله
تعالى و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون ، و قوله «ص»
ما اعلم شيئاً بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس .
بناء على ان الافضلية من الواجب ، خصوصاً مثل الصلوة
تستلزم الوجوب و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل
للمعارف بقرينة استشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام
بعد موت الامام السابق .

و عمومات طلب العلم و هو وجوب معرفة الله جل ذكره و معرفة
النبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام و معرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله على كل
قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس ، الى
أن قال :

و من هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله و
معرفة اوليائه اهم من الاشتغال بعلم المسائل العلمية بل هو المتعين
لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفايياً بخلاف
المعرفة انتهى .

ضرورة أن المراد من لِيَعْبُدُونَ هو خصوص عبادة الله
و معرفته و النبوى انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لأبيان

(في الظن بالامور الاعتقادية)

حكم المعرفة فلا اطلاق فيه اصلاً و مثل آية النفر إنما هو
بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب لأ بيان ما
يجب فقهاء و معرفته كما لا يخفى و كذا ما دل على وجوب
طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه لأ بصدد بيان ما
يجب العلم به .

بيان لوجه عدم دلالة الايات و الروايات على وجوب غير ما ذكر
من معرفة الله و معرفة النبي و الوصى من التفاصيل بالعموم كما ادعاء
الشيخ «ره» انتصاراً للعلامة .

و حاصله ان المستفاد من قوله تعالى ما خلقت الجن و الانس الا
ليعبدون هو خصوص معرفة الله لا معرفة من سواه .

و اما النبوى و هو قوله ﷺ ما اعلم شيئاً بعد المعرفة افضل
من هذه الصلوات الخمس فلانه فى مقام فضيلة الصلاة و اهميتها لا بيان
حكم المعرفة فلا اطلاق فيه اصلاً .

و اما آية النفر و هو قوله تعالى و ما كان المؤمنون لينفروا
كافة النخ فهى فى مقام كيفية النفر للتفقه لا فى مقام بيان ما يجب
فقهاء و معرفته كما لا يخفى .

و اما ما دل على وجوب طلب العلم مثل قوله ﷺ طلب العلم
فريضة على كل مسلم فهو فى صدد الحث على طلب العلم لا فى مقام
بيان ما يجب العلم به فلا اطلاق لها ايضاً .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً او
شرعاً حيث انه ليس بمعرفة قطعاً فالابد من تحصيل العلم لو
امكن و مع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لغفلة و
لغموضه المطلوب مع قلة الاستعداد .

ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً او شرعاً
سواء كان من الظنون المطلقة او الظنون الخاصة فانه ليس بمعرفة
قطعاً .

فالامور الاعتقادية التي يستقل العقل بوجود تحصيل المعرفة
بها من التوحيد و النبوة و الامامة و المعاد هي مما لا يجوز العقل
الاقتصار فيها على الظن مطلقاً سواء كان من الظنون الخاصة او
المطلقة .

فالابد فيها من تحصيل العلم لو امكن و مع العجز عنه كان
معذوراً ان كان عن قصور لغفلة او لغموضه المطلوب مع قلة الاستعداد .
و ربما نسب الى المشهور القول بنفي وجود القاصر لما دل على
جسر المكلف بالمؤمن و الكافر و ان الكافر مخلد في النار بضميمة ما
دل على قبح تعذيب القاصر و لقوله تعالى : و الذين جاهدوا فيما
لنهدينهم سبلنا ولكن المصنف قد اشار على وجوده بقوله :

كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف

(في الظن بالامور الاعتقادية)

ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل حب طريقة
الآباء و الأجداد و اتباع سيرة السلف فإنه كالجبلى للخلف و قلما
عنه تخلف و المراد من المجاهدة في قوله تعالى : (وَ الَّذِينَ
جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) هو المجاهدة مع النفس
بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل و هي التي كانت اكبر
من الجهاد ، لا النظر و الاجتهاد و الآلاى الى الهداية مع
انه يؤدى الى الجهالة و الضلالة الآ اذا كانت هناك منه تعالى
عناية فإنه غالباً بصدد اثبات أن ما وجد ابانه عليه هو الحق لا
بصدد الحق فيكون مقصراً مع اجتهاده و مؤاخذاً اذا اخطأ
على قطعه و اعتقاده .

قد عرفت آنفاً انه ربما نسب الى المشهور القول بنفى القاصر
لما دل على حصر المكلف بالمؤمن و الكافر و ان الكافر مخلد في النار
بضميمة ما دل على قبح تعذيب القاصر .

و لقوله تعالى : (و الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) حيث
انها تدل على انه لو اجتهد لظفر بالنتيجة .

ولكن المصنف قد استدل على وجوده يعنى الجاهل القاصر
بالوجدان و المشاهدة في كثير من النساء بل الرجال .

بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لاجل حب طريقة
الآباء و الاجداد و اتباع سيرة السلف و قلما عنه تخلف .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

و اجاب عن الاية بان المراد من المجاهدة في قوله تعالى :
(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهدة مع النفس
بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفرائض .

و هي التي كانت اكبر من الجهاد لا النظر و الاجتهاد و الاى
و لو كان المراد النظر و الاجتهاد لادى الى الهداية بحكم الاية مع
انه يؤدى الى الجهالة و الضلالة .

الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية فانه غالباً بصدد اثبات ان ما
وجد ابائنه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصراً مع اجتهاده و
مؤاخذاً اذا اخطأ على قطعه و اعتقاده .

فتحصل مما ذكرنا انه ليس في باب وجوب المعرفة امر واقعى
يكون طريقاً اليه كى تأخذ باقرب الطرق اليه و هو الظن عند انسداد
باب العلم بل العلم و المعرفة موضوع واقعى هنا كسائر الموضوعات قد
حكم عليه بوجوب التحصيل و مع انتفائه انتفى الحكم فهراً .

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مَعَ اليأس
عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو امكن لو لم نقل
باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما اشرنا اليه من ان
الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها امكن الاعتقاد بما هو
واقعه و الانقياد لها فلا الجاء فيها اصلاً الى التنزل الى الظن
فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى .

(في الظن بالامور الاعتقادية)

ثم انه لا استقلال للعقل، بوجوب تحصيل الظن مع اليأس و العجز عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيل العلم فيه عقلا مع الامكان بل لو لم نقل باستقلال العقل بعد وجوب تحصيل الظن بل لو لم نقل بعدم جوازه من جهة انه اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر و هو لا يجوز .

و ذلك لما اشرنا اليه سابقاً من ان الامور الاعتقادية اذا انسدت فيها باب العلم فلا ملزم فيها للتنزل الى الظن لامكان الاعتقاد بما هو الواقع اجمالاً و الاتقياد له من دون عسر و لا اختلال بالنظام .
و هذا بخلاف الفروع العملية وقد عرفت انه لا يمكن العلم بمطابقة العمل فيها مع الواقع بعد الانسداد الا بالاحتياط التام وهو اما لا يجب لانه مستلزم للعسر والحرج واما لايجوز لانه مخل بالنظم فتنزل فيها قهراً الى الظن .

وَ كَذَلِكَ لَا دَلَالَةَ مِنَ النَّقْلِ عَلَى وَجُوبِهِ فِيمَا يَجِبُ مَعْرِفَتُهُ
مَعَ الْأَمْكَانِ شَرْعاً بَلِ الْإِدَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى النَّهْيِ عَنِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ
دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ جَوَازِهِ أَيْضاً .

قد عرفت آنفاً ان ما يجب تحصيل العلم فيه عقلا مع الامكان لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن فيه مع العجز و كذلك ما يجب تحصيل العلم فيه شرعاً مع الامكان لا عقلا كعرفة الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ على

(في الظن بالامور الاعتقادية)

وجه غير صحيح .

فلا دلالة من النقل على وجوب تحصيل الظن فيه مع العجز بل
الادلة الدالة على النهى عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضاً .

وقد اتقدح من مطاوي ما ذكرنا ان القاصر يكون في
الاعتقادات للغفلة او عدم الاستعداد للاجتهد فيها لعدم وضوح
الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها الا عن تقصير كما لا يخفى
فيكون معذوراً عقلاً .

الظاهر ان مراده قدس سره من مطاوي ما ذكرناه هو قوله فيما
تقدم ، و مع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لغفلة .
و مراده من ان القاصر يكون ، هو ان القاصر يوجد ، فيكون
معناه اتقدح من مطاوي ما ذكرنا ان القاصر يكون اي يوجد في
الاعتقادات اما لغفلة عن وجوب التحصيل مطلقاً او لعدم الاستعداد
للاجتهاد في الاعتقادات لعدم وضوح الامر فيها حتى يكون حال
الاعتقادات بمثابة لا يكون الجهل بها عن تقصير كما لا يخفى فيكون
معذوراً عقلاً بمعنى انه لا يؤاخذ منه بانك لم لا تعتقد الحق لقبح
العقاب بذلك المعنى عليه

و لا يصغى الى ما ربتما قيل بعدم وجود القاصر فيها

(فى الظن بالامور الاعتقادية)

لكنه انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله هذا بعض الكلام مما يناسب المقام واما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة .

ولا يصفى الى ما قيل بعدم وجود القاصر فى الاعتقادات لكنه اى الجاهل القاصر انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله واما لو كان يعانده لو احتمله فليس بمعذور .
فنهصل ان القاصر موجود ولا عقاب عليه مطلقاً وقد دل على ذلك العقل والنقل .

هذا بعض الكلام فى باب الظن فى اصول الدين مما يناسب المقام .

اما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام مع أنه غير مناسب مع المقام بل يناسب مع ابواب النجاسات من الفقه خارج عن وضع الرسالة لما يستلزمه من التطويل مع انها بنيت للاختصار .

(في جابرية الظن و موهنيته)

في جابرية الظن و موهنيته :

الثاني : الظنّ الذي لم يقم على حجّيته دليل هل يجبر به ضعف السند او الدلالة بحيث صار حجة ما لو لاه لما كان بحجة او يوهن به ما لو لاه على خلافه لكن حجة او يرجح به احد المتعارضين بحيث لو لاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما او كان للاخر منهما ام لا .

الظن الذي لم يقم على حجّيته دليل بالخصوص كالشهرة و الاستقرار و الاولوية الظنية و نحو ذلك هل يوجب انجبار ضعف الخبر سندا او دلالة بحيث لو لا قيامه على وفاقه لما كان حجة . او يوجب وانه كذلك ، بحيث لو لا قيامه على خلافه لكان حجة او يوجب ترجيح ما يوافقه من الخبرين المتعارضين بحيث لو لا على وفاقه لما كان ترجيح لاحدهما او كان الترجيح للاخر منهما ام لا يوجب شيئا من ذلك .

و لا يخفى ان المقصود هو الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره

(في جابرية الظن و موهنيته)

ولاعلى عدم اعتباره دليل بالخصوص
و اما ما قام على عدم حجيته و عدم اعتباره دليل بالخصوص
كالظن القياسى فيظهر حكمه مما سنذكره فانتظر .

و مجمل القول فى ذلك ان العبرة فى حصول الجبر ان او
الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية او
المرجحية الراجعة الى دليل الحجية كما ان العبرة فى الوهن
انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية .

و مجمل القول فى ذلك ان العبرة فى حصول الجبر ان او
الرجحان بموافقته هو دخول المجبور او الراجح بموافقة الظن الغير
المعتبر تحت دليل الحجية او المرجحية الراجعة الى دليل الحجية
فان دليل التريجيج يجعل المشتمل على المرجح حجة بحيث لو لاه لما
كان حجة كما ان العبرة فى الوهن انما هو الخروج بالمخالفة اى
مخالفة الموهون للموهن عن تحت دليل الحجية .

فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره او
بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت مدل على حجة ما يوثق
به فراجع ادلة اعتبارها .

(في جابرية الظن وموهنيته)

حاصله انه لا يبعد حصول الجبر في الخبر بالظن الذي لم يقم على حجيته دليل بالخصوص اذا او جب الوثوق بصدوره او الوثوق بصحة مضمونه فيدخل بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع ادلة اعتبار الخبر التي عمدتها بناء العقلاء والسيرة حيث ان العقلاء لا يفرقون في حجية الخبر الموثوق بصدوره بين ان يكون الوثوق بالراوى او بالصدور حاصلًا من الخارج وكذلك السيرة .

فاذا حصل الوثوق بصدور الخبر ولو من طريق غير معتبر مثل عمل المشهور به مع ان الشهرة ليست حجة في نفسها فقد تحقق موضوع الحكم وجداناً قهراً فيعمه دليل الحجية واورد عليه بعض الاجلة من المعاصرين على ما حكى عنه في تقريراته المسماة بمباني الاستنباط (مالفظه) واستدل عليه بعضهم كصاحب الكفاية بان عمل المشهور بالخبر يوجب الوثوق بصدوره فيدخل بذلك تحت دليل الحجية الى ان قال وفيه ان اريد بالوثوق الاطمئنان الشخصي بان يكون عمل المشهور بالخبر موجبا لحصول الاطمئنان بالفعل بصدوره .

فالكبرى وان كانت صحيحة حيث ان الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء لكونه مصداقاً للعلم العادى ولذا لا تشمل الادلة الناهية عن العمل بغير العلم على ما تقدم بيانه سابقاً الا ان الصغرى في المقام ممنوعة ضرورة ان عمل المشهور بالخبر ربما لا يوجب حصول الاطمئنان الفعلى بصدوره وان اريد به الاطمئنان النوعى بان يكون عمل المشهور بالخبر موجبا لحصول الاطمئنان النوعى بصدوره و ان لم يكن موجبا لحصوله

(فى جابرية الظن و موهنيته)

بالفعل فى مورد لشخص المكلف فكل من الصغرى و الكبرى ممنوعة اما الصغرى فلعدم كون عمل المشهور بخبر موجبا لحصول الاطمئنان النوعى بصدوره و اما الكبرى فلعدم الدليل على حجية الاطمئنان النوعى عند عدم حصوله بالفعل لشخص المكلف لان ما دل على حجية الخبر الواحد من الايات و الروايات و السيرة انما دل على حجية خبر الثقة بمعنى المتحزز عن الكذب دون الخبر الضعيف الذى يحصل الوثوق النوعى بصدوره .

وعليه فلا دليل على اعتبار حجية الخبر الضعيف وان حصل الوثوق النوعى بصدوره من عمل المشهور به بل لا دليل على حجيته وان حصل اليقين النوعى بصدوره مع عدم حصول الاطمئنان الفعلى بصدوره لشخص (الى ان قال) و عليه فان جبار الخبر الضعيف بالظن الحاصل من عمل المشهور به كبروياً مما لا يمكن الالتزام به مع ان احراز الصغرى باحراز استناد المشهور الى الخبر الضعيف فى مقام العمل امر مشكل فى نفسه ان المعلوم انما هو موافقة فتوى المشهور له واما استنادهم اليه فهو غير معلوم على ما تقدم بيانه فى اواخر مبحث حجية الخبر انتهى كلامه .

حاصل ما افاده دام ظله انه لا بد فى جواز العمل بالخبر الواحد اما من وثاقه رواية فى نفسه او حصول الاطمئنان الشخصى بصدقه ولو من طريق غير معتبر فمع انتفاء كل من الامرين لا يجوز العمل به و ان حصل منه الوثوق النوعى بصدوره لعدم الدليل على حجيته

و لكنك قد عرفت ان دليل حجية الخبر دل على حجية الخبر الموثوق بصدوره فاذا حصل الوثوق بصدور الخبر ولو من طريق غير معتبر

(في جابرية الظن وموهنيته)

فقد تحقق موضوع الحكم قهراً فيعمه دليل الحجية هذا كله في الكبرى
واما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور الى الخبر الضعيف
ومجرد مطابقة الفتوى لخبر لا يكون دليلاً على استنادهم فيها اليه ولعلمهم
استندوا الى دليل آخر فعمل المشهور بخبر ضعيف في مورد صغرياً
بمعنى استنادهم اليه في مقام الاستنباط والفتوى مشكل مع ان استناد
المشهور اذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق
نوعاً لكنه غالباً ليس كذلك بل الغالب في تحقق الشهرة تبعية المتأخر للمتقدم
في الاستناد الى ما استند اليه لحسن ظنه به والله العالم .

و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لأختصاص دليل
الحجّية بحجّية الظهور في تعيين المراد والظن من اماره خارجية به
لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر الأفيماً اوجب القطع ولو
اجملاً باحتفائه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه

قد عرفت انفا ان الظان الذي لم يقم على حجّيته دليل يجبر به ضعف
السند واما الدلالة فلا يبعد عدم جبر ضعفها بالظن الغير المعبر وان اوجب
الظن بالمراد لان دليل الحجية قام على حجّية ظهور الكلام في المراد فمال
يكن اللفظ ظاهراً في معنى لا يكون حجة فيه .

ومن الظاهر ان الظن من اماره خارجية بالمراد لا يوجب ظهور اللفظ
فيه و انما هو ظن بمطابقة مدلولها للواقع كما هو ظاهر الا فيما اوجب

(في جابرية الظن وموهنيته)

القطع و لو اجمالا باحتفاف اللفظ بما كان موجبا لظهوره في المراد لولا
عروض انتفاء ما يوجب الظهور ولكن ذلك من القطع بالظهور الذي هو
الحجة وهو غير محل الكلام

وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالتة
مع ظهوره الأفيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده او
وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهراً لولا تلك القرينة
لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولأدليل اعتبار الظهور بما
اذا لم يكن ظن بعدم صدوره او ظن بعدم ارادة ظهوره .

واما الوهن بحسب السند والدلالة فلا يبعد عدم وهن السند بالظن
بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالتة مع ظهوره لعدم اختصاص دليل اعتبار
خبر الثقة ولأدليل اعتبار الظهور بما لم يقم ظن على عدم صدوره .
او ظن على عدم ارادة ظهوره الا فيما كشف الوهن بنحو معتبر من
علم او علمي عن ثبوت خلل في سنده او وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره
فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة فيكون الظن الغير المعتبر حينئذ موهنا
للسند والدلالة .

واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد
سقوط الامارتين بالتعارض من البين و عدم حجية واحد منهما

(في جابرية الظن وموهنيته)

بخصوصه و عنوانه وان بقي احدهما بلا عنوان على حجيته ولم
يقم دليل بالخصوص على الترجيح به و ان ادعى شيخنا العلامة
اعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات
الخاصة على ما يأتي تفصيلا في التعادل والترجيح .

واما ترجيح احد المتعارضين بالظن الذي لم يقم دليل على حجيته
فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارين بالتعارض وعدم حجية
واحد منهما بخصوصه و عنوانه ان قلنا بكون المتعارضين حجة من
باب الطريقة .

اذ لو قلنا بكون المتعارضين حجة كذلك فالقاعدة تقتضى التوقف
بمعنى سقوط كل من الحجية الفعلية في مؤديه وان بقي احدهما بلا عنوان
على حجيته ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به و ان ادعى شيخنا العلامة
اعلى الله مقامه استفادة كون الظن مرجحا من الاخبار الدالة على الترجيح
بالمرجحات الخاصة على ما سيأتي تفصيلا في التعادل والترجيح انشاء الله تعالى .

ومقدمات الأُسْدَاد في الأحكام انما توجب حجية الظن بالحكم
او بالحجة لا الترجيح بهما لم توجب الظن باحدهما و مقدماته في
خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح
لأنه مرجح الآذا ظن أنه ايضاً مرجح فتأمل جيداً .

(في جابرية الظن و موهنيته)

ومقدمات الانسداد الجارية في الاحكام انما توجب حجية الظن الغير
المعتبر المتعلق بالحكم او بالطريق لا الترجيح به مالم توجب الظن باحدهما
واذا اوجب الظن باحدهما فيؤخذ حينئذ به من حيث انه ظن بالحكم او
بالطريق لامن حيث كونه مرجحة لاحد الخبرين المتعارضين فلا وجه لما
قد يتوهم من كفاية مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام للترجيح بالظن
الغير المعبر .

لا يقال يمكن اجراء مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح كما
ادعاه الشيخ اعلى الله مقامه من جريان مقدمات الانسداد في الترجيح بالظن
الغير المعبر لانا نقول ان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح لوجرت
كان تبيحتها حجية الظن في تعيين المرجح .
ولا يثبت انه مرجح الا اذا ظن بانه مرجح فيكون الظن المذكور
حجة بالمقدمات فتأمل جيدا .

هذا فيما لم يرقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل واما
مقام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر
او وهن او ترجيح فيما لا يكون لغيره ايضا .
وكذا فيما يكون به احدهما لوضوح ان الظن القياسي اذا كان
على خلاف ما لولاه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن
تحت دليل الحجية واذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب
دخوله تحت دليل الحجية .

(في جابرية الظن و موهنيته)

هذا كله في الجبر والوهن والترجيح بالظن فيما لم يقم على المنع
عن العمل به بخصوصه دليل .

واما ما قام على المنع عنه كذلك اى بخصوصه كالقياس فلا يكاد
يكون به جبر او وهن او ترجيح فالظن القياسى لا يكون جابراً ولا موهناً و
لامرجحاً لاحد المتعارضين فيما لا يكون الجبر و الوهن والترجيح لغيره
من الظنون المشكوك الاعتبار او فيما يكون بغيره احد الامور الثلاثة يعنى
الظن القياسى لا يجبر ولا يوهن ولا يرجح .

سواء في المورد الذى كان سائر الظنون جابراً او موهناً او مرجحاً
او في المورد الذى لم يكن سائر الظنون كذلك لوضوح ان الظن القياسى
اذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة .

اى اذا كان الظن القياسى على خلاف الخبر المعتبر الذى لولا هذا
القياس لكان ذلك الخبر حجة بعد المنع عن القياس لا يوجب هذا الظن
القياسى خروج ذلك الخبر عن تحت دليل الحجية هذا كله في الوهن
واما اذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة كما لو كان على وفق خبر ضعيف
لا حجية فيه لولا القياس لا يوجب الظن القياسى الموافق له دخول ذلك
الخبر تحت دليل الحجية هذا كله في الجبر .

وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين وذلك لدلالة دليل
المنع على الغائه الشارع رأساً .

وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ودخله في واحد

(جارية الظن وموهينته)

منها نحو استعماله فيها كما لا يخفى فتأمل جيداً

وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين وذلك اى وذلك الذى ذكرنا من عدم كون الظن القياسى جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً لدلالة دليل المنع على الغاء الشارع له رأساً والنسبة بين النهى عن القياس .

و اطلاقات الادلة الدالة على حجية الخبر المظنون الصدور وان كان عموم من وجه ولكن لاطلاقات النهى عن القياس حق التقدم بحسب الجمع العرفى لمكان قوه ظهورها لاجل التعليقات الموجودة فيها كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ السنة اذا قيست محق الدين .

وقضية ذلك تقييد الاطلاق فى مطلق الظن بالصدور بالظن الغير القياسى فى دائرة دليل الاعتبار .

وكذا لا يكون الظن القياسى بخلاف مؤدى الخبر موهناً له فيما اذا فرضنا ان اعتباره مشروط بعدم الظن بالخلاف .

اذا المفروض تقييد دليل الاعتبار بغير الظن القياسى بالخلاف فالظن الحاصل من القياس بخلاف المؤدى ليس موهناً لسقوط الخبر عن الاعتبار وكذا الكلام فى الدلالة جبراً أو وهناً والحاصل ان الظن القياسى لا يكون جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً لدلالة دليل المنع على الغاء الشارع له رأساً وعدم جواز استعماله فى الشرعيات اصلاً ودخله فى الجبر او الوهن او الترجيح نحو استعماله فى الشرعيات كما لا يخفى فتأمل جيداً والله سبحانه اعلم بحقائق الامور ومنه نستمد الاعتصام فى البدء والختم .

المقصد السابع في الاصول العلمية

المقصد السابع من مقاصد الكتاب في الاصول العلمية ، والمراد منها هي الوظائف المقررة للشاك الذي لم يكن له طريق معتبر ، والفرق بينها وبين الامارات بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل في وعاء الجهل بالواقع ، هو ان الامارات لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليلها والاصول العملية قد اخذ الجهل والشك في لسان دليلها .

ولك ان تقول ان الفرق بين الامارة والاصل بان ماله جهة كشف وحكاية عن الواقع فهو امانة وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع فهو اصل بل كان مجرد وظيفة للجاهل في وعاء الجهل والشك والمصنف قد عرف الاصول العملية بانها .

وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر
بدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل .

قوله مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل بيان للموصول وتقسيم

(الاصول العملية)

للأصول ، على قسمين ، عقلى وهو الحاكم به العقل ، ونقلى وهو الحاكم به الشرع وحيث ان الأصول العملية مما ينتهى إليه امر المجتهد بعد الفحص عن الدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل فلامحالة تختص بالمجتهد اذ ليس من شأنه الفحص عن الدليل الا المجتهد .

فبهذه الخصوصية تمتاز الأصول العملية الشرعية ، كالأباحة الشرعية او رفع المأخذ شرعا او جعل الحكم المماثل فى الاستصحاب بل الأصول العقلية كإصالة البرائة وقاعدة الاشتغال والاحتياط عن سائر القواعد فانها هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل .
وليس المراد بالانتهاء الى حكم الاصل ان حكم الاصل مختص بالمجتهد والمفروض ان الشك فى الاباحة والبرائة او الشك واليقين فى الاستصحاب حاصل لكل مكلف بل المراد ان تشخيص موارد جريان الأصول مختص بالمجتهد كمقدار الفحص والظن او القطع بعدم اماراة معتبرة او ظهور دليل قطعى على خلاف الاصل فان احراز المجتهد كذلك طريق للمقلد على عدم الحجة على خلاف الاصل ورجوع المقلد الى المجتهد انما يكون فى ذلك خاصة للعمل بقول المجتهد فى حكم الاصل ،

والمهم منها اربعة :

وهى البرائة والاشتغال والتخيير والاستصحاب ويظهر من الشيخ اعلى الله مقامه حصر الأصول العملية بتلك الأصول الاربعة بل صرح ان الحصر بها

(في الأصول العملية)

عقلى ، قال فى اول الرسائل (مالفظه) فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل له الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهى منحصرة فى اربعة انتهى .

وقال فى اوائل البرائة واعلم ان المقصود بالكلام فى هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة فى الحكم الفرعى الكلى وان تضمنت حكم الشبهة فى الموضوع ايضا وهى منحصرة فى اربعة اصل البرائة و اصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب (الى ان قال) ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى (انتهى) .

فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهى اليها فيما لأحجة على طهارته ولأعلى نجاسته الآ ان البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بالكلام من دون حاجة الى نقض و ابرام بخلاف الأربعة وهى البرائة والأحتياط والتخيير والأستصحاب فانها محلّ الخلاف بين الأصحاب و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ماهو حكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث و بيان ومؤنة حجة وبرهان .

هذا ، نقض على حصر الاصول الحكمية فى الاربعة مع ان طهارة الظاهرية فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية كواحد من الاصول الاربعة

(الاصول الاعملية)

مما ينتهى اليها فيما لاحجة على طهارته ولاعلى نجاسته مثلا اذا شك فى طهارة الحيوان المتولد من الكلب والشاة من جهة سلب اسمهما عنه فيكون الشك فى حكم الشارع بطهارته وهذه شبهة حكمية فلا بد للمجتهد اولا الفحص عن دليل يدل على حكمه الواقعى من كونه نجساً تبعاً للكلب او طاهراً تبعاً للشاة وعند فقد الدليل فالى الاصل فى الاشياء وهو الطهارة المجمولة للشك فيكون الطهارة الظاهرية كواحد من الاصول الاربعة فما الموجب بانها لم تكن فى عدادها .

واعتذر المصنف عن عدم التعرض لقاعدة الطهارة بان مثل قاعدة الطهارة وان كان مما ينتهى اليها المجتهد فيما لاحجة على طهارته ولاعلى نجاسته الا ان البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بالاكلام من دون حاجة الى نقض و ابرام بخلاف الاربعة وهى البرائة والاحتياط والتخيير والاستصحاب فانها محل الخلاف بين الاصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بيان ومؤنة حجة وبرهان ولا يخفى ان هذا النقض كما ترى مبنى على كون الطهارة والنجاسة من الاحكام الوضعية القابلة لتعلق الجعل بها كالملكية والزوجية ونحوهما وربما يقال ان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التى كشف عنها الشارع فتكون الشبهة فى الطهارة موضوعية لاحكمية فالسؤال عن طهارة حيوان المتولد من الحيوانين عن الامام عليه السلام سؤال عنه من حيث علمه بالحقايق الواقعية والمقصود منه هو الكشف عن الواقع لا بيان الحكم الشرعى وعليه كان البحث عن الطهارة و النجاسة خارج عن علم الاصول ولا

(في الاصول العملية)

حاجة الى اعتذار المصنف بان البحث عنهما ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام هذا هو الاشكال الذي تصدى لدفعه في كلامه .

وقد نقله عنه سيدنا الحكيم في حقايقه (مالفظه) لا يقال ان قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشارع فانه يقال اولا نمنع ذلك بل انهما من الاحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما كما لا يخفى وثانياً انهما لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على احدهما كانت حكمية فانه لا مرجع لرفعها الا الشارع وما كانت كذلك ليست الاحكامية، انتهى .

هذا مع جريانها في كل الابواب و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم :

قد عرفت آنفاً ان المصنف قد اعتذر عن عدم التعرض لقاعدة الطهارة بان البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام .
مضافاً الى ان تلك الاصول العملية الاربعة جارية في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى الديات .

واختصاص مثل قاعدة الطهارة بباب واحد وهو باب النجاسات .
فافهم ، لعله اشارة الى ان الاختصاص بباب لا يصح عدم التعرض لها .

(فى اصاله البرائة)

فى اصالة البرائة

فصل لوشك فى وجوب شىء او حرمة ولم تنهض عليه حجة
جازر عا وعقلا ترك الاول وفعل الثانى وكان ما مو نامن عقوبة مخالفته

لوشك فى وجوب شىء وعدم وجوبه مع العلم بعدم حرمة اوشك
فى حرمة وعدمها مع العلم بعدم وجوبه ولم تنهض عليه حجة جازر عا
وعقلا ترك الاول يعنى ما شك فى وجوبه وفعل الثانى يعنى ما شك فى
حرمة وكان وجه التخصيص بالشك فى وجوب شىء او حرمة دون استحبابه
او كراهته هو اختصاص التكليف بالوجوب والحرمة كما ذهب اليه المحقق
القمى ره .

ومحصل كلامه ان التكليف يكون من الكلفة والمشقة والاستحباب
والكراهة لا يتصور فيهما الكلفة فيحكم باجرائه فى الوجوب والحرمة
لاغيرهما ، لان النزاع بين الاخباريين والاصوليين لا يكون فيهما حيث
ان محل النزاع اما يفهم من العنوان او الدليل او الثمرة وكلها لا تدل على
وجود النزاع فى الاستحباب والكراهة اما العنوان فلا شك ان عنوانهم تكون
فى الوجوب والحرمة دون غيرهما واما الدليل فهو مختص بهما لانا لما
لاحظنا مفاد الادلة لانهم منها شيئاً الا الامن من العقاب وهو لا يتصور
الا فى الوجوب والحرمة ولا يترتب على ترك الاستحباب والكراهة شىء

(في اصالة البرائة)

من العقاب .

واما الثمرة فهي تكون في موضوع لا بد للمكلف من اتيان فعله او تركه فيرفع عنه بهذا الاصل فالاصطلاح من حيث هو يشمل الاستحباب والكراهة لان كل منهما تكليف ولايشملهما العنوان والدليل والثمره بل تختص بالوجوب والحرمة .

ولكن الحق مع من قال بان مجرى البرائة هو اعم منهما ومن الاستحباب والكراهة لان ما قاله هو مختص بهما لا ينفع في المقام بعد شمول التكليف الاستحباب والكراهة لاجتماع ان يكون عنوانهم في الوجوب والحرمة من باب اهميتهما واما اختصاص الادلة اى ادلة البرائة في الوجوب والحرمة هو اول الكلام بل مفاد الادلة هو رفع الكلفة و هو يشمل الاستحباب والكراهة على انه يجرى الثمرة فيهما ايضاً لان المكلف اذا شك في انه هل هو مستحب على ام هو مكروه فيجرى البرائة . بل ربما يكون المكلف بحيث عهد عنده وعند الله باتيان جميع المستحبات وترك المكروهات ففي مورد الشك يرفع بالبرائة هذه المشقة عن نفسه .

كان عدم نهوض الحجّة لاجل فقدان النصّ او اجماله

اقسام كل من الشبهة الوجوبية والتجريمية تكون ثمانية لان الشك في وجوب شيى او حرمة ، اما ان يكون ناشئاً عن فقدان

(فى اصاله البرائة)

الدليل اواجماله اوتعارض الدليلين اومن جهة الامور الخارجية فالثلاثة الاولى تسمى بالشبهة الحكمية ولو كان الشك فى موضوع الحكم كالغناء فان الشك وان كان فى موضوعه وان المراد منه شرعاً مطلق الصوت المطرب اومع الترجيع الا انه مع ذلك تسمى بالشبهة الحكمية فالشك فى تمام الموضوعات المستنبطة داخل فى الشبهة الحكمية ولو كان حكمه معلوماً فى الجملة واما الموضوعات المخترعة فلا اشكال فى ان بيانها لا بد ان يكون بيد الشارع والرابع يسمى بالشبهة الموضوعية ولو كان الشك فى الحكم كما اذا شككنا فى ان هذا المايح الخاص المشتبّه حلال او حرام بناء على جريان البرائة فى الموضوعات الخارجية فيكون مجموع الاقسام ثمانية و قد اشار شيخنا العلامة اعلى الله مقامه الى كل منها وعقد لبحث البرائة ثمان مسائل لكل قسم مسألة خاصة .

واما المصنف فلم يعقد للبرائة سوى مسألة واحدة جمع فيها بين الشبهة الوجوبية والتحريرية مع الاشارة الى اقسامها ولم يؤثر الى الشبهة الموضوعية اصلاً وقد افاد فى وجه ذلك فى تعليقه على الكتاب (ما هذا لفظه) ولا يخفى ان جمع الوجوب والحرمه فى فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة وكذا جمع فقد النص واجماله فى عنوان عدم الحجة انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة من الدليل على المهم واختصاص بعض شقوق المسئلة بدليل او بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة .

واما ماتعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية

(في اصالة البرائة)

المقررر للشاك على التحقيق فيه من الترجيح او التخيير كما انه داخل فيما لاحجة فيه بناء على سقوط النصين عن الحجية .

واما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الاصولية بل فقيهة فلاوجه لبيان حكمها في الاصول الاستطراداً فلا تغفل انتهى) حاصل كلامه قدس سره في وجه الاختصار هو ان جميع ما فصله الشيخ وعقدله باباً على حدة وان كان حقيقه من الشبهة في التكييف الا ان الشبهة الموضوعية مما لا مساس لها بالمسائل الاصولية لعدم استنباط حكم شرعى كلى بها وانما هي من القواعد الفقهية التى يستنبط بها حكم شرعى جزئى وصورة اجمال النص او تعارضه فى الشبهة الحكمية كصورة فقد النص فى ملاك الحكم ومعه فلا يصح عقد مسائل .

ولا يخفى ان مراد المصنف من قوله او اجماله واحتماله الكراهة او الاستحباب بيان لاجمال النص واحتمال الكراهة راجع الى صورة الشك فى الحرمة واحتمال الاستحباب راجع الى صورة الشك فى الوجوب .

واحتماله الكراهة أو الاستحباب او تعارضه فيما لم يثبت بينهما
ترجيح بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن
ترجيح فى البين واما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال
لأصالة البرائة وغيرها لكان وجود الحجة المعتبرة وهو احد
النصين فيها كما لا يخفى .

(في ادلة البرائة)

ومما ذكرنا يتضح ان مسألة تعارض النصين بناء على التخيير كما هو المشهور خارجة عن محل الكلام كما نبه عليه المصنف (ره) لان قضية التخيير كون ما اختاره المكلف من واحد من النصين حجة معتبرة وبيان رافع لموضوع القاعدة العقلية وكذا لو ثبت منهما ترجيح فالعمل على الراجح اجماعاً نعم بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين يمكن الرجوع الى الاصل لعدم الحجة والحاصل انه لا تكاد تصل النوبة الى البرائة الا على التوقف والتساقط وانحصار المرجع بالبرائة فيها وهو نادر .

في الايات التي استدلت بها لاصالة البرائة

وقد استدل على ذلك بالادلة الأربعة :

وقع الخلاف في الشبهة التحريمية بين المجتهدين ومعظم الاخباريين فذهب المجتهدون الى جواز الفعل عقلا وشرعاً وذهب الاخباريون الى المنع فما نسب اليهم من الاقوال اربعة التوقف و الاحتياط و التحريم واقعاً و التحريم ظاهراً .

ومرجع اختلافهم في التعبير هو اختلاف ما اعتمد واليه من الادلة فمن عبّر بالتوقف فقد اعتمد الى اخبار التوقف ومن عبّر بالاحتياط فقد

(في ادلة البرائة)

تشبت بذيل اخبار الاحتياط ومن عتبر بالتحريم واقعاً فقد تمسك باوامر ترك الشبهات مقدمة للتجنب عن المحرمات كحديث التثليث و من عتبر بالتحريم ظاهراً فقد استدل باوامر ترك المشتبهات من حيث انها مشتبهات . واما الجواز عند المجتهدين فهو اعم من الاباحة الشرعية المجعولة للشكوك بمعنى ان عدم الحضر اللازم من قبح العقاب بلا بيان الذي استقل العقل كاف في المقام بعد اثبات عدم تمامية ما تشبهوا به من العقل والنقل للبيان ولا حاجة الى اثبات الاباحة الشرعية للمشتبه اصلاً فلو دلت آية عدم التعذيب على عدم العقاب الملازم لعدم الاستحقاق مالم يتم البيان شرعاً وعقلاً لكفى دليلاً على المطلوب ، اذا تحرر محل الكلام بين الاعلام فلنرجع الى شرح كلام المصنف قال و قد استدل على ذلك اى على البرائة بادلة الاربعة يعنى الكتاب والسنة والعقل والاجماع .

أما الكتاب فبآيات اظهرها قوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى
نَبْعَثَ رَسُولًا :

الاية الشريفة في سورة بنى اسرائيل وقد تمسك بها غير واحد للمقام وفاقاً للفاضل التونى في شرح الوافية قال شيخنا (ره) فى تقريب الاستدلال بالاية الشريفة (مالفظه) ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لانه يكون غالباً كما فى قولك لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن فانه كناية عن دخول الوقت .

(في ادلة البرائة)

او عبارة عن البيان النقلى ويخصص العموم بغير المستقلات او يلتزم
بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الامع اللطف بتأييد العقل بالنقل وان
حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح
به البعض وعلى اى تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان (انتهى) .

حاصل ما افاده قدس سره فى بيان طريق الاستدلال بها هو ان بعث
الرسول كناية من بيان التكليف لان بيانه يكون غالبا بالرسول ولاجل كون
بيان التكليف بواسطة الرسول غالبا صح جعل بعث الرسول كناية عن بيان
التكليف من باب ذكر الملزوم واردة اللازم كما فى قوله لا ابرح من هذا
المكان حتى يؤذن المؤذن فانه كناية عن دخول الوقت .

ولا يخفى ان هذا مبنى على كون زمان الماضى فى قوله ما كنا
ملحوظا بالنسبة الى زمان بعث الرسول كما ان زمان الاستقبال فى قوله
نبعث ملحوظا بالنسبة الى قوله وما كنا فلا يكون الماضى ملحوظا بالنسبة
الى زمان النطق الذى هو زمان الوحي الى النبى صلى الله عليه وآله فلا تختص الآية بالامم
السابقة .

فالمراد انه ليس ديدنا تعذيب العباد الا بعد اتمام الحججة عليهم
اما ببيان الرسول الظاهرى او ببيان الرسول الباطنى فلا تعذيب عند عدم
البيان كما هو قضية كونه تعالى عادلا فيكون الآية موافقا للقاعدة العقلية
فعند اثبات عدم تمامية ما تشبثوا به لوجوب الاحتياط يتم المطلوب .

اللهم الا ان يقال ان الظاهر من الجملة المشتملة على النسبة فى مثل
المقام هو اعتبار الماضى بالنسبة الى زمان النسبة الايقاعية التى هى زمان

(ادلة البرائة)

النطق كما يظهر ذلك من متفاهم العرف فمعنى الاية اناما كنا قبل زمان النطق الذى هو زمان الوحي الى النبى ﷺ معذبين حتى نبعث رسولا من الرسل الماضية وان كان الاستقبال فى قوله نبعث ملحوظا بالنسبة الى المضى فى قولنا ما كنا .

فحينئذ يكون الاية اخبارا عن عدم تعذيب الامم بالعذاب الدنيوى قبل بعث الرسول اليهم فالاية اجنبية عن بيان البرائة هذا هو الوجه الاول من وجوه الثلاثة التى ذكره الشيخ ره فى تقريب الاستدلال بالاية الشريفة . ولا يخفى انه على هذا الوجه لما كان مجرى البرائة مختصا بما لا بيان فيه اصلا وكان الحكم العقلى ايضا بيانا كالبيان النقلى توقف تقريب الدلالة على التصرف فى الاية الشريفة بتعميم الرسول لما يشمل العقل لانه رسول من الباطن .

الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المذكورة فى كلامه فى تقريب الاستدلال عليها هو ابقاء ظاهر الاية على حالها من قصر البيان على الرسول الظاهرى وارتكاب تخصيص العموم بغير المستقلات فان من استقل به العقل يستحق العذاب عليه ولو لم يبعث الرسول ولم يبين فيكون مفاد الاية نفى التعذيب قبل بيان الرسول الظاهرى فيما اذا لم يكن بيان من العقل فيتم بذلك الاستدلال على البرائة ويرتفع به اشكال عدم حجية العقل وعدم الملازمة على القول بها بناء على اختصاص الاية بالرسول الظاهرى .

الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة فى كلامه هو قصر البيان على الرسول الظاهرى والالتزام بوجود التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع

(ادلة البرائة)

اللطف بتأييد العقل بالنقل وان قاعدة اللطف تقتضى لزوم تأكيد حكم العقل بالحسن والقبح بورود حكم الشرع بواسطة الرسول الظاهري الى المكلف فقبح العقاب قبل الرسول الظاهري بقاعدة اللطف يستلزم قصر البيان على الرسول الظاهر كما هو الظاهر من الآية فيتم الاستدلال بالآية على البرائة .

ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول بعدم الملازمة بين الشرع و العقل فى مستقلاته .

اذا المفروض ان قضية قاعدة اللطف لزوم تأكيد حكم العقل بالحسن والقبح بورود حكم الشرع بواسطة الرسول الظاهري الى المكلف وقبل بيان الشارع لا يستكشف بقاعدة الملازمة حكم الزامى من ناحية الشرع حتى يستتبع استحقاق العقاب بمخالفته و ان ترتب على مخالفة حكمه ذم من جانب العقلا ومن الشارع من حيث كونه عاقلا وعلى اى تقدير فيدل الآية على نفي التعذيب قبل البيان .

و اورد على الاستدلال بها شيخنا العلامة (فى رسائله) بان ظاهرها الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقة (قال فيه مالفظه) و فيه ان ظاهرها الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوى فى الامم السابقة (انتهى) .

ولكنه مدفوع بان الافعال المنسوبة الى الله تعالى منسلخة عن الزمان غالباً بمعنى عدم دلالة الالتزامية على الزمان فى اكثر موارد الاستعمالات بحيث صارت هذه الغلبة مانعة عن الاطلاق فيكون معنى الآية

(ادلة البرائة)

ان عادة الله قد جرت على عدم التعذيب ما لم يتم البيان :
مع ان هذا الظهور على فرض تسليمه لا ينافي دلالتها على المدعى
بعد كونه مبنياً على مقتضى العدل والحكمة اللهية الذي لا يعقل الفرق
فيه بين الامم السابقة واللاحقة والعذاب الدنيوى والاخرى الذى اشد من
الدنيوى بمراتب شتى ومع انسحاب العلة الى جميع الامم والتعميم الى
العذاب الاخرى لكونه اشد من الدنيوى يصح التمسك بالاية للبرائة ما لم
يتم البيان فتمت دلالة الاية على البرائة .

وفيه ان نفي التعذيب قبل اتمام الحجة ببعث الرسل لعلة كان
منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك :

حاصله ان الاية بعد تسليم كون المراد هو التعذيب الاخرى لا
التعذيب الدنيوى المقصور على امم الماضية ان غاية دلالتها على نفي التعذيب
هو نفي التعذيب الفعلى قبل البعثة وهو اعم من ان يكون لعدم حسنه فتكون
دالة على نفي الاستحقاق او يكون منة على العباد فلا تدل على نفي الاستحقاق
ولاملازمة بين عدم التعذيب فعلا وبين عدم الالتزام الواقعى المنكشف
بعمونة الملازمة على القول بها فيها فيما اذا كان عدمه لاجل المنة لاجل
العدل فلا تكون الاية مربوطة بالبرائة اذ هي فيما لو ترك ما احتمل وجوبه
او فعل ما احتمل حرمة ولم يكن مستحقا للعقاب اصلا ولم يكن مورداً
لمنمة العقلاء لانه كان مستحقاً للعقاب ومورداً للمنمة الا انه يعفى عنه

(ادلة البرائة)

وانما المفيد في المقام ما يدل على نفي استحقاق التعذيب .
و قد عرفت انه لا ملازمة بينهما حتى يكون نفي احدهما وهو
الفعلية دليلاً على نفي الاخر الذي هو الاستحقاق فلا تدل على البرائة مع
ان ابداء هذا الاحتمال كاف لرد الاستدلال .
ثم ان الاية الشريفة قد استدل بها الاخباريون لنفي الملازمة بين حكم
العقل وحكم الشرع بدعوى ان ما حكم به العقل قبل بعث الرسول لو كان
الشرع يحكم به ايضاً لكان عذاب قبل بعث الرسول فحيث لا عذاب قبل البعث
فلا حكم للشرع قبله فلا ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .
والفاضل التوحي في الوافية مع انه تمسك بهذه الاية على البرائة في
المقام قد رد على من تمسك بهذه الاية على نفي الملازمة بين العقل والشرع
بان الاية الشريفة انما دلت على نفي فعلية العذاب قبل بعث الرسول فلا
ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر الى حكم العقل في بعض الموارد قبل بعث
الرسول والملازمة بينه لاعلى الفعلية .

واورد عليه المحقق القمي قدس سره بالتناقض فان الاستدلال بها على
البرائة يقتضي ان تكون الاية في مقام نفي استحقاق العقاب فكيف يجتمع
هذا مع القول بكونها في مقام نفي الفعلية وبعبارة اخرى ان التمسك بالاية
الشريفة للبرائة مما ينتهي على نفي الاستحقاق لما عرفت آفاً من ان مقامها
هو فيما لو ترك ما احتمل وجوبه او فعل ما احتمل حرمة ولم يكن مستحقاً
للتعذيب اصلاً والرد على الاستدلال المذكور مما يبتنى على نفي الفعلية فان
كانت الاية لنفي الاستحقاق صح التمسك بها للبرائة ولم يصح الرد على الاستدلال

(ادلة البرائة)

المذكور وان كانت لنفى الفعلية لم يصح التمسك بها للبرائة وان صح الرد على الاستدلال المذكور فالجمع بين التمسك بالاية لاصالة البرائة ورد الاستدلال بها لعدم الملازمة تناقض هذا ملخص اشكال صاحب القوانين على الفاضل التونى .

وقد اجاب الشيخ الانصارى (ره) عن التناقض بان الخصم معترف بعدم الاستحقاق على تقدير عدم فعلية العذاب فنفى الفعلية بضميمة الاعتراف من الخصم كاف فى ثبوت البرائة كما ان نفي فعلية العقاب يجتمع مع القول بالملازمة و كون العقاب على الالزام الذى ادركه العقل بمعونة الملازمة معفواً عنه .

وبعبارة اخرى ان الخصم يدعى ان فى ارتكاب الشبهة الوقوع فى العقاب والهلاك فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى اخبار التثليث الدالة على ان الاخذ بالشبهة موجب للوقوع فى الهلكة و الظاهر من الهلكة الهلكة الفعلية لا مجرد الاستحقاق ونحوها التى هى عمدة ادلتهم ويعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية .

فيكفى فى عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلم فى الملازمة فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعى فى مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته فعلا لاينا فى ثبوته فلا تناقض فى كلام الفاضل التونى (ره) واورد عليه المصنف بقوله .

ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الأستحقاق والفعلية لما

صح الأستدلال بها إلا جَدلاً :

حاصل ايراده على الشيخ قدس سره ان الاستدلال بالاية حينئذ يكون جدل ولاوليس على نحو البرهان المنتج للقطع والاذعان بل على نحو الجدل والافحام وهو لاينفع الا اسكات الخصم لاذعانه المقدمة التى يبتنى عليها الجدل واما من لم يدعن بها فلا وبالجملة انه لاينفع فى اثبات المدعى الا باعتقاد الخصم .

مَعَ وضوح منعه ضرورة أن ما شك فى وجوده او حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه فافهم :

قد عرفت آ نفا وجه ايراد المصنف على الشيخ فى رفع التناقض و تصحيح التمسك بالاية الشريفة للبرائة بمجرد نفي الفعلية بانه لو سلم اعتراف الخصم يعنى الاخبارى القائل بوجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية بالالزمة بين الاستحقاق والفعلية لم يصح الاستدلال بالاية للبرائة الاجدلا والزاماً للخصم .

مضافاً الى منع اعتراف الخصم بالالزمة بين الاستحقاق والفعلية ضرورة ان حال ما شك فى وجوبه او حرمة عند الاقتحام ليس عنده اى الخصم باعظم من حال ما علم حرمة فى انه مقتضى لاستحقاق العقاب لا

(في حديث الرفع)

انه اشد منه وانه يوجب فعليته ومجرد استدلاله باخبار التثليث لا يقتضى ذلك فانه ليس حال الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه او حرمة عند الشارع الا كالموعيد بالعذاب فيما علم حرمة في كونه من باب الاخبار بالشئ لقيام مقتضيه لانه فيما علم حرمة بنحو الاقتضاء وفي المشتبهات بنحو العلية التامة وربما يقال ان غرض القائل بالبرائة هو الامن من التعذيب الفعلى ولومع استحقاقه والاية تدل على نفيه وان لم تكن دالاعلى نفى استحقاقه فانن يسع للقائل بالبرائة التشبث بذيل الاية لاثبات مدعاه ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

في الروايات التي استدلت بها لاصالة البرائة

واما السنة فروايات منها حديث الرفع حيث عد ما لا يعلمون
من التسعة المرفوعة فيه :

وهو المروى عن النبي (ص) رفع عن امتي تسعة ، الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة
والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفيه .
قال المحقق القمي في اثناء ذكر ما دل من السنة على البرائة

(في حديث الرفع)

(ما لفظه) وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ وَاللَّهِ لَا يَرْفَعُ عَنِّ امْتِي تِسْعَةَ الْخَطَايَا وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَ هُوَ عَلَيْهِ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدَ وَالطَّيْرَةَ وَالتَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَقُوا بِشَفْهِهِ (قال) ورواه في أوائل الفقيه أيضاً (انتهى) .

وقال الشيخ (ره) في رسائله وأما السنة فنذكر منها في المقام أخبار كثيرة منها المروي عن النبي ﷺ بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد ورفع عن امتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه الخبر ، ولم يذكر تمام الحديث إلا أنه قال أخيراً أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه .

وقال صاحب العناية ، وجدت الحديث الشريف في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب ما لا يؤخذ عليه وقد نقله عن الفقيه (ولفظه) قال النبي ﷺ وضع عن امتي تسعة أشياء السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه .

ونقله أيضاً في الباب المذكور عن الكافي عن الحسين بن محمد عن محمد بن أحمد النهدي رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ وضع عن امتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكير

(فى حديث الرفع)

فى الخلق والحسد مالم يظهر بلسان اويد (انتهى).
ولما كان هذا الحديث المبارك محل اعتماد الاصحاب فى ابواب
الفقه كان التحرى هو بيان فقه الحديث وما يستفاد من الفقرات
المذكورة فيه .

فالألزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وان كان
ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذة عليه قطعاً .

حاصله ان الزام المجهول سواء كان جهله من جهة فقدان الدليل
اواشتباه الامور الخارجية مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً اى ظاهراً
وان كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذة عليه يعنى لاستحقاق للمؤاخذة
عليه قطعاً منة على العباد .

وبالجملة ان الزام المجهول سواء كان فى الشبهة الحكمية
كحرمة شرب التتن او الموضوعية كحرمة المايح الخارجية المشكوك
كونه خمراً مما لا يعلمون فهو مرفوع عنه اى ظاهراً وهو المقصود من قوله
فعلاً بقرينة قوله وان كان ثابتاً واقعاً .

هذا بناء على طريقة المصنف من ان الحكم يرتفع بنفسه يعنى فعليته
فلا يحتاج الى التقدير بالنسبة اليه وان كان قديحتاج اليه فى غيره .

واما على طريقة الشيخ (ره) من لزوم تقدير الانار حتى بالنسبة الى
الحكم فلا بد بعد عدم امكان رفع هذه الموضوعات للزوم الكذب من تقدير

(في حديث الرفع)

امر يصح رفعه باعتبار دلالة الاقتضاء وهو اما ان يكون تمام الاثار
من التكليفية والوضعية في مجموع التسعة او يكون في كل منهما ما هو
الاثار الظاهر فيه او يقدر المؤاخذة في الكل .

لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع
بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها .

حاصله ان المراد بالاثار المرفوعة بحديث الرفع هي الاثار التي
وضعها الشارع لانها هي القابلة للارتفاع برفعه والمؤاخذة ليست من الاثار
الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً بل المؤاخذة
من الاثار العادية التي ليس من شأن الشارع بما هو شارع اثباتها ورفعها
فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاعها .

فانه يقال انها وان لم تكن بنفسها اثراً شرعياً الا انها مما
يترتب عليه بتوسط ما هو اثره وباقتضائه من ايجاب الاحتياط
شراً فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه المستتبّع لعدم
استحقاق العقوبة عن مخالفته .

حاصله ان المؤاخذة وان لم تكن بنفسها اثراً شرعياً قابلاً للرفع
ولكنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو اثره الشرعي

(في الحديث الرقع)

وباقتضائه اى بتوسيط شىء يكون ذلك الشىء من اثر التكليف المجهول القابل للرفع وهو ايجاب الاحتياط شرعاً بمعنى انه كان له تعالى تميم مراتب الحكم الواقعى حتى يصل الى مرتبة الفعلية الحتمية فيوجب الاحتياط فالدليل على رفعه ما لا يعلمون دليل على عدم ايجاب الاحتياط المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته .

لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضية ايجاب غيره

حاصله ان ايجاب الاحتياط وان كان اثرأ شرعياً للتكليف المجهول وهو قابل للرفع الا انه ليس سبباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول ولا يوجب المؤاخذة على مخالفته لى يكون عدمه موجبا لعدوها بل انما يوجب المؤاخذة على مخالفة نفسه كما هو قضية ايجاب غيره من سائر الموضوعات حيث ان استحقاق العقوبة مترتبة على انفسها فوجوب الاحتياط مصحح للعقوبة على مخالفة نفسه لاعلى مخالفة الحكم المجهول وعدمه انما ينفي العقوبة على مخالفة نفسه فتبقى العقوبة على مخالفة التكليف ولادليل على نفيها .

فانه يقال هذا اذا لم يكن ايجابه طريقياً والأفهم موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من

(في حديث الرفع)

الايجاب والتحريرم الطريقتين ضرورة انه كما يصح ان يحتج بهما
صح ان يحتج به ويقال لم اقدمت مع ايجابه ويخرج به عن العقاب
بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج بهما .

حاصله ان ما ذكر انما يتم لولم يكن ايجاب الاحتياط طريقتاً
بل يكون نفسياً والاى مع كون ايجابه طريقتاً بمعنى ان الشارع
بملاحظة حفظ الحكم الواقعي قد جعل الاحتياط بحيث لولم يكن
حكم واقعي لما اوجب الاحتياط اصلاً ، فهو موجب لاستحقاق العقاب
على الواقع المجهول في المشتبهات كما هو الحال من الايجاب والتحرير
الطريقتين فان الايجاب والتحرير الطريقتين يوجبان استحقاق العقاب
على مخالفة الواقع لعل في انفسهما فكما يصح ان يحتج بالايجاب والتحرير
الطريقتين على مخالفة الواقع فكذلك صح ان يحتج بايجاب الاحتياط
على عدم مراعاة الواقع ويقال لم اقدمت وافتحمت مع ايجاب الاحتياط
وحينئذ يخرج بايجاب الاحتياط عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا
برهان كما يخرج بالايجاب والتحرير الطريقتين عند مخالفة الواقع .

وقد انقدح بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منة على الامة حيث
كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرعه فافهم .

وقد انقدح بذلك اى بذلك الذى ذكرنا من ان ايجاب الاحتياط

(في الحديث الرفع)

يكون اثر التكاليف المجهول ويكون باقتضائه ان رفع التكليف المجهول كان منة على الامة حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما هو مقتضاه من ايجاب الاحتياط الذي هو سبب لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول ولم يفعل فهو منة منه تعالى على الامة .

قوله فافهم لعله اشارة الى ان رفع التكليف المجهول وان كان منة على الامة حيث كان له تعالى وضعه من ايجاب الاحتياط فرفعه واما رفع المؤاخذة على ساير الامور من الخطاء والنسيان الى آخر الفقرات ليس امتنائياً مطلقاً .

ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون فان ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وان كان في غيره لأبد من تقدير الآثار او المجاز في اسناد الرفع اليه فإنه ليس ما اضطررنا او ما استكرهوا الى اخر التسعة بمرفوع حقيقة .

ثم لا يخفى عدم الحاجة في حفظ صدق الكلام الى تقدير المؤاخذة ولا على تقدير غير المؤاخذة من جميع الآثار او الاثر المناسب لكل فقرة . من الفقرات التسع في اسناد الرفع الى ما لا يعلمون فان ما لم يعلم من التكليف بناء على كون المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو خصوص الحكم

(في حديث الرفع)

مطلقا كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للوضع والرفع .
ولو بمعنى رفع تنجزه من غير حاجة الى تقدير شئى فيه اصلا وان
كان فى غيره من سائر الفقرات التسع لا بد من تقدير المواخذة او الاثر
الظاهر او تمام الاثار او اسناد الرفع اليه مجازا بلحاظ المواخذة او الاثر
الظاهر او تمام الاثار بعد عدم امكان رفع هذه الموضوعات للزوم الكذب .
بداهة انه ليس ما اضطروا وما استكروا الى اخر التسعة بمر فوع
حقيقة فلا بد من تقدير امر يصح باعتماره .

نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله
ولم يعلم عنوانه لكان احدا الامرين مما لا بد منه ايضا

نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله ولم يعلم
عنوانه يعنى الموضوع الذى اشتبه حكمه لاشتباه عنوانه (فتختص
بالشبهة الموضوعية) لكان احدا الامرين من التقدير او المجاز في الاسناد
مما لا بد منه .

ولكنك قد عرفت ان المراد بالموصول فيما لا يعلمون في نظر المصنف
هو خصوص الحكم المجهول كان في الشبهات الحكمية او الموضوعية و
من الواضح ان الحكم المجهول هو بنفسه قابل للرفع ولا حاجة الى تقدير
شئى فيه اصلا .

(في حديث الرفع)

ثم لأوجه لتقدير خصوص المواخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي يقتضى المنة رفعها كما أن ما يكون بلحاظه الأسناد اليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة

قد عرفت آنفاً أن المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو خصوص التكليف مطلقاً سواء كان سبب الجهل به فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية وعليه فإلحاجة إلى تقدير شيء فيما لا يعلمون والأسناد في هذه الفقرة يكون اسناداً إلى ما هو له وقد أوضحنا كل ذلك هناك عند شرح كلام المصنف .

وحيث أنه لا بد في غير ما لا يعلمون من عناية مصححة للتجاوز العقلي فعلى تقدير تعدد ما يكون مصححاً لذلك يقع البحث في تعيين ذلك هل هو المواخذة أو الأثر الظاهر أو جميع الآثار قال شيخنا الأعظم أعلى الله منامه الشريف (ما لفظه) والحاصل أن المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل من التسمية وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي وإن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه وإن يقدر المواخذة في الكل .

(في حديث الرفع)

وهذا اقرب عرفان الاول واظهر من الثاني ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد انتهى ، حاصل كلامه قدس سره ان في الحديث الشريف من حيث التقدير احتمالات ثلاث الاولى ان يكون المقدر جميع الاثار من التكليفية والوضعية .

الثاني ان يكون المقدر في كل منهما هو الاثر الظاهر فيه ، الثالث ان يكون المقدر في الكل خصوص المواخذة وهو اقرب من الاول واظهر من الثاني .

والمصنف يقول لوجه لتقدير خصوص المواخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد من العناوين المذكورة في الحديث غير المواخذة فان المقدر فيما اكرهه او ما لا يطيقون والخطاء غير المواخذة كما يظهر من الرواية التي يشير اليها المصنف .

فلامحيص حينئذ الامن ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر او تمام الاثار التي تكون في رفعها المنة اما الاول فلانه القدر المتيقن في مقام التخاطب والموصولة وان كانت من الفاظ العموم الا انها كناية عما هو المعهود بوسيلة الصلة ومن البين ان المعهودية للموصولة حاصلة بمعونة القدر المتيقن في مقام التخاطب والزيادة مشكوكه واما الثاني فلانه هو قضية عموم العلة المبينة لسعة دائرة المعلل بها .

وكيف كان فلاوجه لتقدير خصوص المواخذة كما كان الامر كذلك لو لم نقدر في الكلام شيئاً وكان اسناد الرفع الى نفس تلك الامور التسعة

(في حديث الرفع)

مجازا فيكون التجوز في الاسناد فلا محيص عن ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر او تمام الاثار من التكليفية والوضعية جميعا فلا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد غيرها فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي او وضعي كان في رفعه منة على الامة .

كما استشهد الأمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق .

قد عرفت انما انه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد من العناوين التسعة المذكورة في الحديث غير المؤاخذة يعنى نفى كون المقدر في غير ما لا يعلمون خصوص المؤاخذة بل الاثر الوضعي مراد من حديث الرفع كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في ما استكرهوا عليه من الطلاق والصدقة والعتاق .

فان سئوال السائل انما يكون عن لزوم الخلف عليها وهو الاثر الوضعي لا عن الاحكام التكليفية المترتبة عليها من حرمة وطى المطلقة بالحلف وحرمة التصرف في ما يملك بالحلف بكونه صدقة وحرمة استخدام العبيد بالحلف بكونهم عتقاء حتى يصح تقدير المؤاخذة خاصة فتطبيق الامام عليه السلام الكبرى الكلية على خصوص مورد الاثر الوضعي الذي هو محل حاجة السائل دليل على كون الاثر الوضعي مشمولا لحديث الرفع ولا يمكن قصر الحديث على تقدير المؤاخذة خاصة .

(في حديث الرفع)

ولا وجه لتقدير كليهما اى تقدير خصوص المؤاخذة مع ارادة اثر
وضى بان يكون الملحوظ او المقدر شيئان مختلفان المواخذة وذلك
الاثر لتصحيح التجوز فى الاسناد فلا بد من الحمل على جميع الاثار كى
يشمل رفع الحكم التكليفى والوضى وترفع المؤاخذة بارتفاع الحكم
الفعلى .

قال شيخنا الاعظم اعلى الله مقامه بعد قوله بان المقدر فى الرواية
باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الاثار فى كل واحد من
التسعة وهو الاقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقى وان يكون فى كل منها
ما هو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة فى الكل و هذا اقرب عرفاً
من الاول و اظهر من الثانى ، قال نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة
عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن
ابيه عن صفوان بن يحيى والبنزطى جميعاً عن ابي الحسن عليه السلام فى
الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك
ايلمه ذلك فقال لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى ما اكرهوا عليه
وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر .

فان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع
الاختيار ايضاً الا ان استشهد الامام عليه السلام على عدم لزومها مع الاكراه
على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع
خصوص المؤاخذة لكن النبوى المحكى فى كلام الامام عليه السلام مختص
بثلاثة من التسعة فلعل نفى جميع الاثار مختص بها فتأمل (انتهى)

(في حديث الرفع)

واورد على التمسك بالصحيحة لاثبات كون المرفوع بحديث

الرفع جميع الاثار حتى الوضعية بعض اعظم العصر ممن عاصر عصرنا في
عنايته بان الجواب مبنى على التقية اذ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه
ما يملك باطل عندنا من اصله حتى مع الاختيار فكيف مع الاكراه فكان
الامام عليه السلام لم يتمكن من اظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الامور
مطلقا ولو مع الاختيار .

فاقتصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط وهو الاكراه بوسيلة
الاستشهاد بالنبوى ليسلم من شر الاعداء لا لان الاكراه رافع للاثر
الوضعي واقعا انتهى .

ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما اخذ
بعنوانه الثانوى انما هو الاثار المترتبة عليه بعنوانه الاوئلى
ضرورية ان الظاهر ان هذه العناوين ضارت موجبة للرفع والموضوع
للاثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجبا لرفعه .

حاصله ان المرفوع فيما اضطروا اليه وغيره مما اخذ بعنوانه
الثانوى انما هو الاثار المترتبة على الفعل بعنوانه الاوئلى بحيث كان
طرو احد العناوين الثانوية من الاضطرار والخطاء والنسيان والاكراه
وعدم العلم رافعا لها لا الاثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية
كوجوب الكفارة المترتبة على الخطاء فى القتل مثلا .

(في حديث الرفع)

ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين الثانوية بعروضها صارت
موجبة للرفع ومعلوم ان الموضوع للاثر مستدع لوضعه اى لثبوته فكيف
يكون موجباً لرفعه .

فتحصل ان الاثار المرفوعة بحديث الرفع ليست هي الاثار المترتبة
على نفس تلك العناوين الثانوية اذ لا يعقل ان تكون تلك العناوين
رافعة للآثار التي موضوعها لها فيلزم ان يكون تلك العناوين الثانوية
علة لثبوتها ورفعها وهو ممتنع .

لا يقال كيف وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ
في الخطاء والنسيان يكون اثراً لهذه العناوين بعينها
وباقتضاء نفسها .

حاصله ان ايجاب الاحتياط مما لا يعلمون وايجاب التحفظ في
الخطاء والنسيان هما من الاثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم او
عنوان الخطاء والنسيان .

بداهة ان ايجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف مما لا معنى له
وايجاب التحفظ حال التذكير مما لا معنى له ايضا فلا محالة لا يكون
ايجاب الاحتياط الا بلحاظ حال الجهل بالتكليف ولا يكون ايجاب
التحفظ الا بلحاظ الخطاء والنسيان فيكون ايجاب الاحتياط اثراً للتكليف
المجهول بما هو مجهول ومفهومه انما ينتزع متأخراً عن مقام الجهل .

(في حديث الرفع)

ومن الواضح ان الموضوع مستدع لثبوت ايجاب الاحتياط لالرفعه فكيف يكون قوله رفع ما لا يعلمون رافعاً لايجاب الاحتياط الذى هو اثر لما لا يعلمون وكذا الخطاء والنسيان مستدع لجعل ايجاب التحفظ لثلا يقع فيهما فكيف يكون قوله رفع الخطاء والنسيان رافعاً لايجاب التحفظ الذى هو اثر لهما فيكون الخبر دليلاً على رفع اثار هذه العناوين بماهى لارفع اثار ذوات المعنونات .

فانه يقال بل انما يكون باقتضاء الواقع فى موردها ضرورة ان الاهتمام به يوجب ايجابهما لثلاً يفوت على المكلف كمالاً يخفى .

حاصل جوابه عن النقص هو ان ايجاب الاحتياط ليس من اثار عنوان الجهل بل هو من اثار الواقع المجهول فالعلة فى ايجاب الاحتياط فى مورد الجهل هو كون الحكم الواقعى فعلية حتمية بحيث لا يرض المولى بمخالفته فالحكم الواقعى واهتمام المولى به يوجب ايجابه على المكلف فيكون ايجاب الاحتياط اثرأ له لا اثرأ للجهل .

بل يمتنع ذلك اذ الامر بالاحتياط امر طريقي يكون فى مورد الجهل وليس حكماً معمولاً للشك والا يلزم ان يكون ظاهرياً مماثلاً للواقع فلا يكون منجزاً للواقع كذلك الامر فى ساير اوامر الطريقية فانها معمولة فى مورد الجهل لانه موضوع له فلا يرد الاشكال بانه يلزم من ايجاب

(في حديث الحجب)

الاحتياط فيما لا يعلمون ان يكون المستدعى لشيء نافيا له وكذا الكلام في ايجاب التحفظ مع ان ايجاب التحفظ يمتنع ان يكون من اثار الخطاء والنسيان بداهة ان ايجاب التحفظ انما يكون لتلايقع في الخطاء والنسيان فكيف يكون اثرأ للفعل الصادر خطأنا او نسياناً .

في الاستدلال بحديث الحجب

ومنها حديث الحجب و قد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع :

ومن الروايات التي تمسكوا بها للبرائة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ما حجب الله تعالى علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ، وهو حديث موثق كما في الفصول مروى في الوسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط عن ذكرنا بن يحيى عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ، تقريب الاستدلال بحديث الحجب قد انقذح مما ذكرنا في حديث الرفع بان يقال ان المراد من الموضوع هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً ولو كان منشأ الحجب اشتباه الامور الخارجية .

فان الحكم الالزامى الذي حجب الله تعالى علمه على العباد فهو

(في حديث الحجب)

مرفوع عنهم و من البين انه بنفسه قابل للرفع ولا يحتاج في حفظ صدق النسبة الكلامية الى تقدير وار تكاب مجاز فشر بالتتن مثلاً حكمه محجوب عنه بمعنى ان حكمه الواقعي المشترك بين العالم والجاهل الغير الواصل الى المكلف فهو بمنزلة الفعلية الحتمية المنجزة مرفوع عنهم في حال الحجب ومن المعلوم ان ايجاب الاحتياط اثر للحكم الحتمي ومع ارتفاعه ينتفى ايجاب الاحتياط فحينئذ يكون حجة على رد الاخبارى القائل بوجود الاحتياط ولعل حديث الحجب اظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع ان لا يتوجه عليه اشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية .

فان الموصول وان كان عاماً لكن بقرينة استناد الحجب اليه تعالى يختص بالاحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه بايصال البيان الى العباد ولو بتوسيط رسوله صلى الله عليه وآله و الاحكام الكلية لها هذا الشأن دون الاحكام الجزئية فان رفع الجهل عنها ليس من وظائفه تعالى . فظهر مما ذكرنا ان المراد من الموصول فيما حجب الله علمه عن العباد هو خصوص الحكم المجهول الذي من شأنه تعالى بيانه كشر بالتتن فلا يستدل به الا للشبهات الحكمية فقط دون الموضوعية .

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 لعدم امر رسله بتبليغه حيث انه بدونه لما صح اسنادا لحجب اليه تعالى :

(في الحديث الحجب)

الا انه ربما يشكل بمنع ظهور الحديث في وضع ما لا يعلم من التكليف الفعلي بان جاء البيان من قبل المولى بالنسبة اليه واختفى على المكلف من معصية من عصى الله في كتمان الحق اوستره بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم امر رسله بتبليغه حيث انه بدون تعلق العناية المذكورة لما صح اسناد الحجب اليه تعالى بل الظاهر ان يستند حينئذ الى فعل المغرضين العاصين له تعالى لاجل كتمانهم الحق فالرأية مساوقة لماورد عن علي (عليه السلام) ان الله حدد حدودا فلا تعدوها وفرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكفوها رحمة من الله لكم .

فلا تصلح للاستدلال بها في المقام لان محل الكلام بين الاخباريين والمجتهدين انما هو في الاحكام التي انشأها الشارع بداعي جعل الداعي للمكلف على اتيانها بحيث اذا تعلق العلم بها اوقام عليها طريق معتبر تمييز منجزة به ولو لم تصل جملة منها اليها بسبب اخفاء الظالمين .

واما الاحكام الشأنية التي سكت الشارع عن اظهارها لمصلحة في اخفائها او لمفسدة في اظهارها فليست هي محل الكلام وهي خارجة عن حريم النزاع رأساً لان المفروض عدم ارادة امتثالها ولو مع القطع بثبوتها في الواقع .

وبعبارة اخرى مورد النزاع انما هي الاحكام المجهولة التي يقطع بفعليتها على تقدير ثبوتها واقماً للاحكام الشأنية المحضة و الرواية بقريئة استناد الحجب اليه سبحانه مختصة بالثاني لان مالم يبينه الشارع

(في كل شيء لك حلال)

وسكت عن اظهاره يقطع بعدم فعليته ولومع القطع بثبوتة في نفس الامر ولا يخفى ان هذا الاشكال من الشيخ اعلى الله مقامه قال في رسائله بعد ذكر الاستدلال بالحديث الشريف (مالفظه) وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما يبينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق اوستره . فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان الله حدد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكفوها رحمة من الله لكم (انتهى) ويظهر من المصنف التسليم لهذا الاشكال حيث سكت عنه ولم يذكر في تضعيفه شيء بل الظاهر من قوله حيث انه بدونه لما صح اسناد الحجب اليه تعالى الى اخره التأييد له .

في الاستدلال بحديث الحل

ومنها قوله ع 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 .

لم اجد في كتب الروايات رواية هكذا الا رواية محمد بن صدقة

(فى كل شىء لك حلال)

(قد رواه فى الوسائل) فى التجارة فى باب عدم جواز الاتفاق من الكسب الحرام مسنداً عن مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة و المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرأة تحتك و هى اختك او رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وقد ذكره الشيخ اعلى الله مقامه فى الشبهة التحريمية الموضوعية ولفظه كل شىء لك حلال الخ باسقاط كلمة هو كما فعل المصنف بل المصنف مضافاً الى الاسقاط المذكور ذكر بدل قوله عليه السلام حتى تعلم حتى تعرف ولعل ان ما ذكره المصنف رواية اخرى غير رواية مسعدة لكنه بعيد فعلى تقدير كونها هى تلك الرواية فيشكل الاستدلال بها للمطلوب فى الشبهات الحكمية حيث انها بملاحظة تطبيقها على ما فى ذيلها من الامثلة بقوله عليه السلام وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله قد باع نفسه . الخ تكون ظاهرة فى الاختصاص بالشبهات الموضوعية ولاقد من كون مثلها هو المتيقن فى مقام التخاطب المانع عن ظهور الصدر فى العموم الشامل للشبهات الحكمية وعلى اى حال يستدل المصنف بهذه الرواية لاصالة البرائة فى الشبهة التحريمية مطلقاً سواء كان الشك فيها من جهة فقدان الدليل او من جهة اشتباه الامور الخارجية فتشمل الشبهة الموضوعية والحكمية معاً .

وقد اشار الى ذلك بقوله حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة

(فى كل شىء لك حلال)

مطلقا ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة (انتهى) ولو لا اشكال شمول
الرواية للشبهات الحكمية بملاحظة تطبيقها على ما فى ذيلها من المشتبهات
بالشبهة الموضوعية جسما بيناه لك لكات دلالتها على المطلوب ظاهرة .
وقد اجاب عن الاشكال المحقق السلطان فى حاشيته على الكتاب
اتصاراً للمصنف قدس سره (ما لفظه) والجواب ان هذه الرواية مشتملة على
لفظة كل فى الصدر والذيل و وضعها للعموم يدفع هذا الاشكال بل الشبهة
الحكمية اولى بالدخول تحت العموم من الشبهة الموضوعية .
اذ اليأس بعد الفحص عن ارتفاعها مع الابتلاء بها و وقوع السؤال عنها
فى غير هذه الرواية يوجب اذ لوية ارادتها فى مقام اعطاء القاعدة الكلية
لاجل رفع الكلفة والحيرة فى مورد العمل بخلاف الشبهة الموضوعية الحاصلة
من اختلاط الامور الخارجية التى ترتفع بالفحص المرتكز فى اذهان
المتسرع والسؤال انما وقع فى الروايات الاخر عن الشبهة الموضوعية
التى لا طريق غالباً الى رفعها بالفحص عنها كما فى الجبن لما فيه من
الانفخة ونحوها وهذه الشبهة كذلك قليلة بالنسبة الى الشبهات الحكمية .
فظهر مما ذكرنا انه لاوجه لقصر القاعدة الكلية المذكورة فى صدر الرواية و
ذيلها على الشبهة الموضوعية بمجرد تطبيقها على المشتبهات بالشبهة
الموضوعية لان تطبيقها عليها و التمثيل بها انما كان لاجل التقريب الى
ذهن الراوى لا لخصوصية فى كونها شبهة موضوعية و قد جعل الغاية احد
الامرین اما الاستبانة وهذه حكم الشبهة الحكمية او قيام البينة انتهى .
فتمحصل مما ذكرنا ان الحديث دل على حلية ما لم يعلم حرمة

(في كل شيء لك حلال)

مطلقا ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة هذا ولكن الانصاف ان الاستدلال بهذه الرواية لاصالة البرائة فى الشبهة التحريمية مطلقا مشكل حيث أكد الامام عليه السلام الضمير فى انه حرام بكلمة بعينه فهو لا يخلو عن ظهورها فى الشيء الخارجى المعلوم على التفصيل .

وبعدم الفصل قطعا بين اباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع امكان ان يقال ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال - تأمل :

قد عرفت ان الرواية قد تعرضت للشبهة التحريمية فتدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا حتى فى الشبهات الحكمية واما الشبهة الوجوبية فالاستدلال بها فيها يكون بواسطة عدم الفصل بين اباحته وعدم وجوب الاحتياط فيما لم يعلم حرمة وبين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية فبعدم الفصل بين الصورتين يتم المطلوب وهو عدم وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهات .

مع امكان ادراج الشبهات الوجوبية تحت مدلول لفظ الحديث من دون حاجة الى التشبث بعدم الفصل بان يقال ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال فاذا شك مثلا فى وجوب الدعاء عند رؤية الحلال فقد شك فى جرمة تركه فيكون حلالا و تأمل لعله اشارة الى ان النهى

(حديث السعة)

عن الشيء لا ينحل الى زجر عنه و بعث الى تركه كما ان الامر بالشيء لا ينحل الى بعث عليه والى زجر عن تركه .
والا يلزم ان يكون في كل النهى والامر ثوابان وعقابان فلا بد من التشبث بذيل قول بعدم الفصل باسراء الاباحة الى الشبهة الوجوبية او اشارة الى ما في الحقايق بان ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر من الرواية النظر الى خصوص الفعل لا الجامع بينه وبين الترك والله العالم .

فى الاستدلال بحديث السعة

ومنها قوله الناس فى سعة ما لا يعلمون ، فهم فى سعة ما لم يعلم او مادام يعلم وجوبه او حرمة ومن الواضح انه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا فى سعة اصلاً فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى .

ومنها قوله الناس فى سعة ما لا يعلمون ، فهم فى سعة ما لم يعلم بناء على اضافة السعة الى كلمة ما الموصولة او مادام لم يعلم وجوبه او حرمة بناء على قرائة سعة بالتنوين وجعل كلمة ما مصدرية ظرفية وعلى الاول فمعناه انهم فى سعة الحكم الالزامى الذى لم يعلم .
وعلى الثانى فمعناه انهم فى سعة حين عدم العلم بالحكم الالزامى و

(حديث السعة)

عدم العلم به تارة لاجل عدم النص او اجماله او تعارضه وهي الشبهة الحكمية
واخرى لاجل الاختلاط بالامور الخارجية وهي الشبهة الموضوعية وعلى كل
حال كانت كلمة ما موصولة قداضيف اليها السعة بالانوين او كانت مصدرية
ظرفية بمعنى مادام فهي دالة على المطلوب .

ويستدل بها للبرائة لظهورها في كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي
فالحرمة والوجوب الواقعيان المشكوكان حيث لم يعلم بهما يكون المكلف
منهما في سده فلودل دليل على الاحتياط كان معارضاً لهذه الرواية اذ لو كان
الاحتياط واجباً لما كان المكلف في سعة بل في ضيق منها .

لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط .

لا يقال قد علم بما دل على وجوب الاحتياط وجوب الاحتياط
فلا يعارضه خبر السعة ، وهو اشارة الى ما استشكل الشيخ قدس سره في
الرواية قال ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم
يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع (انتهى) .
ومحصله ان الحديث الشريف مما لا يعارض دليل الاحتياط فانه
بالنسبة اليه كالاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادي ينتفى به موضوعه ببيان
ان المستفاد من الرواية التوسعة على من لم يعلم بالوجوب او الحرمة
ومع حصول العلم بوجوب الاحتياط كما يدعيه الاخباري ينتفى التوسعة .
ان موضوعه ما لا يعلم وهو منتف بوجوب الاحتياط فهذه الرواية لا

(حديث السعة)

تعارض ما دل على وجوب الاحتياط فلا تنهض رد اعلى الاخبارى .

فانه يقال لم يعلم الوجوب او الحرمة بعد فكيف يقع فى ضيق
الاحتياط من اجله نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم
فى ضيقه بعد العلم بوجوده لكنه عرفت ان وجوده كان طريقتياً
لأجل ان لا يقعوا فى مخالفة الواجب او الحرام احياناً فافهم .

حاصل الجواب عن الاشكال ، هو ان المستفاد من الحديث الشريف ان
الناس فى سعة من طرف الحكم الواقعى ما لم يحصل العلم به والمفروض عدم
حصول العلم به بعد فكيف يقع المكلف الذى لم يعلم بالحكم الواقعى فى
ضيق الاحتياط من اجل وجوب الاحتياط الذى هو طريق الى الواقع ومنجز
له و موجب للضيق فكما ان دليل الاحتياط موجب لتنجز الواقع
المجهول ومما يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولاً غير معلوم كذلك هذه
الرواية تدل على سعة المكلف من طرف الواقع المجهول فيتعارضان
الدليان نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً لا طريقتياً شرع لحفظ الواقعيات
بل كان ايجابه لمصلحة فى نفس هذا العنوان لا بداعى تنجز الواقع بحيث
له اطاعة ومعصية بحاله فى قبال الواقع فلا جرم ان العلم بايجابه علم
بالتكليف الفعلى بهذا العنوان .

فيكون دليل وجوب الاحتياط وارداً على مفاد الحديث الشريف
اذ بالعلم بايجاب الاحتياط كذلك ينقلب ما لا يعلمون الى ما يعلمون

(حديث السعة)

ولازمه وقوعهم فى ضيق الاحتياط بعد العلم بوجوبه النفسى ولكنك عرفت سابقا ان وجوبه كان طريقياً لاجل ان لا يقعوا فى مخالفة الواجب او الحرام احياناً فاذن يقع التعارض بين الحديث ودليل الاحتياط اذ هذا تضييق وتلك توسعة فى موضوع واحد وهو عدم العلم بالواقع . قوله فافهم لعله اشارة الى انه بناء على الطريقة يكون الاحتياط دليلاً اجتهادياً منجزاً للواقع ومفاد هذه الرواية التوسعة فى موضوع عدم العلم بالواقع فتكون اصلاً عملياً مجعولاً فى صورة الجهل بالواقع ومن الواضح ان دليل الاحتياط على الطريقة ايضاً مقدم على الاصل العلمى فهذا نظير قيام الاماره على حرمة شىء او وجوبه فانه مقدم على مفاد مثل هذه الرواية حكومة او وروداً .

اللهم الا ان يقال ان الفرق بينهما واضح لان لسان الامارة بيان لحكم الواقع بحيث لو علم بصدق الراوى حصل العلم بحكم الواقع بخلاف لسان الاحتياط فانه جعل فى صورة عدم العلم بالواقع بحيث لو كان دليلاً قطعياً لم يحصل العلم بالحكم الواقعى لكنه كاشف عن كون الواقع فعلياً بحيث لا يرضى المولى بالاخلاق به بخلاف الامارة فانها بقيامها على الواقع موصلة من مرتبة التعليقية الى الفعلية بلسان الحكومة او بعنوان الورد كالعالم المتعلق به .

ومن البين ان مفاد هذه الرواية انها فى سعة مما لا يعلمون فلا محالة يكون الحكم الواقعى باقياً على ما كان عليه من التعليقية ومفاد دليل الاحتياط الطريقى ان المكلف فى صورة عدم العلم يكون فى ضيق

(في كل شيء مطلق)

فيقع التعارض بين الدليلين قهراً لتواردهما على موضوع واحد وهو عدم العلم بالواقع .

غايته ان دليل الاحتياط يقتضى في صورة عدم العلم ان يكون المكلف في ضيق والرواية تقتضى ان يكون في سعة .

في كل شيء مطلق

و منها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى

وقد ادعى الشيخ (ره) في رسائله ان دلالة اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهى في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم .

فان تم ما سيأتى من ادلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض (انتهى) .

ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد الأبعد العلم او ما يحكمه بالنهى عنه وان صدر عن الشارع ووصل غير واحد مع أنه ممنوع

(في كل شيء مطلق)

لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه الى غير واحد
وقد خفي على من لم يعلم بصدوره .

قد عرفت انه يظهر من الشيخ (ره) دلالة الحديث الشريف على
المطلب بل ادعى ان دلالة عليه اوضح من الكل ورد عليه المصنف بان
دلالة يتوقف على عدم صدق الورد الا بعد العلم او بحكمه بالنهي عنه
وان صدر عن الشارع ووصل غير واحد .

وبعبارة اوضح ان دلالة على المطلب يتوقف على كون المراد من
الورد الوصول الى كل مكلف لامجرد صدوره واقعاً واما لو كان المراد
من الورد هو مجرد صدوره النهي واقعاً ولو لم يعلم به المكلف فلا يتم
الاستدلال بالحديث الشريف على المطلب اذ عليه يصير مفاد الحديث
خارجاً عن مفروض البحث بين الفريقين لان مانهيه عنه واقعاً فلا كلام في
انه لا عقوبة على ارتكابه ولا يجب الاحتياط فيه عند الاخبارى .

مع ان عدم صدق الورد كذلك ممنوع لوضوح صدق الورد على
الصدور من الشارع سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم
بصدوره لبعض الدواعى والاسباب ومن المعلوم انا نحتمل الصدور في كل
شبهة حكمية فلا يمكن لنا فيها التمسك بالرواية فانها من التمسك
بالدليل في الشبه المصدقية .

لا يقال نعم ولكن بضميمة اصالة العدم لصح الاستدلال به وتم

(في كل شيء مطلق)

لا يقال نعم يصدق ورود النهي عن الشارع وان اختلف علينا ولكن
الاصل عدم صدوره فانه مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه فبضميمة عدم
تحقق الورد بمعنى عدم صدوره عن النبي ﷺ او الوصي (ع) في مقام
التبليغ وان كان الحكم الشأني صادرا عن الله ثبت عدم الورد .
واذا احرز عدم الورد الذي هو الغاية يثبت حكم المغياة ويحرز
ان الشيء مما لم يرد فيه نهى فيكون مطلقا بمعنى كون الحكم الواقعي
شأنيا لم يرد الشارع امتثاله فيتم الاستدلال به بضميمة الاصل اى اصالة عدم
الورد وفيه كفاية .

فانه يقال وان تم الاستدلال به بضميمتها ويحكم باباحة
مجهول الحرمة واطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً
بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعاً :

حاصله انه اذا احرز عدم الورد باصالة العدم وان تم الاستدلال
بالحديث بضميمتها ويحكم باباحة مجهول الحرمة واطلاقه لان اصالة
عدم ورود النهى اذا جرت يحرز بها ان الشيء مما لم يرد فيه نهى فهو
مطلق حلال الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً و هو المطلوب
المهم في هذا الباب بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعا فان ماشك
في حرمة يكون بملاحظة اصالة عدم ورود النهى عنه بمنزلة ما علم بعدم
ورود النهى عنه وهو غير محل الكلام .

(فى كل شىء مطلق)

اذالكلام فى ان الجهل بالحكم الالزامى هل هو موضوع لجواز الارتكاب ام لا والثابت من الحديث ان مالم يرد فيه نهى الى احد يجوز ارتكابه وهو غير محل الكلام والحاصل ان مفاد الرواية هو ان المشكوك حرمة مما لم يرد فيه نهى واقعاً فهو مطلق حلال من هذه الجهة لا من جهة انه مشكوك الحرمة شرعاً .

لا يقال نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المتهم من الحكم بالأباحة فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان او بذاك العنوان :

لا يقال سلمنا ان مفاد الحديث الشريف بضميمة اصالة العدم هو الحكم باباحة مجهول الحرمة .

ولكن لا بعنوان انه مجهول الحرمة بل بعنوان انه مالم يرد فيه نهى الا انه لا يتفاوت فيما هو المهم فى المقام وهو الحكم بالاباحة فى مشكوك الحرمة كان بهذا العنوان يعنى عنوان مجهول الحرمة او بذاك العنوان يعنى عنوان مالم يرد فيه نهى .

فانه يقال حيث انه بذاك العنوان لاختصاص بمالم يعلم ورود النهى عنه اصلاً ولا يكاد يعم ما اذ اورد النهى عنه فى زمان و اباحة فى آخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر :

(في كل شيء مطلق)

فانه يقال التفاوت موجود حيث انه بذلك العنوان يعنى بعنوان ما لم يرد النهى عنه لا يختص بما لم يعلم ورود النهى عنه اصلا كى يستصحب عدم الورد اولاً ثم يحكم عليه بالاطلاق ولا يكاد يعم ما اذا ورد النهى عنه فى زمان و اباحة فى زمان آخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر مثل ما اذا علم اجمالاً بورد النهى فيه فى زمان و بورد الاباحة فيه فى زمان آخر واشتبه السابق باللاحق .

اذلا يستصحب عدم الورد اولاً حتى يحكم عليه بالاطلاق فلا يتم الاستدلال به وهذا بخلاف ما لو كان الحكم بعنوان مجهول الحرمة فانه يعم هذا الفرض فانه يصدق عليه فعلاً انه مجهول الحرمة ولا يصدق انه لم يرد فيه النهى .

لا يقال هذا لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة :

لا يقال هذا اى التفاوت الذى ذكرته مسلم لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة لكن عدم الفصل ممتحقق فالتفاوت غير موجود بيان ذلك ان الامة بين من يقول بالاحتياط فى الشبهات التجريمية جمعياً وبين من يقول بالبراءة فيها جميعاً فالقول بالاباحة فى خصوص ما اذا لم يعلم ورود النهى فيه دون ما اذا علم اجمالاً بورد النهى فيه فى زمان والاباحة فى زمان آخر واشتبه السابق باللاحق قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل .

(فى كل شىء مطلق)

فانه يقال وان لم يكن بينها الفصل الا انه انما يجدى فيما
كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها الدليل لا الاصل فافهم :

فانه يقال وان لم يكن بينها الفصل الا ان التلازم بين الافراد فى الحكم
بالاباحة انما يجدى فى اثبات الاباحة لبعض افراد الاخر عند ثبوتها فى
غيره لو كان ثبوتها للغير مما قام عليه دليل لان دليل الدال على اباحة احد
المتلازمين حجة فى اثبات الملازم الاخر وهذا بخلاف ما اذا كان المثبت للحكم
بالاباحة هو الاصل العملى كما هو المفروض فان الاصل المثبت لاحد
المتلازمين لا يكون حجة على الملازم الاخر .

ولذا اشتهر بينهم بان الاصل المثبت ليس بحجة اللهم الا ان يقال
ان المثبت للحكم بالاباحة فيما نحن فيه اى فيما لم يعلم ورود النهى فيه
ليس هو الاصل لكى يقال ان عدم الفصل انما يجدى فيما اذا كان المثبت للحكم
بالاباحة فيما لم يعلم ورود النهى فيه هو الدليل الاجتهادى واما اذا كان
المثبت له هو الاصل العملى فلا يكاد يجدى اذا لاصل يعجز عن اثبات
الحكم بالاباحة فى الفرد الاخر وهو ما علم اجمالا بورود النهى فيه فى
زمان والاباحة فى زمان آخر .

بل المثبت فيما لم يعلم ورود النهى هو الدليل وهو كل شىء مطلق
حتى يرد فيه نهى والاصل ينقح الموضوع وانه مما لم يرد فيه نهى فيشملة
كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى ولعله اشار اليه بقوله فافهم .

في الاستدلال بالأجماع لأصالة البرائة

وأما الأجماع فقد نقل على البرائة الآ انه موهون ولو قيل باعتبار الأجماع المنقول في الجملة فان تحصيله في مثل هذه المسئلة مما للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جداً :

قوله و اما الاجماع فقد نقل على البرائة الا انه موهون ، ناظر الى الوجه الثاني من وجوه التقرير الثاني الذي قد افاده الشيخ (ره) في تقرير الاجماع في رسائله قال فيه الثاني الاجماع المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه . حاصل كلام المصنف فيه ان نقل الاجماع في المسئلة موهون جداً ولو قلنا باعتبار الاجماع المنقول في الجملة حسبما بيناه لك في محله وذلك لان تحصيل الاجماع في مثل المسئلة مما للعقل اليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل بعيد غاية البعد اذ لعل نظر بعض المجمعين الى حكم العقل ونظر بعض الاخر الى حكم النقل و مع ذلك كيف يحدث بدخول رأى الامام عليه السلام في المجمعين و عليه فلا يكون الاجماع دليلاً مستقلاً برأسه غير ما بايدينا من العقل والنقل .

فى الاستدلال بالعقل لاصالة البرائة

واما العقل فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص والياس عن الظفر بما كان حجة عليه فانهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان :

ومن الادلة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، وتقريبه انه بعد الفحص التام والياس عن الدليل على الواقع يحكم العقل بان عقوبة هذا العبد ومؤاخذته على مخالفة التكليف قبيح لو كان لان العقوبة والمؤاخذة بدون الدليل على الواقع عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان ولا يقاس ما بعد الفحص بما قبله حيث ان احتمال التكليف قبل الفحص بيان ومصحح للمؤاخذة والعقاب ووجهه ان تبليغ الاحكام لا بد وان يكون بنحو المتعارف وليس المتعارف دق باب كل احد لاعلامه بالتكليف بل لا بد للمكف ايضا من ان يذهب عقبيه فنفس الاحتمال قبل الفحص بيان للتكليف المجهول اذ ليس المراد بالبيان اعلام نفس التكليف بل هو عبارة عن وجود مصحح للمؤاخذة وما يصح احتجاج العبد به

(حكم العقل بالبرائة)

على مولاه والمولى على العبد وهو قد يكون نفس الاحتمال وقد يكون غيره فيفرق بين قبل الفحص وبين بعده .
فاذا قبح المؤاخذة بعد الفحص فلا معنى للمؤاخذة لان المكلف بالكسر لا يفعل القبيح تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك للاحتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجال هيهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بياناً :

ولا يخفى انه مع استقلال العقل بالحكم بقبح المؤاخذة للاحتمال لضرر العقوبة في مخالفته لما عرفت من انه اذا قبح المؤاخذة بعد الفحص فلا معنى للمؤاخذة وكانت المؤاخذة معلومة العدم لامتناع صدور القبيح منه تعالى و مع العلم بعدم المؤاخذة لا مجال لقاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً لانها يتوقف على احتمال الضرر والمفروض حصول العلم بعدمه فقاعده قبح العقاب بلا بيان وارادة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ورافعة لموضوعها تكونينا .

وبالجملة اجراء القاعدة انما يكون في مورد احتمال الضرر وهو فرع عدم جريان قاعدة القبح فتوهم ورود قاعدة وجوب 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

(حكم العقل بالبرائة)

بيان فاسد ، قال المحقق السيد الحكيم في حقايقه في وجه فساد ما قد يتوهم من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بما لفظه) توضيح الاندفاع ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مما يمتنع ان تكون بيانا على التكليف لان تطبيقها يتوقف على احتمال الضرر والاحتمال المذكور انما يكون مع وجود البيان على السواقع فالبيان لا بد ان يكون مفروضا في رتبة سابقة عليها ويمتنع حينئذ ان يكون البيان بها وان شئت قلت يلزم من كونها بيانا الدور لان ورودها يتوقف على ثبوت موضوعها وهو احتمال الضرر واحتمال الضرر يتوقف على البيان فلو كان البيان موقوفا على ورودها لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور الممتنع (انتهى) ولا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف اعنى قوله ولا يخفى... الخ ان قاعدة دفع الضرر المحتمل بيان في نفسه لكن قاعدة القبح واردها عليها ويفهم من ذيل كلامه اعنى قوله ، كما انه مع احتمال... الخ انه لا يصل النوبة الى قاعدة دفع الضرر المحتمل حتى في صورة احتمال العقوبة ولازمه انها لا تكون بيانا في نفسها فالمتحصل من مجموع الذيل والصدر ان قاعدة دفع الضرر المحتمل على تقدير كونها بيانا في نفسها تكون بيانا معلقا بحيث ينتفى موضوعها بعد الفحص والبأس وعدم العثور على البيان فتأمل .

كما انه مع احتمال الحاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل

(حكم العقل بالبرائة)

كما ان مع احتمال الضرر لاتصل النوبة الى قاعدة دفع الضرر
المحتمل بل يستحق العقاب على مخالفة الواقع في صورة المصادفة ولو
قيل بعدم وجوب الضرر المحتمل ان هم العقل في الباب هو تحصيل الامن
من العقاب ففي مورد احتماله الضرر الاخرى اذا اقتحم وكان حراما
استحق العقوبة على مخالفة الواقع ولو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.
فان حكم العقل بوجوب دفعه ارشادى صرف لا يترتب عليه الا
العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورده لاحكاماً شرعياً مولوياً .

واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملاً الا ان المتيقن
منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ضرورة
عدم القبح في تحمّل بعض المضار ببعض الدواعى عقلاً وجواز
شرعاً :

واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملاً لا يرتفع احتمال القبح
العقاب من غير بيان الا ان المتيقن من الضرر الدنيوى لا يجب دفعه
شرعاً ولا عقلاً فضلاً عن محتمله باعتراف الحضم ضرورة عدم القبح في تحمّل
بعض المضار ببعض الدواعى عقلاً لاستمرار بناء العقلاء على تحمّل المضار
في الاسفار في البر والبحر لجلب المنافع التى لا يلحقهم ضرر في ترك
تحصيلها .

وكذا في امر الشارع بتحمّل الضرر الدنيوى من دون تدارك

(حكم العقل بالبرائة)

بمنفعة دنيوية كما في الامر بالجهد وتحصيل الماء للوضوء والغسل
بالشراء ونحوها وبالجملة انه ليس كل ضرر عائد الى المكلف في الاقتحام
في الشبهة التحريمية مما يجب دفعه .

مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة ،
وان كان ملازماً لأحتمال المفسدة او ترك المصلحة لوضوح ان
المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام وقد استقل العقل
بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفسد
ليست براجعة الى المنافع والمضار وكثيراً ما يكون محتمل
التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة او المضرة مناطاً
للحكم شرعاً وعقلاً .

مع ان احتمال الحرمة او الوجوب في الشبهات مما لا يستلزم احتمال
الضرر حتى يدعى استقلال العقل بوجوب دفعه بل يستلزم احتمال
المفسدة في محتمل الحرمة او ترك المصلحة في محتمل الوجوب الا ان
التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس مما يستقل العقل
بلزومه لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام .
وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح
ما كان ذات المفسد بناء على تبعية الاحكام لملاكات في متعلقاتها ليست
راجعة الى المنافع والمضار وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون

(حكم العقل بالبرائة)

من الضرر ووجهه انها مضار نوعية ربما لا يرتبط بالشخص نعم ربما يكون
المنفعة او المضرة مناطا للحكم شرعاً او عقلاً كما في مسألة خيار الغبن
ومسئلة وجوب التيمم اذا قطع بالضرر باستعمال الماء او ظنه او احتمالاه .

ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن
مفسدته او انه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدلل به شيخ
الطائفة قدس سره على ان الأشياء على الحضرة او الوقف .

حاصل الاشكال انه سلمنا ان الضرر الذي يجب دفعه بحكم العقل
لا يشمل المفساد حيث ان المفساد الناشئة منها الاحكام ربما لا تكون
ضرراً اصلاً ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته
كالاقدام على ما علم مفسدته كما استدلل به شيخ الطائفة رضوان الله عليه
على ان الاشياء على الوقف .

قال في العدة وذهب كثير من الناس الى انها يعنى الاشياء على
الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه يعنى الحضرة والاباحة وينتظر
ورود السمع بواحد منهما وهو الذي يقوى في نفسى .

والذى يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا
يؤمن المكلف كونه قبيحاً مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من
اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من
اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد انتهى .

(حكم العقل بالبرائة)

ويستفاد من هذه العبارة ان للعقل فى مورد الشك حكم بالقبح
كما له حكم به فى مورد العلم بكون الشئ ذا مفسدة فوزان قاعدة القبح
وزان قاعدة الدفع التى تعم القطع بالضرر واحتماله .
وعليه فلا يتم البرائة العقلية فى الشبهات البدوية من هذه الجهة
وان تمت من جهة المواخذة والعقوبة الاخرية .

قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان و
مراجعة ديدن العقلاء من اهل الملل والاديان حيث انهم
لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم
مفسدته كيف وقد اذن الشارع بالأقدام عليه ولا يكاد يأذن
بارتكاب القبيح فتأمل .

حاصله ان استقلال العقل بذلك ممنوع وكفى فى منعه عدم
مساعدة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من اهل الملل والاديان حيث
لا يحترزون ممن لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته .
كيف وقد اذن الشارع فى الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته كما فى
الشبهات البدوية اذا المفروض ترخيصه فيها بمقتضى الادلة المتقدمة
للبرائة ولا يكاد يأذن الشارع بارتكاب امر قبيح ابداً .
اللهم الا ان يقال ان اذن الشارع بالأقدام على محتمل المفسدة
ربما يكون لاجل مصلحة فى الاذن الذى هو فعل الشارع ولاقبح فيه

(ادلة الاحتياط)

اذا كانت اهم في نظره ولو مع وقوع المكلف في المفسدة الواقعية وانما يكون اذنه امانا للمكلف عن العقوبة ولعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا

في احتياط الاخباريين في الشبهات التحريمية
وفي غيرها في الجملة

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة
بالادلة الثلاثة :

قبل الشروع في ذكر ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط في دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب فيما لانص فيه لابدمن تمهيد مقدمة وهي انه يمكن ان يكون لبعض احكام الشارع شدة اهتمام بحيث لا يرضى بمخالفته حتى في حال الجهل غاية الامر ان الجهل لما كان سبب للمعذورية بحكم العقل فلا بد له ان يجعل وظيفة للمكلف لتحصيل الحكم الواقعي فسي حال اشتباه الحكم الواقعي بان يقول وجب عليك الاحتياط في حال اشتباه الحكم الواقعي .
وهذا لا يلازم ان يكون الاحتياط مطلوباً لذاته بان يكون هذا حكماً

(ادلة الاجتياط)

واقعياً حتى يقال بان بعد ثبوت هذا التكليف يخرج الجاهل عن كونه جاهلاً ويصير عالماً لان هذا التكليف قد حصل طريقاً لاحتراز حكم الواقعي المشكوك ومعناه عدم معذورية الجاهل اذا اشتبه عليه الحكم الواقعي . وبالجمله بعد حكم العقل بمعذورية الجاهل لا يسد للشارع ان يبين شدة اهتمام حكمه باى نحو كان ففي ما نحن فيه كذلك لدلالة الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة والعقل على وجوب الاجتياط .

في الايات التى استدلت بها على القول بالاجتياط

اما الكتاب فبالايات الناهية عن القول بغير العلم وعن الألقاء فى التهلكة والأمر بالتقوى .

اما الكتاب فبايات منها ما دل على النهى عن القول بغير علم فان الحكم بتريخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم مثل قوله تعالى فى سورة اعراف (اتقولون على الله ما لا تعلمون) ومنها ما دل على حرمة القاء النفس فى التهلكة مثل قوله تعالى (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) بتقريب ان فى ارتكاب المشبه القاء للنفس فى التهلكة فيجب التوقف والاحتياط .

(ادلة الاحتياط)

ومنها ما دل على لزوم الاحتياط والانتقاء والتورع ولزوم المجاهدة في الله مثل قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهد في الله حق جهاده بتقريب دلالتها على لزوم الانتقاء عما يحتمل الحرمة والمجاهدة بعدم ارتكابه لكونه حق التقوى وحق الجهاد الذي امر به في الآية .

والجواب أن القول بالأباحة شرعاً وبالأمّن من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم لما دل على الاباحة من النقل وعلى البرائة من حكم العقل ومعهما لأمهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً ولا فيه مخالفته التقوى كما لا يخفى .

والجواب ان فعل الشيء المشتبه حكمه وترك الاحتياط فيه انكالا على ادلة البرائة من الايات والروايات واعتماداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس قولاً بغير علم لما دل على الاباحة من النقل وعلى البرائة من حكم العقل ولا الغاء للنفس في التهلكة مع الترخيص شرعاً وعقلاً في اقتحام الشبهة ولا فيه مخالفة للتقوى لان ايات التقوى . مع انها لا تدل على الوجوب لاتنا في الاقتحام في الشبهة انكالا على حكم العقل واعتماداً على ادلة البرائة من الايات والروايات .

في الروايات التي استدلت للقول بالاحتياط

دأماً الأخبار فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً
في بعضها بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة
من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة او التزاماً .

الاخبار المناسبة للمقام كثيرة وعمدتها ما دل على وجوب التوقف
عند الشبهة اما مطابقة او التزاماً معللاً في بعضها بان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات .

بتقريب ان الظاهر من الهلكة ولو بملاحظة وقوعها في كلام
الشارع العقاب الاخرى حيث ان منصبه يقتضى بيان المهلكات
والمنجيات الاخرية فما كان في ارتكابه عقاب اخرى فيجب تركه اماما
دل على وجوبه بالمطابقة فهو مثل قوله عليه السلام وقفوا عند الشبهة ورواية
جابر عن ابي عبد الله عليه السلام في وصيته لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده
وما دل عليه بالالتزام فهو مثل ما رواه جميل عن الصادق عليه السلام عن ابائه عليهم
السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الامور ثلاثه امر بين رشده فاتبعه وامر

(ادلة الاحتياط)

بين غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فردوه الى الله .
وفى مقبولة عمر بن حنظلة وامر مشكل يرد حكمه الى الله و
رسوله ﷺ فان الامر الى الله ورسوله يدل بالالتزام على وجوب التوقف
فى الشبهة .

وبمادّل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة

ومن السنة ايضاً ما تدل على وجوب الاحتياط عند الشبهة وهى
الاخبار التثليث المروية عن النبي ﷺ وعن الوصى عليه السلام فى مقبولة
عمر بن الحنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ
بالمشهور منهما وترك الشاذ النادر معللاً بقوله فان المجمع عليه
لا ريب فيه .

وقوله انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله ﷺ حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لا يعلم .

وجه الدلالة ان الامام عليه السلام اوجب طرح الشاذ لوجود الريب فيه
لان الشاذ مما لا ريب فى بطلانه والمراد بالشاذ هو المشكل الذى
اوجب الامام رده الى الله ورسوله ومعنى الرد الى الله هو وجوب الاحتياط
عنده لاستشهاده بقول رسول الله ﷺ وهذا الاستشهاد لا يستقيم الا مع

(ادلة الاحتياط)

وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات والا لامعنى لقوله وهلك من حيث لا يعلم ، فترتب الهلاك وهو العقاب على الاخذ بالشبهة لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط .

اذ لولاه لما يترتب عليه العقاب وقوله نجى من المحرمات يسدل على ذلك ايضاً بناءً على ان تخلص النفس من المحرمات واجب .

**والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدئية مع دلالة النقل
وحكم العقل بالبرائة كما عرفت**

قال المحقق البصير السيد الحكيم (قدس سره) في تقرير جواب المصنف عن اخبار التوقف (ما لفظه) بان وجوب التوقف المستفاد من اخباره قد اخذ في موضوعه الهلكة فيمتنع ان يكون علة لها لان الموضوع من علل وجود حكمه فلو كان معلولاً له لزم الدور .

فلا بد حينئذ من ان يكون منشاء الهلكة شيئاً آخر غير هذا الوجوب فتختص الاخبار المذكورة بما لو كان بيان على الواقع غير نفس الاخبار فيبطل جعلها بياناً على التكليف كما هو غرض المستدل ويكون حال هذه الاخبار بالاضافة الى قاعده قبح العقاب بلا بيان حال قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بالاضافة اليها .

فكل مورد لا بيان فيه على الواقع تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون واردة على هذه الاخبار وكل مورد يكون فيه بيان على

(ادلة الاحتياط)

الواقع تجرى فيه هذه الاخبار ولا تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان
فلاخبار المذكورة لا تصلح بياناً اصلاً كما لا تصلح قاعدة وجوب
دفع الضرر بياناً حسبما عرفت (انتهى موضوع الحاجة من كلامه) ولكن
لا يخفى ان هذا انما يتم في الاخبار المشتملة على التعليل واما الاخبار
الخالية عنها فلا ، بيانه ان اخبار التوقف بين طائفتين طائفة منها معللة بان
التوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة وظائفه اخرى خالية .
واما الطائفة المشتملة على التعليل فالجواب عنها انه لامهلكة في
الشبهة البدوية مع دلالة النقل وحكم العقل على البرائة حسب ما عرفت
بيانه من ان الحكم الواقعي لا يسد ان يكون حتمياً منجزاً مستتباً
للعقوبة مع قطع النظر عن الامر بالتوقف فيمتنع ان يكون الامر بالتوقف
امراً مولوياً منجزاً للواقع وبياناً له .

اذ التنجز واقعة في رتبة متقدمة على الامر ويقع في رتبة متأخرة
فكل مورد لا بيان فيه على الواقع تجرى فيه قاعدة القبح وتكون واردة
على هذه الاخبار .

واما الطائفة الخالية فتصلح لان يكون الامر بالتوقف فيها امراً
مولوياً طريقياً بداعياً تنجز الواقع وتكون بياناً عليه .

اللهم الا ان يقال ان هذه الطائفة مختصة بحال الانفتاح لمكان
القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام كما هو المنصوص في
رواية جابر وغيرها مضافاً الى امكان المنع عن كون الامر فيها مولوياً
بل ارشادياً ،

(ادلة الاحتياط)

ويشهد على ذلك تطبيق الامام عليه السلام الامر بالتوقف المروى عن النبي صلى الله عليه وآله على الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها التوقف اجماعاً ففي موثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لانجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولينا الصادق عليه السلام فسر به بقوله اذا بلغك انك قد رضعت او انها محرمة وما اشتبه ذلك الخبر .

مع ان الامر فيها يدور بين حمل الامر فيها على الارشاد وبين ارتكاب تخصيص الاكثر فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية عنها اذا الشبهات اعم من الموضوعية والحكمية الوجوبية والتحريرية ولا بد من تخصيصها بالشبهات التحريمية فقط لاعتراف الاخباريين والمجتهدين بعدم وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية والوجوبية التحريمية وهذا هو التخصيص الاكثر المستهجن .

مضافاً الى ابائها بحسب سياقها وعليه فالحمل على الارشاد اولى فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه وكونه لزومياً او غير لزومى تابع للزوم المرشد اليه وعدمه فان كان الشك في التكليف قبل الفحص كان الامر بالتوقف لزومياً والا كان غير لزومى .

وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وان كان وارداً على حكم العقل فانه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول .

(ادلة الاحتياط)

حاصله ان ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم دلالة على وجوب الاحتياط ولم يناقش فيه بدعوى القرائن الدالة على انه للاستحباب او للارشاد وان كان وارداً على الحكم العقل ورافعاً لموضوعه وهو اللابيان . اذ هو يكفى ان يكون بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول فلا مجال معه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ولأيصغى الى ما قيل من ان ايجاب الأحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وان كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع .

القائل هو الشيخ اعلى الله مقامه فانه (قدس سره) بعد ان ذكر ما دل على الاحتياط من الاخبار وذكر الجواب عنها اورد على نفسه اشكالا وقال (ما لفظه) فان قلت ان المستفاد منها يعنى من الاخبار احتمال التهلكة فى كل محتمل التكليف (الى ان قال) فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع الاحتياط اذا الاقتصاد فى العقاب على نفس التكليف المختلفة من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح ثم اجاب عنه (بما هذا لفظه) قلت ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعى فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالتهلكة الاخرية مترتبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع وصريح

(ادلة الاحتياط)

الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية
(انتهى) .

حاصل ما اورده على نفسه الشريف هو ان ايجاب الاحتياط ان كان
مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح اذ معناه ان الشارع
اوجب الاحتياط لحفظ المكاف عن ارتكاب الشبهة المؤدية الى الاقتحام في
العقوبة الواقعية على تقدير مصادفة الحرام الواقعي .

ومن الواضح ان المقدمة بهذا المعنى انما تتم على تقدير كون
العقاب لازماً للحرام الواقعي المجهول فلا محالة تكون الالزامات
الواقعية حتمية منجزة فيلزم صحة العقوبة على التكليف المجهول مع
استقلال العقل بقبحها .

وليس ايجاب الاحتياط بداعي المقدمة بياناً منجزاً للواقع
لوضوح ان عنوان المقدمة متفرع على كون الواقع حتمياً منجزاً في
نفسه كي يصح ايجاب الاحتياط مقدمة للتحفظ عن تبعيته وان كان
ايجاب الاحتياط ظاهرياً نفسياً فالعقاب على مخالفته لاعلى مخالفة الواقع
كما هو واضح .

وذلك لما عرفت من ان ايجابه يكون طريقياً وهو عقلاً مما
يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة كما هو الحال
في اوامر الطرق والامارات والاصول العملية .

(ادلة الاحتياط)

هذا اشكال على الشيخ (قدس سره) على حصره في وجه وجوب الاحتياط في احد الشقين الباطلين حاصله انه لا ينحصر وجه وجوبه فيهما فقط بل هناك شق ثالث وهو كون الامر بالاحتياط امراً طريقياً بداعى تنجز الواقع فانه ليس امراً مقدمياً ولا نفسياً بل هو نحو آخر بان يكون ايجابه طريقياً اى مقديماً لحفظ الواقع المجهول ومن البين ان ايجابه كذلك فهو مما يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة كما هو الحال في اوامر الطرق والامارات والاصول العملية وحينئذ يكون بياناً على الواقع مصححاً للعقاب على مخالفته كما هي تكون مصححة للعقاب على الواقع المجهول فيما طابقته ويكون بياناً وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورود جميع الطرق والامارات الاصول عليها .

وبالجمله الامر بالاحتياط كالامر بالطرق والامارات وبعض الاصول كالاستصحاب من الاوامر المولوية الطريقيه موجب لتنجز التكليف الغير المعلوم في موردها .

الا انها تعارض بما هو اخص او اظهر ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص بل هو في الدلالة على الحلية نص وما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر في وجوب الاحتياط .

قد عرفت آنفاً ان ايجاب الاحتياط يكون امراً طريقياً وارداً على

(ادلة الاحتياط)

قبح العقاب بلا بيان حيث انه يكتفى بها العقل بيانا على العقاب وبرهاناً للمؤاخذة على الارتكاب الا ان اخبار الاحتياط تعارض بما هو اخص واظهر ضرورة انزوا ما دل على حلية المشتبه اخص لاخصصاصه بالشبهة التحريمية وعموم اخبار الاحتياط لها وللوجوب بل هو اى ما دل على حلية المشتبه فى الدلالة على الحلية نص لا يحتمل غيرها وما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر فى وجوب الاحتياط فلا بد من تقديم النص على الظاهر .
هذا ولكن لا يخفى ما فيه لانه على فرض تمامية اخبار التوقف لا معارضة لها مع اخبار البرائة لان اخبار البرائة بالنسبة الى اخبار التوقف من قبيل الاصل والدليل حيث ان مدلول اخبار البرائة عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذى لا يعلمه المكلف واخبار التوقف تثبت تكليفاً ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضى عند الشبهة .

مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه :

مع ان هناك قرائن دالة على ان ما دل على وجوب التوقف وما دل على وجوب الاحتياط هو للارشاد و بعد ما كان الامر فيها للارشاد فلا اشكال فى اختلاف مواردنا فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه .
ففى بعض الموارد لزم الاجتناب لان فى ارتكاب الشبهة فى هذه الموارد موجب للوقوع فى الهلكة كما فى مورد القدرة لازالة الشبهة

(ادلة الاحتياط)

بالرجوع الى الامام عليه السلام او الى الطرق المنصوبة منه لعدم معذورية
الفاعل هنا بحكم العقل ومع ذلك لو ارتكب ولم يكن حراماً ليس له
عقاب وكما فى مورد الاعتقادات المطلوب فيها العلم القطعى لا العمل
على الاوهام الفاسدة وكما فى مورد تحقق التكليف فعلا وكما فى مورد
الشبهة المحصورة وكما فى الشبهات الحكمية قبل الفحص فلما كان
ارتكاب الشبهة فى هذه الموارد مستلزما للهلاك الاخرى فلا ريب فى
لزوم التوقف فيها .

واما فى غيرها فلا نسلم ان يكون فى ارتكابها هلاكا اخرويا حيث
انه فرع ان تكون الشبهة محرمة فى الواقع وهو اول الكلام بل فى
غيرها يستحب التوقف والاحتياط ومن القرائن على الارشاد ظهور بعض
الاخبار فى الارشاد مثل ما عن امالى المفيد الثانى ولد الشيخ اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت فظاهر فى الارشاد .

اذ المراد انه ينبغى للمرء ان يتخذ الدين عضداً لنفسه وان اى
مرتبة شأنها من الاحتياط تكون فى محلها فان الدين بمنزلة الاخ الذى
يحسن الاستمداد به فى جميع الامور ومن المعلوم انه لا يجب شرعاً ولا
عقلاً جميع مراتب الاحتياط حتى فى الشبهة الموضوعية .

ومثل ما عن خط الشهيد (قدس سره) عن عنوان ابي عبدالله عليه السلام
يقول فيه سل العلاء ما جهلت واياك ان تسلمهم تعنتاً وتجربة واياك ان
تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط فى جميع امورك ما تجد اليه سبيلا
واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبك عتبه للناس فظاهر فى

(ادلة الاحتياط)

الارشاد ايضاً فان المراد اسئل العلماء لغرض التعلم و تحصيل العلم لا
لاغراض فاسدة كالتعنت و التجربة و احذر عن العمل بالرأى مخالفة
الوقوع في خلاف الواقع واحذر من القتيا مخافة اغراء الناس بالجهل
فانها تدل على حسن الاحتياط مادام الاستطاعة .

ومثل ما في مرسله الشهيد (قدس سره) دع ما يريبك الى ما
لا يريبك فانك لا تجد فقد شيء تركته لله عزوجل فالتعليل فيه شاهد على
كون الامر للارشاد .

ومثل ما في مرسلته الاخرى ليس بناكب عن الصراط من سلك
سبيل الاحتياط فظاهرها انه في مقام الوعظ وفي رواية نعمان بن
بشير قال سمعت رسول الله يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه
والمشبهات بين ذلك لوان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه
ان يقع في وسطه فدعو الشبهات ، هذه جملة من الاخبار الدالة على الاحتياط
الظاهرة في الارشاد فمهما تعين كون الامر بالتوقف للارشاد المطلق فهو
تابع للمرشد اليه في اللزوم وعدمه فان كان الشك في المكلف به او كان
الشك في التكليف قبل الفحص كان الامر بالتوقف لزومياً والا كان غير
لزومي ولا ينافي في ظهوره في الارشاد ارادة خصوص الطلب الالزامى
الارشادى من بعض موارد الشبهة بقريئة خاصة كما اشرنا اليه آنفاً كما
لا ينافي ارادة خصوص الاستحبابى الارشادى من بعضها الاخر من القريئة
الخارجية ايضاً .

(ادلة الاحتياط)

ويؤيده أنه لو لم يكن للأرشاد يوجب تخصيصه لأمثلة
ببعض الشبهات اجماعاً مع أنه آب عن التخصيص قطعاً :

ويؤيده أنه لو لم يكن ما دل على وجوب التوقف والاحتياط
للارشاد بل كان امرامولويماً يوجب تخصيصه واخراج بعض الشبهات منه
اجماعاً لاعتراف الاخباريين و المجتهدين بعدم وجوب الاجتناب في
الشبهات الموضوعية مطلقاً والوجوبية التحريمية .

فلا بد من تخصيص اخبار الاحتياط بهما مع انها آب عن التخصيص
فان في رواية المفيد الثاني تصريح بالامر بالاحتياط بساى مرتبة شاء
المرء وكذا فيما خط الشهيد و فيما في مراسلة الثلاث وبالجملة ان
الامر فيها بدور بين حملها على الارشاد وبين ارتكاب تخصيص الاكثر فيها
باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية عنها فتحمل اخبار الاحتياط على
الارشاد لمكان ابائها عن التخصيص مع قيام القرائن فيها عليه حسبما
مر بيانه .

ولعل التعبير بالتأييد للتنبيه على انه لا اعتماد بهذا الاجماع
لاحتمال كون مدارك المجمعين في الشبهتين روايات الترخيص او
اصالة البرائة .

كيف لا يكون قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة للأرشاد مع أن المهلكة

(ادلة الاحتياط)

ظاهرة في العقوبة وللعقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف
والاحتياط فكيف يعقل ايجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة :

انما استأنف الكلام في اخبار التوقف مع انه قد اجاب عنها اولاً
بما سبق لاجل التوطئة لذكر شبهة فيها والجواب عنها .
وانما اردف الوقوف بقوله والاحتياط في قوله قبل ايجاب الوقوف
والاحتياط .. الخ للتنبيه على ان اخبار التوقف دالة على الاحتياط
بالالتزام واخبار الاحتياط دالة على التوقف بالالتزام وبهذا الاعتبار صح
التكلم في كل واحد من التوقف والاحتياط بما للآخرى من الاشكال .
وحاصله انه لو لم يكن مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة للارشاد بل كان امر مولويًا
شاملاً للشبهات البدوية مطلقاً لا يلائم ذلك مع التعليل المذكور فيه
بالهلكة مع ان الهلكة ظاهرة في العقوبة لوقوعها في كلام الشارع اذ
لا هلكة اصلاً في الشبهات البدوية بعد الفحص قبل امر الشارع بالتوقف
والاحتياط بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا يصح ان يعقل ايجاب
الوقف والاحتياط بانه خير من الاقتحام في الهلكة فمهما بطل كون
الامر بالتوقف امرًا مولويًا تعين كونه ارشاديًا وكونه لزومياً او غير
لزومياً تابع للزوم المرشد اليه وعدمه فيختص الامر بما يتجزأ الواقع على
المكلف كالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي .

(ادلة الاحتياط)

لا يقال نعم ولكنه يستكشف عنه على نحو الآن ايجاب
الأحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة .

لا يقال سلمنا انه لاعقوبة فى الشبهة البدوية مالم يؤمر بالوقوف
والاحتياط ولكن مقتضى اطلاق قوله الوقوف عند الشبهة وشموله للشبهة
البدوية وظهور الهلكة فى العقوبة هو ان يقال ان الاقتحام فى كل شبهة
اقتحام فى العقوبة .

فالوقوف لازم عند الشبهة البدوية لانها داخله فى العموم فلاجل
صون كلام الحكيم عن الكذب يستكشف امر طريقى بالاحتياط فى
الشبهة البدوية من قبل من باب الدليل الاينى بمعنى ان استحقاق العقوبة
معلول لمخالفة الامر المولوى فيكون شمولها للشبهة البدوية كاشفا عن
ايجاب الاحتياط فيها فيصح العقوبة فى الشبهة البدوية حتى بعد الفحص .

فانه يقال ان مجرد ايجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة
ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان فلا محيص عن اختصاص
مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالثبته قبل الفحص مطلقاً
او الشبهة المقرونة بالعلم الأجمالى فتأمل جيداً .

حاصله ان مجرد صدور الامر الطريقي واقعاً مما لم يعلم به
لا يترتب عليه التنجز مالم يصل الى المكلف ومما لا يصح العقوبة

(في دليل العقل على الاحتياط)

على الواقع ولا يخرجها عن العقاب بلا بيان اذ كونه حجتها على الواقع وقاطعاً لعذر المكلف الجاهل انما يكون بايصال الامر للطريقى اليه باى انحاء الوصول لامجرد صدوره واقعاً فلا فائدة في استكشافه اناً .
والاكان يكفى مجرد صدورالحكم الواقعى لقطع العذر وكان نفس الواقع المجهول مصحح للعقاب عليه من غير حاجة الى استكشاف امر طريقى اى ايجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه وحينئذ يختص الامر بما يتنجز فيه الواقع على المكلف كالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي فتأمل جيداً.

في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

واما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة حيث علم اجمالاً بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه او حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريفاً للذمة بعد اشتغالها ولاخلاف في لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الآمن بعض الاصحاب .

الدليل الثالث الذى استدل به الاخبارى على وجوب الاحتياط

(في الدليل العقل على الاحتياط)

في الشبهات وهو حكم العقل بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل
حرمة حيث علم اجمالاً بثبوت واجبات ومحرمات كثيرة ، فيما اشتباه وجوبه
او ما اشتباه حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفرغاً للذمة بعد
اشتغالها ولا اشكال في استقلال العقل بان الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة
اليقينية فلا بد من ترك كل ما يحتمل الحرمة وفعل كل ما يحتمل الوجوب
ليحصل اليقين بالفراق ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرمة وفعل ما علم
وجوبه لان ذلك لا يوجب الفراغ وبالجملة ان مقتضى هذا العلم الاجمالي هو
الاحتياط في كل شبهة الا اذا ظفرنا بالدليل والاختلاف في لزومه في اطراف
العلم الاجمالي الا عن بعض الاصحاب وهو المحقق القمي على ما حكى عنه
بل من جماعة كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قال في
الشبهة المحصورة .

واما المقام الثاني يعنى به وجوب الموافقة القطعية فالحق وجوب
الاجتناب عن كلا المشبهين 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 الاجماع صريحاً
وزهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة (انتهى) .

ثم لا يخفى ان مقتضى تقرير المصنف هو وجوب الاحتياط في كل من
الشبهات الوجوبية والتحريرية جميعاً لقوله : واما العقل فلا استقلاله
له بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة حيث علم اجمالاً
بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فما اشتباه وجوبه او حرمة . . . الخ مع

(في الدليل العقل على الاحتياط)

ان معظم الاخباريين لا يدعون الاحتياط الا في الشبهات التحريمية .
فالاولى ما افاده الشيخ ره في تقريره ، قال في رسائله واما العقل
فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية
بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه فاتهوا ونحوه
الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب و اليقين بعدم العقاب
لان الاشتغال اليقيني يستدعى اليقين بالبرائة باتفاق المجتهدين و الاخباريين
وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك
المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها
اذا لم يكن هناك دليل شرعى يدل على حليته اذ مع الدليل يقطع بعدم
العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعا (انتهى)

والجواب ان العقل و ان استقلّ بذلك الا انه اذا لم ينحل
العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوى وقد انحل هيهنا
فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالا كذلك علم اجمالا بثبوت طرق
واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة
او ازيد (وح) لاعلم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية في
الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية .

والجواب انا وان علمنا بوجود واجبات ومحرمات في المشتبهات
ومقتضاه الاحتياط والتوقف عقلا ولكن يرد عليه بان هنا علما اجماليا اخر

(الدليل العقلي على الاحتياط)

مقارنا لهذا العلم وهو العلم بوجود امارات مثبتة للتكليف وكانت بمقدار
المعلوم بالاجمال او ازيد ولم يبق لنا تكليف منجز ازيد مما تكلفت الامارات
فينحل هذا العلم الى علم تفصيلي وشك بدوي لانقطاع الاصل في طرف
الامارات و يبقى في غيرها سلمية عن المعارض اذ مع احتمال
وجود المعلوم بالاجمال في طرف الامارات ينطبق المعلوم بالاجمال
عليها قهرا وحينئذ فلا بد من التفحص في هذه الامارات فان علمنا
تفصيلا و الافتحاط في دائرتها و لوجه الاحتياط في ما سواها من المشتبهات
وهذا المقدار مما لا اشكال فيه ظاهراً وانما الكلام في ان الانحلال
المزبور حقيقي او حكيم .

قال سيدنا الحكيم في شرحه على الكتاب ، فالذي يظهر من المصنف
(ره) انه انحلال العلم الاجمالي حقيقة فلا موجب للاحتياط وكان الوجه
فيه اما الوجدان اذ ليس لنا الافرد معلوم النجاسة و اخر مشكوك النجاسة
نظير الاقل و الاكثر الاستقلايين كما لو علم بنجاسة احد الاناثين وشك
في نجاسة الاخر او ان المعلوم بالاجمال لما كان طبيعة مهملة صالحة للانطباق
على كل واحد من الطرفين على البديل و المعلوم بالتفصيل طبيعة خاصة
ولا ريب ان الطبيعة المهملة عين الطبيعة الخاصة في الخارج كان اتحاد
المعلومين موجبا لامتناع اجتماع العلمين لان المثلين كالضدين يمتنع
اجتماعهما في محل واحد فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفا للمعلوم
بالاجمال فلم يبق له الا طرف واحد و يمتنع قيام العلم الاجمالي بطرف
واحد فينتقل شكاً (الى ان قال) ولكن لا يخفى عدم تمامية كل من التقريبين

(الدليل العقلي على الاحتياط)

(اما الاول) فلان الوجدان حاكم بوجود علمين في محل الكلام بحيث يصح ان نخبر باننا نعلم بنجاسة الاناء الفلاني و نعلم بنجاسة اناء زيد المررد بينه وبين الاخر .

واما الثاني فلابتنائه على تعلق العلم بالامور الخارجية لا الصور الذهنية اذ على الثاني تكون الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل غير الصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال فيكون موضوع احد العلمين غير موضوع الاخر ، ولا يلزم اجتماع المثلين ، مع ان الشك في الطرف الاخر انما كان ناشئا من العلم الاجمالي فبقائه يدل على بقاءه (الى ان قال) فلا محيص الا ان يقال ليس الانحلال في المقام حقيقيا بل حكمي بمعنى مجرد عدم ترتب اثر على العلم الاجمالي وفرض وجوده كعدمه ، والوجه فيه ان المعلوم بالاجمال يمتنع ان يمتنع في المقام لامن قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الاجمالي ، اما من قبل الاول فواضح لعدم تعلقه به فكيف يصلح للمنجزية .

واما من قبل الثاني فلانه وان تعلق به الا ان المعلوم بالاجمال لما كان صالحا للانطباق على المعلوم بالتفصيل كان تنجزه بالعلم الاجمالي موجبا لكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان العلم التفصيلي المتعلق به والعلم الاجمالي المتعلق بما هو صالح للانطباق عليه واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع فلا بد من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل اليهما معاً فيسقط العلم الاجمالي عن المنتجزية الفعلية فلا منجزية للمعلوم بالاجمال اصلا انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ولكن

(الدليل العقلي على الاحتياط)

لا يخفى ان مراد المصنف، من الانحلال ليس هو الانحلال الحقيقي حتى يقال انه لامحيص الاعن ان يقال ليس الانحلال في المقام حقيقيا بل حكمي بل مراده من الانحلال هو الانحلال الحكمي لان ظاهر قوله الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى عام تفصيلي وشك بدوي وان كان هو الانحلال الحقيقي الا انه سيصرح عن قريب بكونه في المقام حكما وهو قيام امارات معتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال وعليه فلا حاجة الى تطويل الكلام بالنقص والابرارم والى انعاب النفس وفتح باب القيل والقال والمتحمل في رفع الاشكال كما لا يخفى ويشترط في الانحلال الحكمي ان يكون المعلوم بالاجمال محتمل الانطباق على مؤدى الامارة وان يكون مؤديات الطرق المعتبرة بمقدار المعلومات بالاجمال .

وهذا الشرط حاصل بناء على جعل الحجية في الامارات المعتبرة مثلا اذا علم اجمالا بوجود الظهور او الجمعة وقامت الامارة على وجوب الجمعة فلا شك في ان المعلوم بالاجمال محتمل الانطباق على مؤدى الامارة ومن الواضح ان نهوض الحجية عليه يوجب تمنجز الواقع على تقدير المصادفة والعذر على تقدير الخطاء وكان مرجع ذلك الى ان يقال ان كان مؤدى الامارة منطبقا على الجمعة فوجوبه صار منجزاً لقيام الامارة عليه وان اخطأت الامارة بان كان الواجب هو الظهور واقعا فالمكلف معذور عند الشارع .

واما بناء على جعل الحكم المماثل في مورد الامارة قلنا بان مقتضى ادلة الامارات ليس تعيين الواقعات المعلومه بها بل غايتها جعل الحكم

(الدليل العقلي على الاحتياط)

المماثل المجمعول على طبق مؤدياتها لانه لا واقع في غيرها ، فلا انحلال حينئذ لفقد شرطه وهو احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مؤديات الطرق والامارات اذ الحكم المماثل المجمعول في موردها مباين للوجوب الواقعي المتعلق بالظهر او الجمعة فلا ينطبق المعلوم بالاجمال عليه ولو احتمالا فهذا ليس انحلالا حكيميا اللهم الا ان يقال ان المراد من الانحلال الحكمي هو ارتفاع اثر التنجز ولو مع بقاء نفسه المعبر عنه فسي كلمات بعض المحققين من المعاصرين بالحكمي بالمعنى الاعم فهو جار فيما نحن فيه .

اذ مع حصول العلم التفصيلي بالحكم المماثل المجمعول يكون الحكم الواقعي شأنيا لثلا يلزم اجتماع المتضادين او المماثلين فالتنجز مصروف الى مؤدى الامارة عن المعلوم بالاجمال فيكون العلم الاجمالي باقيا مع ارتفاع اثره اعنى التنجز فهو باق على ما كان عليه مع ارتفاع اثره ، ثم لا يخفى ان في التعبير (بقوله كذلك علم اجمالا بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف) مسامحة ولو قال بدل قوله كذلك علم اجمالا هكذا ، كذلك علم تفصيلا كان مناسباً لما اردناه وهو انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي اذ لو علم اجمالا لتفصيلا بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلوم بالاجمال لكنت النتيجة انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير لا انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي كما ادعاه المصنف .

(الدليل العقلي على الاحتياط)

ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بهامسبقاً بالعلم بالواجبات .

حاصله انه نعم لاعلم حينئذ بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية فلا وجه للاحتياط فيما سواها من المشتبهات ولكن اذا لم يكن العلم بالتكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الامارات مسبقاً بالعلم بالواجبات والا فلا ينحل العلم الاجمالي السابق بهذا العلم التفصيلي اللاحق ان العلم الاجمالي السابق قد اثر اثره وهو التنجز ولا يشترط بقائه بعد تأثيره لان العلم الاجمالي بحدوثه صار علة لتنجز ما هو الواقع المجهول من الحكم الالزامي .

وبعد ثبوت التنجز للواقع المجهول لا يمكن ارتفاعه مادام الموضوع باقياً وهو الجهل في زمان حدوثه ولم يرتفع وعدم تخلف المعلول عن العلة حدوثاً وبقائاً انما يكون في العلة الحقيقية لافي جميع العلل .

والحاصل ان لحق العلم التفصيلي للعلم الاجمالي لا يمنع عن بقاء تنجز العلم السابق وان ارتفع العلم الاجمالي بذاته في الزمان الاحق ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والامارات اللاحقة ومن الواضح ان العلم الاجمالي حاصل لكل مكلف بالاحكام الواقعية قبل الظفر بالامارات ومجرد العلم بها قبل العثور عليها لا يجدى في الانحلال .

اذا الملاك في الانحلال تقارن زمان المعلومين لازمان نفس المعلمين ومن المعلوم ان زمان حجبية الامارات انما يكون زمان الوصول الي

(الدليل العقلي على الاحتياط)

المكلف والافلا تتصف الامارات بالحجية القاطعة للعدربمجرد صدور جعلها واقعاً ما لم يتعلق العلم بها ولو كان مقارناً لزمان صدور الاحكام الواقعية فحينئذ يكون المقام من باب تأخر زمان حجية الامارات وتقدم زمان العلم الاول اى الاحكام المعلومة بالاجمال على الثانى اذ بعد الظفر بالامارات يتحقق الوصول وتتصف بالحجية .

ولازم ذلك تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى وبقاء اثره بعد العثور على الامارات بل لا يرتفع العلم الاجمالى بذاته بعد الظفر بها مع احتمال الخلاف فيها .

اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالى بصدور الامارات من الشارع وصول لها الى المكلف ولو قبل عثوره عليها فيكون زمان المعلومين بالاجمال متحداً ولازم ذلك انحلال العلم الاجمالى بالاحكام قبل الظفر بها .

قلت انما يضرّ السبق اذا كان المعلوم اللاحق حادثاً واما اذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم او لأفلاً محالة قد انحل العلم الاجمالى الى التفصيلى والشك البدوي .

حاصله ان سبق العلم الاجمالى انما يضر بالانحلال وبقاء تنجز السابق انما يلزم والعلم الاجمالى السابق انما لا ينحل بالتفصيلى اللاحق فيما اذا كان المعلوم بالتفصيل امراً حادثاً غير المعلوم بالاجمال واما

(الدليل العقلي على الاحتياط)

اذا كان المعلوم بالتفصيل اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالأجمال السابق فلا محالة يتحقق انحلال العلم الاجمالي السابق بهذا التفصيلي اللاحق .
وبعبارة اخرى ان حجج الامارات وان كانت حادثة عند الظفر عليها الا انها توجب تنجز الاحكام الواقعية من لدن حصول العلم الاجمالي لان لازم دليل الحجية هو الاخذ بمفادها وتطبيق العمل عليها ومن ثم يحكم بعد الظفر بها بترتيب جميع الاثار السابقة على الواقع مثلا اذا ظفر المكلف على امارة قائمة على جزئية السورة للصلوة فانه يحكم ببطلان الصلوة السابقة الفاقدة لها مع ان الظفر بالحجية كان متأخرا عن العلم الاجمالي فالمتأخر يكون الظفر بالحجية لا نفس الحجية بما لها من المؤدى فيكون نظير تقارن المعلومين زمانا و ان كان العلمان متعاقبين مثل ما اذا علم بعد العلم الاجمالي بتعلق التكليف ببعض الاطراف في زمان المعلوم بالأجمال فان الملاك في الانحلال حقيقة او حكما تقارن زمان المعلومين لالعلمين والسرفى ذلك ان الملاك فى الانحلال احتمال انطباق المعلومات بالأجمال على مؤديات الطرق سواء كانت حجيتها متأخرة او متقدمة او متقارنة ومع انطباق المعلومات بالأجمال على مؤديات الطرق فلامحالة قد انحل العلم الاجمالي .

ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالأجمال ذلك اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا واما بناء على ان قضية حجيته واعتباره شرعا ليس

(الدليل العقلي على الاحتياط)

الآ ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً وهو تنجز ما اصابه والعذر
عماً اخطاء عنه فلا انحلال لمعلم بالأجمال أو لا كماً لا يخفى .

حاصله ان قيام الطرق على التكليف بمقدار المعلوم بالأجمال انما
يوجب انحلال العلم الاجمالي السابق لسوقنا في الطرق بان مفاد جعلها
ثبوت مؤداها حقيقة كما هو مقتضى القول بالسببية فانه بقيام الطريق
يعلم بثبوت التكليف تفصيلاً .

واما لوقلنا فيها بجعل الحجية اى المنجزية عند الاصابة والمعذرية
عند الخطاء كما في العلم فليس على طبق مؤدى الطريق تكليف شرعى
لينطبق عليه التكليف المعلوم بالأجمال حتى يدعى الانحلال .

قلت قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف السنة ادلتها وان
كانت ذلك على ما قويناه في البحث الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق
عليه المعلوم بالأجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال .

حاصله ان مقتضى اعتبار الامارات شرعاً على اختلاف السنة ادلتها وان
كان ذلك اى كونها منجزة عند المصادفة ومعذرة عند المخالفة على ما
قويناه في البحث اى بحث جعل الامارات والطرق الا ان مجرد قيام الحجية
على التكليف المنطبقة عليها المعلوم بالأجمال السابق مما يوجب انحلال
العلم الاجمالي ولو حكماً بمعنى انه وان لم يكن من الانحلال الحقيقي و

(الدليل العقلي على الاحتياط)

لكنه بحكم الانحلال عقلا في عدم وجوب الاحتياط في غير موردها
من الاطراف .

وصرف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف والعدر عما
اذا كان في سائر الأطراف مثلاً اذا علم اجماً بحرمة اداء زيد بين
الأثابن وقامت البينة على ان هذا انائه فلا ينبغي الشك في انه
كما اذا علم انه انائه في عدم لزوم الأجتنب الآ عن خصوصه
دون الآخر .

قد عرفت آ نفا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم
بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال وان لم يكن
من الانحلال الحقيقي بمعنى انه يوجب صرف تنجز المعلوم بالاجمال
ونقله عنه الى ذلك الطرف اى الى مؤدى الامارة والعدر عما اذا كان في
سائر الاطراف التي لم تؤد اليها الامارة .

ولا يخفى ان مراده من صرف التنجز عن المعلوم بالاجمال ونقله
عنه الى مؤدى الامارة ليس بمعنى صرفه ونقله عن المعلوم بالاجمال الى
مؤدى الامارة بعد ثبوت التنجز له كما زعمه صاحب العناية عند شرح
كلام المنصف .

اذ يمتنع ذلك بل التنجز ثابت لمؤدى الامارة من اول الامر و
حيث ان زمان الظفر على الحجة المنجزه متأخر عن زمان المعلوم بالاجمال

(الدليل العقلي على الاحتياط)

وفى زمانه لاخبر عن الحجة الثابتة ففى بادى النظر يستند التنجز الى
المعلوم بالاجمال وبعد اقامة الدليل على تأثير الحجة اللاحقة فى انحلال
العلم الاجمالى السابق يصرف منه اليها فالصرف باعتبار النظرين لا
باعتبار المنظورين .

والغرض من التمثيل بقوله مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اناء
زيد بين الانائين وقامت البينة على ان هذا اناءه فلا ينبغى الشك فى انه
كما اذا علم انه اناءه ، التنبيه على سريان التنجز من الحجة اللاحقة الى -
المعلوم بالاجمال سابقا لوضوح ان البينة اذا قامت على اليقين ولو فى زمان
لاحق كانت موجبة لترتيب الاثار السابقة فيحكم بنجاسة ملاقى ذلك الاناء
فيها اذا لاقاه سابقا .

ولولا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضية اعتبار الأمارات
هو كون المؤديات احكاماً شرعية فعلية ضرورة انها تكون
كذلك بسبب حادث وهو كونها مؤديات الامارات شرعية .

ولولا ذلك اى ولولا ما ذكرنا من الانحلال الحكيم الذى كان
ملاكه احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مؤديات الطرق لما كان يجدى
القول بالسببية فى حصول الانحلال الذى اعترف به المستشكل بدعوى ان
العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال انما يوجب الانحلال
اذا كان قضية قيام الطريق على التكاليف موجبا لثبوته وزعم ان الانحلال

(الدليل العقلي على الاحتياط)

يدور مدار العلم التفصيلي بالتكاليف الشرعية الحاصلة من قيام الامارات
لا من مجرد كونها حجة على الواقع وغفل عن ان قيام الطريق وان كان
يوجب العلم التفصيلي بثبوت المؤدى الا ان مثل هذا العلم لا ينحل به
العلم الاجمالي لانه علم بتكليف حادث حال قيام الطريق وليس علما
بثبوت الحكم من اول الامر .

وذلك لان قيام الطريق امر حادث متأخر عن العلم الاجمالي
فالتكليف حادث حين حدوث سببه الذي هو قيام الطريق والحادث لا يجدى
بعد تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالي سابقا فكيف يصير محل الانطباق
لما علم اولا كي ينحل ما علم اولا الى العلم التفصيلي بها .

هذا اذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق
المثبتة بمقدار المعلوم بالأجمال والآل فالأنحلال الى العلم بما
في الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما
لا يخفى .

لا يخفى ان المصنف قد اجاب عن شبهة العلم الاجمالي بوجهين
الاول من طريق الانطباق وادعى قيام الطرق المعتبرة على التكاليف بمقدار
المعلوم بالأجمال واحتمال انطباق المعلوم بالأجمال على ما ادته الطرق
والامارات .

ولازم ذلك هو انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالتكاليف

(الدليل العقلي على الاجتياط)

الفعلية التي ادته الطرق والامارات والشك البدوى فيما سواه ، الثاني من طريق الانحصار هو علمنا الاجمالى بثبوت التكليف الواقعية فى موارد الطرق المعتبرة والاصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال وانحصار اطراف المعلوم بالاجمال فى مواردنا .

والشاهد على ذلك ان اخراج مقدار المعلومات بالاجمال عن موارد الطرق المعتبرة والاصول المثبتة يوجب زوال العلم الاجمالى وهذا شاهد على انحصار المعلومات بالاجمال فيها فيكون الشك فى غيرها شكوكا بدوية ولا يكاد يبقى حينئذ مانع عن جريان البرائة فى المشتبهات اصلا كما لا يخفى .

وتظهر الثمرة بين جوابه من طريق الانحلال بمعونة الانطباق و بين جوابه من طريق الانحصار انه يجوز ارتكاب الشبهة البدوية بعد الفحص عن الامارة المعتبرة فى خصوص الواقعة وحصول اليأس على الطريقة الثانية واما على طريقة الاولى فلا بد من الفحص عن الامارات بمقدار يساوى المعلومات بالاجمال او ازيد كى يتحقق احتمال انطباق الامارات المظفور بها على تلك المعلومات بالاجمال .

ولكن لا يبعد ان يقال ان طريقة الانحصار مشتركة مع طريقة الانطباق فى كفاية الفحص عما يتعلق بالواقعة الخاصة بلا حاجة الى الفحص عن جميع الامارات بالمقدار المساوى فتامل .

وربما استدلل بما قيل من استقلال العقل بالحضر في

(الدليل العقلي على الاحتياط)

الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله لأبه ولا بالأباحة ولم يثبت شرعاً أباحة ما اشتبه حرمة فان مادّل على الأباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقف أو الاحتياط .

هذا هو الوجه الثاني من وجهي العقل للاحتياط ، حاصله ان الاصل في الأفعال الغير الضرورية الحضر حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لانص فيه ووجهه ان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون والمحمّل حتى يثبت من الشارع دليل يؤمن منه وفي ارتكاب الشبهة فيما لانص فيه احتمال الضرر ولم يرد فيه دليل مؤمن من العقاب حيث ان اخبار البرائة على تقدير تسليم دلالتها معارض باخبار التوقف فلا أقل من التوقف ان لم نقل بترجيها على اخبار البرائة فالمرجع هو الاصل .

وفيه أولاً انه لأوجه للأستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال والآلصح الاستدلال على البرائة بما قيل من كون تلك الأفعال على الأباحة .

حاصل الجواب ، انه لأوجه للأستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال وان الاصل الحضر هو احد الاقوال في المسئلة فلا وجه للأستدلال بما هو محل الخلاف فان جماعة كثيرة قائلون بان العقل مستقل بالاباحة

(الدليل العقلي على الاحتياط)

في الافعال والاى ولو استدل الخصم بقول جماعة بالحضر لصح لنا الاستدلال على البرائة بما قيل من كون تلك الافعال الغير الضرورية قبل الشرع على الاباحة الى ان يرد الحضر فيها .

وثانياً انه تثبت الاباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف او الاحتياط للمعارضة لما دل عليها .

حاصله انا سلمنا ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحضر او الوقف حتى يثبت من الشرع الاباحة ولكن لانسلم انه لم يرد الاباحة فيما لانص فيه اذا الاباحة يثبت من الشرع بالادلة المتقدمة الدالة على البرائة الشرعية كحديث الرفع والسعة والحجب وغيرها وعدم صلاحية ما دل على الاحتياط او التوقف للمعارضة لما دل على الاباحة اصلاً فلا وجه حينئذ للتمسك بحكم العقل بالحضر قبل الشرع لثبوت الردع

وثالثاً انه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسئلة للقول بالاحتياط في هذه المسئلة لاحتمال ان يقال معه بالبرائة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

حاصله انه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسئلة اى في مسئلة ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحضر حتى يثبت من الشرع الاباحة

(الدليل العقلي على الاحتياط)

للقول بالاحتياط في هذه المسئلة لاحتمال ان يقال مع الوقف في تلك المسئلة بالبرائة هيئنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .
 اذا الموضوع في المسئلتين مختلف فان موضوع الحكم فسى تلك المسئلة اى فى الاشياء قبل الشرع هو فعل الانسان وتصرفه فى ملك الغير الذى هو السلطان على الاطلاق فيمكن توقف العقل فسى حكمه من جهة ملاحظة انه تصرف فى ملك الغير وسلطانه بدون احراز اذنه وهو قبيح و اما الموضوع فى هذه المسئلة اى فى الاشياء المشتبهة بعد الشرع هو مؤاخذة المولى وعقابه للعباد فيمكن ان يحكم العقل بقبحه من دون حجة وملزم عقلى فلا ملازمة بين المسئلتين .

وما قيل من ان الأقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالأقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع .

قد عرفت ان القول بالوقف فسى تلك المسئلة مما لا يستلزم القول بالاحتياط فى هذه المسئلة لجواز ان يقال مع الالتزام بالوقف هناك بالبرائة العقلية هيئنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فالقائل بالوقف هناك يمكن ان يكون مأمونا من ناحية العقاب هيئنا لكونه عقابا بلا بيان ولكن القائل بالوقف يمكنه القول بالاحتياط هيئنا من جهة اخرى وهو كون الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته قبيح كالاقدام على ما علم مفسدته .
 كما نسب الى الشيخ (ره) فى العدة قال فى العدة وذهب كثير من

(الدليل العقلي على الاحتياط)

الناس الى انها يعنى الاشياء على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه يعنى
الحضر والاباحة وينظر ورود السمع بواحد منهما وهو الذى يقوى فى
نفسى والذى يدل على ذلك انه قد ثبت فى العقول ان الاقدام على ما لا
يؤمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه انتهى موضع
العاجة من كلامه .

ويستفاد من هذه العبارة ان للعقل فى مورد الشك حكم بالقبح كما
له حكم به فى مورد العلم بكون الشئ ذامسدة فوزان قاعدة القبح وزان
قاعدة الدفع التى تم القطع بالضرر واحتماله واجاب عنه المصنف بقوله و
ما قيل من ان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه
المفسدة ممنوع ان لاستقلال للعقل بذلك والسند شهادة الوجدان و
مراجعة ديدن العقلاء من اهل المال والاديان .

ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة
فى المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة ان المصالح والمفاسد التى هى
مناطات الأحكام ليست برابعة الى المنافع والمضار بل ربما يكون
المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة واحتمال ان
يكون فى المشتبه ضرر ضعيف لا يعنى به قطعاً .

ولقائل ان يقول سلمنا ان وزان قاعدة القبح ليس كوزان قاعدة
الدفع التى تم القطع بالضرر واحتماله ولكن احتمال المفسدة كان

(الدليل العقلي على الاحتياط)

ملازماً لاحتمال المضرة فيجب دفعه بقاعدة وجوب الدفع ، حاصل الجواب ان احتمال المفسدة لا يلازم احتمال المضرة فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام لم تكن من قبيل المنافع والمضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة واحتمال ان يكون في المشتبه ضرر ضعيف لا يعتنى به .

مع ان الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل يجب ارتكابه احياناً فيما كان المترتب عليه اهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتمالاه .

مع ان الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً اذ لاشك في استقرار بناء العقلاء على تحمل المضار في الاسفار في البر والبحر لجلب المنافع التي لا يلحقهم ضرر في ترك تحصيلها وكذا الاشبهة في امر الشارع بتحمل المضار بل يجب ارتكاب الضرر احياناً فيما كان المترتب عليه اهم في نظر الشارع مما في الاحتراز عن ضررها مع القطع بالضرر فضلاً عن احتمالاه كما في الامر بالجهد وتحصيل الماء للوضو والغسل بالشراء و نحوها فليس كل ضرر بواجب الدفع عقلاً وشرعاً .

(اصالة عدم التذكية)

في تنبيهات البرائة

بقي امورٌ مهمة لأبأس بالأشارة ، الأول أنه انما تجرى اصالة
البرائة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصلٌ موضوعى مطلقاً و
لو كان موافقاً لها فإنه معه لأمجال لها اصلاً لو روده عليها كما يأتى
تحقيقه .

المشهور بل المجمع عليه ان جريان اصالة البرائة في مشتبه الحكم
والموضوع انما هو فيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعى اذلامجال له
مع الاصل الموضوعى مطلقاً اى سواء كان الاصل الموضوعى مخالفاً للبرائة
كما اذا شك في اكل حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية فالحكم
الحرمة لوجود استصحاب عدم التذكية هذا في الشبهة الحكمية ومثل ما

(اصالة عدم التذكية)

اذا شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية او مما لا يقبل بعد احراز ما يقبل وما لا يقبل شرعا. فانه مما يجرى فيه اصالة عدم التذكية هذا في الشبهة الموضوعية ام كان الاصل الموضوعى موافقا لها مثل ما اذا شك ان الجلل في حيوان المأكول هل هو مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم ام لا فيستصحب قابليته للتذكية من قبل زمان الجلل ولا يبقى معه مجال لاصالة الحل والاباحة وان كانت موافقا معه في النتيجة وهي الحلية .

ومثل ما اذا شك بعد الفراغ عن كون الجلل في الحيوان مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم انه هل طرء الجلل فيه ام لا فيستصحب عدمه ولا يبقى معه ايضا مجال لاصالة الاباحة وان كانت موافقا معه فان ملاك عدم الجريان وهو الورد او الحكومة موجود .

وبالجملة ان الاصل الموضوعى مهما جرى امتنع جريان البرائة سواء كان موافقا لها ارمخالفا لها لانه مقدم عليها اما وروداً او حكومة و من الواضح ان الاصل المورد او المحكوم لا يجرى مع جريان الاصل الوارد او الحاكم حسبما يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب .

فلا تجرى مثلاً اصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية .

قد اسمعناك آنفاً ان اصالة الاباحة انما تجرى في الشبهة الحكمية

(اصالة عدم التذكية)

او الموضوعية اذا لم يكن هناك اصل موضوعي جار فيها اذ معه يدور مدار هذا الاصل فلا تجرى اصالة الاباحة المستفادة من مثل قوله **عَلَيْكُمْ كُل شَيْءٍ لَكُمْ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ** التي هي حكم من الاحكام الخمسة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية لان الشك في ثبوتها مسبب عن الشك في ثبوت السبب اعني التذكية المركبة من الامور الصادرة عن الذابح مع القابلية لها فاذا شك في القابلية او في واحد من تلك الامور حرت اصالة عدم التذكية وبجريان الاصل في عدم السبب تنفى الاباحة بانتفاع سببها اما حكومة او رودا .

فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وهو حرام اجماعاً كما اذا مات حتف انفه .

لا يخفى ان المصنف التزم بان التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع لجميع الشرائط المعتبرة ومنها قابلية المحل وعليه فلو شك في حلية حيوان مع الشك في قبوله التذكية فاصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك ولو كان الشك في قبوله التذكية عند ذبحه مع سائر الشرائط المعتبرة .

واذا ثبت باصالة عدم التذكية انه ليس بمذكي فيكون حراما اجماعا كما اذا مات حتف انفه فالحرمة والنجاسة كما يشبتان للميته وما اذا مات حتف انفه يشبتان ايضا لما ليس بمذكي بالاجماع فيكون للحرمة والنجاسة موضوعان الميته وما ليس بمذكي واصالة عدم التذكية تثبت انه

(اصالة عدم التذكية)

مما ليس بمذكى فيترتب على جريانها الحرمة والنجاسة وبما ذكرنا
يندفع الاشكال بان النجاسة والحرمة معلقتان على الميتة فاثباتهما يتوقف
على اثبات كون اللحم ميتة وهو لا يثبت باصالة عدم التذكية واذا لم
يثبت لا مجال لاجرائها لعدم الاثر الشرعى .

فالمرجع حينئذ اصالة الحل والطهارة : لما عرفت من ان الحرمة
والنجاسة كما يثبتان للميتة يثبتان لما ليس بمذكى ايضا بالاجماع
 واصالة عدم التذكية وان لم يثبت الاول لكن ثبت الثانى فيترتب على
جريانها الحرمة والنجاسة .

فلا حاجة الى اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعاً
ضرورة كفاية كونه مثله حكماً

فلا حاجة مع ما ذكرنا من ان الحرمة والنجاسة ثابتتان لغير المذكى
وهو كالميتة حكماً ، السى اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعاً كما
اجاب به شيخنا الاعظم (قدس سره) عن الاشكال المذكور قال ، وثانياً ان
الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة خصوصاً ما مات حتف
انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعاً
وتمام الكلام فى الفقه (انتهى) ضرورة كفاية كون الغير المذكى مثل الميتة
حكماً مع ان اثبات مثل ذلك لا يخلو عن كلفة كما لا يخفى .

(اصالة عدم التذكية)

وذلك بأن التذكية انما هي عبارة عن فرى الاوداج الاربعة
مع سائر شرائطها عن خصوصية فى الحيوان التى بها يؤثر
فيه الطهارة وحدها او مع الحلية ومع الشك فى تلك الخصوصية
فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما
لا يخفى .

وذلك الذى ذكرنا من ان اصالة عدم التذكية تدرج الحيوان فى
عنوان ما لم يذك الذى هو موضوع للنجاسة والحرمه ، لان التذكية انما
هى عبارة عن فرى الاوداج الاربعة مع سائر شرائطها من التسمية والاستقبال
وكون الذابح مسلما وغير ذلك مع خصوصية فى الحيوان التى بها اى بسببها
تؤثر التذكية فيه الطهارة كما فى الارانب والثعالب والسنجاب ونحوها او
تؤثر بسببها فى الحيوان الطهارة والحلية جميعا كما فى الفم والبقر والابل
ونحوها .

ومع الشك فى تلك الخصوصية وان الحيوان هل هو فيه هذه القابلية ام لا
فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى مع سائر شرائط التذكية لان المفروض
ان السبب كان مركبا من الامور الصادرة عن الذابح بضميمة قابلية
المحل .

كما هو المترأى من جملة الاخبار كقول الصادق عليه السلام لزراعة فى
صحيحة بن بكير وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وشعره وبوله
وروثه والبانة وكل شئ منه جيايزة اذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذابح

(اصالة عدم التذكية)

فانه ظاهر في ان السبب للطهارة او الحلية في الحيوان وصحة الصلوة فيما اخذ منه شيء ، كونه مما يؤكل لحمه ، ووقوع الذبح عليه على النحو المعهود في الشريعة والعلم المذكور طريقى محض كما هو كذلك في غير واحد من الاخبار .

وقوله في رواية على بن حمزة لا تنسل فيها الا فيما كان منه ذكيا قلت اوليس المذكى ما ذكى بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فانه يستفاد منه ان الضراء وما يؤخذ من الحيوان اذا كان مما يؤكل لحمه مع وقوع الذبح على النحو المعهود في الشرع يكون طاهرا حلالا وتصح الصلوة فيه فلما كان السبب للحلية والطهارة من كبة من القابلية والذبح على نحو المعهود في الحيوان اوجزء مأخوذ منه وكان عدم القابلية او عدم الذبح على نحو المعهود سببا للنجاسة والحرمة فلا مانع من جريان اصالة عدم التذكية ولو كان الشك في القابلية الملحوظة جزأ للسبب و كذا الكلام في للطهارة وحدها فان الموضوع هو الحيوان اذا لم يكن نجس العين مع وقوع الذبح عليه على النحو المعهود وان عدمه كذلك سبب للنجاسة ويستفاد ذلك من جملة من الروايات .

والحاصل ان المستفاد من مجموع الاخبار ان الحيوان اوجزء منه ان كان قابلا للتذكية مذبوحا على النحو الشرعى كان طاهرا فقط او مع حلية الاكل وصحة الصلوة فيه وان لم يكن كان نجسا محرما لم تصح الصلوة فيه .

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية فأصالة الأباحة فيه

(اصالة عدم التذكية)

محكمة فانه ح انما يشك في ان هذا الحيوان المذكى حلال او حرام
ولا اصل فيه الا اصالة الاباحة كساير ماشك في انه من الحلال او الحرام .

قد عرفت آتفائه لو شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فاصالة عدم
التذكية تدرجه فيما لم يذك وهو حرام اجماعا لان التذكية انما هي عبارة
عن فرى الوداج الاربعة مع سائر شرائطها بضميمة خصوصية فى الحيوان
فاذا كان السبب مركبا من الامور الصادرة عن الذابح بضميمة قابلية المحل
فلا مانع من جريان اصالة عدم التذكية عند الشك فيها ولو كان الشك فى
القابلية عند احراز تلك الامور .

واما لو علم بقبوله التذكية بالقطع او بالاصل فهل يجرى اصالة
عدم التذكية فيحرم اكله او اصالة الاباحة فيحل اكله كالمتولد من الغنم
والارنب مع عدم صدق اسم واحد منهما عليه .

فالتحقيق ان اصالة الاباحة فيه محكمة فانه حينئذ انما يشك فى
ان هذا الحيوان المذكى حلال او حرام ولا اصل فيه الا اصالة الاباحة كساير
ماشك فى انه من الحلال او الحرام ولا معنى لاصالة عدم التذكية بعد
صيرورته ذكيا بمجرد الذبح على النحو المعمود فى الشرع فى مورد قابل
لذلك اذا المفروض وقوع الذبح عليه على النحو المعمود فى الشريعة وانما
الشك فى القابلية للحلية خاصة .

فظهر مما ذكرنا انه لا تجزى اصالة عدم التذكية فلا محالة تجزى
اصالة الاباحة فيما اذا علم قبول حيوان للتذكية الموجبة للطهارة وحدها

(اصالة عدم التذكية)

وشك في ترتب الحلية عليها كما افاده المصنف (ره) .

هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَصْلٌ مَوْضُوعِيٍّ آخَرَ مَثْبُوتٌ لِقَبُولِهِ
التذكية كما إذا شك مثلاً في أن الجمل في الحيوان هل يوجب ارتفاع
قابليته لها أم لا فأصالة قبوله لها معه محكمة ومعها لأجل أصالة
عدم تحققها فهو قبل الجمل كان يظهر ويحل بالفري بسائر
شروطها فالأصل أنه كذلك بعده .

هذا الذي ذكرنا من عدم جريان اصالة الاباحة عند جريان اصالة
عدم التذكية لأجل ورودها عليها وتقديمها عليها إنما يكون فيما إذا لم يكن
هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية والافاصالة قبول الحيوان
للتذكية محكمة مثلاً إذا شك في أن الجمل في الحيوان هل يوجب ارتفاع
قابلية الحيوان للتذكية أم لا يوجب فاصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجمل
محكمة فثبت بقاء القابلية .

ومعها أي مع اصالة بقاء القابلية الثابتة قبل الجمل لأجل جريان
اصالة عدم تحققها أي عدم تحقق التذكية لأن التذكية إذا كانت عبارة عن
فري الأوداج مع قابلية المحل فباستصحاب القابلية يثبت كونه الفري في
المحل القابل الذي هو عين التذكية فهو قبل الجمل كان يظهر ويحل بالفري
بسائر شروطها أي مع سائر شروط التذكية فالأصل أنه كذلك بعده أي
بعد الجمل .

(حسن الاحتياط مطلقاً)

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه فيحكم بهافيما حرز الفري بشرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل .

ومما ذكرنا في الشبهة الحكمية ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان وان أصالة عدم التذكية محكمة فيما كان الشك في الشبهة الموضوعية لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً لما عرفت من أن أصالة البرائة انما تجرى في الشبهات مطلقاً حكمية كانت او موضوعية اذا لم يكن هناك اصل موضوعي جار فيها اذ لامجال لها مع الاصل الموضوعي بلا كلام كما ان أصالة قبول التذكية محكمة اذا شك في طرو ما يمنع عن قبوله التذكية فيحكم باصالة قبوله التذكية فيما احرز الفري بشرائطها عدا ما يمنع عنه كما لا يخفى فتأمل .

في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً

الثاني انه لأشبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً .

(حسن الاحتياط مطلقا)

لاشبهة في حسن الاحتياط (شرعا) كما يستفاد من كثير من الاخبار
الامرة بالتوقف او الاحتياط مما كان ظاهره الاستحباب والرجحان وقد
اشار اليها المصنف في تعليقه على الرسائل (مالفظه) ولعل استحبابه الشرعي
يستفاد من بعض الاخبار المرغبة على الاحتياط من مثل قوله عَلَيْكُمْ من
ترك الشبهات فهو لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى
يوشك ان يقع فيه وكقوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه ان يقع في
المحرمات ونحو ذلك من الاخبار التي قد يستظهر من العلة الواردة فيها
انها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الاحتياط وان كان قد يمنع ذلك
باحتمال كونها للإرشاد الى ما يستقل به العقل من حسن الاحتياط تحرزا
عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الامرية وليس المقام
من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع كما لا يخفى انتهى (وعقلا)
فلان العقل مستقل بحسن الاحتياط بالضرورة لكونه انقيادا حسنا عند العقل
وكما انه يدرك حسن الاحتياط يدرك كونه حسنا عند الشارع لاجل كونه
عقلا كليا فيكون راجحا عنده ولكن لا يلزم ان يكون كل راجح محبوب
عند الشارع ومندوبا بالامر الندبي .

اذ ربما لا يكون مصلحة في ارادته من الغير وصدور الطلب منه فلا
وجه لدعوى الملازمة بين كونه حسنا راجحا عند الشارع كونه مندوبا
بالطلب الاستحبابي .

(حسن الاحتياط مطلقا)

في الشبهة الوجوبية او التحريمية في العبادات وغيرها .

قد عرفت انه لاشبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا ، من غير فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبية او الشبهة التحريمية ، في العبادات وغيرها من التوصليات غاية الامر كون الاحتياط حسنا في التوصليات يتوقف على الاتيان بداعى احتمال الامر او غاية من الغايات الراجعة اذا الاحتياط فيها بداعى من الدواعى النفسانية لم يكن حسنا عند العقل كان غسل ثوبه من محتمل النجاسة بداعى ازالة الدناسة لاداعى احتمال وجوب الازالة فهذا الاحتياط لا يتصف بالحسن عند العقل قطعا كما لا يخفى .

كما لا ينبغي الارتباب في استحقاق الثواب فيما اذا احتاط واتى او ترك بداعى احتمال الأمر او النهى .

اعلم ان المصنف قد اشار في هذا الامر الثانى الى جهات الاولى و الثانية حسن الاحتياط شرعا وعقلا والظاهر انهما معا لاشكال فيه كما عرفت ، الثالثة ترتب الثواب عليه عقلا فهو ايضا مما لا ينبغي الارتباب فيه اى فى استحقاق الثواب فيما اذا احتاط واتى او ترك بداعى احتمال الامر او النهى لانه يكون انقيادا لله عز وجل والعقل يستقل بالاستحقاق كما يستقل فى التجزى الذى هو معصية بالاستحقاق وان كان قديراى من عبارة شيخنا الاعظم اعلى الله مقامه الشريف ، فى الرسائل وهى هذه

(حسن الاحتياط مطلقا)

(بل لا يسمى ذلك ثوابا) ان ترتب الثواب على الاحتياط من باب التفضل
لا من باب الاستحقاق ولكن التحقيق القول بالاستحقاق عقلا على الاحتياط
لما ذكرنا من انه يكون انقيادا لله والعقل يستقل بالاستحقاق كيف وقد
يحصل للنفس حركة استكمالية من المبادرة الى اتيان بمحتمل الوجوب
كما يحصل له من امتثال المأمور به فيكون انقيادا لله وطاعة له تعالى و
لاجل حصول الحركة الاستكمالية باتيان المشكوك يحصل لنفس المكلف
قرب من المبدء الاعلى فيستحق الثواب اذ تمام الملاك في الاستحقاق هو
حصول الحركة الاستكمالية الموجبة للقرب منه تعالى بانقادح الداعي
اللهي في النفس الى الفعل سواء كان هناك قطع بالامر ام لا .

والحاصل انه لا فرق بين امتثال المأمور به وبين المبادرة الى اتيان
محتمل الوجوب من هذه الجهة اصلا بل هما توأمان يرتضعان من ندى
واحد بل اتيان المشكوك اولى بالفوز بالمرتبة الاستكمالية من اتيان
الواجب لاجل الفوز بالجنة او الخوف من النار كما هو واضح .

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران
الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لأبد فيها
من نية القرية المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً او اجماًلاً .

ربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر
بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القرية

(حسن الاحتياط مطلقا)

المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا واجمالا ، ومنشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة تكون مثل سائر الشرائط المأخوذة شطرا او شرطا ولو بوسيلة امرين احدهما متعلق بنفس الفعل وثانيهما متعلق باثنيانه بداعى ذلك الامر اذ لا يمكن اخذ القربة في متعلق الامر فلا بد من الالتزام بتعدد الامر او استكشاف الامر الثاني من الامر الاول وقد مر بيانه في مبحثه .

فاذا كانت العبادة عبارة عن ذات الافعال مع اثنيانها بداعى الامر فلا يمكن تحصيل هذا المعنى مع الشك في الامر ، وبعبارة اوضح ان الاحتياط على ما في كلمات الاصحاب هو اتيان المشكوك الوجوب بجميع اجزائه وشرائطه بحيث يحصل العلم بالملازمة بان يقال لو كان الشيء الفلاني واجبا مثلا لكان المأمور به منطبقا على هذا المأني به قطعا والاحتياط بهذا المعنى لا يمكن في العبادة المأخوذ فيها قصد القربة لوضوح انه مع الشك في الوجوب يمتنع ان يكون الداعى الباعث على اتيانه هو الامر به .

فكما انه لا بد من القطع باثنيان ما عدى القربة من الاجزاء والشرائط المعتبرة في العبادة في صدق الاحتياط كذلك قصد القربة المفروض كونه واخلافه متعلق الامر ورجحان اتيان مشكوك الوجوب بداعى احتمال الوجوب عند العقل وكونه موجبا للقرب لا يصح صدق عنوان الاحتياط اذ الملاك في تحققه ان يأتي بجميع ما هو معتبر في المأمور به على تقدير الامر به .

ثم لا يخفى ان انحصار الكلام في الدوران بين الوجوب وغير

(حسن الاحتياط مطلقاً)

الاستحباب واخراج الدوران بين الوجوب والاستحباب وبين الوجوب و
الحرمة وبين الوجوب والكراهة عن حريم النزاع هو ان الطلب المولوى
المشترك مقطوع للمكلف عند دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
فيأتى به بداعى مطلوبيته وهذا القدر كاف فى تحقق قصد القربة وان كان
اخلاقاً بقصد الوجه واما الدوران بين الوجوب والحرمة فى شىء واحد فهو
من باب الدوران بين المحذورين وسيأتى تفصيل الكلام فيه ، واما الدوران
بين الوجوب والكراهة فى شىء فلاجل ان الكراهة بمعنى المرجوحية
مانع عن قصد القربة لاحتمال انطباق المأتى به على المكروه واقعا .

فحينئذ ينحصر الكلام فى الدوران بين الوجوب وغير الاستحباب
وبين الحرمة وغير الكراهة فيما لو كان ترك شىء عبادياً ومنه تبين انه
لاوجه لترك المصنف صورة الدوران بين الحرمة وغير الكراهة اذ يمكن
كون ترك المرجوح عبادياً .

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدى فى رفع الأشكال ولو
قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته
توقف الغرض على معروضه فكيف يعقل ان يكون من مبادئ
ثبوته

قد احتمل الشيخ (ره) كفاية داعوية الحسن العقلى فى العبادة قال
قدس سره ويحتمل الجريان بناء على ان هذا المقدار يكفى فى العبادة ومنع

(حسن الاحتياط مطلقاً)

توقفها على ورود امر بهابل يكفى الاثيان به لاحتمال كونه مطلوباً او
كون تركه مبغوضاً (انتهى) .

حاصل كلامه هو ان اثيان الفعل بداعى احتمال كونه مأموراً به
يتصف بالحسن والرجحان عند العقل ويوجب القرب من المبدء الاعلى
فحينئذ يكفى اثيان الفعل بداعوية حسنه العقلية فى سيرورته عبادة .

مضافاً الى انه يستكشف الامر المولوى بالملازمة بين حسنه العقلية
والامر الشرعى فاذن يتمكن المكلف من اثيان المكشوف الوجوب بداعى
الامر المكشوف بالملازمة فى المقام امكنت نية القربة للعلم بامر الشارع
تفصيلاً ولو بتوسيط حسن الاحتياط عقلاً .

وحاصل ايراد المصنف عليه ان حسن الاحتياط عارض على الاحتياط
فيتوقف على امكان الاحتياط وثبوته فى نفسه فلو توقف الاحتياط على
حسنة بان يكون الحسن من مبادئ الاحتياط لزم الدور .

وانقدح بذلك انه لا يكاد يجدى فى رفعه ايضاً القول بتعلق
الأمر به من جهة ترتيب الثواب عليه ضرورة انه فرع امكانه فكيف
يكون من مبادئ جريانه .

هذا وجه اخر لدفع الاشكال ، تقريره ، ان ترتيب الثواب على الاحتياط
من طريق الاخبار الدالة على ترتيبه عليه يتوقف على كونه طاعة
وكونه طاعة يتوقف على تعلق الامر به وحيث ان ترتيب الثواب معلول للامر

(حسن الاحتياط مطلقا)

فيكشف بالان عن تعلق الامر به .

حاصل اشكال المصنف عليه ، ان الامر بالاحتياط هو فرع ثبوت الاحتياط وامكانه فكيف يعقل ان يكون الامر من مبادئ ثبوته وامكانه وهل هو الادور صريح .

هَذَا مَعَ أَنَّ حَسْنَ الْأَحْتِيَاظِ لَا يَكُونُ بِكَاشِفٍ عَنِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ بِنَحْوِ اللَّامِ وَلَا تَرْتِبِ الثَّوَابِ عَلَيْهِ بِكَاشِفٍ عَنْهُ بِنَحْوِ الْإِنِّ بَلْ يَكُونُ حَالَهُ فِي ذَلِكَ حَالِ الْأَطَاعَةِ فَإِنَّهُ نَحْوُ مِنَ الْإِنْقِيَادِ وَالطَّاعَةِ .

هذا اشكال اخر على ما ذكر في دفع الاشكال وتقريره ، ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللام كما في الجواب الاول ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان اي بنحو ترتب العلم بالعلة على العلم بالمعلول كما في الجواب الثاني بل يكون حال حسن الاحتياط في ذلك حال اطاعة الحقيقية .

فان الاحتياط لحسنه نحو من الانقياد والطاعة ومعلوم ان الامر بالطاعة امر ارشادي صرف لا يترتب عليه ثواب ولا بكاشف عن امر مولوي يترتب عليه الثواب .

وما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القرية فيه

(حسن الاحتياط مطلقا)

القائل هو الشيخ (ره) قال في دفع الاشكال من ان المراد بالاحتياط والانتفاء في هذا الامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاثنيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر (انتهى) .

مضافاً الى عدم مساعدة دليل ح على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة انه ليس بأحتياط حقيقة بل هو امر لودل عليه دليل كان مطلوباً مولى بأنفساً عبادياً والعقل لا يستقل الآ بحسن الأحتياط والنقل لا يكاد يرشد الآ اليه .

وفيه مضافا الى عدم مساعدة الدليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى في العبادات اذ المفروض في كلامه تعلق الامر بالاحتياط الذي هو عبارة عن ذات الفعل خاليا من نية القربة بمعنى عدم اثباته بداعي احتمال وجوبه الواقعي .

ومن البين عدم مساعدة دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى في العبادات والذي يساعد عليه الدليل هو الاثنيان بتمام ذات الشيء وكمال اجزائه وشرائطه بحيث لو كان في الواقع واجب او مستحب لكان ينطبق هذا الفعل الاحتياطي عليه لا اثنان ذات الفعل بما هو كما ذكره المجيب فظهر ان ما ذكره ليس بالاحتياط حقيقة بل هو امر لودل عليه دليل

(حسن الاحتياط مطلقا)

لكان مطلوباً مولوياً نفسياً وكان مندوباً نفسياً في قبال المندوبات الأخرى وهذا اجنبى عن محل الكلام .

اذالكلام فى تصوير الاحتياط فى محتمل الوجوب والروايات متكفلة للأمر بالاحتياط لبيان مندوب من المندوبات كما ان العقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط والنقل لا يكاد يرشد الا اليه .

نعم لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى أنه التزام بالأشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى .

نعم لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العبادة وفرضنا عدم امكان الاحتياط بمعناه حقيقة فيها فلما محيص عند ذلك بدليل الاقتضاء وسون كلام الحكيم عن اللغوية من حمله على الاحتياط بالمعنى المذكور . ولكن قد عرفت امكانه فيها بلا حاجة الى الحمل المذكور مضافاً الى ان الاحتياط بالمعنى المذكور تسليم بالأشكال والتزام بعدم جريان الاحتياط فى العبادات وهو كما ترى فتحصل ان ما افاده الشيخ (ره) فى المقام للتفصي عن الأشكال غير خال عن الأشكال حسبما يأتى توضيحه فالاشكال على كلام الشيخ إنما هو من جهة الالتزام بصيرورة ذات الفعل احتياطاً بداعى الأمر النفسى المتعلق به لا بداعى احتمال الوجوب حسبما

(حسن الاحتياط مطلقا)

مر بيانه .

ولعل مقصود الشيخ (ره) توجيه كلمات الاصحاب حيث انه استقر سيرتهم على الفتوى باستحباب نفس الفعل مع عدم التقييد بداعي الاحتمال فعلم ان مقصودهم اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدانية القربة وهو المراد من الاحتياط ولكن لا يخفى ان ما افاده مع عدم تماميته في نفسه كما عرفت لا ينهض توجيهها لكلمات الاصحاب اذ همهم مصروفون بان نية القربة كالشرائط الاخر داخلة في حيز الامر فهل هذا توجيه بما لا يرضى به صاحبه .

قلت لا يخفى ان منشأ الأشكال 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 وانما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل ان الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه .

شروع في الجواب عن الاشكال الذي اورده الشيخ (ره) في جريان الاحتياط في العبادات من جهة عدم تمشى قصد القربة الا مع العلم بامر الشارع تفصيلاً او اجمالاً ولا علم بامره في الشبهات البدوية .

حاصله ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مما يتعلق به الامر شرعاً كساير الاجزاء والشروط المعتبرة فيها فحينئذ

(حسن الاحتياط مطلقا)

يشكل جريان الاحتياط في العبادات لعدم التمكن من اتیان جميع ما اعتبر فيها اذ لو كانت العبادة عبارة عن ذات الافعال مع اتیانها بداعی الامر فلا يمكن تحصيل هذا المعنى مع الشك في الامر واتیانها بداعی احتمال الامر لم يكن اتیاننا بالعبادة لان القيد الشرعی هو داعی الامر لاداعی احتمال الامر ولكن قد عرفت في مبحث الامر انه فاسد واقصنا فيه من البرهان على امتناع اخذ القربة في موضوع الامر وان موضوعه ليس الا ذات العبادة وان الامر في العبادة مطلقا قد تعلق بذات الافعال لكن قيد القربة داخل في الغرض عقلا بمعنى ان الغرض من الامر في العبادات ليس كسائر الواجبات التوصيلية من حصول الغرض بمطلق الوجود بل لا يحصل الا بتیانها على وجه الامتثال .

ومن المعلوم ان مراتب الامتثال بحسب المقامات يختلف فمع التمكن من العلم تفصيلا يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمی التفصیلی ومع العلم الاجمالي يحكم بلزوم الامتثال الاجمالي ومع عدمهما يحكم بلزوم الامتثال الظنی ومع عدمه يحكم بلزوم الامتثال الاحتمالی فالقيد حينئذ يكون عقليا ولا يحكم العقل في حال الجهل ازيد من ذلك .

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكن من الاتیان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله غاية الامر انه لا بد ان يؤتی به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا بان يؤتی به بداعی احتمال الامر او احتمال كونه محبوبا له تعالى فيقع ح على تقدير

(حسن الاحتياط مطلقاً)

الأمر به امتثالاً لأمره تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك
وتعالى ويستحق الثواب على كل حال أما على الطاعة أو الانقياد .

وعليه أي على ما ذكرنا من أن نية القربة إنما اعتبرت في العبادة
لأجل أن الفرض منها لا يكاد يحصل بدون نية القربة يكون جريان
الاحتياط بمكان من الامكان لوضوح أن المكلف متمكن من الاتيان
بكل ما احتتمل دخله في الأمور به شطرا أو شرطا بتمامها وكما لها .
غاية الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان المأمور به لكان
مقرباً بان يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى
ومن المعلوم أن الاتيان به كذلك موجب للتقرب منه تعالى ويقع على
تقدير الأمر به واقعا امتثالاً لأمره تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه
تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال .

أما على الإطاعة أو الانقياد ووجه كونه امتثالاً على تقدير الأمر به
واقعا هو أن المفروض أن لزوم قصد القربة إنما يكون من ناحية العقل و
ليس شرطاً مأخوذاً في الأمور به شرعاً ومع نية القربة وحصول القرب
منه تعالى يحصل القطع وبحصول الفرض يسقط الأمر كما هو الشأن في دوران
المعلول مدار علته وجوداً وعدمياً فيقطع بفراغ الذمة ولا كذلك الأمر
بناءً على كون داعي الأمر شرط ضرورة أن المكلف لا يتمكن من الاحتياط
بإتيان المأمور به بداعي الأمر مع الشك فيه وإتيانه بداعي احتمال

(التسامح في ادلة السنن)

الامر وان كان انقيادا حسنا مقربا منه تعالى الا انه ليس امتثالا على تقدير الامر به واقعا اذ ليس المأمور به منطبقا على المأمور به قطعا على تقدير كونه عبادة .

التسامح في ادلة السنن

اعلم ان المشهور على ما حكى عنهم قدامتوا باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد اتيانه بداعي احتمال المطلوبة ولعل نظر المشهور الى مسألة التسامح في ادلة السنن كما اشار اليه المصنف بقوله (ولعله لذلك افتى المشهور بالاستحباب) اللهم الا ان يقال ان فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يحتمل فيه تشمل ما اذا كان منشاء الشبهة فقدان النص واخبار من بانغ التي هي المدرك في مسألة التسامح في ادلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص فالكلام في استحباب الاحتياط اعم من ذلك .
وحيث انجر الكلام الى ذلك فلا بأس بالاشارة الى مدرك ما اشتهر في الالسن من التسامح في ادلة السنن فنقول المدرك في ذلك هو ما ورد من الاخبار وهي كثيرة ، منها صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله . ومنها ما عن الكلينى عنهم عليهم السلام من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما

(التامح في ادلة السنن)

فدعه ، ومنها ما عن الاقبال ان ابي عبدالله عليه السلام من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك .

ومنها ما عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه الى غير ذلك من الاخبار المتقاربة بحسب المضمون ويقنى عن التكلم في سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها مع ان بعضها من الصحاح فلا اشكال من حيث السند انما الاشكال من حيث الدلالة والوجود المحتملة فيها ثلثة ، احدها استحباب الفعل الذى بلغ المكلف عليه الثواب فيكون الفعل بسبب طرو عنوان بلوغ الثواب عليه مستحبا شرعا كسائر المستحبات الشرعية ، الثانى ترتب الثواب على الانقياد الحاصل من الفعل بوجاه كونه مطلوبا شرعا ، الثالث حجية الخبر الضعيف الدال على استحباب الفعل او وجوبه ورتب الثواب عليه والمصنف استظهر الثانى من صحيحة هشام واستعرف تقريبه من المصنف عن قريب .

ولكن اورد عليه بان اللازم على تقدير استفادتهم من الاخبار الاول الفتوى باستحباب الفعل الذى بلغ المكلف عليه الثواب ولا يكون مستحبا فى حق العامى الا اذا عثر على الخبر الدال على ترتب الثواب عليه فلا وجه لافتاء العامى بالاستحباب بمجرد عثور المجتهد على الخبر وعدم عثور العامى عليه ولكنه يدفع بما احتمله بعض المحققين من المحشين السيد الحكيم بانهم يكونون قد فهموا من البلوغ الطريقية المحضة الى نفس الوجود الواقعى بحيث تدل على استحباب الفعل الذى يوجد خبر بفعل

(التسامح في ادلة السنن)

على ترتب الثواب عليه وان لم يبلغ المكلف .
وكيف كان على فرض صحة دلالتها على ما استظهره المصنف فلا
يرفع بها الاشكال في العبادات اذ لو فرض تعلق الامر الاستحبابي بها لم يكن
بداعيه من باب الاحتياط في شيء وقد اشار اليه المصنف بقوله .

وقد انقدح بذلك انه لأحاجة في جريانه في العبادات التي
تعلق الأمر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء
بل كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها كما لا يخفى .

قد انقدح بذلك الذي ذكرنا من امكان الاحتياط انه لأحاجة في
العبادات التي تعلق الامر بها ليتحقق به القربة لكفاية الاثبات بداعي احتمال
الامر بل لو فرض تعلقه بها لم يكن الاثبات بداعيه من باب الاحتياط اذ
حقيقة الاحتياط هو قصد امتثال احتمال الامر فلو الفى هذا القيد لم يكن
من الاحتياط في شيء بل كان العمل بنفسه مستحبا نفسيا كسائر الافعال و
عليه فلو تعلق الامر به لم يكن احتياطا بل كان كسائر ما علم وجوبه
او استحبابه من العبادات .

فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب
العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدى في
جريانه في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف بل

(التسامح في ادلة السنن)

كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه .

فظهر مما ذكرنا من انه لو فرض تعلق الامر به لما كان من الاحتياط في شيء انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف ولم يكن العمل حينئذ احتياطا بل كان عليه كسائر ما دل الدليل على استحبابه .

لا يقال هذا لو قيل بدلائلها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه واما لو دل على استحبابه لأيهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكأن دالة على استحباب الأتيان به بعنوان الاحتياط كأمر الاحتياط لو قيل بانها للطلب الموثوق لا الارشادي .

لا يقال هذا الذي ذكرتم من ان الامر المستفاد من اخبار من بلغ لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف انما هو لتوقيل بدلالة اخبار من بلغ على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه وكونه ناشئا عن مصلحة في نفس عنوان بلوغ الثواب على العمل ولا ربط له بالواقع فيكون استحبابا مستقلا في قبال الواقع كسائر الاستحبابات .

(التسامح فى ادلة السنن)

واما للدول على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب لاي هذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكنت دالة على استحباب الايمان به بعنوان الاحتياط كاوامر الاحتياط بناء على انها للطلب المولى لا الارشادى وكونها كافية فى امكان التقرب بالعبادة المشكوكه .

فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكن توصليا مع انه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط ومجديا فى جريانه فى العبادات كما اشرنا اليه آنفا .

حاصله ان الامر بالاحتياط ولو كان مولويا لكن توصليا لاتبديا فيكفى فى سقوطه مجرد موافقته ولا يتوقف سقوطه على داعوته حتى يصحح عبادة العبادة وعلى فرض كونه عباديا لما كان مصححا للاحتياط ومجديا فى جريانه فى العبادات بل يصير كساير الواجبات والمستحبات فيكون وزانه وزان من سرح لحيته او من صلى اوصام فله كذا اى مما يستكشف من ترتب الثواب عليه كونه مطلوبا .

ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله (ع) قال من بلغه عن النبى (ص) شىء من الثواب فعمله كان اجرا ذلك له وان كان رسول الله (ص) لم يقله ظاهرة فى ان

(التامح فى ادلة السنن)

الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه (ص) انه ذو ثواب .

تم لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار (اى اخبار من بلغ) على استحباب ما بلغ عليه الثواب خلافا لما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه من ان الظاهر من الاخبار المذكورة بقريضة التفريع هو كون الاجر والثواب مترتبين على العمل المأتمى به بداعى البلوغ وبرجاء الثواب لاعلى نفس العمل بما هو هو وان تقييد بعضها بالاتيان بداعى طلب قول النبي ﷺ او التماس ذلك الثواب مما يؤيد ذلك (انتهى) .

فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبدالله عليه السلام . قال من بلغه عن النبي ﷺ شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ظاهرة فى ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عن النبي (ص) انه ذو ثواب لا على العمل المأتمى به بداعى البلوغ وبرجاء الثواب فاذا كان الاجر المعجول مترتباً على نفس العمل كشف ذلك عن كونه مطلوباً لعدم صلاحية نفس العمل لترتب الثواب عليه ما لم يكن مطلوباً راجحاً عند الشارع فيكون خيراً فى مقام الانشاء .

فوزان الصحيحة وزان ساير الروايات الواردة فى بيان المستحبات بذكر الاجور المترتبة عليه فى مقام الترغيب والتحرير ومن المعلوم ان ذكرها كذلك اوقع فى النفوس من مجرد توجيه الطلب النبوى اليها .

وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها الداعى الى العمل

(التامح في ادلة السنن)

غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتباً عليه فيما اذا اتى
برجاء انه مأوربه وبعنوان الاحتياط بداهة ان الداعى الى العمل
لايوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان .

وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعى الى العمل غير موجب
لان يكون الثواب انما يكون مترتباً على البلوغ فيما اذا اتى برجاء انه
مأوربه وبعنوان الاحتياط بمعنى انه تفرع العمل على البلوغ وكون البلوغ
هو الداعى اليه مما لا يوجب ان يكون الترتب على البلوغ ملحوظاً قيدياً
في موضوع الثواب .

بداهة ان الداعى الى الفعل مما لا يوجب للفعل وجهاً و عنواناً يؤتى
به بذلك الوجه و العنوان فيكون نفس الفعل مركز اللتدب لالفعل المعنون
بعنوان هذا الداعى نعم بلحاظ ظرف وجود العمل في الخارج الناشى عن ذلك
الداعى يصح انتزاع هذا العنوان منه و بهذا الاعتبار للحاكم ان يلاحظ
هذا العنوان به هذا الاعتبار قبل ثبوته في الخارج و يجعله قيدياً فى متعلق
حكيمه كما فعل ذلك فى داعى القربة فى متعلق العبادات لكن المفروض
انه قد رتب الشارع الثواب على نفس الفعل لاعلى الفعل المقيد بداعى البلوغ .

واتيان العمل بداعى طلب قول النبى (ص) كما قيّد به فى
بعض الأخبار وان كان انقياداً الا ان الثواب فى الصحیحة انما رتب
على نفس العمل و لا موجب لتقييدها به لعدم المناقاة بينهما بل

(التامح فى ادلة السنن)

لو اتى به كذلك او التماساً للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها
الأخر لا وتى الأجر والثواب على نفس العمل لأبما هو احتياط و
انقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة .

وايتان العمل بداعى طلب قول النبى (ص) كما قيد به فى بعض
الاخبار وهو رواية محمد بن مروان عن ابي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن
النبى (ص) شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى (ص) كان له ذلك
الثواب وان كان النبى (ص) لم يقله ، وان كان انقيادا الا ان الثواب فى
الصحيحة انما ترتب على نفس العمل ولا موجب لتقييد الصحيحة بمثل هذا
الخير لعدم المنافاة بينهما اى لامنافاة بين كون الثواب مترتباً على نفس
لعمل البالغ وبين كونه مترتباً عليه بوجاه كونه قول النبى (ص) فالطائفتان
من الاخبار ورد البيان امرين الذين لامنافاة بينهما ولا يكون لاحديهما نظر
الى الاخرى حتى يلتزم بالتقييد .

فيكون وزانه وزان من سرح لحيته او من صلتى اوصام فله
كذا ولعله لذلك افتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل .

فيكون وزانه اى وزان من بلغ وزان من سرح لحيته او من صلى
اوصام فله كذا وكذا من جهة استكشاف الاستحباب من ترتب الثواب على
فعل خاص ولذلك اى لما ذكرنا من دلالة الصحيحة افتى المشهور

(التفصيل في مفاد النواهي)

بالاستحباب فافهم وتأمل .

التفصيل في مفاد النواهي

قد عرفت فيما تقدم انه لا ريب في جريان البرائة عقلا ونقلا في الشبهات الحكمية مطلقا لضعف الادلة المتمسك بها على الاحتياط واما الشبهات الموضوعية ففي جريان البرائة فيها مطلقا او عدم جريانها مطلقا او التفصيل بين تعلق الوجوب او الحرمة بموضوعه على وجه الانحلال فيجري وبين غيره فلا يجري وجوه اقويها هو الاخير .

وذلك لان الماهية التي تكون موضوعا للامر والنهي وتكون معرفة للوجود والعدم ولكنها مرآة للوجود الخارجى فتارة يكون مرآة لصف الوجود في مقابلة عدم بحيث يكون ناقضا للعدم المطلق وخارجا عن كتم عدم الى دار الوجود سواء كانت في ضمن الواحد او اكثر او دفعة او دفعات وهذه القضية الطبيعية الصرفة ، واخرى تكون مرآة للوجود السارى بحيث امكن ان تقع تلسوادات العموم والفرق بينهما اى بين ما اذا كان الحكم متعلقا بالطبيعة الصرفة وبين ما اذا كان متعلقا بالطبيعة من حيث كونها مرآة لوجود السريانى انه لا انحلال للحكم ولللموضوع فى الاول فيكون كل منهما واحد فى الواقع بحيث لو اوجد المكلف الطبيعة المنهى عنها مثلا فى ضمن فردة احد فقد حصل المعصيان فلو اوجدها ثانيا فى

(التفصيل في مفاد النواهي)

ضمن فرد آخر لما كان له اثر اصلا بخلاف الثاني فانه يحصل المصيان حسب تعدد الایجاد .

فظهر انه لا انحلال في الفرض الاول حتى يكتفى بالاقل وتجرى البرائة بالنسبة الى الاكثر بل لا بد حينئذ من احراز ترك اللزوم ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا بخلاف فرض الثاني فانه ينحل الى الافراد المعلومة والمشكوكه فيتنجز التكليف في المعلومة وتجرى البرائة في المشكوكه ومن هنا يظهر ان اطلاق القول بان المرجع في الشبهة الموضوعية التحريمية هو البرائة في غير محله كما هو المترأى من عبارة الشيخ (ره) في المسئلة الرابعة حيث ساق النواهي فيها سوفا واحدا في جريان البرائة في الشبهة التحريمية الموضوعية .

قال في المسئلة الرابعة بعد القول بان الظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة (ما هذا لفظه) .

وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظرا الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل خمرا من باب المقدمة العلمية فالعقل يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلا او المعلومة اجمالا المرردة بين المحصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمرا من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة

(التفصيل في مفاد النواهي)

ولا بتحریم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التمر في قبح العقاب عليه (انتهى موضوع الحاجة من كلامه) ومقصود المصنف من عقد هذا التنبيه الثالث هو اظهار ان كلام الشيخ (ره) باطلاقه ممنوع بل يختص جريان البرائة بما اذا تعلق النهي بموضوعه على وجه الانحلال لامطلقا حسبما مر بيانه .

الثالث انه لا يخفى ان النهى عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امتثل اصلاً كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرّة ولو بالأصل فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه الا اذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الاتيان به .

شروع في بيان التفصيل : حاصله انه لا يخفى ان النهى عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امتثل اصلاً يعنى كان ملحوظاً بنحو الصرف الوجود كان اللازم على المكلف احراز انه تركه فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه الا اذا كان هذا الشيء المشكوك مسبوقاً بكونه تركاً ليستصحب الترك مع الاتيان به .

(التفصيل في مفاد النواهي)

نعم لو كان بمعنى ترك كل فرد منه عليحدة لما وجب الآترك
ما علم أنه فرد وحيث لم يعلم تعلق النهي الآبما علم أنه مصداقه فاصالة
البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة .

نعم لو كان النهي بمعنى طلب ترك كل فرد منه عليحدة يعني كان
موضوع النهي فيه ملحوظا بنحو الطبيعة السارية لما وجب الآ ما علم أنه
فرد وحيث لم يعلم النهي الآبما علم أنه مصداقه فاصالة البراءة في
المشكوكه محكمة لأنه ينحل الى الافراد المعلومة والمشكوكه فيتنجز
التكليف في المعلومة وتجرى البراءة في المشكوكه .

فانقح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم
الأجتنباب عن افراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك
كل فرد عليحدة او كان الشيء مسبوقا بالترك والآلوجب الأجتنباب
عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً

فانقح بذلك الذي ذكرنا ان مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب
لزوم الأجتنباب عن افراد المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب كل فرد
عليحدة فانه اذا كان كذلك اى كان النهي متعلقا بكل فرد فرد عليحدة
فلا يجب الاحتياط لان الشك في فردية الخارجى مستلزم للشك في اصل
التكليف به حيث انه على تقدير كونه فردا فهو موضوع لتكليف مستقل

(التفصيل فى مفاد النواهي)

فالشك فى فرديته مستلزم للشك فى تعلق التكليف به ومع الشك فى التكليف يكون المرجع هو البرائة .

او كان الشئ مسبوقا بالترك بحيث يصدق عليه انه تارك له مثلا فانه يجوز له ارتكاب الفرد المشكوك لاستصحاب تركه الذى هو موضوع الطلب .

والا اى وان لم يكن المطلوب بالنهى طلب ترك كل واحد عليحدة يعنى لم يكن موضوع النهى ملحوظا بنحو والطبيعة السارية بل كان المطلوب بالنهى طلب تركه فى زمان او مكان بحيث لو وجد فى ذاك الزمان او ذاك المكان لم يمتثل اصلا يعنى موضوع النهى ملحوظا بنحو صرف الوجود لوجب الاجتناب والاحتياط عن الافراد المشبهة اذ الشك فى فردية شئ لتلك الماهية ليس شكا فى التكليف لكون التكليف معلوما و انما الشك فى ان ارتكاب ذلك الشئ المشتهى معصية للنهى ام لا وحيث ان شغل الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقينية فلا بد من تركه ليحصل اليقين بالفراغ عن التكليف المعلوم .

فكما يجب فيما علم وجوب شئ احراز اتيانه اطاعة لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لانه غايه الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل كذلك يحرز ترك الحرام به .

(التفصيل فى مفاد النواهي)

فكما يجب فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه اطاعة لامره ولا يكفى فى مقام الامتنال الا تيان بما هو مشكوك كونه من افراده او ما يحكم العلم حيث ان الا تيان بالمشكوك لا يقتضى القطع باتيانه والشغل اليقيني يلزم الفراغ اليقيني ، فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امتثالا لنهيه ولا يحصل ذلك الا بترك جميع ما علم انه من افراده بل لا بد من ترك افراده المشكوكه ايضا غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل كذلك يحرز ترك الحرام بالاصل فيما كان مسبوقا بالترك بحيث يصدق انه تارك له فانه يجوز له ارتكاب الفرد المشكوك لاستصحاب تركه الذى هو موضوع الطلب

والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البرائة جواز الاقترام فيه الا ان قضية لزوم احراز التترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا فتفتن .

والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البرائة جواز الاقترام فيه الا ان قضية لزوم احراز التترك اللازم وجوب التحرز عنه لما عرفت من انه لا بد فيما اذا كان النهى ملحوظا بنحو صرف الوجود احراز ترك اللازم ولا يكتفى فيه بالاقل حتى تجرى البرائة بالنسبة الى الاكثر ولا يكاد يحرز التترك اللازم الا بترك المشتبه ايضا فتفتن .

في حسن الاحتياط شرعا وعقلا حتى مع قيام الحجة على العدم

الرابع أنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً .

قد عرفت ان الاحتياط انقياد حسن عقلا وراجح محبوب عند
الشارع وكونه محبوبا شرعيا لا يستلزم كونه مندوبا بالامر المولى النديبي
ان الاحتياط هو اتيان الفعل بداعي احتمال كونه مطلوباً فانقذاح الداعي
مفروض فيه ومع فرض الداعي على اتيان الفعل يكون جعل الداعي من
الطلب النديبي لغوا وهو لا يصدر من الحكيم فلا محالة ان الامر بعنوان
الاحتياط امر ارشادي لامولى .

هذا مضافا الى امتناع توجيه الطلب النديبي المولى الى عنوان
الاحتياط للزوم محذور التسلسل وقد مر بيانه هناك هذا في مقام الثبوت
واما استنباط الاستحباب النفسى من الروايات الواردة في هذا الباب فموكول
الى نظر الفقيه .

ولا يخفى أنه ملطفا كذلك حتى فيما كان هناك حجة على
عدم الوجوب او الحرمة او امارة معتبرة على أنه ليس فرداً لواجب او

(حسن الاحتياط)

الحرام ما لم يتخل بالنظام فعلاً .

ولا يخفى ان حسن الاحتياط غير مفيد بشيء بل هو حسن حتى فيما كان حجة على عدم الوجوب او الحرمة هذا في الشبهة الحكمية او امانة معتبرة على انه ليس فردا للواجب او الحرام هذا في الشبهة الموضوعية وفي كلتا صورتين لاشك في حسن الاحتياط اذ ليس حسن الاحتياط مبنيا على تحصيل المؤمن من العقاب كى يصح ان يقال ان مع قيام الدليل على عدمه لا وجه لحسن الاحتياط بل مبنى حكمه بحسنه ، هو رجاء تحصيل الواقع والفوز بمصلحته او الفرار عن تبعته وان لم يكن في مخالفته عقاب وهذا حاصل مع قيام الدليل على عدم الوجوب او الحرمة .

فالأحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسناً كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج او غيرها وكان احتمال التكليف قوياً او ضعيفاً كانت الحجة على خلافه اولاً .

قد عرفت آتفا ان الاحتياط حسن ما لم يلزم منه الاخلال بالنظام فلاحتياط قبل الاخلال مطلقا يقع حسناً سواء كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها وكان احتمال التكليف قويا كما في المظنونات اضعيفا كما في المشكوكات والموهومات كانت الحجة على خلافه ام لا فان حسنه ليس مبنيا على تحصيل المؤمن من العقاب كى يصح ان يقال ان مع قيام

(حزن الاحتياط)

الحجة لاعتقاد بل مبنى حكمه بحسنه هورجاء تحصيل الغرض والمصلحة النفس الامرية وان لم يكن في مخالفته عقاب وقد احتمل كل هذه التفاصيل في الرسائل .

كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك .

كما ان الاحتياط الموجب لذلك اى الاخلال بالنظام لا يكون حسناً كذلك اى مطلقاً اذا الاحتياط الموجب لاختلال النظام قبيح عقلاً سواء كان فى الامور المهمة ام لا او كان احتمال التكليف قوياً ام لا او كانت الحجة على خلافه ام لا فظهر ان لزوم العسر المنفى شرعاً لا ينافى حسن الاحتياط ما لم يبلغ حد اختلال النظام .

اللهم الا ان يقال ان انتفاء الحسن بانتفاء الاحتياط رأساً فلا معنى لحسنه عند انتفائه رأساً عند الاخلال بالنظام ان هى سالبة بانتفاع الموضوع لابتناع المحمول لان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يحتمل كونه محبوباً ذاتاً مع القطع بعدم كونه مبغوضاً فعلاً فلو احتمل مبغوضيتها او قطع بها فلا احتياط رأساً وفى المقام قد قطع بها للاختلال المبغوض للشارع فعلاً . وقد اجاب عنه المحقق السلطان بان الاحكام الالزامية الواقعية مجعولات من ناحية الشارع وليس فيها محدور اختلال النظام واحتمال الحكم الالزامى فى كل واقعة من الوقايح مصحح للاحتياط الحاصل باتيان الواقع بداعى احتمال الحكم الالزامى وانما جاء اختلال النظام من اتيان

(حسن الاحتياط)

المحتملات باجمعها فيكون اختلال النظام اثرا مترتبا على الاحتياط في الجميع .

ومن البين ان الاثر المترتب على الشيء متأخر عنه رتبة فكيف يكون عادما لموضوعه فالاحتياط حاصل قطعاً باتيان الجميع بداعى احتمال الالتزام الواقعى لكنه ليس حسناً لا يجابه اختلال النظام فتكون القضية سالبة بانتفاء المحمول لا بانتفاء الموضوع .

وان كان المرجح ثمن التفت الى ذلك من اول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً او محتملاً فافهم .

وان كان لمن التفت الى ذلك الاخلال ترجيح بعض الاحتياطات على بعض كما اذا كان مبتلى بامور متعددة مشتبهة وملتقنا الى ان الاحتياط فى الكل يوجب اختلال النظام فالمرجح له ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً فيما اذا كان احتمال الحكم الالزامى فى واقعة او وقايح اقوى منه فى الوقايح الاخر فيحتاط فى المحتملات التى احتمالها اقوى ويترك الاحتياط فى المشتبهات الاخر وكذا ترجيح المحتمل الذى يكون اهتمام الشارع به اقوى وان كان بحسب الاحتمال ضعيفاً كما اذا كان احتمال الوجوب ضعيفاً موهوماً ولكن المحتمل من الامور التى لو كان التكليف فيها ثابتاً لكان مسورداً لاهتمام الشارع فحينئذ له مراعاة الاحتمال او المحتمل ولا يخفى ان الاحتياط المرجح موارد هى الشبهات البدوية الغير

(في دوران الامر بين المحذورين)

الراجعة الى الدماء والفروج مما علم من ناحية الشارع الاهتمام بها ولزوم الاحتياط فيها ولذا يكون الاحتياط المبحوث عنه راجحاً عند العقل ما لم يحصل اليقين بكونه موجباً لاختلال النظام .

اذ موضوع هذا الاحتياط هو اتيان المحتمل المردد بين الوجوب والاباحة او بين الحرمة والاباحة رجاءاً لدرك الواقع وهذا الموضوع محرز بالوجدان في كل شبهة من الشبهات ولا محذور من اتيان المحتملات الا الوقوع في محذور اختلال النظام واما في الرجعة الى الدماء والفروج مما علم من ناحية الشارع الاهتمام بها كان الترجيح بما هو اقرب الى الواقع لازماً عند العقل لانه راجح ولعله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

في دوران الامر بين المحذورين

فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء لعدم نهوض
حجة على احدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه اجمالاً .

اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلاً اما لعدم النص على تعيين احدهما بالخصوص بعد قيامه على احدهما في الجملة كما اذا اختلف الامة على قولين بحيث علم وجدانا انتفاء الثالث واما لتعارض النصين او اجماله واما الشبهة الموضوعية فهي خارجة

(في دوران الامر بين المعذورين)

عن المهم وان كان ما ذكر فيه جاريا فيها ايضا

ففيه وجوه الحكم بالبرائة عقلاً ونقلاً لعموم النقل وحكم العقل
بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به ووجوب
الأخذ باحدهما تعييناً او تخييراً او التخيير بين الترك والفعل عقلاً
مع التوقف عن الحكم به رأساً او مع الحكم عليه بالأباحة شرعاً .

ففيه وجوه الحكم بالبرائة عقلاً وشرعاً ، واما عقلاً لحكمه بقبح
المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به ، واما شرعاً فلعموم
ادلة البرائة الشرعية ، ووجوب الاخذ باحدهما تعييناً بان ياخذ باحتمال
الحرمة اما لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة واما لان الغالب تغليب
الشارع جانب الحرمة على الوجوب واما لقاعدة الاحتياط حيث يدور
الامر بين التعمين والتخيير ووجوب الاخذ باحدهما تخييراً شرعياً بان
يتخير بين الاخذ باحتمال الحرمة فيلزمه الترك قياساً لما نحن فيه بتمارض
الخبرين الجامعين لشرائط الحجية ، والتخيير بين الفعل والترك عقلاً مع
التوقف عن الحكم بشيء رأساً لظاهره او لآثاره ، والتخيير بين الفعل والترك
عقلاً والحكم بالاباحة شرعاً وهذا هو الذي اختاره المصنف وقد اشار اليه
بقوله .

او جهها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل

(في دوران الامر بين المحذورين)

شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام له .

اوجهها اي اوجه الوجود من بين الخمسة المذكورة هو الاخير يعنى التخيير بين الفعل والترك عقلا وعدم جريان البرائة العقلية وشمول دليل الاباحة الشرعية (مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حلال) له اي للمورد فالدعوى مركبة من امور ثلاثة ، اما الجزء الثاني من الدعوى يعنى عدم جريان البرائة العقلية فلما عرفت في مبحث القطع من ان العلم الاحمالى مقتضى للتنجز لاعلة له فيما لم يكن الدوران بين المحذورين اذ العلم بالالزام المشترك بينهما ثابت .

وهذا علم تفصيلى بالالزام المشترك بين الوجوب والحرمة ومن الواضح انه مع العلم التفصيلى لا تجرى البرائة العقلية وان كان كل واحد من الوجوب والحرمة مجهولا اذ بالعلم التفصيلى يتم البيان للحكم الالزامى فلا مجرى للبرائة العقلية واما الجزء الاول من الدعوى وهو التخيير بين الفعل والترك فلعدم الترجيح بين الفعل والترك ، تقريره ان فى كل من الفعل والترك احتمال الموافقة والمخالفة اذ او فعل احتمال الموافقة على تقدير الوجوب والمخالفة على تقدير الحرمة ولو ترك احتمال الموافقة على تقدير الحرمة والمخالفة على تقدير الوجوب .

وحيث تساوى الفعل والترك فى ذلك يحكم العقل بالتخيير بينهما فان شاء فعل وان شاء ترك ، واما الجزء الثالث من الدعوى يعنى شمول دليل الاباحة الشرعية (مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام) له اي

(في دوران الامر بين المحذورين)

للمورد .

فلان الرواية المذكورة لا تختص بمحتمل الحرمة والاباحة بل تشمل
محتمل الحرمة والوجوب فتكون الرواية حجة على ثبوت الاباحة فيه شرعا .

ولامانع عنه عقلاً ولا نقلاً وقد عرفت انه لا يجب موافقة
الأحكام التزاماً ولو وجب لكان الألتزام اجمالاً بما هو الواقع معه
ممكناً .

قد عرفت آناً شمول ادلة الاباحة لما نحن فيه ولا مانع عنه عقلاً و
لانقلاً الا ان في شمولها له اشكالا يتوجه من ناحية مادل على وجوب
الموافقة الالزامية للاحكام الواقعية لوضوح ان الالزام بالاباحة الظاهرية
التزام بخلاف المعلوم بالاجمال المراد بين الوجوب والحرمة .

فحينئذ يمتنع الالزام بالحكم الظاهري مع الالزام بالحكم
الواقعي فكما يجب الالزام بحكم الواقعي كذلك يجب الالزام بالحكم
الظاهري كما هو مفاد وجوب التصديق بما جاء به النبي ﷺ .

وحاصل الدفع انك قد عرفت في مبحث المخالفة الالزامية انه لا
دليل على وجوب الموافقة الالزامية ولو وجب فالالزام الالزام بالواقع
اجمالاً وهو لا ينافي الالزام بالاباحة تفصيلاً ان يمكن الالزام اجمالاً بما
هو الواقع مع الالزام بالاباحة الظاهرية ومع كون الحكم الواقعي تعليقياً
لامخذور في جعل الاباحة الظاهرية فلا محذور في مقام الثبوت ولا في

(في دوران الامر بين المحذورين)

مقام الالتزام .

والالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعاً .

رد للقول بالتخيير بمعنى لزوم الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة تفصيلاً ، حاصل الرد ان الالتزام التفصيلي باحدهما من باب التخيير مع عدم العلم به تشريع محرم ولو لم يكن تشريعا محرما انه مما لا دليل على وجوبه قطعاً فلا وجه للتوهم بانه ولو لم يكن الموافقة الالتزامية التفصيلية ممكنة وجب الالتزام التفصيلي باحد الطرفين اما الوجوب واما الحرمة تخييراً فلا تصل التوبة الى الالتزام الاجمالي كما هو واضح .

وقياسه بتعارض الخبرين الدالّ احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب باطل فان التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ومن جهة التخيير بين الواجبين المتمترحين .

قد عرفت في صدر المبحث ان في المسئلة وجوه خمسة منها وجوب الاخذ باحدهما تخيير اشريعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية و اشار المصنف الى الاستدلال المذكور والرد عليه بقوله

(في دوران الامر بين المحذورين)

والالتزام التفصيلي باحدهما . . الخ وحاصل ما افاده المستدل هو انه لا اشكال في وجوب الاخذ باحد الخبرين لو دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمة .
ولا فرق بين مورد تعارض الخبرين وبين المقام فما دل على وجوب الاخذ
تخييراً هناك دال عليه هنا .

وحاصل الرد عنه ان قياس دوران الامر بين المحذورين بتعارض الخبرين
الجامعين لشروط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي بان
يقال فكما انه يجب هناك الاخذ باحدهما تخييراً فكذلك هي هنا باطل فانه
اذا بنى على كون حجية الخبر من باب السببية فالتخيير حينئذ يكون على
القاعدة لان كل واحد خبر واجد لمناط وجوب الاخذ به وحيث لا يمكن
الاخذ بالمتعارضين جميعاً فلا بد من الاخذ باحدهما تخييراً كما هو الشأن
فى كل فردين متزاحمين من جهة عدم القدرة على الاتيان بهما جميعاً
فيكون التخيير بينهما من جهة التخيير بين المتزاحمين ولا يقاس المقام
بصورة التعارض فان كلامنا احتمالاً الى الوجوب والحرمة لا اقتضاء له في وجوب
الاخذ به حتى يتخير بينهما من جهة التزاحم فظهر ان قياس المقام
بصورة التعارض قياس باطل اذا بنى على كون حجية الخبر من باب السببية
والموضوعية وان بنى على كون الحجية من باب الطريقة فهو ايضا باطل وقد
اشار الى بطلانه بقوله .

وعلى تقدير انها من باب الطريقة فانه وان كان على خلاف
القاعدة الا ان احدهما تعييناً او تخييراً حيث كان واحداً لنا

(في دوران الامر بين المحذورين)

هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط
حصل حجة فسي هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير
تخييراً واین ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما
صدر واقعا وهو حاصل والاخذ بخصوص احدهما ربما لا يكون
اليه بموصل .

قد اسمعناك آ نفا ان قياس المقام بصورة التعارض قياس مع الفارق
فانه على تقدير كون حجية الخبر من باب السببية والموضوعية وحدوث
المصلحة والمفسدة في المتعلق بقيام الامارة فالتخيير يكون على القاعدة
ولكن لامجال لقياس المقام بصورة التعارض حسبما بيناه لك واما على
تقدير كون حجية الخبر من باب الطريقة فالتخيير وان كان على خلاف
القاعدة فان القاعدة فيها التساقط دون الترجيح والتخيير الا ان احدهما
تعيينا مع المرجح او تخييرا مع عدمه حيث كان واجدا لما هو المناط
للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط صار حجة في هذه
الصورة بأدلة الترجيح تعييناً او التخيير تخييراً ، واین ذلك مما اذا لم يكن
المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا في هذه الواقعة وهو اى الاخذ
والالتزام بما صدر واقعا حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما
بالخصوص والاخذ بخصوص احدهما ربما لا يكون الى خصوص ما صدر
واقعا بموصل لمكان المخالفة ، فظهر ان قياس المقام بالخبرين المتعارضين
باطل .

(فى دوران الامر بين المحذورين)

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل ابدائهما احتمال
الوجوب والحرمة واحداً منهما التردد بينهما لكان القياس فى
محلله دلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هيهنا فتأمل جيداً

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لاجل مجرد ابدائهما احتمال
الوجوب والحرمة واحداً منهما التردد لاجل السببية او كون كل واحد
منهما واجد لما هو مناط الطريقة على الطريقة من الكشف نوعاً واحتمال
الاصابة شخصاً لكان القياس فى محلله لدلالة الدليل على التخيير بينهما
اى بين الخبرين على التخيير هيهنا لوجود الاحتمال والترديد هيهنا فيكون
القياس فى محلله فتأمل جيداً ولعله اشارة الى انه ليس كذلك اذ لو كان
كذلك لكانت الشرائط المعتبرة فى حجية الخبرين لغوا وهو خلاف ظاهر
قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بايهما اخذت من باب التسليم وسعك كما لا يخفى .

ولا مجال هيهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لا قصور فيه
هيهنا وانما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة
القطعية كمتخالفاتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لامحالة كما لا يخفى .

هذا رد على الوجه الاول من الوجوه الخمسة المحتملة المذكورة فى
اول المبحث وهو الحكم بالبرائة عقلاً لحكمه بقبح المؤاخذه على خصوص
الوجوب او الحرمة للجهل به ، حاصل الرد انه لامجال لقاعدة قبح العقاب

(في دوران الامر بين المحذورين)

بلا بيان في المقام لوجود البيان فيه اذا العلم بالالزام المشترك بينهما بعد العلم الاجمالي بالتكليف الالزامى ثابت وبه يتم البيان فلا وجه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام ، غاية الامر انه لا يترتب على العلم المذکور اثر في نظر العقل ويسقط عن المنجزية لان المكلف في مقام دوران الامر بين المحذورين لا يمكنه الاحتياط والموافقة القطعية لامتناع الجمع بين الفعل والترك كما لا يمكنه المخالفة القطعية لامتناع تركهما فلا يجب الاول ولا يحرم الثاني .

ثم ان مورد هذه الوجوه وان كان ما اذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً اذ لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع الى الاباحة لانهما مخالفة عملية قطعية على ما افاد شيخنا الاستاذ قدس سره .

يعتبر في دوران الامر بين المحذورين ان يكون كل من الواجب والحرام توصلياً او يكون احدهما الغير المعين توصلياً فلو كان كل منهما تعبدياً او كان احدهما المعين تعبدياً فليس من دوران الامر بين المحذورين ضرورة ان المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل او الترك لا بقصد التعبد والتقرب وان لم يتمكن من الموافقة القطعية بالنسبة الى المخالفة القطعية يوجب العلم الاجمالي التأثير ويقتضى التخيير وان لم يقتض ذلك

(فى دوران الامر بين المحذورين)

بالنسبة الى الموافقة القطعية .

اذا المانع عن تنجز العلم الاجمالى هو عدم القدرة على عنوان ترك
المخالفة او فعل الموافقة القطعية وعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية
بلا وقوع فى المخالفة القطعية وهذا هو المانع عن تنجز العلم الاجمالى
للحكم الالزامى لاعدم القدرة على الفعل ولازمه كون الحكم الواقعى تعليقا
مادام العذر باقيا فاذا انتفى العذر وتمكن ولو من ترك المخالفة القطعية اثر
العلم بالالزام الواقعى فى تنجزه ومتى كان احدا الحكمين على التعمين
تعديدا او كلاهما كذلك لزم المخالفة العملية القطعية من الاخلال بقصد
القربة والمكلف متمكن من قصد القربة لثلا يقع فى المخالفة القطعية و
معه يصير الحكم التعليقى حتميا منجزا وليس للشارع جعل الاباحة فى
هذه الصورة اذ هى اذن فى المعصية .

وقد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله ، ثم ان مورد هذه الوجوه
يعنى الوجوه فى المسئلة التى منها الرجوع الى البرائة وان كان ما اذا لم
يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعمين تعديدا او كان احدهما المعين
كذلك اى تعديدا لاشكال فى عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة
لانها مخالفة عملية قطعية على ما افاده شيخنا الاستاد قدس سره فى رسائله
ولكن لادجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم فى
المقام وهو اصاله التخبير التى عقد لها المبحث و اشار اليه بقوله .

الا ان الحكم ايضا فيهما اذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين

(في دوران الامر بين المحذورين)

اتيانه على وجه قرتى بان يؤتى به بداعى احتمال طلبه وتركه
كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح .

حاصله ان بعض الاصول كاصالة الاباحة وان اختص جـربانها
بالتوصلين الا ان التخيير العقلى الذى هو المهم فى هذا المبحث جار فى
التعبديين واحدهما المعين تعديا فتخير المكلف عقلا بين الايتان بالشىء
بنحو قرتى وبين تركه كذاك ، فى الاول وبين الايتان باحدهما المعين بنحو
قرتى وبين ان يختار الطرف الاخر بلا داعى القرية فى الثانى .

فانقدح انه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة
الى ما هو المهم فى المقام وان اختص بعض الوجوه بهما كما لا
يخفى .

فانقدح بما ذكرنا انه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصلين والقول
بانه يعتبر فى دوران الامر بين المحذورين ان يكون كل من الواجب
والحرام توصليا او يكون احدهما الغير المعين توصليا فلو كان كل
منهما واحدهما الغير المعين تعديا فليس من دوران الامر بين المحذورين
لما عرفتم ان التخيير العقلى الذى هو المهم فى هذا المبحث جار فى
التعبديين او احدهما المعين تعديا فلاوجه لتخصيص المورد بالتوصلين
بالنسبة الى ما هو المهم فى المقام وان اختص بعض الوجوه كاصالة الاباحة

(فى دوران الامر بين المحذورين)

بالتوصلين حيث اختص جريانها بهما .

ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى احدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتبعيته كما هو الحال فى دوران الامر بين التخيير والتعيين فى غير المقام ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب فى احدهما وزيادته على الطلب فى الآخر بما لا يجوز الأخلال بها فى صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذى المزية فى صورة الدوران .

ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك انما هو فيما اذا لم يكن فى احد الحكمين الذين تعلق العلم الاجمالى باحدهما احتمال الترجيح على الآخر واما مع احتمال الترجيح لاحد الحكمين لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعيين محتمل الرجحان دون غيره فلو دار الامر بين وجوب شئ وحرمة واحتمل ترجيح الوجوب لشدة الطلب فيه على تقدير ثبوته واقعا لتأكد مصلحته واهمية ملاكه او احتمل ترجيح الحرمة لتأكد مفسده تعين الفعل فى الاول والترك فى الثانى كما هو الحال فى الدوران بين التعيين والتخيير فى غير المقام .

والمراد بالترجيح هو شدة الطلب فى احدهما وزيادته الحاصلة من اقوائية المناط واهمية الملاك على الآخر بحيث لا يجوز الأخلال بها فى

(في دوران الامر بين المحذورين)

صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها يعنى شدة الطلب كانت بمقدار لو كانت موجودة فى احد المتراحمين لوجب الترجيح بها عقلا و كذا كانت بمقدار لو كانت موجودة فى احد الطرفين من دوران الامر بين المحذورين توجب ترجيح احتمال ذاك الطرف بسبب تلك المزينة .

ولأوجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا لأجل أن دفع المفسدة اولى من ترك المصلحة ضرورة أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام فى صورة المزاحمة بلا كلام فكيف يقدم على احتماله احتمال فى صورة الدوران بين مثليهما فافهم .

ومما ذكرنا من ان الملاك فى الترجيح فى ما نحن فيه ان يكون على حد يجب عقلا الترجيح باحتماله ، ظهر ان مجرد كون طرف الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفى فى ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة اقوى مناظا واهم ملاكا من الوجود ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا لأجل ان دفع المفسدة اولى من ترك المصلحة بدعوى ان فى احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفى احتمال الوجود احتمال المصلحة والنفع ودفع المفسدة المحتملة اولى من جلب النفع المحتمل كما ان دفع المفسدة المتيقنة اولى من جلب المنفعة المتيقنة .

ضرورة انه رب واجب كالصلوة لكونه اهم يكون مقدما على الحرام كالنظر الى الاجنبية لكونه غير اهم فى صورة المزاحمة فكيف يقدم

(فى دوران الامر بين المحذورين)

على احتمال الوجوب احتمال الحرام فى صورة الدوران بين مثليهما .
والحاصل ان احتمال الحرمة لا يكفى فى ترجيح جانبها على احتمال
الوجوب ما لم تكن الحرمة من حيث المناط واهمية الملاك اقوى من
الوجوب والافمجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا
يكفى فى ترجيح جانب الحرمة حسبما مر بيانه وما فيه من الاشكال فلامجال
لدعوى ان فى احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفى احتمال الوجوب احتمال
المنفعة ودفع المفسدة المحتملة اولى من جلب المنفعة .

مضافا الى انه على تقدير تسليم ان يكون دفع المفسدة اولى من
جلب المنفعة مطلقا فانما يكون ذلك فى المنافع والمفاسد الراجعة الى
شخص الفاعل والمباشر لا المنافع والمفاسد الراجعة الى النوع بحسب ما
يقضيه النظام التام اذ من المحتمل ان تكون المنافع والمفاسد راجعة الى
النوع مع ان دعوى انه ليس فى الواجبات الا جلب المنافع فلا يكون
فى تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع ممنوعة فلم لا يكون فى ترك الواجب
مفسدة كفعل الحرام وقوله فافهم .

لعله اشارة الى ما احتمله صاحب العناية من ان الخصم لا يقول بوجوب
الاخذ بجانب الحرمة حتى فى صورة الدوران بين ما كان اهم مناظا وملاكا
من الواجب وبين الحرام بل فى صورة التساوى يكفى احتمال الحرمة فى
ترجيح جانب الحرمة بدعوى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (انتهى)
ولكنه كما ترى اذ على فرض التساوى لم يقم دليل على ان دفع المفسدة اولى
من جلب المنفعة ولم يظهر من طريقة العقلاء ان بنائهم على ذلك .

(في الشك في مكلف به)

في الشك في المكلف به

فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الأيجاب
او التحريم .

رجوع الشك في المكلف به لا يكون الا بعد العلم بالتكليف من
الايجاب او التحريم والا كان من الشك في التكليف لا المكلف به .

فتارة لتردده بين المتبائنين واخرى بين الاقل والاكثر
الأرتباطيين فيقع الكلام في المقامين .

والكلام في الشك في المكلف به يقع في مقامين الاول في تردد
المكلف بين المتبائنين ، الثاني في ترده بين الاقل والاكثر الارتباطيين واما

(في دوران الامر بين المتبائنين)

الاقول والاكثر الاستقلاليان لما كان راجعا الى الشك في التكليف بالنسبة الى الاكثر بلا كلام فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اجمال في المكلف به فيهما لان الاقل معلوم التكليف والزائد مشكوك التكليف بدوا فتجرى البرائة عن الاكثر ولعله لوضوح الحكم فيهما لم يعقد الشيخ ولا المصنف لهما بحثا مستقلا .

في دوران الامر بين المتبائنين

المقام الأول في دوران الأمر بين المتبائنين .

التكليف المعلوم بالاجمال المراد بين امرين متبائنين ان كان هو الحرمة فالشبهة تكون تحريمية وان كان وجوبا فالشبهة تكون وجوبية وعلى كالاتقديرين ان كان منشاء الشك فقدان النص او اجمال النص فالشبهة تكون حكمية واما اذا كان منشاء الشك في الحكمية تعارض النصين فلا اشكال في عدم وجوب الاحتياط فيه بل اللازم اما الترجيح او التخيير على الخلاف الا انى انشاء الله تعالى عن قريب في التعادل والترجيح ، والمراد بالتباين في المقام اى تباين المكلف به اعم من ان يكون بالذات كما لو علم اجمالا بوجوب صيام شهرين او عتق رقبة او بالعرض كما لو علم اجمالا بوجوب القصر او التمام فان القصر لا يباين التمام ذاتا بل انما يباين القصر

(في دوران الامر بين المتبائنين)

مع التمام بلحاظ اخذه في القصر بشرط لا وفي التمام بشرط شيء فلا ينطبق احدهما على الاخر ويعم ما قال بعض المحققين من المحشين السيد الحكيم في ضابط التباين قال في حقايقه (ما لفظه) لا بد في كل علم اجمالي قائم بالمتبائنين من امكان فرض قضيتين شرطيتين مقدم احدهما احد الامرين وتاليها نقيض الاخر ومقدم ثانيتهما عين الاخر وتاليهما نقيض مقدم الاولى كقولنا ان كان العتق واجبا فليس الصيام واجبا وان كان الصيام واجبا فليس العتق واجبا وان كان القصر واجبا فليس التمام واجبا وان كان التمام واجبا فليس القصر واجبا ، فلا يصح فرضهما في الاقل والاكثر فلا يقال ان كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة لان التسعة بعض العشرة فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة (انتهى) .

لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقا ولو كانا فعل امر وترك اخر ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث او الزجر الفعلي مع ما هو من الاجمال والتردد والاحتمال فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته .

لا يخفى ان التكليف المعلوم بين الامرين المتبائنين مطلقا سواء كان فعل احدهما كالظهر والجمعة والقصر والاتمام او كان ترك احدهما بل ولو كانا فعل امر وترك اخر كان يتوجه لتكليف الزامى اليه لكنه

(في دوران الامر بين المتبائنين)

لا يعلم هل هو وجوب هذا او ترك ذاك ، ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون التكليف المعلوم واجدا لما هو العلة التامة للبعث اذ الزجر العقلي وهما الارادة والكراهة المنقدحان في نفس المولى على طبق الوجوب والحرمة مع ما هو من الاجمال والتردد به منى انه فرض اهتمام المولى بمرامه بحيث لا يرضى بقوله ولو في حال غفلة العبد بان يكون الغرض لازم الاستيفاء على كل حال ومن المعلوم اذا كان الغرض بمرتبة من الهمية بحيث يتصدى المولى لابقاظ العبد النائم فلا محالة يكون التكليف فعليا من جميع الجهات ويكون في مورد ارادة وكراهة فعلية اذا ارادة والكراهة ناشئة من الغرض الواقعة في رتبة متقدمة على انقداحهما ومع فرض اهمية الغرض لا تخلف الارادة والكراهة عن الغرض اصلا ، فاذا كان الحكم بهذه المثابة من الفعلية من كل جهة فلا محيص عن تنجزه و العقوبة على مخالفته وليس للمولى اهمال مرامه وتفويض الاختيار بيد العبد عند التطبيق حتى يجرى البرائة العقلية عند الجهل به بل له ان يجعل طريقا موصلا الى مرامه او يلزمه بالاحتياط لئلا يلزم نقض الغرض مع وقوع العبد في خلاف الواقع .

وحينئذ لامحالة يكون مادّل بعمومه على الرفع او الوضع او السعة او الأُباحة مما يعم اطراف العلم مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه .

(في دوران الامر بين المتبائنين)

وحينئذ اى حين كون الحكم بهذه المثابة من الفعلية من كل جهة
فلا محالة يكون ما دل بعمومه على الترخيص مثل حديث الرفع (رفع
ما لا يعلمون) او الوضع مثل حديث (ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم) او السعة (مثل الناس في سعة ما لا يعلمون) او الاباحة مثل
(كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه) مما يعم اطراف العلم
مخصصا عقلا لاجل مناقضة الترخيص مع حكم الالزامى الواقعى الحتمى
والحاصل انه لو بنى على شمول ادلة الاصول لكل واحد من الاطراف فلا بد
من رفع اليد عنها لما اسمعناك انفا من كون العلم علة تامة للتنجز فيكون
الترخيص فى اطرافه ترخيصا فى المعصية وهو قبيح بل غير ممكن لانه
نقض للغرض ومناقض للحكم الالزامى الواقعى الحتمى .

وان لم يكن فعليا كذلك ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً
لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلاً
ولاشراً عن شمول ادلة البرائة الشرعية للأطراف .

قد عرفت انفا ان الحكم ان كان فعليا من جميع الجهات فلا محالة
يكون ما دل بعمومه على الترخيص مما يعم اطراف العلم الاجمالي مخصصا
عقلا لاجل مناقضة الترخيص مع الحكم الالزامى الحتمى ، واما اذا لم يكن
الحكم الواقعى فعليا كذلك اى فعليا من جميع الجهات وكان بحيث لو علم
به تفصيلاً لتنجز ووجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته ، لم يكن هناك
مانع عقلا ولا شرعا عن شمول ادلة البرائة الشرعية للأطراف ، اما عدم

(في دوران الامر بين المتبائنين)

المانع عقلا فلان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتمنجز كالعلم التفصيلي حتى يمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى في ارتكاب الاطراف لانها اذن في المعصية فالعقل يحكم بقبح صدور الترخيص من المولى بل الحكم الالزامي في مورد العلم الاجمالي يكون باقيا على تعليقيته بحيث لو علم تفصيلا لصار حتميا منجزا وبعبارة اخرى ان العلم الاجمالي يكون مقتضيا للتمنجز لولا صدور الترخيص من الشارع فلا معصية لحكم المولى اصلا .
واما عدم المانع شرعا فلما عرفت سابقا من ان جريان الاصول موقوف على وجود الجهل في البين لكون موضوعها هو الجهل . وهذا الشرط موجود مع الاجمال لكون كل واحد من الطرفين مشكوك في نفسه فجاز حينئذ جعل الحكم الظاهري في كل واحد من الاطراف لجواز ارتكاب ما علم احتمالا ، بان يرتكب بعض الاطراف او قطعا ، بان يرتكب الجميع .

ومن هنا انقذح انه لأفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي الا انه لأمجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لأمخالة يصير فعليا معه من جميع الجهات وله مجال مع الاجمالي فيمكن ان لا يصير فعليا معه لامكان جعل الظاهري في اطرافه وان كان فعليا من غير هذه الجهة فافهم .

اي ومما ذكرنا من ان التكليف المعلوم بينهما ان كان فعليا من جميع الجهات فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وان لم يكن فعليا من جميع الجهات لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول

(في دوران الامر بين المتبائنين)

ادلة الترخيص للاطراف ، انقدح انه لافرق بين العلم التفصيلي والاجمالي اصلا الا انه لامجال للحكم الظاهري مع العلم التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات غير جهة الكشف التفصيلي لامحالة يصير فعليا مع العلم التفصيلي من جميع الجهات فلامجال لحكم اخر وله اى للحكم الظاهري مجال مع الاجمالي فيمكن ان لا يصير فعليا مع العلم الاجمالي بل كان بحيث لو علم به تفصيلا لوجب امثاله له لامكان الجعل الظاهري في اطرافه وان كان فعليا من غير هذه الجهة .

اي وان كان فعليا من سائر الجهات من جهة المقتضى للفعلية وسائر الشرائط والموارد وان لم يكن فعليا من جهة جعل الحكم الظاهري فحينئذ لامانع من جعل الحكم الظاهري باطلاق ادلة الاصول وقوله فافهم لعله اشارة الى انه لو فرض ان التكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعليا من جميع الجهات بل يكون فعليا من سائر الجهات بحيث لو علم به لتنجز فلامحالة يكون فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي من جهة التأثير وعدمه .

ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالأجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت اطرافه غير محصورة وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو ان عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات .

(في دوران الامر بين المتباينين)

ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات بحيث يمتنع الترخيص في بعض اطرافه لوجب عقلا موافقته و الاحتياط فيها مطلقا ولو كانت اطرافه غير محصورة لامتناع الترخيص في بعض الاطراف حتى لا يجب الاحتياط فيها حيث ان التكليف المعلوم بالاجمال حسب الفرض يكون فعليا من جميع الجهات وكان واجدا لما هو العلة التامة للبعث والزجر اى الارادة والكراهة وقد عرفت ان الحكم اذا كان بهذه المثابة من الفعلية من كل جهة فلا محالة يكون ادلة الترخيص منحصرا لاجل منافقتها معه وان لم يكن فعليا كذلك بحيث يصح الترخيص في بعض اطرافه لا يجب الاحتياط في اطرافه المحصورة فلا عبرة حينئذ بحصر الاطراف وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه وكون الاطراف محصورة او غير محصورة مما لا اثر له في الفرق من حيث وجوبه وعدمه بل الفرق في ذلك انما ينشأ من اختلاف المعلوم من حيث كونه فعليا من جميع الجهات وعدمه .

نعم ربما يلزم عدم الحصر ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولا المانع من سائر الجهات بمعنى ان كثرة الاطراف وعدم حصرها يوجب سقوط التكليف المعلوم بالاجمال عن الفعلية وذلك بان يكون كثرة الاطراف على حد يعسر على المكلف الامتثال او يتعذر او كان بعض الاطراف خارج عن محل الابتلاء بحيث لولا كثرة الاطراف كذلك لكان فعليا من سائر الجهات ولجل هذا المانع الملازم لا يكون فعليا من سائر الجهات .

(في دوران الامر بين المتبائنين)

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها
في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم اجماً فعلياً يبعث المولى
نحوه فعلاً او يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة اطرافه
والحاصل ان اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً
من ناحية العلم ولو اوجب تفاوتاً فانما هو في ناحية المعلوم في
فعلية البعث او الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه .

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين العلم الاجمالي اذا كانت
محصورة وبين العلم الاجمالي اذا كانت غير محصورة في التنجز وعدمه
فيما اذا كان المعلوم اجماً فعلياً بحيث يبعث المولى نحوه فعلاً او يزجر
عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة اطرافه وان اختلاف الاطراف في
الحصر وعدم الحصر لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ولو اوجب تفاوتاً فانما
هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث او الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه .

فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة
في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك
وقد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك
ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ايضاً فتأمل تعرف .

قد عرفت آنفاً ان اختلاف الاطراف للمعلوم بالاجمال في الحصر

(في دوران الامر بين المتبائنين)

وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ولو اوجب تفاوتاً فانما هو في ناحية
المعلوم وعليه فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة او
كثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها وقد عرفت
آنفاً انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك اى في اختلاف الاطراف
قلة وكثرة ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ايضاً فالتكليف المعلوم
بالاجمال ان كان واجداً لما هو الملاك في التنجز على ما تقدم لك شرحه
وجب الاحتياط عقلاً في اطرافه وان كانت كثيرة غير محصورة والا لم يجب
الاحتياط وان كانت قليلة فلا عبرة حينئذ بحصر الاطراف وعدم حصرها
في وجوب الاحتياط وعدمه .

وقد انقدح انه لا وجه لأحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية
مع حرمة مخالفتها ضرورة ان التكليف المعلوم اجمالاً لو كان فعلياً
لوجب موافقته قطعاً والا لم يحرم مخالفته كذلك ايضاً .

وقد انقدح مما تقدم من ان التكليف المعلوم بينهما ان كان فعلياً
من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث او الزجر وهما
الارادة والكراهة فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته
فيجب الاحتياط في اطرافها ، انه لا وجه للقول بالتفكيك بين المرحلتين
اى بين المخالفة القطعية وبين الموافقة القطعية بالالتزام بالحرمة في الاول
وعدم الوجوب في الثانية ، تقريره ان التنجز قد عرض على الحكم الواقعي

(في دوران الامر بين المتبائنين)

المجهول والعلم الاجمالي سبب لذلك والحكم الواقعي منجز به وحينئذ
فلو صار الحكم الواقعي بسبب العلم الاجمالي منجزاً من جميع الجهات بحيث
يستحق المكلف العقوبة على مخالفته فكما ان المخالفة القطعية غير جائزة
عند العقل للقطع بوقوع المكلف في الهلكة والعقوبة كذلك لا يجوز
ترك الموافقة القطعية .

بداهة ان في الاقتحام في واحد من الطرفين احتمال الوقوع في
الهلكة الناشئ عن احتمال الاقتحام في الحرام المنجز والعقل مستقل بالزوم
دفع الضرر المحتمل كدفع الضرر المقطوع .

وان لم يكن الحكم الواقعي منجزاً كذلك بسبب العلم الاجمالي به
فكما لا يجب الموافقة القطعية كذلك لا يحرم المخالفة القطعية فالرحلتان
متلازمان لا يجوز التفكيك بينهما عقلاً .

ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالاً
اما من جهة عدم الأبتلاء ببعض اطرافه او من جهة الاضطرار الى
بعضها معيناً او مردداً او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه
اجمالياً في هذا الشهر كايام حيض المستحاضة مثلاً لما وجب موافقته
بل جاز مخالفته .

ومما ذكرنا من ان التكليف المعلوم بينهما ان كان فعليا من جميع
الجهات بان كان واجدا لما هو العلة التامة للبعث والزجر وهما الارادة و

(فى دوران الامر بين المتبائنين)

والكراهة فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته فيجب الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى ظهر انه لو لم يعلم فعليه التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات اما من جهة عدم ابتلاء ببعض الاطراف كما لو علم المكلف بنجاسة احد الانائين كان احدهما خارجا عن مورد ابتلائه بان يكون فى بلاد لا يصل اليه اصلا او من جهة الاضرار الى بعض الاطراف سواء كان المضطر اليه معيناً او مردداً او من جهة تعلق التكليف بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً فى هذا الشهر ولا يعلم بتحقيقه فعلاً كى يكون التكليف فعلياً بفعليته كايام حيض المستحاضة اى حين المستمرة الدم المناسبة للوقت وان حفظت العدد الفاقدة للتمييز على نحو لا يمكنها الرجوع الى الصفات ويسمى هذا الاخير بالشبهة التدريجية الاطراف ، لما وجب موافقة العلم الاجمالى بل جاز مخالفته فى هذه الصور .

وانه لو علم فعليته ولو كان بين اطراف تدرجية لكان منجزاً ووجب موافقته فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالى كذلك يصح بأمر استقبالى كالحج فى الموسم للمستطيع فافهم .

وانه لو علم فعليه التكليف من جميع الجهات ولو كان بين اطراف تدريجية لكان التكليف منجزاً ووجب موافقته القطعية ولا يمنع التدرج عن فعليته وتنجزه بداهة ان التكليف كما يصح تعلقه بأمر حالى ويكون

(في الاضطراب الى بعض الاطراف معيناً او مردداً)

منجزاً كذلك يصح بامر استقبالي كما في الحجج في الموسم للمستطيع ،
ثم ان مقصود المصنف من التعرض للشبهة الغير المحصورة والخروج عن
محل الابتلاء والاضطراب الى بعض الاطراف للتنبيه على ان العقل لا يرى
تفاوتاً بين المحصور وغير المحصور والخارج عن محل الابتلاء والاضطراب
الى بعض الاطراف ، فيما اذا كان المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات
بحيث يكون في مورده ارادة وكرهه وبعث اوزجر .

اذ ليست هذه الثلاثة مع اقترانها بالعلم الاجمالي بادون من الشبهة
البدوية التمي يجب فيها الاحتياط على هذا التقدير فيجب الاجتناب عن
الطرف المبتلى به وعن اطراف الشبهة المحصورة وعن الطرف الذي لا اضطراب
فيه هذا ولكن يمكن ان يقال ان الاحكام الواقعية ليست بهذه المثابة من
الاهمية حتى يكون التكليف فعلياً من جميع الجهات وقد اشرنا اليه عند
التكلم في كل واحد منها في التنبهات الآتية انشاء الله ولعل قوله فافهم
اشارة الى ما ذكرنا .

تنبيهات

في الاضطراب الى بعض الاطراف
معيناً او مردداً

تنبيهات، الاول ان الاضطراب كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة

(في الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً)

التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ضرورة انه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف او تركه تعييناً او تخيراً وهو يناق في العلم بجرمة المعلوم او بوجوبه بينها فعلاً .

لو اضطر الى بعض المحتملات فهل يجب الاجتناب عن غير ما اضطر اليه ام لا وتوضيح المقام ان الاضطرار قد يكون الى بعض معين و واحد مشخص وقد يكون الى واحد مردد وعليهما اما ان يكون الاضطرار قبل العلم او معه واما ان يكون بعده والذي يظهر من كلام الشيخ العلامة الانصاري التفصيل في الاضطرار الى واحد معين بين الاضطرار الحاصل قبل العلم وبين الاضطرار الحاصل بعد العلم فحكمه بعدم وجوب الاجتناب عن الباقي في الاول ووجوبه في الثاني والمصنف مال الى عدم وجوبه عنه مطلقاً ضرورة ان الاضطرار مطلقاً سواء كان الى المعين او غير المعين موجب لجواز ارتكاب بعض الاطراف في الخطاب التحريمي او ترك احد الاطراف في الخطاب الايجابي تعييناً اذا كان الاضطرار الى معين فيجوز ارتكابه في التحريمي وتركه في الايجابي او تخيراً اذا كان الاضطرار الى غير المعين ، وهو اي تجويز الارتكاب في التحريمي والترك في الايجابي يناق في العلم بجرمة المعلوم او بوجوبه بين الاطراف فعلاً اذا اضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف في الخطاب التحريمي او الترك في الخطاب الايجابي يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم بينهما على الاجمال لاحتمال ان يكون

(في الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً)

المضطر الى فعله او تركه هو الحرام او الواجب ومعناه لا علم بالتكليف الفعلي اصلاً وهو مالك التنجز .

وكذلك لأفرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم او لاحقاً وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من اول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال ان يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او يكون هو المختار فيما كان الى بعض الأطراف بلا تعيين .

ولأفرق فيما ذكرنا من أن الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف في الخطاب التحريمي او الترك في الخطاب الايجابي يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم بينها على الاجمال لاحتمال ان يكون المضطر الى فعله او الى تركه هو الحرام او الواجب ومعناه لا علم بالتكليف الفعلي بلا فرق في ذلك بين طر و الاضطرار قبل حصول العلم الاجمالي او بعده ومجرد ثبوت التنجز في حال الاختيار بسبب ثبوت ملاك فيه وهو العلم الاجمالي قبل طر و الاضطرار لا يقتضى بقاءه فيما لو طرء بعده الاضطرار .

وذلك لان التكليف المعلوم بينها اي بين الاطراف كان محدوداً و مشروطاً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو طرء الاضطرار الى بعض الاطراف كان الى المعين او الغير المعين لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال

(في الاضرار الى بعض الاطراف معيننا او مرددا)

ان يكون التكليف في الطرف الذي قد اضطر اليه فيما كان الاضرار الى المعين اوفى الطرف الذي يختاره المضطر لرفع اضطراره فيما كان الاضرار الى بعض الاطراف الغير المعين ومع عدم بقاء العلم الذي هو ملاك التنجز لا يكاد يجب الاحتياط في الباقي ولا موجب لتنجز الخطاب الالزامي اصلا خلافا للشيخ (ره) في هذه الصورة اعنى صورة لحوق الاضرار على العلم الاجمالي بدعوى ان التكليف قد يتمنجز من اول الامر لبقاء اركان العلم الاجمالي من اول الامر فلا بد للمكلف من الخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم بالاجمال اما بالامثال اليقيني او الاحتمالي وجواز ارتكاب بعض الاطراف للاضرار موجب للاكتفاء بالامثال الاحتمالي ولا يدل على رفع التكليف الثابت المنجز اولا ، هذا .

ولكن الحق ما حققه المصنف (قدس سره) من انه لا دليل على وجوب الاجتناب عن الباقي مطلقا لان منجزية العلم للخطاب المعلوم بين الاطراف انما كان بحكم العقل ولا يحكم العقل بتنجز هذه الخطاب ازيد من حين العلم السى زمان الاضرار فامدالتنجز اول زمان حصول الاضرار وبعد حصوله لانعلم بتكليف فعلي فعلا واثر العلم الاجمالي الاول غير معلوم بقائه الى هذا الزمان وذلك لوضوح ان الاحكام الطارئة على الموضوعات يختلف عندالعقل باختلاف الاوصاف والموارض الطارئة على الموضوعات فالاحكام دائرة مدار الحثيات والعناوين ولاخفاء في ان الاضرار والاختيار كذلك عقلا وشرعا .

وحينئذ فقبل حصول الاضرار ليس لنا الاحكام واحد شخصى وهو

(في الاضرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً)

اجتنب عن الخمر يحتمل تعلقه بذلك الطرف ام بذلك فان كان متعلقاً بما
اضرر اليه فقد ارتفع يقيناً من جهة الاضرار وان كان متعلقاً بغيره فهو
باق لاستمرار الحكم باستمرار موضوعه الذي كان المفروض بقاءه فيرجع
الى انا لانعلم الى ان امد هذا الحكم الشخصي الى الابد على فرض بقاء
الاخر او الى زمان الاضرار ببقائه الى زمان الاضرار معلوم قطعاً واما
الى ما بعده فمن اول الامر مشكوك فيرجع فيه الى البرائة لعدم العلم
بالتكليف من اول الامر ازيد من هذا المقدار وليس هذا الا من قبيل الاقل
والاكثر في ان الاقل معلوم يقيناً والاكثر مشكوك من اول الامر .

لا يقال الاضرار الى بعض الأطراف ليس كفقدها بعضها فكما
لاشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان كذلك
لا ينبغي الأشكال في لزوم رعايته مع الاضرار فيجب الاجتناب عن
الباقي او ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضة .

قد عرفت ما حققه المصنف من ان الاضرار الى بعض الاطراف يوجب
عدم تنجز التكليف المعلوم بين الاطراف على الاجمال وهذا وان كان امراً
ظاهراً لا خفاء فيه بعد التأمل الا انه لمكان غموضه في بدو النظر يتوجه
سؤالاً ، ما الفرق بين الاضرار الى واحد معين وبين فقد احد الطرفين و
خروجه عن محل الابتلاء او اراقته لجامع اشراكهما في عدم بقاء العلم
الاجمالي بعد عروض الاضرار وبعد فقدان وخروجه عن محل الابتلاء و

(في الاضرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً)

انما الباقي هو اثره ولا ترجيح لبقاء اثره في هذه الموارد وعدمه في صورة الاضرار .

فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان لبعض الاطراف كذلك لا يبقى الاشكال في لزوم رعاية الاحتياط مع الاضرار الى بعض الاطراف فيجب الاجتناب عن الباقي في الشبهة التحريمية او ارتكابه في الشبهة الوجوبية خروجاً عن عهدة التكليف الذي تنجز عليه قبل عرض الاضرار .

فانه يقال حيث ان فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً فاذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيماً الفراغ عنه كذلك وهذا بخلاف الاضرار الى تركه فانه من حدود التكليف به وقيوده ولا يكون الاشتغال به من الاول الاً مقيماً بعدم عرضه فلا يقيمن باشتغال الذمة بالتكليف به الا الى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده ولا يكون الاً من باب الاحتياط في الشبهة البدوية فافهم وتأمل فانه دقيق جداً .

حاصل الجواب ان قياس حالة الاضرار بحالة فقدان احد الاطراف بلا جامع حيث ان فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده بل كان التكليف به مطلقاً غير مشروط فاذا اشتغلت الذمة به اي بالتكليف كان الاشتغال به يقيماً يقتضى الفراغ عنه كذلك اي يقيماً وهذا بخلاف

(في الاضطراب الى بعض الاطراف معيننا او مرددا)

الاضطراب الى تركه فانه من حدود التكليف وقيوده ولا يكون الاشتغال بالتكليف من اول الامر الا مقيدا بعدم عروض الاضطراب فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به الا الى هذا الحد اى الى زمان الاضطراب فلا يجب رعايته فيما بعد الاضطراب اذ بقاء التكليف الى زمان الاضطراب معلوم قطعاً واما الى ما بعده فمن اول الامر مشكوك فيرجع فيه الى البرائة لعدم العلم بالتكليف من اول الامر ازيد من هذا المقدار وليس هذا الا من قبيل الاقل والاكثر في ان الاقل معلوم يقيناً والاكثر مشكوك من اول الامر وعليه فلا تكون الرعاية حينئذ الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم لزومها فافهم وتأمل نه دقيق .

هذا حاصل ما يستفاد من كلام المصنف في الفرق بين الاضطراب وبين انعدام احد الطرفين او خروجه عن محل الابتلاء او اراقته ، ولكن 'والتزمنا بالبرائة في كل هذه الموارد فلا ننكر امرا بديهيا والتوحش من الانفراد مع قيام القاطع الفارق بين الحق والباطل ليس الاجتناب اعاذنا الله منه وجميع المحققين كى لا يمنع جنبهم من اظهار الحقايق ودقايق الاسرار فافهم .

ولعل نظر الشيخ (ره) في التفصيل بين الاضطراب الى معين قبل العلم او معه وبين الاضطراب الى غير المعين فقد صرح (ره) بعدم الفرق بين ان يكون الاضطراب قبل العلم او بعده في وجوب الاجتناب عن الاخر ، هو تخيل ان الوجه في تنجز العلم الاجمالي هو انه لو فرضنا تبدل هذا العلم الاجمالي بالتفصيلي بكل طرف يوجب تنجز التكليف باى طرف تعلق

(في الاضطرار الى بعض الاطراف معيننا او مرددا)

من الاطراف وما نحن فيه كذلك فلانه لو تبدل هذا العلم بالعلم التفصيلي
يتنجز التكليف سواء تعلق بهذا ام بذاك فلانه لو تعلق بكون هذا خمر
يجتنب عنه ويدفع الاضطرار بالآخر وكذا بالعكس وبالجملة انه لو
تبدل العلم الاجمالي بالتفصيلي لتنجز على كل حال لعدم مانعية الاضطرار
الى غير معين عن تنجز الخطاب بالنسبة الى الحرام الواقعي المعلوم فانه
لا بد حينئذ من اختيار الطرف الاخر وهذا بخلاف ما لو اضطر الى المعين
قبل العلم او معه لانه يحتمل ان يكون المحرم الواقعي هو المضطر اليه
المعين فليس ههنا خطاب الزامي منجز بالنسبة الى الواقع فلا مقتضى
للمحكم بوجود الاحتياط بالنسبة الى غير المضطر اليه .

ولكنه (قدس سره) غفل عن ان اباحة واحد من شيئين او وجوبه
اذا وصل الاضطرار الى حد يلزم العقل والشرع ارتكاب هذا الشيء لا
يجامع مع حرمة واحد معين منهما واقعا والزم التناقض واجتماع الضدين
فان معنى ان واحد منهما مباح لك وكنت مخيرا فيه او واجب لك ان
كل واحد منهما جايز لك او واجب ويجوز لك اختياره والجواز
والوجوب الثابت لكل واحد معانيد مع الحرمة الثابتة لهذا الشيء .

نعم ان كان الترخيض الثابت لواحد مردد ترخيضا عقليا ولا
يثبت به سوى العمدورية لو صادف الحرام من دون ان يثبت به حكم
او لم تستفاد من الادلة الشرعية الا صرف العمدورية في ارتكاب المضطر
اليه لا يوجب التناقض ولكن اين هذا من ذلك .

(في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء)

في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء

الثاني انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لأجل ان يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر ولا يكاد يكون ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلائه به واما مالا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع اصلاً ضرورة انه بلا فائدة ولا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف مملاً بد منه في تأثير العلم فانه بدونه لأعلم بتكليف فعلى لأحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

الثاني من التنبهات في بيان السر في كون الابتلاء باحد الطرفين مورثاً لعدم التنجز وهو انه اذا كان احداً الاطراف غير مبتلى به فان تعلق التكليف على غير مبتلى به لكان لغوا لان النهي عن الشيء انما يكون فيما يكون للمكلف داع عن ارتكابه ويصير النهي داعياً له نحو تركه وسبباً لجزره لو لم يكن له داع اخر على الترك ولا يكاد يكون النهي داعياً على الترك الا فيما يمكن عادة ابتلائه به واما مالا ابتلاء به بحسب العادة فليس للنهي عنه موقع اصلاً فان من لم يبتلى بشيء لم يتوجه نفسه اليه لان

(فى خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء)

يأتى به فهو تارك بنفس عدم الابتلاء به فلا حاجة الى نهيته فالنهي عنه بلا فائدة ولا طائل بل لا يكون الا من قبيل طلب الحاصل فالاصل فى هذا الطرف بلا معارض ، وبالجملة ان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه فى تأثير العلم فانه بدونه لا علم بتكليف فعلى لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به اذا المفروض ان الطرف الغير المبتلى به لم يمكن ان يتعلق به خطاب و تعلق الخطاب بالنسبة الى هذا الطرف مشكوك لاحتمال وجوده فى الطرف الذى لم يتعلق اليه خطاب فالشك فيه شك فى اصل التكليف والمرجع هو البرائة، هذا الكبرى مسلم الا ان تشخيص هذا الصغرى وتمييز محل الابتلاء عن غيره مشكل .

ومنه قد انقدح ان الملاك فى الأبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقدح طلب تركه فى نفس المولى فعلاً هو ما اذا صح انقدح الداعى الى فعله فى نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال و لو شك فى ذلك كان المرجع هو البرائة لعدم القطع بالأشغال .

ومما تقدم قد انقدح ان الملاك فى الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقدح طلب تركه فى نفس المولى فعلاً هو ما اذا صح اى امكن انقدح الداعى الى فعله فى نفس العبد مع اطلاع العبد عليه اى كون المهني عنه ممكننا عادياله وينقدح الداعى الى فعل ذلك الشيء الذى يكون محل

(في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء)

الابتلاء فيصح النهي عنه حينئذ بداعي الزجر عنه وامامع عدم اطلاع العبد على ذلك فتارة يكون قاطعا بخروجه عن محل الابتلاء مثل مالو كان المنهى في البلاد النائية بحيث ليس بمعرض للابتلاء نوعا كان المكلف قاطعا بعدم فعلية التكليف بالاجتناب عنه واخرى يكون شاكا في ذلك مثل ما اذا كان المنهى في غير البلد فر بما يحصل الشك للمكلف في تحقق الابتلاء فيكون المرجع هو البرائة لعدم القطع بفعلية التكليف على كل حال والعقل لا يحكم بالاشتغال في هذه الصورة .

لاطلاق الخطاب ضرورة انه لامجال للتشبه به الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفزاع عن صحة الأطلاق بدونه لأفيمما شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف انشاءالله تعالى .

قد عرفت آنا ان المرجع فيما يحصل الشك للمكلف في تحقق الابتلاء هو البرائة لعدم القطع بالاشتغال لاطلاق الخطاب كما يظهر من الشيخ (قدس سره) الميل اليه قال في رسائله (مالفظه) نعم يمكن ان يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا الاصل البرائة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق عدم او علم التعليق على امر لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده كما في المقام .
ثم قال بعده الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطاب

(في خروج بعض الاطراف عن محل ابتلاء)

بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام الامير مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به (الى ان قال) واما اذا شك في قبح التنجز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل في المسئلة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه حرام (انتهى)
ورده المصنف بقوله ضرورة انه لامجال للتشبث به ... الخ
حاصل الرد ان الاطلاق والتقييد امران متضايقان فيصح الاطلاق في مورد يصح التقييد وبالعكس ولم يكن في مثل التقييدات التي كانت بحكم العقل كما في ما نحن فيه فلا يمكن التمسك بالاطلاق في مورد الشك في وجودها لعدم كون الاطلاق مقتضيا لشمولها وفي ما نحن فيه تقييد التكليف بغیر محل الابتلاء انما هو بحكم العقل من جهة لزوم اللغوية فاذا كان القيد مشكوك الوجود فلا يصح التمسك بالاطلاق في دفعه نعم يصح ذلك اذا كان القيد شرعيا .

والحاصل انه لا مجال للتشبث بالاطلاق الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحته بمعنى صحة الاطلاق وهو تحقق الابتلاء ولا يخفى

(في الشبهة الغير المحصورة)

ان في العبارة مسامحة وحقها هو ماقلناه .

في الشبهة الغير المحصورة

الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين ان يكون اطرافه محصورة وان تكون غير محصورة .

قد عرفت ان التكليف المعلوم بين المتبائنين ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث والزجر الفعلي وهما الارادة والكراهة المنقذحان في نفس المولى على طبق الوجوب والحرمة لوجب عقلا موافقته ولا تفاوت في ذلك بين ان يكون اطرافه محصورة وان يكون غير محصورة ان لا عبرة في وجوبه بحصر الاطراف وعدم حصرها كما هو واضح .

نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتنا ب كلها او ارتكابه او ضرر فيها او غيرهما ممالا يكون معه التكليف فعليا بعثا او زجرا فعلا وليس بموجبة لذلك

(في الشبهة الغير المحصورة)

في غيره كما ان نفسها ربما تكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالأجمال انه يكون او لا يكون في هذا المورد او يكون مع كثرة اطرافه وملاحظة انه مع آية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى .

نعم ربما تكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتنب كل الاطراف في الشبهة التحريمية او ارتكاب كل الاطراف في الشبهة الوجوبية او ضرر فيها اى في الموافقة القطعية او غيرهما اى غير العسر والضرر من الموانع الاخر مما لا يكون معه التكليف فعليا بعنا وجزرا مثل ما اذا كان كثرة الاطراف موجبة لفوت واجب اهم وحينئذ لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال فعليا لمزاحمته بالاهم ولو لم يكن الاحتياط فيها عسريا كما ان نفس الشبهة في الاطراف ربما يكون موجبة لذلك اى موجبة لعسر موافقة القطعية ولو كانت محصورة قليلة كما اذا اشتد الحاجة الى الارتكاب فى بعضها بحيث لو لاه وقع فى العسر الشديد الذى لم يتحمله عادة فلا وجه لقصر الرخصة فى الشبهة الغير المحصورة .

بل لابد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال انه يكون او لا يكون فى ذلك الموارد او يكون مع كثرة الاطراف فالمهم هو ملاحظة لزوم العسر فان لم يلزم و ان لم يلزم وجب

(في الشبهة الغير المحصورة)

الاحتياط ، هذا كلام المصنف وينبغي حمل كلامه على العسر البالغ حد
اختلال النظام .

والا لا يخلو عن الاشكال لان المفروض انه لا عسر في الحكم الشرعي
الالزامي وانما جاء العسر من ضم المشتبهات بحيث لو افرض ذلك الحكم
الواقعي عنها ارتفع العسر واما لو كان العسر بالغا حد اختلال النظام فلا
شك ان العقل لا يحكم بلزوم الاحتياط في جميع المشتبهات ويمتنع ان
يكون الحكم الواقعي منجزا مصححا للعقوبة على مخالفة الواقع مع
استقلال العقل بعدم لزوم الاحتياط .

ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل
التكليف لو كان والآ فالبرائة لأجل الشك في التكليف الفعلي هذا
هو حق القول في المقام .

ولو شك في عروض الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال
كالعسر المخل بالنظام مثلا فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان له
اطلاق ولازمه حكم العقل بلزوم الاحتياط في الاطراف وان لم يكن له
اطلاق فالبرائة لاجل الشك في التكليف الفعلي هذا هو حق القول في المقام .

وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف .

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي)

قد عرفت الشبهة الغير المحصورة بتعاريف ، منها انها ما كثر
اطرافها بحيث يعسر عددها ، ومنها انها ما كانت المعلوم بالاجمال موهوما
في الغاية ، ومنها انها ما كانت اطرافها غير مضبوطة قابلة للزيادة والنقصان
ولكن لا يخفى ان ما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو عن جزاف واقامة
الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة على هذا
التعاريف لا يخلو عن اشكال .

في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي

الرابع انه انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص
الأطراف 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 واقعاً .

الرابع انه انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف مما
يتوقف على اجتنابه في التحريمية او ارتكابه في الوجوبية لحصول العلم
باتيان الواجب او ترك الحرام المعلومين في البين دون غير الاطراف وان
كان حال الغير حال بعض الاطراف في كونه محكوماً بحكم واقعاً وذلك
الاجتناب عن الاطراف او ارتكابها انما هو من باب المقدمة العلمية لاطاعة

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي)

التكليف الفعلي ومقتضى حكم العقل بوجوب الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي من باب المقدمة العلمية هو دوران الامر مدارها فكل ما كان له مدخلية في المقدمة يترتب على المعلوم بالاجمال كوجوب الاجتناب عن طرفي العلم وحرمة ارتكابهما وما ليس كذلك كترتب الحد على شرب احد المشبهين وكنجاسة ملاقيه فلا يترتب عليه لعدم جريان باب المقدمة فيها فالتكليف فيها الرجوع الى الاصول الجارية فيه كاصالة عدم حصول موجب الحد لشرب هذا المايع .

ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقات شيىء مع احد اطراف
التنجس المعلوم بالأجمال .

اشارة الى البحث المعروف بين الاصوليين من انه هل يجب الاجتناب عن ملاقى لاحد المشبهين بالنجس مثل ما يجب الاجتناب عن الملاقاة ام لا اختلفوا فيه على قولين قول بعدم الاجتناب مطلقا سواء اثر الملاقاة بالفتح فى الملاقى بالكسر ام لم يؤثر وسواء حصلت الملاقات قبل العلم الاجمالي او بعده ، قول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى من حيث انه ملاقى اذا كانت الملاقاة بعد العلم واما لو حصلت الملاقاة قبل العلم الاجمالي فيجب الاجتناب عن الملاقى .

وقد عنونه الشيخ (رحمة الله) فى التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية فى الاشتغال ، قال الرابع ان الثابت فى كل من المشبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعى فيهما هو وجوب

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي)

الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام
الواقعي اما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما
(الى ان قال) ما ملخصه وهل يحكم بتمنحس ملاقيه وجهان بل قولان
مبنيان على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و
لو بوسائط فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتهين فقد
حكم بوجوب كل ملاقاه وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب
عن العين بنفسها واما تمنحس الملاقى للنجس فهو تعبد خاص وحكم شرعي
اخر لا ربط له بوجوب هجر النجس (الى ان قال) والا قوى هو الثاني لما
ذكر (انتهى) .

والمصنف جعل في المقام صورة المسئلة ثلثة ، الاولى وجوب الاجتناب
عن الملاقا بالفتح دون الملاقى بالكسر ، الثانية عكس الاول يعنى وجوب
الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقا بالفتح ، الثالثة وجوب الاجتناب
عن الملاقا والملاقى معاً .

وانه تارة يجب الأجتنب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت
الملاقاة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها فانه اذا اجتنب عنه و طرفه
اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقه فانه على
تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً اُخر من النجس قد شك في
وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر .

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى)

هذه هي الصورة الاولى التى حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقا بالفتح دون الملاقى بالكسر فيما اذا كانت الملاقاة بعد حصول العلم الاجمالى فانه اذا اجتنب عنه معنى الملاقا بالفتح وطره اجتنب عن النجس المعلوم فى البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه ولم يتعلق اليه اى السى الملاقى بالكسر خطاب اجتنب مستقبلاً والا لوجب الاجتناب عنه قبل الملاقات والمفروض انه ليس كذلك ولم يشمله خطاب اجتنب عن النجس الذى علم بوجوده اما فى الملاقا بالفتح واما بصاحبه .

لان هذا الخطاب انما تعلق بالنسبة الى موضوعه وهو النجس فى الانائين فبعد العلم صار الخطاب منجزاً فيجب امتثاله وامتناله لا يكون الا بالاجتناب عن الانائين لاجل الاجتناب عنهما مقدمة للاجتناب عن النجس الذى تنجز الخطاب بالنسبة اليه فخطاب اجتنب عن النجس لا يشمل الملاقى لضيق دائرتها فكأنه قال اجتنب عن النجس بين الانائين فان دائرة الخطاب انما يكون بقدر دائرة العلم ودائرة العلم لا يتعدى عن الانائين للعلم بوجود الخمر فى احد الانائين فالخطاب انما يتمنجز بالنسبة الى هذين فلا يعقل شمول هذا الخطاب لمثل الملاقى وليس هذا الا بمنزلة ان يقال اقيموا الصلوة يشمل الزكاة ايضا ولا يكون الاجتناب عن الملاقى مقدمة للاجتناب عن النجس المعلوم بالاجمال حتى يشمله الخطاب ، كيف وان خطاب اجتنب عن النجس ينحل الى خطابات متعددة فكل قطرة من البول خطاب مستقل وليس الاجتناب عن كسل قطرة مقدمة للاجتناب عن الاخر .

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى)

وهذا الملاقى لو كان نجسا كان له خطاب مستقل لا ان الاجتناب عنه مقدمة للاجتناب عن النجس لان المقدمة العلمية ما يلزم من وجوده العلم بوجوده المقدمه ومن عدمه عدم العلم بوجوده ولا شبهة في ان الاجتناب عن الملاقى بالكسر لامدخلية له في امثال خطاب اجتناب عن النجس وجودا او عدما فكيف يكون مقدمة .

لا يقال بعد العلم بالملاقة يصير هذا طرفا للعلم الاجمالى فيجب الاجتناب عنه ، فانه يقال ان الاجتناب عنه لو كان واجبا لكان من جهة الخطاب الاول ، بداهة عدم العلم بخطاب منجز آخر لعدم تحقق موضوعه وهو النجس وعلى فرض العلم بخطاب منجز آخر فهو خارج عن محل الكلام والمفروض ان الخطاب الاول قد تنجز قبل الملاقات ولا يمكن شموله للملاقى لان دائريته بمقدار العلم الاجمالى فلم يبق خطاب حتى يشمل الملاقى بالكسر ولو كان نجسا لنبهت الملاقى بالفتح كان فردا آخر شك في وجوب الاجتناب عنه والشك في الاجتناب عنه شك في اصل التكليف فيرجع فيه الى الاصول وليس حال الملاقى الا كحال اناء آخر غير مر بوط بمتعلق العلم الاجمالى .

وقياس ما نحن فيه بتفريق ما فى اناء واحد الى انائين كما هو الظاهر من بعض الاعلام على ما حكى عنه فى تقريراته المسماة ببحر الفوائد فى شرح درر الفرائد قياس مع الفارق اذ بعد التفريق يصير اطراف الشبهة ثلاثة فتزيد المقدمة العلمية بواحدة ويجب الاجتناب عن الثلاثة لتحصيل العلم بالامثال والمفروض ان الملاقى مميّز عن الطرفين ولم يحدث بالملاقات

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى)

علم اخر بنجاسة اخرى فاذا ن يكون الشك فى نجاسة الملاقى شكا بدويما فالمرجع فيه هو الاصل .

ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الاعلام من المحشين من ان الملاقات مما يوجب انقلاب العلم الاجمالى باحد الشبئين الى العلم الاجمالى باحد اشياء ثلاثة قال فى تعليقه على الكتاب المساء بعناية الاصول ما لفظه وفيه ان ملاقات الشيء مع احد اطراف العلم الاجمالى باحد الشبئين ولو كانت من بعد العلم الاجمالى هى مما يوجب انقلاب العلم الاجمالى باحد الشبئين مثلا الى العلم باشيء ثلاثة اما هذا او ملاقيه او ذلك .

(الى ان قال) وحينئذ اذا اجتنب عن الملاقا بالفتح وعدله وان كان قد اجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال اولا يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال ثانياً كذلك فيجب الاجتناب عنه رعاية للعلم الاجمالى الثانى الحادث (انتهى) .

وفيه وان تكثر الاطراف مما لا يوجب تعدد العلم الاجمالى ، كيف وربما يتكثر الاطراف مع بقاء العلم الاجمالى على وحدته كما اذا اربق ما فى اناء من الانائين فى ثالث او ازيد وقد عرفت ان الوجه فى جريان الاصل فى الملاقى هو الشك فى حدوث فرد آخر من النجاسة بالملاقات مع تميز الملاقى عن الطرفين فتأمل فافهم .

ومنه ظهر انه لامجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ايضاً ضرورة ان العلم به انما يوجب

(في الملقى لاحد اطراف العلم الاجمالي)

تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم
حدوثه وان احتمل .

ومنه اي ومما ذكرنا من ان الملقى بالكسر على تقدير نجاسته
لنجاسة الملقا بالفتح كان فردا آخر من النجس قد شك في وجوده، ظهر
انه لا مجال لتوهم ان قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه
ايضا ، بداهة ان العلم بالنجس انما يوجب تنجز الاجتناب عن الفرد المعلوم
لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وان احتمل حدوثه .
والحاصل انه لا وجه لوجوب الاجتناب عن الملقى بالكسر لعدم
احراز نجاسته وعدم كون الاجتناب عنه مقدمة للقطع بالاجتناب عن النجس
الذي علم اجمالا بينهما لعدم مدخلية الاجتناب عنه فيه ولا يكون ضمه
الي سائر الافراد محدثا للعلم بفرد آخر للنجس حتى يجب الاجتناب عنه
مقدمة للقطع بوجوب الاجتناب عن هذا الفرد فالحكم باصالة الطهارة و
الحلية فيه لا مانع له .

واخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالا
نجاسته او نجاسة شيء اخر ثم حدث العلم بالملاقات والعلم
بنجاسة الملقى او ذلك الشيء ايضا فان حال الملقى في هذه
الصورة بعينها حال مالاقيه في الصورة السابقة في عدم كونه
طرفا للعلم الاجمالي وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير

(في الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي)

معلوم النجاسة اصلاً لأجمالاً ولا تفصيلاً .

وهذه هي الصورة الثانية التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عما لاقاه
اي الملاقى بالكسر دون الملاقا بالفتح و هو فيما لو علم اجمالاً بنجاسة
الملاقى بالكسر او نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بنجاسة الملاقى
بالفتح او ذلك الشيء ايضا الذي كان اول طرفاً للملاقى بالكسر فان حال
الملاقا بالفتح في هذه الصورة اي في صورة تاخر العلم بنجاسة الملاقا
بالفتح او الطرف عن العلم بنجاسة الملاقى بالكسر او الطرف بعينها حال
ملاقاه اي حال الملاقى بالكسر في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً
للعلم الاجمالي و انه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم
النجاسة اصلاً لاجمالاً ولا تفصيلاً .

اما عدم كونه غير معلوم النجاسة تفصيلاً فواضح واما انه غير معلوم
النجاسة بالعلم الاول فهو ايضاً واضح اما كونه معلوماً بالعلم الاجمالي الثانوي
فهو وان كان مسلماً الا انه لا تأثير لهذا العلم الاجمالي لان من شرائط
تنجزه اي تنجز العلم الثاني هو ان لا يكون شيء من الاطراف مورداً
لتكليف الفعلي المنجز الا من قبل هذا العلم والمفروض ان طرف الملاقى
بالفتح قد يتنجز التكليف فيه بسبب العلم الاجمالي الاول فيكون
جريان الاصل في الملاقا بالفتح خالياً عن المعارض .

وبالجملة ان حال الملاقا بالفتح في هذه الصورة بعينها حال ملاقاه
في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي وانه فرد آخر على

(في الملاقى لاحداطراف العلم الاجمالي)

تقدير نجاسته واقعاً لاغير معلوم النجاسة اصلا لاجمالا ولا تفصيلا .

وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي ولكن كان
الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى
به بعده .

وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي ولكن كان
الملاقى بالفتح خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوث العلم وصار مبتلى
به بعده فيجب الاجتناب عن الملاقى دون العلقا بالفتح اما الاجتناب
عن الملاقى فلمكون الاجتناب عنه يكون مقدمة علمية للاجتناب عما علم
من فرد النجس يبين الملاقى وعدل الملاقى بالفتح .
واما عدم اجتناب عن الملقا بالفتح فلعدم كون الاجتناب عنه
مقدمة علمية للاجتناب عما تنجز التكليف باجتنابه بسبب العلم به اجمالا
يبين الملاقى بالكسر وطرف الملقا بالفتح مع فعلية الابتلاء بهما ولم
يحدث بضمه الى طرفه علم بحدوث فرد آخر من النجس لاحتمال ان
يكون النجس هو الطرف دونه .

وثالثة يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم
بالملاقات ضرورة انه ح نعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى والملاقى او
بنجاسة الاخر كما لا يخفى فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

البين وهو الواحد والاثنين .

هذه ، هي الصورة الثالثة التي حكم فيها ، وجوب الاجتناب عن الملاقا بالفتح والملاقي بالكسر معا فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقات و حصلت العاقاة قبل العلم الاجمالي فيقال اما الملاقا والملاقي متصفان بالنجاسة او الطرف ضرورة انه حينئذ نعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقا والملاقي او بنجاسة الاخر و ان الملاقي و الملاقي معا تكونا من احد الاطراف .

و انما جاء التثليث من جهة فرعية بنجاسة الملاقي بالكسر لنجاسة الملاقا بالفتح و لازم السببية والمسببية بينهما ان يقعا معا طرفا للطرف و يستتبع ذلك كون الجامع بين الثلاثة متعلقا للعلم الاجمالي و هو الخطاب الجامع المررد بين النجس والمتنجس و لازم العلم الاجمالي بالخطاب المررد الجامع بين الثلاثة ثبوت التنجز بين الثلاثة فاذا يزيد المقدمة العلمية على اثنين فيجب عقلا الاجتناب عن الثلاثة لتحصيل العلم بامثال الخطاب المررد بينهما .

في دوران الامر بين الاقل والاكثر

المقام الثاني في دوران الامر بين الاقل والاكثر

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

الأرتباطين .

قد عرفت فيما تقدم انه لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من
الايجاب والتحريم فتارة لتردده بين المتبائنين كالظهر والجمعة والقصر
والاتمام واخرى لتردده بين الاقل والاكثر الارتباطين كما اذا ترددت
الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزءاً ام لا
والمراد بالاقل هنا كما اشرنا اليه فيما تقدم هو المأخوذ لا بشرط بحيث لا
ينافي وجوده فسي ضمن الاكثر بمعنى ان الزيادة تكون جزءاً للفرد
ومشخصه لاجزاً للطبيعة نظير الطول الذي يكون مشخصاً لزيد الطويل
لانه مشخصاً للانسان كما لا يخفى واما اذا كان الدوران من قبيل الاول
يعنى بين المتبائنين فتحكمه قد ظهر مما قلناه فلا تطيل الكلام بذكره
واما اذا كان من قبيل الثاني ففيه ايضا مسائل لان الشك قد يكون ناشئاً عن
عدم النص او اجماله او تعارضه او الامور الخارجية ، اما اذا كان الشك ناشئاً
عن عدم النص فيظهر من الشيخ الانصارى اعلى الله مقامه القول بالبرائة
بالنسبة الى الاكثر بتقريب ان الاقل معلوم الوجوب اما لكونه نفسياً او
لكونه مقدماً غيرياً فان الامر المتعلق بالمركب ينحل الى اجزائه فالاقل
لو كان مقدماً تكون واجبا فاذا كان كذلك فلا يبد عن الخروج عن
عهدته باثبات نفسه ، واما الاكثر فلا تعلم بحرمته وقبح العقاب بلا بيان
يقضى عدم ثبوت العقاب على ترك الاكثر فلا يكون واجبا ، ولكن لا يخفى
عليك انه لا مسرح هنا للبرائة كما بنه عليه المصنف .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

والحق أن العلم الأجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب
الأحتياط عقلاً باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً

حاصله ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين الاقل والاكثر ايضاً
كالمبتائين يوجب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر لتنجز التكليف بالاكثر
حيث تعلق العلم بثبوت التكليف عقلاً ومقتضاه وجوب الاتيان بالاكثر وعدم
الاكتفاء بالاقل للعلم بوجود وجوب نفسى قد تعلق اما بالاقل او بالاكثر
وهو منجز بالفرض من جهة العلم به ، والخروج عن عهده لا يكون الا
بالاتيان بالاكثر ولو سلمنا الانحلال ايضاً فلا يكون نتيجة البرائة عن
الاكثر لان الخروج عن عهدة شىء الاتيان بجميع خصوصياته وامثال امر
المقدمى انما يكون باتيان ذبسه فالاكْتفاء بالاقل لا يوجب الخروج عن
عهدة امر المقدمى نعم هو امثال احتمالى على تقدير كونه نفسياً واما اذا
اتى بالاكثر فقد خرج عن عهدة هذا الامر اما الكونه نفسياً اولكون الاقل
نفسياً فانه على هذا الايضه ضم الضميمة اذ هو معنى الاقل والاكثر الارتباطى
كما لا يخفى لان الزيادة جزء الفرد لاجزاء الطبيعة .

وتوهم انحلاله الى العلم بوجود الاقل تفصيلاً والشك في
وجوب الاكثر بدو اضرة لزوم الأتيان بالاقل لنفسه شرعاً وغيره
كذلك او عقلاً ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر فاسد قطعاً .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

المتوهم هو الشيخ الانصارى اعلى الله مقامه حيث قال في الرسائل
(ما لفظه) وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير موثر في وجوب
الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلاً والاخر مشكوك الالتزام
رأساً ودوران الالتزام في الاقل بين كونه مقديماً او نفسياً لا يقدر في كونه
معلوماً بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم
اجمالياً او تفصيلاً الزام المولى به على اى وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة
على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الاقل والمشكوك الزامه
رأساً هو الزايد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسى المراد بين الاقل و
الاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلى ومشكوك (انتهى) .

حاصل ما افاده (قدس سره) هو ان العلم الاجمالي في المقام
منحل الى العلم التفصيلى بوجوب الاقل والشك البدوى بوجوب الاكثر
لان الاقل معلوم الوجوب اما لكونه نفسياً او لكونه مقديماً
غيرياً فالأقل لو كان مقدمة تكون واجباً شرعياً او عقلياً ان على
القول بوجوب المقدمة يكون الوجوب الغيرى المتعلق بها شرعياً و الا
فيكون عقلياً بدهاة ان وجوب المقدمة مما لا ريب فيه فاذا كان كذلك فلا بد
عن الخروج عن عهده باتيان نفسه واما الاكثر فلا نعلم بحرمة وقبح العقاب
بلا بيان يقتضى عدم ثبوت العقاب على ترك الاكثر فلا يكون واجباً هذا
حاصل ما افاده الشيخ (ره) في بيان الانحلال ولكنه فاسد قطعاً لما يترتب
عليه من المحاذير وقد نبه عليها المصنف بقوله .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

لأستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً أما
لنفسه او لغيره على تنجز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر
فلو كان لزمه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا اذا كان متعلقاً
بالأقل كان خلفاً .

اشارة الى محذور الاول من المحذورين المترتبين على الانحلال بناء
على المقدمة كما هو ظاهر الشيخ (قدس سره) وهوان وجوب الأقل فعلاً على
كل حال اما نفسه او لغيره مما يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالاجمال
مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر ولا يمكن انفكاك وجوب الأقل فعلاً و ترتب
العقوبة عليه ولو بسبب ترك الأكثر عن تنجز وجوب الأكثر لان المقدمة كما
يتبع ذبها في سر بان الوجوب منه اليها كذلك يتبعه في التنجز لوضوح ان
الوجوب في ذى المقدمة لو لم يكن منجزاً بل كان تعليقياً غير مستتب
لترتب العقوبة على مخالفته امتنع تنجز الامر المقدمى اذا المفروض
ترشح الوجوب التعليقى من ذى المقدمة الى المقدمة و لم يترشح
الوجوب الحتمى الى المقدمة بل يستحيل العلم بالوجوب الحتمى
للمقدمة مع الجهل به في ذبها فحينئذ يكون الالتزام بتنجز الوجوب
في الأقل على كل حال ولو على فرض كونه مقدمة للاكثر التزام بتنجز
الوجوب في الأكثر على تقدير وجوبه واقعا فلو كان وجوب الأقل كذلك
اى على كل حال مستلزماً لعدم تنجز التكليف الا اذا كان متعلقاً بالأقل دون
الأكثر يلزم محذور التخلف اى خلاف الفرض .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

مَعَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ عَدَمُهُ لِأَسْتَلْزَامِهِ عَدَمَ تَنْجِزِ التَّكْلِيفِ عَلَى
كُلِّ حَالٍ الْمُسْتَلْزَمُ لِعَدَمِ لُزُومِ الْأَقْلَ مَطْلَقًا الْمُسْتَلْزَمُ لِعَدَمِ الْأَنْحِلَالِ وَ
مَا يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ عَدَمُهُ مَحَالٌ .

إشارة الى محذور الثاني من المحذورين المترتبين على الانحلال
بناء على المقدمة وهو انه يلزم من ثبوت الانحلال عدمه بتقريب ان تنجز
وجوب الاقل على كل حال يلزم تنجز الاكثر على تقدير وجوبه وتنجز الاكثر
يلزم بقاء العلم الاجمالي على حاله وعدم انحلاله فحينئذ يستلزم انحلال
العلم الاجمالي عدم تنجز الاكثر على تقدير وجوبه فهو يستلزم عدم تنجز
الاقل على كل حال فيلزم من وجود الانحلال عدمه وما يلزم من وجوده عدمه
فهو محال نعم يصح دعوى الانحلال فيما لو علم اجمالاً بوجوب احد الشئين
مع العلم بكون واحد منهما واجباً اما بالوجوب النفسى او بالوجوب
الغيرى المقدمى لو اوجب آخر ولا يلزم شئ من المحذورين لوضوح العلم
التفصيلى بوجوبه فعلاً وترتب العقاب عليه اما لنفسه او لكونه سبباً لترك
واجب منجز و ايس الامر كذلك فيما نحن فيه لان المفروض تبعية تنجز
الاقل على كل حال لتنجز طرفه وهو الاكثر على تقدير وجوبه وقضية
التبعية هو عدم انفكاك تنجز الاقل عن تنجز الاكثر ومع الالتزام بانفكاك
تنجزه عن تنجزه توجب لزوم المحذور من المحاذير .

نعم انما ينجح اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة فان وجوبه ح

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

يكون معلوماً له وانما كان التردد لأحتمال ان يكون الأكثر
ذامصحتين اومصلحة اقوى من مصلحة الاقل فالعقل في مثله وان
استقل بالبرائة بالكلام الآانه خارج عما هو محل النقض والأبرام
في المقام .

قد عرفت ان العلم الاجمالي باق على اجماله ولا ينحل الى العلم
التفصيلي بوجوب الاقل والشك البدوي في وجوب الاكثر وكان مقتضاه ،
الايان بالاكثر لان تعلق التكليف بالمهية المرده بين الاقل والاكثر معلوم
والاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني عنه وهـ ولا يحصل
الاباتيان الاكثر نعم انما ينحل اذا كان الاقل ذامصلحة ملزمة فان وجوب
الأقل حينئذ يكون معلوماً له تفصيلاً وانما كان التردد لاحتمال ان يكون
الاكثر ذامصحتين اومصلحة اقوى من مصلحة الاقل والعقل في مثله يحكم
بالبرائة ولكنه خارج عن ما هو محل الكلام بين الاعلام بل هو قسم من
الواجبين الغير الارتباطيين كما لا يخفى .

هذا مع ان الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يحرز الا بالأكثر
بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر
والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنتهى عنها وكون
الواجبات الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية وقد مر اعتبار موافقة
الغرض حصوله عقلاً في اطاعة الأمر وسقوطه فالأبد من احرازه في

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

احرازها كما لا يخفى .

اشارة الى برهان اخر على وجوب الاحتياط عقلا في الاقل والاكثر الارتباطيين ، حاصله انه لاشك في ان هذا الامر الفعلي المعلوم المررد بين الاقل والاكثر ناش عن غرض للامر في ذلك الشيء بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور وبها والمنهى عنها وكون الواجبات الشرعية الطافا في الواجبات العقلية ومعناه على ما حكى عن بعض المشايخ ان شكر المنعم واطاعته وتعظيمه واجب بحكم العقل والمحصل لهذه العناوين هو الواجبات الشرعية فهى لطف فيها اى كونها مقربة للمبدء اليها لاجل كونها مقدمة لحصولها بل هذه العناوين قائمة بها فهى الأمور به في الحقيقة والافعال المحصلة لها مقدمة لها وهى اغراض مقصودة من الافعال ومبنى هذا التقرير على كون الغرض من الاوامر تحصيل المصالح الكافية *تمت* *مكرر* لئلا يظن ان الغرض *معلم* بحصول ذلك الغرض اذا العقل يحكم بوجوب اتيان الأمور به على نحو يحصل به الغرض ، ومن المعلوم انه لو اتى بالاقل لم يعلم بحصول الغرض اصلا لاحتمال مدخلية الجزء المشكوك ايضا في حصوله فالشك في المقام راجع في الحقيقة الى الشك في المحصل اى في محصل الغرض به - بالجزم بشبوتة والشك في المحصل موضوع لقاعدة الاحتياط لا لاصالة البرائة فيحكم العقل بلزوم اتيان الاكثر وعدم الاكتفاء بالاقل ليعلم بحصول الغرض .

ولا يخفى ان هذا الدليل لا يكاد يتم بناء على الانحلال و جريان

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

البرائة العقلية والنقلية بداهة ان الحكم الواقعي في مورد الترخيص الشرعي تعلقي لا ارادة و لا بعث هناك اصلا فكيف يحكم العقل بوجود موافقة الغرض الداعي على الحكم التعلقي و عليه فلا يرد على المصنف الاعتراض بان العقل لا يحكم بوجود موافقة الغرض الداعي على الحكم الا لزامي الذي ليس في مورد ارادة و بعث اصلا كما هو غنى عن البرهان .

و لا وجه للتفصي عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البرائة و الاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية و جريانها على ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك او بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به

المتفصي بذلك هو الشيخ (ره) وهذا التفصي المذكور في كلامه قال (قدس سره) بعد قوله المتقدم ، فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به . . . الخ ، قلت اولامسئلة البرائة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وان لم يكن في المأمور به .

واخرى بان حصول المصلحة واللتف في العبادات لا يكاد

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

يكون الآباتيانها على وجه الامتثال و حينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة اجزائها تفصيلاً ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال و معه لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعية الى الأمر فلم يبق الا التخلص عن تبعة مخالفته بأتيان ما علم تعلقه به فإنه واجب عقلاً و ان لم يكن في المأمور به مصلحة و لطف رأساً لتنجزه بالعلم به اجمالاً و اما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بالبيان .

هذا التفصي ايضاً للشيخ (ره) قال و ثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً و لذا الواتی به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف و لا اثر اخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال و حينئذ فيحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العديلة بكون العبادات السمعية انما وجبت لكونها الطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترائه به و هذا متعذر فيما نؤمن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه و لذا صرح بعضهم كالعلامة و يظهر من آخر منهم وجوب تمييز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه (قال) .

و بالجملة فحصول اللطف بالفعل الماتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

الامر الموجبة اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحه في الأمور به رأساً وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذه واما الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع عدم البيان (انتهى) .

حاصل ما افاده (قدس سره) ان للامر جهتين ، الاولى الجهة الارشادية و هي ابتناؤه على المصلحة وكون الواجب لطفاً في غيره على مذهب العدالة الثانية المولوية المستتبعة لوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، اما الجهة الاولى فهو مما تعذر القطع بها في المقام لاحتمال اعتبار معرفة اجزاء العبادة تفصيلاً ليؤتى بهامع قصد الوجه فحينئذ يحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امثاله التفصيلي فان من صرح من العدالة بان الواجبات السمعية الطاف في الواجبات العقلية التزم باعتبار قصد الوجه او معرفته في حصول الاطاعة والمفروض عدم امكانهما من جهة تردد الواجب بالفرض . واما الجهة الثانية فلم تقتض الا التخلص من تبعه العقاب وهو يحصل بايتان ما علم وجوبه وهو الاقل واما الاكثر فيقبح عليه العقاب لانه عقاب بلا بيان ، وبالجملة ان المصالح في الأمور بها وان كانت قد تجب تحصيلها من حيث كونها اغراضاً للاوامر والمحصل للغرض وان كان موضوعاً لقاعدة الاشتغال كما عرفت الا انه فيما يمكن القطع بحصوله وقد عرفت انه متعذر في العبادات لاحتمال توقف حصول الغرض فيها على الجزم بالنية وهو ممتنع مع الشك والتردد في الواجب بين الاقل والاكثر

(في دوران الامر بين الأقل والأكثر)

فيسقط حكم العقل بوجوب الجزم بحصول الغرض ويبقى حكمه من حيث تردد الواجب بين الأقل والأكثر الذي مقتضاه هو وجوب الأقل للعلم بوجوبه وجواز ترك الأكثر .

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبرائة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة .

وذلك الذي ذكرنا من أنه لا وجه للتفصي عنه بما ذكره الشيخ (ره) من الوجهين لضرورة أن حكم العقل بالبرائة على مذهب الأشعري المنكر للغرض في أفعال الله تعالى ويقول أن فعل الله تعالى خال عن الحكمة والمصلحة وإن نفس الإرادة مرجحة لصدورها بلا شيء زائد سمي بالمصلحة والغرض ، لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة من ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد فلا بد من دفع الأشكال على وفق مقتضى قواعد العدالة من ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد وليس المقام مقام الجدل مع الأشاعرة كي يلزمهم بمقتضى قواعدهم من إنكار التبعية المذكورة .

بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لأحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها طافاً فافهم .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

حاصله انه كما ان حكم العقل بالبرائة على مذهب الاشعري لا يجدى من ذهب اليه المشهور من العدلية من ابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد و تبعيتها لها ان لا يحصل له القطع بتحقيق المصلحة الا بالاثيان بالاكثر فكذلك لا يجدى قول من ذهب الى ما عليه غير المشهور للقول بالبرائة ان ربما يكون الداعي على الامر على هذا المذهب هو ما في الواجبات من المصلحة النوعية الموجبة لحسن صدور الامر من الشارع .

ومن البين ان مجرد احتمال كون المصلحة من سنخ ما في الواجبات كاف لحكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فلا بد من الاثيان بالاكثر لكي يحصل القطع بحصول الغرض على هذا القول ايضاً كما هو كذلك على قول المشهور من العدلية ، وقوله فافهم لعله اشارة الى ان القائل بكفاية المصلحة في الامر يقول بخصرها فيه من غير ان يحتملها في الامور به فيحكم العقل بالبرائة على هذا المذهب ايضاً كما يحكم على مذهب الاشعري المنكر للمصلحة والغرض .

و حصول اللطف والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على الاثيان بها على وجه الأمتثال الآانه لأمجال لأحتمال اعتبار معرفة الأجزاء واثيانها على وجهها كيف و لا اشكال في امكان الأحتياط ههنا كما في المتبائنين ولا يكاد يمكن مع اعتباره .

هذا جواب عن الوجه الثاني من وجهي التفصي ، حاصله ان حصول

(فى دوران الامر بين الاقل والاكثر)

اللطيف والمصلحة فى العبادة وان كان يتوقف على الايمان بها على وجه الامتثال
اذ لو اتى به لاعلى وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه مصلحة ولكن لامجال
لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء و اتيانها على وجهها اذ لا اشكال فى امكان
الاحتياط هيئنا كما فى المتبائنين ولم ينكر احد حسن الاحتياط فى المقام
بل الظاهر الاتفاق على حسن الاحتياط هنا ومن المعلوم ان هذا الاتفاق يأبى
عن الشرط المذكور وهو اعتبار معرفة الاجزاء و اتيانها على وجهها اذ لا يكاد
يمكن الاحتياط مع اعتباره اى اعتبار معرفة الاجزاء و اتيانها على وجهها
والحاصل ان الاتفاق على حسن الاحتياط هنا لا يلائم مع احتمال معرفة
الاجزاء و اتيانها على وجهها .

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك و
المراد بالوجه فى كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه
و وجوب اقتراءه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسى لا وجه
اجزائه من وجوبها لغيرى او وجوبها العرضى و اتيان الواجب
مقتربا بوجهه غاية و وصفاً باتيان الاكثر بمكان من الامكان
لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الاقل فيتأتى من المكلف معه
قصد الوجه .

قد عرفت الجواب عن التفتى الثانى بان احتمال اعتبار معرفة الاجزاء
والايمان بكل منها على وجه مما لا وجه له اذ لا اشكال فى امكان الاحتياط

(فى دوران الامر بين الاقل والاكثر)

هيهنا ولا ينكر احد حسن الاحتياط فى المقام وهذا الاتفاق يأبى عن الشرط المذكور ، هذامع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك اى اعتبار الايمان بكل جزء على وجهه والمراد بالوجه فى كلام من صرح بوجود ارتفاع الواجب على وجهه ووجوب اقتراانه به هو وجه نفسه لاوجه اجزائه من وجوبها الغيرى كماذهب اليه الخصم اووجوبها العرضى المنبسط من الامر بالكل عليه لوضوح ان مايجب اتيانه بحكم العقل هو نفس مايتوقف عليه الواجب ونفس الاجزاء لاهى بداعى امرها ، واتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية بان ينوى الايمان بالصلوة لوجوبه ووصفا بان ينوى الايمان بالصلوة الواجبة فى الشريعة لله تعالى باتيان الاكثر بمكان من الامكان لانطبق الواجب عليه ولوكان الواجب بحسب الواقع هو الاقل فيأتى مع الايمان بالاكثر قصد الوجه بالمعنى الذى هو مراد المتكلم .

و احتمال اشتماله على ما ليس من اجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتى على اجماله بلا تمييز ماله دخل فى الواجب من اجزائه لاسيما اذا دار الزائد بين كونه جزء لماهيته و جزء لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه و كماله لان الظاهر يعنى يصدق على الفرد بمشخصاته .

دفع لما قد يتوهم من ان اتيان الواجب فيما نحن فيه بوجه نفسه باتيان الاكثر ليس بممكن لما فى الاكثر من احتمال اشتماله على ما ليس من

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

اجزائه لمكان احتمال كـون الواجب واقعاً هو الاقل حاصل الدفع ان احتمال اشتغال الاكثر على ما ليس من اجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المأني على اجماله من دون تمييز ماله دخل في الواجب من اجزائه اي بلا تعيين انه الاقل او الاكثر لاسيما اذا دار الامر الزائد بين كونه جزء للماهية ومنبسطاً عليه الامر النفسى على تقدير كون الواجب هو الاكثر وجزء للفرد على تقدير كون الواجب هو الاقل لان محل الكلام في المقام هو الدوران بين الاقل والاكثر الذى لو كان الاقل هو الواجب واقعاً لماضره ضم الاكثر اليه لكونه جزء مستجيباً من مشخصات الطبيعة الكلية كساير المستحبات المأخوذة في الواجب من القنوت والاذكار وغيرهما حيث ينطبق الواجب الذى هو لاشروط بحسب مقام التحقق على المأني به بتمامه و كماله لان الطبيعى ينطبق على الفرد بمشخصاته .

نعم لو دار بين كونه جزءاً ومقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزء لكنه غير ضائر لأنطبقه عليه ايضاً فيما يكن ذلك الزائد جزء غايته لأبتمامه بل بسائر اجزائه .

نعم لو دار بين كونه جزءاً للماهية المتحدة اجزائها بحسب الوجود او امراً مقارناله في الوجود لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزء بحسب نفس الامر ولكنه غير ضائر ايضاً لأنطبق الكلى على الفرد ايضاً فيما لم يكن ذلك الزائد جزء غايته لأبتمامه بل بسائر اجزائه .

(في دوران الامر بين الاقل والاكثر)

هذا مضافاً الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه
مع ان الكلام في هذه المسئلة لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه
الامتثال من العبادات .

هذا مضافا الى ان اعتبار قصد الوجه مما يقطع بخلافه من رأس لان
الامر اذا امر بشي كان عليه بيان كل ما يحتمل بدوا دخله في الامتثال ولم يكن
مما يغفل عنه العامة غالباً ونصب قرينة على دخله واقعا والا لاخل بما هو
غرضه فاذا لم ينصب الشارع على ذلك كشف قطعاً عن عدم دخله فيه وقصد
الوجه كما عرفت في باب القطع لم ينصب الشارع دلالة على دخله اذ ليس منه
عين ولا اثر في الاخبار مع كونه مما يغفل عنه العامة فلا اعتبار به اصلاً بل هو
مما يقطع بخلافه مع ان الكلام في هذه المسئلة لا يختص بما لا بد ان يؤتى
به على وجه الامتثال من العبادات لجريانه في التوصليات ايضاً لا شتمالها ايضاً
على المصلحة ومن الواضح عدم اعتبار قصد الوجه في ترتيب المصلحة الموجبة
لوجوبها عليها وان اعتبر في استحقاق الثواب عليها وهذا واضح .

مع انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه
ينافيه التردد والاحتمال فلا وجه معه للزم ومرعات الامر المعلوم اصلاً
ولو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض وللزم الاحتياط باتيان
الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالأشغال
لاحتتمال بقاءه مع الاقل بسبب بقاء غرضه فافهم .

(فى دوران الامر بين الاقل والاكثر)

حاصله ان اناطة حصول المصلحة على قصد الوجه اما ان يكون على نحو الاطلاق حتى فى صورة عدم التمكن منه لاجل التردد والاحتمال واما ان يكون مقيدا بصورة التمكن فعلى الاول يلزم سقوط التكليف من اصله فى جميع موارد تردد المكلف به بين الاقل والاكثر لعدم التمكن من قصد الوجه وكون التكليف الواقعى تعليقياً فى جميع موارد ترده بينهما بحيث لو علم تفصيلاً بوجوب الاقل والاكثر لصار فعلياً حتمياً لاجل حصول التمكن من قصد الوجه وحينئذ فلا يجدى العلم بالتكليف المراد بين النفسى والغيرى فى الاقل مع فرض التردد المانع عن عود المصلحة الى المكلف ومع كون التكليف الواقع المراد بين الاقل والاكثر تعليقياً لاعتقوبة ولو احتمالاً لى يجب التخلص عنها عقلاً .

وحيئنذ لادجه للزوم مراعات الامر المعلوم فى الاقل المراد بين النفسى والغيرى فى الاقل ولازمه جواز المخالفة القطعية بترك الاقل والاكثر وبطلانه اوضح من ان يخفى، وعلى الثانى اى كونه مقيداً بصورة التمكن من قصد الوجه يلزم سقوط قصد الوجه عن الوجوب لعدم التمكن منه ولكن السقوط لا ينافى وجوب الاحتياط بكل ما له احتمال دخل فى حصول المصلحة فحينئذ يجب الاحتياط عقلاً مع فرض لزوم موافقة الغرض لتحصيل القطع بالفراغ بعد القطع باشتغال الذمة بالامر النفسى المراد بين الاقل والاكثر لاحتمال بقاء الاشتغال عند الاكتفاء بالاقل بسبب بقاء الغرض بناء على لزوم موافقة الغرض كما هو مفروض الشيخ (ره) ومما ذكرنا ظهر حال صورة الشك فى كون الاناطة يكون على وجه الاطلاق او يكون مقيداً بصورة

(في عدم وجوب الاحتياط شرعاً)

التمكن فاللازم الاحتياط في ذلك باتيان الاكثر .

في عدم وجوب الاحتياط شرعاً

هَذَا بحسب حكم العقل وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل
حديث الرفع قاض برفع جزئية ماشك في جزئيته .

تقريب الاستدلال على البرائة فيما نحن فيه بحديثي الرفع والحجب
بناء على البرائة العقلية واضح فانه بعد انحلال العلم الاجمالي الى علم
تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوى في وجوب الاكثر يكون مقتضى الحديتين
رفع الحكم المتعلق بالاكثر لانه مما حجب علمه على العباد ومما لا يعلم، و
اما بناء على الاحتياط في المقام عقلا فيشكل التمسك بحديثين على نفي
الوجوب النفسى المشكوك في الاكثر اذ الوجوب النفسى في الاقل ايضا
مشكوك فيشملة الحديتان .

ولازم شمول حديث الرفع لكلا الوجوبين جواز المخالفة القطعية
فلا بد من التمسك بحديث الرفع لنفي الجزء المشكوك المتأخر رتبة عن
الوجوب الذى هو منشاء انتزاع الجزئية بعد تعارض دليل الرفع فى المنشأ
اذا المفروض العلم بسائر الاجزاء سواء كان الاقل واجبا ام الاكثر وبعبارة

(فى عدم وجوب الاحتياط شرعاً)

اخرى ان لازم شمول حديث الرفع للوجوب النفسى فى الاكثر شموله للوجوب النفسى فى الاقل لاشتراكهما فى كونهما مشكوكين وبعدها سقوط يبقى العلم الاجمالى على حاله ولكن لامانع من جريان حديث الرفع فى الزائد المشكوك فى جزئيه التى هى امر انتزاعى عن الامر وليس يجرى فى الاجزاء المشتمل عليها الاقل للمعلم بها .

فنهض ان حديث الرفع قاصر عن رفع وجوب النفسى فى الاكثر لابتلائه بالمعارض وهو وجوب الاقل ولكن يصح التمسك به لنفى الجزئ المشكوك المتأخر عن الوجوب الذى هو منشاء انتزاع الجزئية بعد تعارض دليل الرفع فى المنشاء ولا يرد عليه ما اورده بعض المحققين من المحشين فى حقايقه بان الجزئية من الاعتبارات المنتزعة من الوجوب فرفعها انما يكون برفعه فاذا امتنع رفع منشاء انتزاعه لابتلائه بالمعارض امتنع رفع الجزئية لان معنى الانتزاع ليس الاتحاد حقيقة والتغاير مفهومها حتى يلزم من عدم جريانه فى المنشاء عدم جريانه فيما ينشأ منه بل معناه ان من جعل وجوب الشئ الخاص ينتزع الجزئية فتكون مجعولة بجعل الوجوب تبعاً والتبعية فى الجعل كالتبعية فى الوجود لا يستلزم الاتحاد كما فى العلة والمعلول .

و حينئذ فيمكن التمسك بحديث الرفع لنفى الجزئية اذا امتنع التمسك فى المنشاء ولا يرد عليه ايضاً بان رفع جزئية السورة معارض برفع كلية الاقل فلا يجرى للحديث اصلاً ، لان الحديث يرفع ما فى رفعه امتنان وليس فى رفع كلية الاقل امتنان اذ لا بد لنا من الايمان اما بالاقول او

(في عدم وجوب الاحتياط شرعا)

بالاكثر وبعد رفع كلية الاقل لا بد من الاتيان بالاكثر وليس في اثبات الزائد امتنان و لذا لا يرتفع بحديث الرفع ما هو مشكوك المصدقية كما في مصداق الشرط والجزء نعم يرتفع به مصداق المانع اذا كان مشكوكا لوجود الامتنان في رفعه .

والقول بان في رفع وجوب الاكثر ايضا امتنان فلم تخصص الحديث برفع الجزئية مدفوع بان المانع في عدم الجريان هنا هو العلم الاجمالي بان الواجب هو الاقل والاكثر بخلاف حديث الجزئية فانه يرجع الى ان هذه الاجزاء التي علم وجودها هل يكون معها جزء اخر كالسورة مثلا لا فالأما مور به واحد في الحقيقة قد شك في جزء زائده ويرتفع بالحديث ، هذا ولكن لا يخفى ان الفرق مشكل فعليك بالتأمل .

ومما ينبغي ان يعلم هو ان العلم الاجمالي اذا تعلق بالتكليف الفعلي البالغ مرتبة البعث والزجر كمتعلق العلم التفصيلي فلا يمكن ان يكون مشمولا لحديث الرفع الدال على عدم التكليف الفعلي فانه مستلزم للتناقض وقد استدركه المصنف في هامش الكتاب وليس رجوع عما افاده في متن الكتاب كما توهمه بعض الاعلام .

قال في تعليقه على الكتاب المسماة بعناية الاصول (ما لفظه) ان مقتضى ما تقدم منه في صدر البحث من عدم انحلال العلم الاجمالي هو ان لا تجرى في المسئلة شيىء من البرائة العقلية والنقلية اصلا فان العلم الاجمالي اذا لم ينحل فحاله حال العلم الاجمالي في المتبائنين عينا فكما قال هناك ان ما دل بعمومه على الرفع مما يعم اطراف العلم يكون مخصصا عقلا

(في عدم وجوب الاحتياط شرعا)

لاجل مناقضته مع التكليف المعلوم بالأجمال الفعلي من تمام الجهات فكذلك في المقام اذا فرض المعلوم بالأجمال فعليا من تمام الجهات ولعل من هنا قد رجع عن هذا التفصيل في تعليقه 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 اجمالا بالتكليف الفعلي ضرورة انه ينافيه الجزئية المجهولة وانما يكون مورد ما اذا لم يعلم به بل علم مجرد ثبوته واقعا يعنى ولولم يكن فعليا (قال) وبالجملة الشك في الجزئية او الشرطية وان كان جامعاً بين الموردين الا ان مورد حكم العقل يعنى بالاحتياط مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالايجاب (انتهى) .

وانت خبير بان مراده انه لو علم من الخارج ان الحكم الايجابي فعلى ويكون في مورد بعث و ارادة او كان الخطاب اللفظي ظاهراً في ذلك فهذا مورد حكم العقل بالاحتياط ولا مجال للحديث الرفع حينئذ ولو كان جارياً في طرف الاكثر خاصة اذ هو اذن في المعصية الاحتمالية والاذن في المعصية الاحتمالية كالقطعية قبيح و انما يكون مورد حديث الرفع فيما اذا علم بالحكم التعليفي اجمالا فحيث ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز والمفروض عدم جواز المخالفة القطعية فلا مانع حينئذ من التمسك بحديث الرفع لرفع جزئية المشكوك برفع منشأ انتزاعه و لازمه تعيين الامر الظاهري في الباقي فافهم و تأمل .

فيمثله يرتفع الأجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل و

(فى عدم وجوب الاحتياط شرعا)

الأكثر ويعينه فى الأول .

فبمثل حديث الرفع بر تفع الاجمال يعنى باية الحجب وشبهه بر تفع
الاجمال والتردد عما تر دد امره بين الاقل والاكثر ويعينه اى يعين حديث الرفع
الشيء المر دد فى الاول اى فى الاقل ان بعد تصور حديث الرفع عن رفع
الوجوب النفسى فى الاقل والاكثر معا للزوم المخالفة القطعية و سقوط
التمسك به لنفى الوجوب النفسى المشكوك فى الاكثر لا بتلائه بالمعارض
ان الوجوب النفسى فى الاقل ايضا مشكوك يبقى التردد على حاله مالم يتعين
الجزئية فى واحد من العدلين ولازم رفع عدل من العدلين ثبوت العدل الاخر
فيتعين الاجزاء الواجبة بالفعل فى اجزاء الاقل بمعونة حديث الرفع ان لا
مانع من جريان حديث الرفع فى الزائد المشكوك فى جزئته التى هى امر
انتزاعى عن الامر وليس يجرى فى الاجزاء المشتمل عليها الاقل للعلم بها
فان ينحل العلم الاجمالي ولو حكما بمعونة حديث الرفع ويتعين
الاجزاء الواجبة فى الاجزاء الاقل فافهم وتامل .

لا يقال ان جزئية السورة المنسية مثلاً ليست بمجموعة وليس
لها اثر مجعول والمر فوع بحديث الرفع انما هو المجعول بنفسه او
اثره ووجوب الأعادة انما هو اثر بقاء الأمر بعد التذكر مع أنه عقلى
وليس الآمن باب وجوب الأطاعة عقلاً .

(فى عدم وجوب الاحتياط شرعا)

حاصله انه لا يصح التمسك بحديث الرفع فى رفع الجزئية المشكوكه
اذا المعتبر فى جريان الحديث كون المرفوع قابلا للجعل او ماله اثر مجعول
والجزئيه ليست هى امرا مجعولا ولالها اثر مجعول اما انها غير مجعولة
فواضح واما انه ليس له اثر مجعول فلان المتوهم من الاثر فى المقام وجوب
الاعادة وهوليس اثرا شرعيا للجزئية بل هو من آثار بقاء الامر الاول وعدم
سقوطه بفعل الاقل مع ان وجوب الاعادة عبارة عن وجوب اطاعة الامر بفعل
المأمور به تاما بعد فعله ناقصا وهواثر عقلى لبقاء الامر الاول .

لأنه يقال ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها الا انها
مجعولة بمنشاء انتزاعها وهذا كاف فى صحة رفعها .

حاصله ان الجزئية وان لم تكن مجعولة بنفسها استقلالاً الا انها مجعولة
تبعاً بجعل منشاء انتزاعها اى التكليف المعاملوم المتعلق بالكل و
هذا يجعل التبعى بجعل منشاء انتزاعها كاف فى صحة رفعها كما انه كاف
فى صحة وضعها واثباتها .

لا يقال انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعى برفع منشاء
انتزاعه وهو الامر الاول ولأدليل اخر على امر اخر بالخالى عنه

حاصله ان ارتفاع الامر الانتزاعى اعنى الجزئية يكون برفع منشاء

(فى دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

انتزاعه وهو الامر الاول المتعلق بالاكثر فاذا ارتفع الامر بالاكثر فلا دليل على تعلق امر اخر بالخالى عن الجزء المشكوك اى بالاقل .

لأنه يقال نعم وان كان ارتفاعه بارْتِفاع منشاء انتزاعه إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر الى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها الامع نسبتها كما لا يخفى فتدبر جيدا .

حاصله ان ارتفاع الجزء وان كان بارتفاع منشاء انتزاعه ولازمه عدم بقاء التكليف اصلا ولو بالاقل الا ان نسبة حديث الرفع الناظر الى ادلة الدالة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء وهو اى حديث الرفع الذى بمنزلة الاستثناء معها اى مع الادلة الدالة على بيان الاجزاء تكون دالة على جزئيتها الامع جهلها وبالجملة يستفاد من مجموع الدليلين ان ان جزئية السورة هى بالنسبة الى العالم بها تكون جزء للامر وبالنسبة الى الجاهل يكون باقى الاجزاء واجبادون السورة فتدبر جيدا .

وينبغى التنبيه على امور

الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء

(في دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحيوان وأنه لأمجال هيئها
للبراه عقلاً بل كان الأمر فيهما اظهر .

حاصله انه ظهر مما مر في دوران الامر بين الاقل والاكثر وان القاعدة
تقتضى اتيان الاكثر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه كالرقبة
المؤمنة والرقبة وبين الخاص كالانسان وعامه كالحيوان وكلاهما مشتركان
في ان منشاء انتزاع الاكثر ليس امرا مباحنا للمأمور به في الوجود كما في
الظهاره والصلوه وانه لامجال هيئها للبراه عقلاً وان قلنا بالبراهه هناك .

فان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم هيئها
بداهه ان الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف بالزوم من باب لمقدمة
عقلاً فالصلوة مثلاً في ضمن الصلوة المشروطة او الخاصة موجودة
بعين وجودها وفي ضمن صلوة اخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها
تكون مباحنة للمأمور بها كما لا يخفى .

قد عرفت انفا انه لامجال للبراهه العقلية فيما دار الامر بين المشروط
بشيء ومطلقه وبين الخاص وعامه سواء قلنا بالبراهه في الاقل والاكثر
ام لم نقل لان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر باليقين التفصيلي بالنسبة
الى الاقل والشك البدوي بالنسبة الاكثر الذي هو مجرى البراهه لا يكاد
يتوهم هنا للفرق بين مسألة الاقل والاكثر وبين مسئلنا هذه لان اجزاء التحليلة

(فى دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

لاتنصف باللزوم من باب المقدمة عقلا لان القيود كلها شرطا كانت او غيرها عين المشروط والمقيد فى الخارج ولو كانت متعددة بحسب الانحلال العقلى فاذا ورد خطاب لانهلم تعلقه بالمطلق او المقيد فلامجال لان يقال ان التكليف بالمطلق متيقن لان التكليف لم يتعلق بمفهوم المطلق بل بما هو مطلق بالحمل الشايع ولا يعقل وجود المطلق بما هو مطلق فى الخارج لقضية ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد ولا شبهة ان القيود من مشخصات المطلق فاذا ورد خطاب ولا تعلم تعلقه بالمطلق حتى يصح الاتيان بكل فرد منه او بالمقيد حتى يجب تحصيل المقيد فلا ترجيح لتعلقه بالمطلق فى مثال العتق لو اتى بالرقبة الكافرة وكان المطلوب واقعا هو الرقبة فلم يأت بالمطلوب ابدا لاجزئه ولا كله بل اتى بامر مباين معه حيث ان الرقبة مع قيد الكفر مباين معها مع قيد الايمان لان الموجودات مع ماله من التشخيصات مباين مع الاخر .

وهذا بخلاف الاجزاء التى كان لها وجود فى الخارج فانه لو اتى بتسعة اجزاء وكان المطلوب واقعا العشرة لم يات بامر مباين معها لان العشرة انما يتحقق بضم جزء الى هذه التسعة او الى مثلها بخلاف الرقبة المؤمنة فان تحصيلها ليس بضم الايمان الى الرقبة فى الرقبة الكافرة حيث ان بانتقاء قيد الكفر ينتفى الرقبة الكامنة معها لان المفروض اتحادها فى الخارج وكان المقيد من مشخصات وجودها ولا يعقل رفع احدهما وبقاء الاخر الذى هو عين المرفوع حقيقة و ليس الاكالفول بار تفاع الفصل مع وجود الجنس ومثل هذا الكلام لا ينبغى له لمن ادنى تأمل وذوق .

(في دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

ولافرق فيه بين الفصول والقيود لان القيود من مشخصات الوجود كالفصول وبالجملة فالانحلال لا يتعقل هنا فلا مجرى للبرائة العقلية حينئذ هذا كله في البرائة العقلية واما الشرعية فقد اشار اليه بقوله .

نعم لأبأس بجريان البرائة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاص وغيره .

قد عرفت آنفاً انه لا مجال للبرائة عقلا فيما اذا دار الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص وعامه بل كان الامر فيهما اظهر حسبما بيناه لك مفصلا نعم لأبأس بجريان البرائة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين الخاص وغيره والفرق بينهما هو ان الخصوصية في الاول انما تنتزع من شيء معتبر مع الماهية على نهج الانضمام وفي الثاني انما تنتزع من نفس ذات الماهية كالانسان .

توضيحه انه لاشك ان القيود في ظرف الخارج خارجة عن مقام الذات ماهية و وجودا فلا بد للحاكم في مقام توجيه الطلب الواحد عن يوجهه للناظر الواحد الى المقيد بحيث يكون التقييد بتلك الامور الخارجة داخلا في حيز الطلب واعتباره كذلك تصرف من الحاكم في عالم الجمل التشريعي فله رفعه كماله دخله وهذا بخلاف الثاني ان خصوصية الخاص ليست خارجة عن ذات العام بحيث كان العام متأخرة رتبة عنها بعدتها ميتها

(في دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

ماهية ووجودا بداهة ان الحيوان ليس امرا متحصلا في نفسه عارضا عليه
الانسان بل الحيوان امر موجود بعين وجود الانسان فاذن يكون خصوصية
الخاص منتزعة عن نفس الخاص .

ولازم ذلك عدم كون خصوصية الخاص امرا مأخوذا في حيز الطلب
بحيث يكون التقييد داخلا والقيود خارجا كما كان الامر كذلك في الشرط
فحينئذ لاتناله يد الجعل ولو بالواسطة بل تكون خصوصية الخاص
امراً تكوينياً يكون كذلك متعلقاً للطلب بلا تصرف من الحاكم في
عالم التشريع .

لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ماشك في شرطيته
وليس كذلك خصوصية الخاص فانها انما تكون منتزعة عن نفس
الخاص فيكون الدوران بينه و غيره من قبيل الدوران بين
المتبائنين فتأمل جيداً .

وذلك الذي ذكرنا من جريان البرائة النقلية في خصوص دوران
الامر بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين الخاص وغيره لدلالة حديث
الرفع على عدم شرطية ماشك في شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاص
وقد اوضحنا لك الفرق بينهما بان القيد خارج عن مقام الذات وان دخله
انما يتحصل بتوجيه امر واحد الى الذات على نحو يكون التقييد داخلا
في حيز ذلك الامر وكما ان دخله انما يتحصل كذلك كان رفعه ايضاً

(في دوران الامر بين المشروط ومطلقه)

كذلك اى رفعه انما يتحصل برفع الامر عن التقييد وصرفه الى نفس الذات ولو في مرحلة الظاهر .

وبعد فرض خروج القيد عن حيز الامر لا يبعد دعوى العلم بوجود المطلق بحيث يكون الشك في القيد مجامعاً مع العلم بوجود ذات المطلق فلا مانع من شمول الحديث الرفع للشرطية سواء كان للشرط منشاء مغاير للمقيد او كان متحداً معه وليس كذلك خصوصية الخاص فانها انما تكون منتزعة عن نفس ذات الخاص وليست زائدة متأخرة ثبوتاً عن العام . ولازم ذلك ان يكون نفى الخصوصية نفياً للعام المتحد مع الخاص اذا العام موجود بعين وجود الخاص فنفي الخصوصية بحديث الرفع نفى له وليس العام المتحقق مع الخصوصية الاخرى هو العام المتحقق مع الخصوصية المنفية بحديث الرفع حتى يكون معلوم الوجوب على كل حال فالحيوان العام الموجود مع الفرس على تقدير كون متعلق التكليف هو الانسان ليس بمتعلق للتكليف اصلاً فيكون الدوران بين الخاص كالانسان وبين غيره من الخاص الاخر كالفرس من قبيل الدوران بين المتبائنين و لازم ذلك عدم معلوم ومشكوك هناك كى يتوجه الرفع الى المشكوك خاصة ويبقى هناك معلوم غير مرفوع كما هو الشأن في المتبائنين .

فى نقيصة الجزء سهواً

الثانى انه لا يخفى ان الأصل فيما اذا شك فى جزئية شىء او شرطية فى حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر فى الشك فى اصل الجزئية او الشرطية .

اذ اثبت جزئية شىء فى الجملة فهل يقتضى القاعدة كونه ركناً يعنى كان جزء فى حال النسيان ايضاً كما هو معنى الركن حتى ينتفى المركب بانتقائه عمداً او سهواً ام لا ومن المعلوم انه ليس للفظ الركن فى الاخبار عين ولا اثر بل هو اصطلاح من الفقهاء فليل انه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً او سهواً وعطف بعض على النقص زيادته .

وكيف كان فالبحث حول بيان معنى الركن ليس بمهم لنا بل المهم بيان حكم الاختلال بالجزء فى طرف النقيصة او الزيادة فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهواً وبطلانها بزيادته عمداً وبطلانها بزيادته سهواً اما الاولى فالظاهر من كلام العلامة الانصارى ان القاعدة تقتضى ركنية مثل هذا الجزء ومقتضاها بطلان العبادة بتركه سهواً الا ان يقوم دليل خاص او عام على الصحة كما قام على ذلك فى مثل الصلوة مثل قوله لاتعاد وامثاله و

(فى نقيصة الجزء سهواً)

ذلك لان الغافل عن السورة كان مخاطباً بالصلوة مع السورة قبل الغفلة وهذا الامر يكون باقياً حين الغفلة .

غاية الامر لم يكن منجزاً عليه لغفلته والافالأمور به كان باقياً على حاله كما كان وثمرة بقاءه وجوب الاعادة والقضاء عليه حين الالتفات فالغفلة لا يوجب تغير الأمر به عما هو عليه قبل الغفلة اذ لازم التغير احداث امر جديد بالنسبة اليه والمفروض عدم امكان ذلك لانه غافل حين غفلته عن غفلته فالصلوة المأتمى بها عن غير سورة غير مأتمى بها اصلاً لاستحالة تكليف الغافل فما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة ايضاً فباتفائه انتفى المركب وهو معنى الركنية هذا ولكن يمكن ان يقال عليه ان ادعاء استحالة تكليف الغافل عن السورة حين كونه غافلاً عنها في غير محله لامكان ذلك من دون ان يستلزم محال اصلاً كما ستعرف عن قريب انشاء الله هذا كله امر الشيخ (ره) والمصنف عد هذه المسئلة من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية او الشرطية وصرح بانه لافرق بين الشك في الجزء والشرط في حال النسيان بعد العلم باصلهما وبين الشك باصلهما بحسب حكم العقل والنقل فلا تجرى فيها البرائة العقلية فالناسى قبل طر والنسيان فى كون الواجب هو الخالى عن الجزء او الشرط فى حال النسيان او المشتمل عليها كان الدوران بين الاقل والاكثر فالحكم عقلا هو الاشتغال ولازم ذلك وجوب اعادة الصلوة الناقصة الصادرة عن الناسى بعد الالتفات فى الوقت ولكن تجرى فيها البرائة الشرعية ، وبالجملة كان مقصوده من هذا التنبيه الثانى التنبيه

(فى نقيصة الجزء سهواً)

على عدم الفرق بين الشك فى اصل الجزئية او الشرطية وبين سريانها الى حال النسيان فى حكم العقل باصالة الاشتغال والتمسك بذيل حديث الرفع ولا تعاد لاثبات اجزاء المأتمى به فى حال النسيان وعدم وجوب الاعادة بعد الالتفات والى ذكرنا قد اشار بقوله .

فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد فى الصلوة يحكم عقلاً
بلزوم اعادة ما اخل بجزئه او شرطه نسياناً كما هو الحال فيما ثبت
شرعاً جزئياً او شرطياً مطلقاً نصاً او اجماعاً.

اى فلولا حديث الرفع مطلقاً اى فى باب الصلوة وغيرها وحديث
لاتعاد الصلوة الا من خمسة الوقت والطهور والقبلة والر كوع والسجود
فى خصوص باب الصلوة يحكم عقلاً بلزوم اعادة ما اخل بجزئه او شرطه
نسياناً الماعرفت من عدم جريان البرائة العقلية فى الاقل والاكثر الارتباطيين
وقوله كما هو الحال فيما ثبت جزئياً او شرطياً مطلقاً نصاً او اجماعاً
معناه انه اذا دل دليل من نص او اجماع على الجزئية مطلقاً بحيث يكون
نصافى ثبوت الجزئية حال النسيان فالاعادة لازمة قطعاً لانه مقدم على
جميع الادلة الدالة على الصحة من حديث الرفع وغيره فكذلك فيما اذا
شك فى جزئية شىء او شرطية فى حال نسيانه لسولا مثل حديث الرفع
وحديث لاتعاد اذا العقل يحكم بلزوم اعادة ما اخل بجزئه او شرطه نسياناً
وهو الذى يسمى فى اصطلاح الفقهاء بالركن بحيث كان الاخلال به مضراً

(في تقيصة الجزء سهواً)

مطلقاً عمداً كان أو سهواً .

خلافاً لشيخنا الاعظم (ره) حيث ذهب الى الركنية مطلقاً وان ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة فاذا انتفى المركب فلم يكن المأثمى به موافقاً للمأمور به وهو معنى فسادته قال اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في اثنائها لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلوة المأثمى بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا .

غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل بالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة موجود نظير من غفل عن الصلوة راساً او نام عنها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان بمقتضى الامر الاول (انتهى مورد الحاجة من كلامه رفع مقامه) حاصل ما افاده (قدس سره) استحالة تنويع المأمور به في نفس الامر في خطاب الشارع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والسيان بان يكون المأمور به في حال العلم بوجوب السورة ، الصلوة المشتملة عليها ومع النسيان والغفلة ، الصلوة الخالية عنها .

ولازمه عدم تكليف الناس بما عدى جزء المنسى فليس هناك الا تكليف واحد بالتمام مقتضى لوجوب الاعادة عند الالتفات في الوقت فالاصل في كل جزء ان يكون ركناً موجباً للبطلان بنقصه او زيادته الا ان يقوم دليل على اكتفاء الشارع بالناقص عن المأمور به ولكنك قد عرفت

(في نقيصة الجزء سهواً)

انه يمكن ان يقال عليه (قدس سره) بان ادعاء استحالة تكليف الغافل عن
السورة حين كونه غافلاً عنها في غير محله لامكان ذلك من دون ان يستلزم
المحال .

ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية في
هذا الحال بمثل حديث الرفع .

هذا هو الوجه الاول من وجوه التي ذكرها المصنف في حل الاشكال وهو
الاستدلال بحديث الرفع في المقام على نحو قد تقدم بتقريب ان ما يتعلق
به الامر هو الطبيعة الجامعة بين الزائد والناقص على قول الصحيحى نظر الى
ان النهى عن الفحشاء وقر بان كل تقى ومعراج المؤمن ونحوها من الآثار
المنصوصة المترتبة على طبيعة الصلوة كاشفة عن امر وحدانى وجودى لامتناع
حصول اثر واحد بسيط عن الكثير بما هو كثير فيكون ما يتعلق اليه الامر
هو الطبيعة الواحدة للذاكر والناسى وان كان صلوة الذاكر تمام الاجزاء
والشرائط وصلوة الناسى ما عدى المنسى بداهة ان هذا الاختلاف لا يوجب
التنويح ولا خطاب كل منهما ب خطاب يخصه وحيث ان هذه الطبيعة مجتمعة فنحتاج
الى بيان متمم لها وحديث الرفع يكون بياناً لعدم جزئية المنسى او شرطية
على نحو الشرح والحكاية عن عدم الدخول واقفاً في مقام الثبوت لاعلى نحو
انشاء العدم كى التجننا الى الالتزام برفع الامر عن التام ووضع امر اخر
على الناقص، فالناسى حينئذ يلتفت الى الامر بالجامع ومتمكن من امتثاله

(فى نقيصة الجزء سهواً)

حقيقة وان كان غافلا عن غفلته وينبث كالذاكر عن الامر المشترك المتعلق بالطبيعة غاية الامر ان الناسى من اجل غفلته عن نسيانه يحسب انه من صنف الذاكرين فيتوجه قصده الى امتثال هذا المصداق الخاص بالذاكر وقد اخطأ فى المصداق لافى تطبيق الكبرى على نفسه اذ هى الصلوة الواجبة على الناس او على المؤمنين فيقول انا واحد منهم فيجب على الصلوة لكنى ذاكر فيجب على هذا المصداق .

كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا وقد دل دليل اخر على دخله فى حق الذاكر .

هذه الوجه الثانى من الوجوه التى ذكره المصنف فى حل الاشكال حاصله انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية فى حال النسيان بمثل حديث الرفع حتى يكون الحديث مخصصا لعموم الادلة الدالة على الجزئية والشرطية حسبما عرفت بيانه كذلك يمكن تخصيص ادلة الجزو والشرط بهذا الحال اى حال الذكر من دون لزوم المحال بان يقال انه اذا فرض هناك قيام دليل اجتهادى على خطاب الزامى على نحو يعم الذاكر والناسى بالاجزاء الخالية عن المشكوك فى دخله مطلقا حتى فى حال النسيان فتكون الاجزاء الخالية عن المشكوك واجبة على عموم الناس من الناسى والذاكر مثل ان يقال ايها المسلمون وايها المكلفون كتب عليكم كذا وكذا وقام

(فى نفيسة الجزء سهواً)

دليل اخر اجتهادى على دخل ذلك الجزء المشكوك فى جزئيه فى حال النسيان فى متعلق الامر المتعلق بالذاكر خاصة فىكلفه بالجزء او الشرط الذى نساها الناسى فحينئذ يجب على الناسى ما سوى المنسى من دون ان يتوجه اليه خطاب بعنوان الناسى كى يستشكل فى عدم امكان التفات الناسى الى نسيانه فلا يتمكن من تطبيق الخطاب على نفسه .

او وجه الى الناسى خطاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان اخر عام او خاص لابعنوان الناسى كى يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب اليه لامحالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر وايجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى فلا تفعل .

النحو الثالث من تصحيح توجيه الخطاب الى الناسى بما سوى المنسى هو ان يقال انه يمكن فى مقام الثبوت ان يتوجه الامر الى الناسى بخطاب يحضه بوجوب الصلوة الخالية عن المنسى نسيانا بعنوان عام كعنوان بلغمى او من كثر عليه رطوبته ونحوهما مما كان ملازما واقعا لعنوان الناسى او بعنوان اخر خاص يختص بهذا الناسى بالخصوص .

مثل ان يقول الامر ببعض عبيده اوجبت عليك الايمان بهذا المركب وعد اجزائها وسكت من الجزء الذى نساها لابعنوان الناسى كى يلزم استحالة ايجاب ذلك اى الخالى عن الجزء المنسى على الناسى بعنوان

(في زيادة الجزء عمداً او سهواً)

انه الناسى لخروج الناسى عن كونه ناسيا بتوجيه الخطاب على الناسى بهذا العنوان اى بعنوان انه ناس كما توهم لذلك اى للاستحالة المذكورة استحالة تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر واستحالة ايجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه الثالث و ان انحلب عقدة الاشكال الا انه لا يتأتى فى الاحكام الشرعية الكلية اذ بعد فرض وجود عنوان العام الملازم للنسيان دائما لا بد من وصوله الى المكلف فى مقام الاثبات ولكنه ليس له هذا العنوان عين ولا اثر فى الروايات المدونة الواصلة الينا واما توجيه الخطاب الى عنوان خاص فاجنبى عن مرحلة عموم الاحكام ويمكن ان يقال ايضا فى رد استدلال الشيخ (زه) انه لا يلزم خطاب فى هذا الحال وقد قلنا غير مرة ان صحة العبادة لا يحتاج الى خطاب اصلا فاذا فرضنا امكان ان يكون المكلف به فى حق الغافل هو الصلوة بلا سورة و اتى به الناسى بداعى المكلف به الواقعى فتكون صحيحة ولو لم يتوجه اليه خطاب اصلا .

فى زيادة الجزء عمدا او سهوا

الثالث انه ظهر مما مر حال زيادة الجزء اذا شك فى اعتباره
عدمها شرطا او شطرا فى الواجب .

(في زيادة الجزء عمداً او سهواً)

حاصله ان حكم الشك في دخل عدم الزيادة شطراً او شرطاً في متعلق الطلب فكالشك في دخل الوجود فيه كذلك وكما ان الثاني يرجع فيه الى الاحتياط العقلي لولا البرائة الشرعية كذلك الاول.

مع عدم اعتباره في جزئيته وآلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه .

حاصله ان الزيادة انما يكون من باب زيادة الجزء اذا لم يعتبر ذلك العدم في جزئية ذلك الجزء بان لا يؤخذ ذلك الشرط او الشطر بشرط لا اى بشرط عدم الانضمام بشيء اخر مثله لانه اذا كان العدم معتبراً في جزئية ذلك الجزء كان لازمه عدم حصوله عند اقترانه فاذا لم يكن ذلك داخلاً في عنوان الزيادة بل داخل في نقصان الجزء فيرجع الشك في اعتبار ذلك العدم في جزئيته الى الشك في حصول النقص بذلك .

وهذا خارج عما دار البحث مداره اذ البحث في زيادة الجزء لافي نقصانه والحاصل ان المراد بالجزء هنا هو الذى اخذ بشرط عن الواحدة والتعدد لا ما اخذ بشرطاً وبشرط الواحدة فان زيادة هذا الجزء كان مرجعه الى نقصه لان الزيادة حينئذ توجب نقص القيد الذى هو عبارة عن بشرط لا.

وذلك لاندرأجه في الشك في دخل شيء فيه جزء او شرطاً فيصح لو اتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً او جهلاً قصوراً او تقصيراً

(فى زيادة الجزء عمداً او سهواً)

او سهواً و ان استقلّ العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط لقاعدة
الأشتغال .

علة لقوله ظهر ممامر حال زيادة الجبرء . . . الخ جاصله ان
اخذ العدم شرطاً او شرطاً فى الواجب كاخذ الوجود شرطاً او شرطاً فى
الواجب وكما ان المرجع فى الثانى الى اصالة الاشتغال عقلا و البرائة
شرعا بمعونة حديث الرفع كذلك الاول ، و عليه يترتب صحة المائى به
مشملا على الزيادة و عدم لزوم الاحتياط بتركها سواء كان فعلها عن
عمد تشريعا بان جاء بالزيادة بعنوان العبادة كما لو كان الواجب عبادة
او جهلا باعتقاد كون الزيادة واجبة فلا تشريع حينئذ سواء كان الجهل
عن قصور او تقصير .

اذ لازم عدم اعتبار عدم الزيادة فى المركب الشرعى بحكم حديث
الرفع عدم المانع فى مقام الامتثال اذا الصحة عبارة من مطابقة المائى به
للمأمور به ولو ظاهرا والمفروض انطباق المأمور به بالامر الظاهرى
على المائى به فى الصور الاربع و كان التشريع اثما قلبيا و التقصير
مستتبع لعقوبة الواقع و لا يوجبان البطلان فى مقام الامتثال لعدم كون
المائى به منهيا عنه بهما فيكون المأمور به منطبقا على المائى به .

نعم لو كان عبادة و اتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد
دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً او فى صورة

(فى زيادة الجزء عمداً او سهواً)

عدم دخله فيه .

حاصله انه لو اتى الجاهل بالمأنى به المشتمل على السورة الزائدة كذلك اى بقصد جزئية الزائد على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه ولما يحرکه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً يعنى حتى فى صورة دخله واقعا او فى صورة عدم دخله اى دخل الزائد فى المأنى به الواقعى وذلك لعدم كون الامر الواقعى على ما هو عليه داعياً للمكلف الى الفعل .

لعدم قصور الامتثال فى هذه الصورة .

حاصله انه لا وجه للبطلان فى صورة دخله فيه لتحقق داعية الامر الواقعى حينئذ وعدم قصور الامتثال فى هذه الصورة .

مع استقلال العقل بلزوم الأعادة مع اشتباه الحال لتأعادة الأشتغال .

هذا حكم ما اذا لم يعلم الدخلى واقعا كى يكون صحيحاً ولا عدمه كى يكون باطلاً وبقاء الأشتباه على حاله فاذا لم يعلم الدخلى ولا عدمه استقل العقل بلزوم الأعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الأشتغال .

(فى زيادة الجزء عمداً او سهواً)

واما لو اتى به على نحو يدعو به الى على اى حال كان صحيحاً ولو كان مشرعاً فى دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه فى تطبيق الماتى مع المأمور به و هو لاينا فى قصده الأمتثال والتقرب به على كل حال .

قد عرفت آنفاً ان البطلان انما يتم فى الواجب العبادى الذى اتى به على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما كان له داع ومحرك اليه لانه حينئذ يصدق عليه انه لم يقصد الامتثال واما لو اتى به على نحو يدعو به على اى حال يعنى لم يكن داعوية الامر مشروطة بدخل الزيادة فى الموضوع بل كانت فى جميع الاحوال كان صحيحا فلا وجه للبطلان ولو كان مشرعاً فى دخله الزائد فى الواجب بنحو ، حيث لم يعلم بدخله وبنى على دخله فان تشريعه فى تطبيق الماتى مع المأمور به وهو لاينا فى قصده الامتثال والتقرب به على كل حال لان الزيادة بنفسها ليست بممانعة ومجرد اعتقاد الجزئية لا ينافى القربة وقصده الامتثال ولا يعتبر فى صحة العبادة ازيد من اتيان المأمور به بداعى التقرب والامتثال .

ثم انه ربما تمسك لصحة ما اتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض و ابرام خارج عما هو المهم فى المقام ويأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

(في تعذر الجزء او الشرط)

لا يخفى ان المصنف قد علق انجاز وعده بمشية الله تعالى بقوله
انشاء الله تعالى ولم يتعلق بمشية الله تعالى بذلك .

في تعذر الجزء او الشرط

الترابع أنه لو علم بجزئية شيء او شرطيته في الجملة ودار
الأمر بين ان يكون جزء او شرطاً مطلقاً و لو في حال العجز عنه
و بين ان يكون جزءاً او شرطاً في خصوص حال التمكن منه فيسقط الأمر
بالعجز عنه على الأول لعدم القدرة (ح) على الأمور به لا على
الثاني فيبقى معلقاً بالباقي .

فيه جهات من الكلام الأولى فيما يقتضيه الأصل الأولى المستفاد من دليل
الأمر بالمركب او المقيد لو كان لواحد منهما اطلاق ، الثانيه فيما يقتضيه
الأصل العملى على تقدير فقد الدليل الاجتهادى ، الثالثه فيما يقتضيه
الأصل الثانوى الذى يستفاد من قوله **بشيء** الميسور لا يسقط بالمعسور
ونحوه والمصنف قد تكلم في تلك الجهات كلها و اشار الى الجهة الأولى
بقوله لو علم بجزئية شيء او شرطيته في الجملة و دار الأمر بين
ان يكون جزء او شرطاً مطلقاً و لو فى حال العجز

(في تعذر الجزء او الشرط)

عنه وبين ان يكون جزءاً او شرطاً في خصوص حال التمكّن فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول اذ لو كان جزء او شرطاً في نفس الماهية مطلقاً ولو في حال التعذر لسقط الامر بها في حال العجز عنه لعدم القدرة حينئذ على اتيان المأمور به بتمامه لمكان عدم القدرة على الجزء او الشرط فلا تجب الصلوة على فاقد الطهورين مثلاً لو لاقيام دليل آخر على الوجوب في هذا الحال .

والدليل على ما بعين هذه الصورة الاولى اطلاق دليل الجزء او الشرط كقوله ﷺ لصلوة الابفاتحة الكتاب وقوله ﷺ لصلوة الابطهور فان قضية كونه جزءاً او شرطاً مطلقاً حتى في حال التعذر سقوط الامر بالباقي عند تعذر واحد من الجزء والشرط ولا يسقط الامر على الثاني اذا الامر يبقى متعلقاً بالباقي ما عدى الجزء المتعذر او الشرط المتعذر والدليل على ما يعين ذلك اطلاق دليل المأمور به بناء على القول بالاعم فان قضية اطلاق وجوب الباقي عند تعذر ذلك الجزء او الشرط كون الباقي واجباً فتجب الصلوة على الفاقد الطهورين مثلاً .

ولم يكن هناك ما يعين احداً الامر من اطلاق دليل اعتباره جزء او شرطاً او اطلاق دليل المأمور به مع اجمال دليل اعتباره او اهماله لاستقلال العقل بالبرائة عن الباقي فان العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان .

(في تعذر الجزء او الشرط)

قد عرفت آنفا ان ما يقتضيه الاصل الاولي المستفاد من دليل الجزء او الشرط او من دليل الامر بالمركب او المقيد لو كان لواحد منهما اطلاق مثل ان يكون لدليل الجزء او الشرط اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز جميعاً تعين كون الجزء او الشرط المتعذر جزء او شرطاً مطلقاً ولو في حال التعذر فيسقط الامر بالكل لعدم القدرة على اتيان المأمور به او لم يكن لدليل الجزء او الشرط اطلاق ولكن كان لدليل المأمور به كالصلوة اطلاق مثل ما لو كان دليل اعتبار الجزء والشرط دليلاً لفظياً مجملاً او لبياناً مهملاً كالاجماع .

فحينئذ يتمسك باطلاق دليل المأمور به فيثبت به وجوب الباقي فان الامر يبقى متعلقاً بالباقي ما عدى الجزء المعذر وأما اذا لم يكن هناك ما يعين احد الامرين ولم يكن لدليل اعتبار الجزء او الشرط اطلاق حتى يكون قضيته عدم لزوم اتيان الباقي بمقتضى الدليل الاجتهادي ولم يكن اطلاق للامر النفسى بالنسبة الى الباقي حتى يكون قضيته لزوم اتيان الباقي عند تعذر الجزء او الشرط فلا جرم كان المرجع هو الاصل العملي لاجل كون الشك في وجوب الباقي شكاً بدوياً كان المحكم هو البرائة عنه لان العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان .

لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية او الشرطية الا في حال التمكن منه .

(في تعذر الجزء او الشرط)

حاصل الاشكال ان العقل وان استقل بالبرائة عن وجوب الباقي الا ان قضية مثل حديث الرفع هو عدم الجزئية او الشرطية الا في حال التمكن منه بداهة ان الشك في وجوب الباقي مسبب عن الشك في جزئية الجزء او الشرط المعتذر ولا ريب ان مثل حديث الرفع الدال على رفع ما اضطر وا اليه دال على رفع الجزئية والشرطية في هذا الحال فاذا دل على رفعهما في هذا الحال دل على وجوب المقدور فيه فيجب الباقي .

فانه يقال انه لامجال هيهنا لمثله بداهة انه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفى التكليف لاثباته .

حاصله ان قضية رفع المعتذر كذلك ثبوت الوجوب في حال العجز بالنسبة الى الباقي لان الموجب لسقوط التكليف عن الباقي انما هو كون المعتذر معتبرا مطلقا حتى في حال التعذر و بعد ارتفاع اعتباره بالحديث في حال التعذر خاصة يلزم ثبوت الوجوب على الباقي و من المعلوم ان الوضع كذلك مناف لمقام المنة على الامة الحاصلة برفع الكلفة عنهم لا بوضعها عليهم اللهم الا ان يقال ان اجراء الحديث في مثل المقام ممنوع و لو لم يكن امتنانيا كما نبه عليه المحقق الحكيم .

قال قدس سره في شرحه على الكتاب (مالفظه) هذا و لكن عرفت امتناع اجراء الحديث في نظائر المقام و لو لم يكن امتنانيا لان رفع الجزئية والشرطية المشكوكه لا يقتضى بنفسه ثبوت الباقي لان الحديث

(في تعذر الجزء او الشرط)

مسوق للرفع وليس فيه شأنية الاثبات مع ان رفع التكليف فيه لامعنى له لارتفاعه عقلا بالتعذر ورفع مبادئه مثل الدخول في الغرض غير ممكن لانها لا تقبل الوضع والرفع التشريعيين بعد ما كانت واقعية ناشئة من مقتضياتها الذاتية (انتهى) .

نعم ربما يقال بان قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر ايضاً ولكنه لا يكاد يصح البناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي .

استدراك على قوله لاستقلال العقل بالبرائة عن الباقي ، فان حكم العقل بالبرائة عن الباقي انما يكون اذا لم يكن حجة على وجوبه في حال التعذر اي تعذر الشرط والجزء واستصحاب وجوب الباقي في بعض الصور حجة على وجوبه فهو مقدم على البرائة والمراد به هو استصحاب كلي الوجوب القائم بالباقي الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى فان الباقي في ظرف امكان التام واجب لغيره و بعد تعذره يحتمل وجوبه لنفسه فيستصحب كلي الوجوب .

و اورد المصنف عليه با نه من القسم الثالث من استصحاب الكلي حيث ان المتيقن من وجود الكلي كان في ضمن فرد معلوم الزوال والمشكوك في ضمن فرد مشكوك الحدوث وهذا لا يكاد يصح البناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي وسيمر عليك الاشكال في

(في تعذر الجزء او الشرط)

محله ولا يخفى ان مراد المصنف من بعض الصور في العبارة هو صورة كون المكلف مسبوقا بالقدرة على المجموع و بقاء عدة من الاجزاء التي يصدق الموضوع عرفامع بقائها .

او على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب و كان ما تعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه و يأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام

هذا مذكور في كلام الشيخ (ره) قال العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها و لو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء و قلته فان الموضوع اعم من الماء المتفاوت قلته او كثرة مسامحة في مدخلية الجزء الزائد او الناقص في المشار اليه انتهى كلامه ملخصا على ما حكى عنه و اورد عليه المصنف بانه موقوف على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب و كان ما تعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه و يأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام .

(في قاعدة الميسور)

في قاعدة الميسور

كما أنّ وجوب الباقي في الجملة ربّما قيل بكونه مقتضى ما استفاد من قوله (ص) اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله .

إشارة الى الجهة الثالثة من الجهات التي قد تكلم المصنف عنها في هذا المبحث وهي ما يقتضيه الاصل الثانوي الذي استفاد من قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقوله صلى الله عليه وآله الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله صلى الله عليه وآله ما لا يدرك كله لا يترك كله ، حاصله ان مقتضى القاعدة في تعذر الجزء او الشرط وان كان هو البرائة عن الباقي الا ان مقتضى قاعدة الميسور الاستفادة من النبوي والعلويين هو وجوب الباقي في الجملة اي فيما عدى الفاقد للجزء او الشرط ميسورا للواجد بحيث يصدق انه ميسوره .

قال شيخنا الاعظم (اعلى الله مقامه الشريف) ويدل على المطلب اي على وجوب الباقي النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللثالي (فعن النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) وعن علي عليه السلام الميسور

(في قاعدة الميسور)

لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ، ثم قال وضعف اسنادها
مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى
على المتتبع (الى ان قال) ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس
الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال
(انتهى) .

ودلالة الاول مبنية على كون كلمة من تبعيضية لبيانية ولا
بمعنى الباء .

لا يخفى ان الاستدلال بالاول يعنى بالنبوى (اذا امرتكم بشيء
فأتوه منه ما استطعتم مبنى على كون كلمة من تبعيضية كما ادعى انها
حقيقة فيه ولا اقل من كونها ظاهرة فيه. وكون كلمة ماموصولة فان
يكون مفاده وجوب الاتيان بالمقدور ، لبيانية اذ من المحتمل ان يكون
من بيانبة اى لكلمة الشيء وما مصدرية ايضا وحينئذ كان معنى الرواية فأتو
ذلك الشيء مادتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية اجنبية
عن قاعدة الميسور ولا بمعنى الباء وتكون كلمة ما في قوله ^{وَاللَّيْسُ} ما
استطعتم مصدرية فان كان معناه فأتوه مادتم تستطيعون وعلى هذا
الاحتمال تكون الرواية ايضا اجنبية عن قاعدة الميسور .

و ظهورها في التبعية وان كان مما لا يكاد يخفى الا ان

(فى قاعدة الميسور)

كونه بحسب الأجزاء غير واضح لأحتمال ان يكون بلحاظ
الأفراد .

وظهور كلمة من فى التبعيض وان كان مما لا يكاد يخفى الا ان
كونها بحسب الاجزاء غير واضح اذ من المحتمل ان يكون للتبعيض
بحسب الافراد لا الاجزاء كقوله تعالى وان من الحجارة فان المراد بعض
افرادها والاستعمال فى التبعيض بحسب الافراد كثير فى الايات والروايات
والمحاورات وازاف اليه المحقق السلطان فى شرحه على الكتاب بان لازم
التبعيض بلحاظ الاجزاء اخراج كثير من الموارد التى حكى الاجماع
على خروجها عن الرواية .

مع ان سياق هذه الرواية آب عن اصل التخصيص فضلا عن كثرته
كما اذا كان المكلف قادرا على اتيان بعض الفاتحة او السورة او بعض ذكر
الر كوع الواجب او السجود او التشهد او السلام الواجب و على غسل بعض
الوجه او اليدين او بعض المسح فى باب الوضوء او كان قادرا على اتيان
عدد ناقص من ركعات الصلوات الواجبة .

وهكذا بالنسبة الى الحج ونحوهما من الواجبات الشرعية وان
هذا كله خلاف الاجماع (الى ان قال) فقد ظهر من جميع ما ذكرنا وبقرينة
ما فى ذيل الرواية ان المتعين حمل من فيها على التبعيض بلحاظ الافراد
وحمل الامر فيها على الاشارد و الفرض الحث على الاهتمام باتيان افراد
المأمور به بمقدار الاستطاعة والقدرة والكف عن كثرة السؤال التى بها

(في قاعدة الميسور)

هلك من كان قبل هذه الامة من الامم وكذا النهى محمول على الارشاد كما لا يخفى (انتهى) .

ولو سلم فلا محيص عن انه هيئنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره به فقد روى انه خطب رسول الله (ص) فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول .
نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

ولو سلم ظهور كلمة من في التبعيض بحسب الاجزاء فلا محيص عن انه في هذا الحديث بلحاظ الافراد لا بلحاظ الاجزاء حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره (صلى الله عليه وسلم) (قال في الفصول في بحث المرة والتكرار على ما حكى عنه في العناية روى انه خطب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب و

(في قاعدة الميسور)

لو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فتركوا ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

ومن ذلك ظهر الأشكال في دلالة الثاني أيضا حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمسورها لأحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها .

ومما ذكرنا في النبوي ظهر الاشكال في دلالة الثاني وهو الميسور لا يسقط بالمعسور حيث لم يظهر ان المراد من عدم سقوط الميسور بالمعسور هل هو عدم سقوط الميسور من اجزاء المركب بمسورها او عدم سقوط الميسور من افراد العام بمسورها فالاستدلال بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور يتوقف على ظهوره في الميسور من الاجزاء او في الاعم منه ومن الميسور في الافراد ولو فرض كونه ظاهرا في خصوص الافراد او مجعلا بين المعاني الثلاثة فلا يتم الاستدلال به والانصاف ان انكار ظهور الكلام في الاعم من الاجزاء والافراد في غير محله مع ان الموصول في الميسور وهو الالف واللام عام يشمل كل من اجزاء المركب وافراد العام جميعا .

وتوهم ان عدم سقوط التكليف عن الباقي الميسور فرع ثبوته له سابقا ومن المعلوم ان التكليف لم يكن سابقا الا بالمشتمل على الجزء المتعذر لا بالباقي كي لا يسقط بتعذر ذاك الجزء ، مدفوع بانه يكفي في

(في قاعدة الميسور)

صدق الثبوت وعدم السقوط ثبوت الحكم الغيرى بالباقي سابقا .

هذا مضافا الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب .

حاصله ان قوله **الميسور** لا يسقط بالمعسور مما لا يدل على عدم السقوط لزوما لعمومه للواجب والمستحب وعليه فليست الرواية سندا لثبوت الوجوب للميسور .

ولامجال معه لتوهم دلالة على انه بنحو اللزوم الا ان يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان او نداء بسبب سقوطه عن المعسور بان يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك كما ان الظاهر من مثل لأضرر ولأضرار هو نفى ماله من تكليف او وضع .

حاصله انه لامجال مع عدم اختصاصه بالواجب لتوهم دلالة الحديث على عدم السقوط بنحو اللزوم الا ان يكون المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بماله من الحكم لضرورة ان المراد بعدم سقوط الميسور ليس عدم سقوط ذاته بل المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان او استجابا فعدم سقوطه كناية عن ثبوت حكمه وهذا يختلف

(في قاعدة الميسور)

باختلاف الموارد وجوبا او استحبابا فلا يلزم من عمومه للمستحب عدم دلالة على عدم السقوط لزوما كما ان الظاهر من مثل لاضرر ولا ضرار هو نفي ما للضرر من الحكم تكليفيا كان او وضعيا .

لا انها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعدة فى المستحبات على وجه او لا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات على اخر فافهم .

قد عرفت ان قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه لانها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعدة فى المستحبات على وجهه اى على وجه الاستفادة من عبارة الشيخ (ره) بناء على كون المراد هو الثبوت فى الذمة والعهدة .
اذ لازم البقاء على الذمة خروج المستحبات عن تحت الرواية اذلا عهدة فيها على ذمة المكلف هذا هو الوجه فى اختصاص الرواية بالواجبات او لا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات على وجه آخر وهو ان يكون الرواية حكاية عن عدم سقوط نفس الميسور بداعى انشاء طلب الميسور حيث ان عدم السقوط ليس فعلا للمكلف فلا يصح ان يتعلق الانشاء به كى يكون ظاهر الجملة الخبرية هو افادة الوجوب ولازم ذلك كون الطلب اعم عن الطلب الندبى اذ ليس فى الرواية مادة الامر ولا صيغته

(في قاعدة الميسور)

ولاجملة خبرية متعلقة بنفس الميسور فليست الرواية سنداً لثبوت الوجوب للميسور هذا هو الوجه في شمول الرواية للمستحبات .

وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى لأفرادى لأدلالة له الأعلى رجحان الأتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزاء ظهور الموصول فيما يعتمها .

وأما الثالث وهو قوله **بالتكليف** ما لا يدرك كله لا يترك كله فقد اشكل عليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من وجوه أربعة على ما حكى عنه في العناية ؛ أحدها ان جملة لا يترك خبرية لا يفيد الا الرجحان لا الحرمة كى تدل على المطلوب من وجوب الأتيان بالباقي ، ثانيها انه لو سلم ظهورها في الحرمة فالامر دائريين حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوئية لتلائم عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعاً وبين تخصيص الموصول واخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية فى الحرمة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

ثالثها انه لم يعلم كون جملة لا يترك إنشاءً لعلها اخبار عن طريقة الناس وانهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعه ، رابعها انه من المحتمل ان يكون لفظ الكل فى قوله **بالتكليف** ما لا يدرك كله للمعوم الافرادى فيختص بعام له افراد كالفقيه فى قولك اكرم كل فقيه او العالم فى قولك اكرم كل عالم وهكذا لا للمعوم المجموعى ليختص بمركب له

(في قاعدة الميسور)

اجزاء كالصلوة ونحوها ليستدل به في المقام (انتهى).
والمصنف قد اشار الى وجه آخر وهو عدم دلالة الاعلى رجحان
الانبان بباقي المأمور به واجبا كان او مستحبا عند تعذر بعض اجزائه
لظهور الموصول في العموم على فرض تسليم ظهور الكل في المجموعى .

وليس ظهور لا يترك في الوجوب لوسلّم موجبا لتخصيصه
بالواجب لو لم يكن ظهوره فى الأعم قرينة على ارادة خصوص
الكراهة او مطلق المرجوئية من النفى وكيف كان فليس ظاهراً
فى اللزوم هيئنا ولو قيل بظهوره ، فيه فى غير المقام .

اشارة الى دفع ما قد يتوهم من ان ظهور جملة لا يترك فى الوجوب
قرينة على اختصاص الموصول بالواجب فقط وحاصل الدفع ان ظهور
الجملة فى الوجوب لو سلم فهو مما لا يوجب اختصاص الموصول بالواجب
لو لم يكن ظهور الموصول فى العموم قرينة على ارادة خصوص الكراهة او
مطلق المرجوئية من النفى وكيف كان فليس للجملة ظهور فى اللزوم
هيئنا و ان كانت هى ظاهرة فى اللزوم فى غير المقام .

ثم انه حيث كان المالك فى قاعدة الميسور هو صدق الميسور
على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً لصدقه
حقيقة عليه مع تعذره عرفاً كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء

(في قاعدة الميسور)

في الجملة وان كان فاقداً للشرط مبايناً للواجد عقلاً ولأجل ذلك
ربما لا يكون الباقي الفاقداً لمعظم الأجزاء اولر كنها مورداً لها
فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وان كان غير مبائن
للوواجد عقلاً .

ثم اعلم ان الملاك في قاعدة الميسور كان هو صدق الميسور على الباقي
عرفاً بان يكون الباقي ركناً للمركب وبه قوامه ويكون المتعذر من
الخصوصيات الغير الركنية اذا اجزاء الركنية بنظر العرف من مقومات
الموضوع و غير الركنية من الفضولات فاذا تعذرت الركنية يعد الفاقداً لها
مغايراً مع الواجد عرفاً بحيث لا يصدق عليه انه ميسور له وهذا بخلاف ما
لو تعذرت الاجزاء الغير الركنية فانه يعد الفاقداً متحداً مع الواجد عرفاً .
وحيث كان الملاك فيها هو صدق الميسور على الباقي كانت القاعدة
جارية مع تعذر الشرط ايضاً لصدق الميسور حقيقة على المشروط عرفاً
مع تعذر الشرط كصدق الميسور عليه عرفاً مع تعذر الجزء في الجملة وان
كان فاقداً للشرط مبايناً للواجد عقلاً ولأجل ان المنطوق هو الصدق العرفي
ربما لا يكون الباقي الفاقداً لمعظم الاجزاء اولر كنها مورداً للقاعدة
فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وان كان غير مبائن للواجد عقلاً
فالمنطوق في جريانها هو صدق الميسور عرفاً وهو صادق على الفاقداً للشرط
ايضاً وان كان الفاقداً للشرط مبائناً للواجد عقلاً .

(فى قاعدة الميسور)

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف
وان عدم العدكان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه
فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه فى غير الحال والآ
عد انه ميسوره .

حاصله انه ربما يلحق شرعاً بالميسور ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئة
الشرع العرف فى عدم عدتهم ذلك امرا ميسورا لعدم اطلاعهم على ما عليه
الفاقد فى حال التعذر من قيامه فى هذا الحال اى فى حال التعذر بتمام ما
قام عليه الواجد من المصلحة والغرض فى حال الاختيار او بمعظمه بحيث
لو اطلع عليه عدّاه ميسوره كصلوة الغرقى والمرضى بالاشارة والايماء
مماهى مبائنة عرفاً للصلوة التامة ولا يعدها بميسور ذلك التام مع ان
الفاقد قد يقوم مقام الواجد فى الوفاء بتمام الملاك الموجود فى الكل
مشروطاً بطرو حال الاضطرار او يقوم مقامه فى الوفاء بمعظم الملاك
بحيث لو اطلعوا على ذلك لعدوه من ميسوره .

كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك اى
للتخطئة وانه لا يقوم بشىء من ذلك .

قد عرفت انه ربما يلحق شرعاً بالميسور ما لا يعد بميسور عرفاً
بتخطئته للعرف مما قام الدليل الخاص على تشريك الناقص والحاقه بالتام

(في قاعدة الميسور)

فيما لا يعد بميسور ذلك التام عرفاً كصلوة الفرقى والمرضى بالاشارة
والايماء كما انه قام الدليل الخاص على كثير من الموارد بعدم جريان
حكم الميسور عليها لذلك اى للمتخطئة مع صدقه عرفاً على الفاقد زعماً
منهم ان خاصية الكل باقية فى الفاقد فى تلك الموارد والشارع نبه
على خطائهم فى زعمهم وموارده كثيرة جدا قال المصنف فى حاشيته على
الفرائد ان الباقي تحت هذه القاعدة كالقطرة من البحر .

وبالجملة مالم يكن دليل على الأخراج او الألتحاق كان المرجع
هو الأطلاق ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به
قائماً بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه فى الواجب و استحبابه
فى المستحب و اذا قام دليل على احدهما فيخرج او يدرج تخطئة
او تخصيصاً فى الاول و تشريكتاً فى الحكم من دون الاندراج فى
الموضوع فى الثانى فافهم .

وبالجملة مالم يكن دليل على الأخراج والالتحاق كان المرجع
هو الأطلاق اللفظى المستفاد من القاعدة وانه كل ما صدق الميسور العرفى
من المركب الشرعى صح التمسك بالظهور العرفى ويكون طريقاً لاحتراز
الميسور الواقعى ما لم ينبه الشارع على خطائهم اخراجاً او ادراجاً و
يستكشف من الأطلاق الحاصل من صدق الميسور العرفى ان الباقي قائم
بما يكون المأمور به قائماً بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه فى الواجب

(فى دوران الامر بين جزئية شىء او شرطية وبين مانعيته او قاطعيته)

و استجابته فى المستحب و اذا قام الدليل على احد من الاخراج و الالحاق
فيخرج بدليل الاخراج او يدرج بدليل الادراج تخطيطاً او تخصيصاً فى الاول
اى فى صورة قيام دليل الاخراج و تشريكاً فى الحكم من دون الاندراج
فى الموضوع فى الثانى اى فى صورة قيام الدليل على الادراج ، ثم لا يخفى
ان الوجه فى تسمية القاعدة لقاعدة الميسور هو كون العمدة من ادلتها
هو العلوى الاول وهو قوله **عَلَى الْمَيْسُورِ** لا يسقط بالمعسور لخلوه عن
الاشكالات الواردة على غيره .

فى دوران الامر بين جزئية شىء او شرطية

و بين مانعيته او قاطعيته

تذنب لا يخفى انه اذا دار الامر بين جزئية شىء او
شرطية و بين مانعيته او قاطعيته لكان من قبيل المتبائنين .

حاصله انه اذا دار الامر بين جزئية شىء او شرطية و بين مانعيته
او قاطعيته لكان من قبيل المتبائنين ولا يكاد يكون من الدوران بين الاقل
والاكثر لان مرجع دوران المذكور الى كون المأمور به هل هو بشرط
شىء او بشرط لا فقياس هذه المسئلة بمسئلة الاقل والاكثر قياس مع الفارق
اذ الزائد فى تلك المسئلة مشكوك فيه والاقل متيقن الوجوب بخلاف هذه

(فى دوران الامر بين جزئية شىء او شرطيته وبين مانعيته او قاطعيته)

المسئلة فان الاكثر مقطوع الوجوب بمعنى ان المكلف يعلم بان الزائد معتبر فى الصلوة قطعا ولا يعلم ان وجوده معتبر فيها او عدمها فالشك فى المقام راجع الى ان المأمور به هل هو بشرط شىء او بشرط لا فالصلوة الواجبة مر ددة بين المتبائنين ولا محيص الاعن الجمع بينهما اذا الاشتغال البقيني يقتضى الفراغ اليقيني .

ولايكاد يكون من الدوران بين المحذورين لامكان الاحتياط
باتيان العمل مرتين مع ذلك الشىء مرة وبدونه اخرى كما هو
اوضح من ان يخفى .

قد عرفت آتفا انه اذا دار الامر بين جزئية شىء او شرطيته وبين مانعيته او قاطعيته لكان من قبيل المتبائنين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين حتى يكون الحكم التخخير ، وذلك لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذلك الشىء مرة وبدونه اخرى وهذا بخلاف الدوران بين المحذورين فى واقعة واحدة فان المكلف لا يخلو من الفعل فيكون موافقا لاحتمال الوجوب او الترك فيكون موافقا لاحتمال الحرمة فلا يتمكن المكلف لامن المخالفة القطعية ولا من الموافقة القطعية وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فان المكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل مرتين مع ذلك الشىء وبدونه اخرى فيكون من قبيل المتبائنين فيجب الاحتياط

شرائط الاصول

فيه مثل ما يجب الاحتياط فيهما عيناً و ابن هذا من الدوران بين المحذورين الذى يكون حكم العقل فيه بالتخيير لاجل عدم التممكن من الموافقة القطعية لعدم خلو المكلف من الفعل والترك الذى هو التخيير العقلى التكوينى فتحصل انه لا مجال لتوهم كونه من الدوران بين المحذورين خلافاً لما يظهر من الشيخ (رو) من كونه من الدوران بين المحذورين وان الحكم فيه بالتخيير لامكان الاحتياط فيه باثنيان العمل مرتين مرة مع ذلك الشئ واخرى بدونه فيكون من قبيل المتماثلين فيجب الاحتياط فيه مثلما يجب الاحتياط فيهما وهذا واضح .

فى شرائط الاصول العملية

خاتمة فى شرائط الاصول، اما الأحتياط فلا يعتبر فى حسنه شئ اصلاً بل يحسن على كل حال الا اذا كان موجباً لاختلال النظام ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها .

الاحتياط حسن على كل حال ولا يعتبر فى حسنه شئ اصلاً ولا ينفك الحسن عن تحقق الموضوع وهو احراز الواقع على تقدير ثبوته

شرايط الاصول

فمهما تحقق موضوعه حسن العمل به الا اذا كان موجبا لاختلال النظام
اما اذا كان مغتلا بالنظام فلاحسن فيه كما هو واضح ولا تفاوت فيه
بين المعاملات اى التوصليات ، وقد عبر عنها المصنف فى المقام بالمعاملات
والعبادات ولو كان موجبا للتكرار فيها وقد تقدم الكلام فيه فى القطع
مستقصياً وانه اذا كان توصلياً فلا اشكال فى الاكتفاء به فى التوصليات
لعدم جريان ما توهم من ادلة المنع فيها واذا كان عبادياً فالظاهر ايضاً
جواز الاحتياط فى العباديات فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد
بين الاقل والاكثر لعدم اخلاله بشيء مما اعتبر او يحتمل اعتباره فيها
واما فيما احتاج الى التكرار كما اذا كان الامر دائراً بين المتبائنين وان
اشكل الامر فيه من ناحية قصد التمييز الا ان احتمال اعتباره فى غاية
الضعف لعدم عين ولا اثر منه فى الاخبار واما قصد الوجه كالتقربة فيمكن
الايان بهما من دون تكلف حسبما بيناه لك فى مبحث القطع .

وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بامر المولى وهو ينافى
قصد الامتثال المعتبر فى العبادة فاسد لوضوح ان التكرار ربماً
يكون بداع صحيح عقلائى مع انه لو لم يكن بهذا الداعى وكان
اصل اتيانه بداعى امر مولاة بلا داع له سواء لما ينافى قصد
الامتثال وان كان لاعياً فى كيفية امتثاله فافهم .

قد عرفت انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فى العبادات فيما

شرايط الاصول

احتياج الى التكرار الا ما قد يتوهم بكونه عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو
ينافى قصد الامتثال المعتبر فى العبادة ، وهو فاسد لوضوح ان التكرار
ربما يكون بداع صحيح عقلائي مثل ما اذا كان الامتثال الاجمالي
بتكرار العمل العبادى اسهل من تحصيل العلم التفصيلى بالواجب
العبادى فيختار التكرار لسهولته الممدوحة عند العقلاء لالفرض اللب
بأمر المولى مع انه لو لم يكن بهذا الداعى وكان اصل اتيانه بداعى
امر مولا بلا داع له سوى امر المولى لما ينافى قصد الامتثال وان كان
لاعبا فى كيفية امتثاله .

والحاصل انه لا ملازمة بين التكرار واللعب بأمر المولى لما
عرفت من ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي ولو فرض هناك
لعب بحيث يعد عند العقلاء لعباً وعبثاً كما اذا كان هناك قدح من ماء
وقدح آخر من ماء الورد وأمره المولى باحضار الماء فاحضرها جميعاً
بلا استعمال بالنظر الى لونه او شم رائحته لم يكن ذلك لعباً بأمر المولى
بل يكون لعباً فى طريق الامتثال ولو ذمه العقلاء فانما يكون لاختياره
هذا الطريق دون الطريق الممدوح لوضوح ان ترجيح واحد من طرق
الامتثال مفوض الى اختيار المكلف فيكون اللعب فى تحصيل اليقين
بالامتثال لافى اتيان الفعلين بداعى القربة كما اذا اختار المكلف اتيان
الصلوة فى البيت لغرض نفسانى فانه لا يضر بداعى القربة فى اتيان الصلوة
والحاصل انه كفى فى رد من يقول بان التكرار لمكان اللعب بأمر
المولى مانع عن حصول الاطاعة بالنسبة الى الامر الواقعى وعن حصول

شرايط الاصول

الانقياد بداعى احتمال الامر الواقعى فى اتيان المحتملات مع التمكن من العلم التفصيلى ، استقلال العقل بحسن اتيانها وان كان لاعبا فى طريق تحصيل اليقين بادراك الواقع ومن المعلوم ان لازم حسن الاحتياط كذلك تحقق الاطاعة والانقياد اللهم الا ان يقال ان الطريق اذا كان لعبا امتنع انطباق الاطاعة والانقياد عليها فلا يصحح الواقع اذا كان عبادة ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

بل يحسن ايضا فيما قامت الحجة على البرائة عن التكليف
لثلا يقع فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة
وفوت المصلحة .

بل يحسن الاحتياط ايضا فيما قامت الحجة على نفي التكليف
كما لو قام الدليل المعتبر على عدم وجوب شىء او عدم حرمة فان كونه
حجة شرعاً لا ينافى حسن الاحتياط عقلا لان ما هو الملاك فى حسن
الاحتياط حاصل عند قيام الحجة على عدم التكليف ، وهو احراز
المصلحة والتحرز عن المفسدة فيحسن الاحتياط تحرزاً عن المفسدة
المحتملة او تحفظاً على المصلحة المحتملة (قوله لثلا يقع) (تعليلاً لحسن
الاحتياط عقلاً) .

في اشتراط البرائة العقلية بالفحص

وامّا البرائة العقلية فلايجوز اجرائها الا بعد الفحص والياس
عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرت الاشارة اليه من عدم
استقلال العقل بها الا بعدهما .

واما البرائة العقلية فلا يجوز اجرائها الا بعد الفحص والياس عن
الظفر بالحجة على التكليف لما مرت الاشارة اليه في دليل الرابع من
ادلة البرائة من عدم استقلال العقل بها الا بعد الفحص والياس عن الظفر
بالحجة فان المناط عندالعقل هو قبح العقاب من دون بيان وبعد الفحص
التام والياس عن الدليل على الواقع يحكم العقل بان مؤاخذه المولى
هذا العبد على مخالفة التكليف لو كان قبيح ، ولايقاس ما بعد الفحص بما
قبله حيث ان احتمال التكليف قبل الفحص بيان ومصحح للمؤاخذه و
وجهه ان تبليغ الاحكام لا بدوان يكون بنحو المتعارف وليس المتعارف
دق باب كل احدلا علامه بالتكليف بل لا بد للمكلف ايضاً من ان يذهب
عقبيه فنفس الاحتمال قبل الفحص بيان للتكليف المجهول ان ليس المراد
بالبيان اعلام نفس التكليف بل هو عبارة عن وجود مصحح للمؤاخذه
وما يصح احتجاج العبد به على مولاه والمولى على العبد وهو قد يكون

شرايط الاصول

نفس الاحتمال وقد يكون غيره وحينئذ فيفرق بين قبل الفحص
وبين بعده .

في اشتراط البرائة النقلية بالفحص

قوله واما البرائة النقلية فقضية اطلاق ادلتها وان كان هو عدم
اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية .

واما البرائة النقلية فمقتضاها هو عدم اشتراطها بالفحص ، نظراً
الى اطلاق ادلتها الشامل لمطلق الجهل بالواقع ولو قبل الفحص كما هو
حالها في الشبهات الموضوعية وقد تمسك الاصحاب في الشبهات الموضوعية
باطلاق مثل حديث الرفع والحجب والحلية لعدم وجوب الفحص فيها
ولولافهم الاطلاق منها لما كان وجه لتمسكهم بهذه الادلة لعدم وجوب
الفحص في الشبهات الموضوعية مؤيداً لذلك بما في رواية مسعدة بن صدقة
من قوله عَلَيْكُمْ الاشياء كلها على هذا حتى يستبين او تقوم
بها البينة .

فظهر ان عدم اعتبار وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية
يكون مقتضى اطلاق ادلة البرائة العقلية ويكون عدم اعتباره فيها على

شرايط الاصول

القاعدة لا ان ذلك لاجماع تعبدى فى البين كما يظهر من الشيخ (ره) فمقتضى القاعدة حينئذ فى جميع الشبهات موضوعية كانت او حكمية هو عدم وجوب الفحص فيها فنحتاج فى الخروج عن القاعدة مطلقاً الى دليل مخرج من عقل او نقل كما فى مسألة النصاب فى الزكوة لما ورد فيها من الامر بالتسبيك عند الاشتباه ، بل ومسئلة الاستطاعة المالية فى الحج عند الشك فيها ، والشبهة التى ترتفع بمجرد النظر كما اذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر فى الأفق فيجب عليه النظر .

وبالجملة كل مورد لا يتوقف استعمال الحال فيه الى تكلف الفحص عن المقدمات البعيدة بل يعلم الحال بواحدة من الحواس الظاهرة لا يجوز الافتحام بمجرد عروض الشك لارتكاز الاستعمال عن حال الواقعة فى هذه الموارد فى اذهان العرف .

الأ انه استدلل على اعتباره بالاجماع و بالعقل فانه لامجال لها بدونه حيث يعلم اجملاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به .

قد عرفت آنفاً ان مقتضى اطلاق ادلة البرائة النقلية هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها ، الا انه استدلل الشيخ اعلى الله مقامه لاعتبار الفحص فى جريان البرائة فى الشبهة الحكمية بوجوه خمسة منها الاجماع والعقل قال (قدس سره) الاول الاجماع القطعى على عدم جواز العمل

شرايط الاصول

باصل البرائة قبل استفراغ الوسع فى الادلة (الى ان قلل) الخامس حصول العلم الاجمالى لكل احد قبل الاخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصل البرائة لما تقدم من ان مجراه الشك فى اصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف .

تقريب هذا الوجه الخامس الذى عبر عنه المصنف بالعقل بان يقال نعلم اجمالا قبل الاخذ فى استعمال المسائل بالفحص بواجبات ومحرمات كثيرة فى المسائل المشبهة فى مجموع ما بايدينا من الاخبار المدونة فى الكتب المعهودة مع كونها على نحو لو تفحصنا عنها لظفرنا بها ومقتضى هذا العلم هو وجوب الفحص فى كل مسألة وعدم جواز الاخذ بادلة الرخصة قبل الفحص و اما بعد الفحص عن مظان حكم الواقعة وعدم العثور عليه يكون الشك فى التكليف شكاً بدوياً فيكون مجرى للبرائة .

والمناقشة فيه بكونه اعم من المدعى ، فان المدعى انما هو وجوب الفحص فى خصوص ما بايدينا من الكتب المعروفة والمعلوم بالاجمال يعم ذلك لان متعلق العلم هى الاحكام الثابتة فى الشريعة واقعاً لا خصوص ما بايدينا فلا ينفع الفحص حينئذ مما فى ايدينا فى جواز الاخذ بالبرائة ، باطله لانه على فرض تسليم انتشار اطراف المعلوم بالاجمال فى جميع الوقايح اعم مما هى مجموعة مدونة فى كتب المعروفة ، نعلم اجمالا باحكام كثيرة فى خصوص ما بايدينا من الكتب

شروط الاصول

بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها فينحل العلم الاجمالي الكبير
بالعلم الاجمالي الصغير ولاقل من انه يوجب قصر لزوم الاشتغال عقلا
على العلم الاجمالي الصغير لو لم يكن داخلا في باب الانحلال فثبوت
العلم الاجمالي بالالزامات في خصوص الاخبار المدونة في الكتب
المتداولة وجداني لا يقبل الانكار ، ولازمه هو الاقتصار في الاخذ بالبرائة
بالفحص عما بايدينا من الكتب ودعوى زيادة الزامات اخر زائدة في
الاخبار الغير المدونة الموجب لعدم جواز الاخذ بالبرائة بمجرد
الفحص مما في ايدينا من الكتب ، غير مقبولة اذ مجرد العلم بالالزامات
في الاخبار الغير المدونة لا يستلزم العلم بكونها مغايرة للالزامات
المعلومة في الكتب المدونة ولعلها منطبقة عليها وان كانت مروية
باسانيد مختلفة و عبارات متفاوتة اذ من المحتمل كون مضامينها بعينها
هي مضامين تلك الاخبار المدونة في الكتب التي بايدينا ومع هذا
الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى زيادة التكاليف المعلوم بالاجمال في
العلم الاجمالي الكبير من التكاليف المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي
الصغير حتى يمنع من الانحلال المزبور هذا تقرير لزوم الفحص بمعونة
العلم الاجمالي .

ولا يخفى ان الاجماع هيئتها غير حاصل و ثقله لوهنه بلا
طائل فان تحصيله في مثل هذه المسئلة مما للعقل اليه سبيل
صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال ان يكون المستند

للجلّ لولا الكلّ هو ما ذكر من حكم العقل .

حاصله ان تحصيل الاجماع يعنى على وجهه ينكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فى مثل المسئلة مما للعقل اليه سبيل صعب جدأ لولم يكن محالا عادة لقوة احتمال ان يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل يعنى الناشئ من العلم الاجمالى وفى مثلها لا يجوز الانتكال على الاتفاق فضلا عن نقله هذا هو وجه ضعف الدليل الاول وهو الاجماع واما وجه ضعف الدليل الثانى وهو العلم الاجمالى الذى عبر عنها لمصنف بالعقل فقد اشار بقوله .

وان الكلام فى البرائة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز
انما لانحلال العلم الاجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال او
لعدم الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد
الشبهات ولو لعدم الالتفات اليها .

حاصله ان الكلام فى البرائة فيما لم يكن هناك علم موجب
للتنجز و ما نحن فيه من هذا القبيل لانه وان كان موجوداً الا انه غير
منجز اما لانحلال العلم الاحمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال
بداهة ان المعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر وبعد الظفر على مقدار
من الازامات فى الاخبار بحيث تنطبق على المعلومات بالاجمال فلامحالة

شرايط الاصول

ينحل العلم الاجمالي فحينئذ لا يبقى موجب للفحص عن بقية الازامات المشكوكه .

واما لعدم الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو كان عدم الابتلاء بتلك المسائل للمغفلة وعدم الانتفات اليها حين عروض شبهة في واقعة من الوقايح وحينئذ ليس للمكلف علم اجمالي اصلا وليس الاشك سازج فلا محالة تشتمله الرخصة المدلولة للدالة و لازم ذلك عدم لزوم الفحص في تلك الشكوك البدوية كما لا يخفى .

فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الايات والاختبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت فيقيمدها اخبار البرائة .

قد عرفت انه استدل على عدم جواز العمل بالبرائة في الشبهات الحكمية الابد الفحص والياس عن الظفر بما يخالفها بادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، وعرفت حال الاجماع فانه لا وثوق به لقوة احتمال كون مدرك المجمعين هو حكم العقل وهذه الادلة و عرفت ايضاً حال العقل بان العلم الاجمالي لا ينهض دليلا على لزوم الفحص في الشبهات بعد الاحلال وقد بقي هنا الكتاب والسنة وهو العمدة بنظرو وقد اشار اليه بقوله

شرايط الاصول

فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الايات على وجوب التفقه
وتحصيل العلم كايتمى النفر والسؤال ، والاخبار الدالة على وجوب الحث
والترغيب في التفقه والذم على ترك السؤال بتقريب انه لو لا وجوب
الفحص لم يكن وجه لايجاب السؤال والذم على تركه مع كون الشبهة
بدوية الجارية فيها عموم كل شيء لك حلال وحديث الرفع والحجب .
والاخبار الدالة على مؤاخذه الجاهل على ترك التعلم فى مقام
الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما فى الخبر هلا تعلمت
كقوله ﷺ فى تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد
يوم القيمة هل علمت فان قيل نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له
هلا تعلمت حتى تعمل حيث يدل على وجوب التعلم مقدمة للعمل وعدم
جواز الاخذ بالبرائة بمجرد الشك فى التكليف فيقيد بها ادلة البرائة .

لقوة ظهورها فى ان المؤاخذه والاحتجاج بترك التعلم
فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً فلا
مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالاً فافهم .

دفع لما قد يتوهم من ان المؤاخذه والاحتجاج بقوله هلا تعلمت
يكون بترك التعلم فى الاحكام المعلومة بالاجمال لاجل تنجزها بالعلم
الاجمالي لا لترك تحصيل العلم فيما لم يعلم ، حاصل الدفع انه ليس
كذلك لقوة ظهور وجوب التعلم فى ان المؤاخذه والاحتجاج بترك

شرايط الاصول

التعلم فى الحكم الذى لم يعلم لابتراك التعلم فيما علم وجوبه ولو اجمالاً
فلا وجه للتوفيق بينهما اى بين ادلة الرخصة وبين اخبار وجوب التعلم
بحمل ادلة الرخصة على الشكوك البدوية الخالية عن العلم الاجمالى و
هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالاً .

هذا ولكن يمكن ان يقال بعدم صلاحية هذه الادلة لتقييد ادلة
البرائة العقلية فى الشبهات البدوية لظهورها فى الارشاد الى حكم
العقل بلزوم الفحص لاجل استقرار الجهل الموجب له - ذره فعموم ادلة
البرائة وارده عليها لانه بقيام الترخيص الشرعى على جواز الارتكاب
قبل الفحص يرتفع حكم العقل بوجوب الفحص ولعل قوله فافهم اشارة
الى ما ذكرنا .

ولا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى ايضاً بعين
ما ذكر فى البرائة فلا تغفل .

قد عرفت ان مقتضى القاعدة هو اشتراط الفحص فى البرائة
العقلية لان موضوع البرائة العقلية هو عدم الحجية والاحتمال حجة
منجزة والتخيير العقلى ايضاً كذلك اى يعتبر فيه الفحص بعين ما
ذكر فى البرائة العقلية لان موضوع التخيير هو القطع بعدم مرجح فى
البين وهو لا يتحقق الا بالفحص فلا تغفل .

شرايط الاصول

ولأ بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبرائة
قبل الفحص من التبعة والاحكام واما التبعة فلاشبهة فى استحقاق
العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم والفحص
مؤدياً اليها .

الاتوال فى ذلك ثلاثة احدها هو المنسوب الى المدارك من
استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم مطلقا صادف عمله الواقع ام
لم يصادف بل خالفه ، ثانيها ما نسب الى المشهور من استحقاق العقوبة
على مخالفة الواقع لو اتفق لاعلى ترك التعلم والفحص فمن شرب العصير
العنبي من غير فحص عن حكمه يستحق العقوبة ان اتفق كونه حراما
فى الواقع وان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب الامن حيث تجريه
على القول به ، ثالثها يظهر من الشيخ ره واختاره العلامة النائنى على ما
حكى عنه فى تقريراته من استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم
لكن لامطلقا بل عند ادائه الى مخالفة الواقع والفرق بين هذا وقول
المشهور هو ان فى هذا القول يكون العقاب على ترك التعلم عند
مخالفة العمل للواقع وفى قول المشهور يكون نفس مخالفة الواقع لا
على ترك التعلم والمصنف قد تبع المشهور قال واما التبعة فلاشبهة فى
استحقاق العقوبة على المخالفة اى مخالفة الواقع فيما اذا كان ترك
التعلم والفحص مؤدياً الى المخالفة .

شرايط الاصول

فانها وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار الا انها منتهية الى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد تركهما كاف في صحتها وان لم يكن مؤديا الى المخالفة مع احتمال لاجل التجري وعدم المبالاة بها .

قد عرفت ان المصنف قد اختار القول الثانى من الاقوال الثلاثة تبعا للمشهور وهو استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتفق لاعلى ترك التعلم واستدلاله بان مخالفة الواقع وان كانت مغفولة حين المخالفة الا انها منتهية الى الاختيار وهو انقذاح احتمال اهمية الواقعة المشكوكة فى نظر المولى فى بادي الامر وانه لا يرضى بفوتها عن المكلف وهذا الاحتمال موضوع لحكم العقل بلزوم الاحتياط لكيلا يفوت مرام المولى من الاقتحام فيما يكون محل الاهتمام فالملاك فى لزوم الاحتياط هو حفظ غرض المولى فيما لم يصل البيان الى المكلف من ناحية المولى مع كونه فى معرض الوصول بالفحص والبحث فمع اهمال فى الفحص والاقتحام فى الشبهة يكون استحقاق العقوبة عند الوقوع فى المخالفة مستندا الى الاختيار وان كانت المخالفة مغفولة حين ارتكاب الحرام او ترك الواجب نعم لو كان المكلف غافلا غفلة مستمره الى حين الوقوع فى المخالفة ولم ينقذح الاحتمال فى نفسه لا يستحق العقوبة على المخالفة بداهة ان الخطاب الالزامى غير فعلى فى حق الغافل ولا كذلك الامر فى صورة انقذاح احتمال الاهتمام بالاحكام

شرايط الاصول

الموضوع لحكم العقل بالاحتياط فى بادى الامر قبل الفحص خصوصاً مع الامر بالتعلم الكاشف عن اهتمام الشارع بالاحكام والحاصل ان المخالفة وان كانت مغفولة حين المخالفة وبلا اختيار الا انها منتهية الى الاختيار وهو كاف فى صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم والفحص كاف فى صحة العقوبة وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتمال الاداء الى المخالفة لاجل التجربى وعدم المبالاة بالمخالفة .

نعم يشكل فى الواجب المشروط والموقت ولو ادى تركهما قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلاً عما اذا لم يؤد إليها حيث لا يكون ح تكليف فعلي اصلاً لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة .

حاصله ان ما ذكرنا من استحقاق العقاب انما يشكل فى الواجب المشروط او الموقت ولو ادى ترك التعلم والفحص قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلاً عما اذا لم يؤد إليها بعد الشرط والوقت ان التكليف حينئذ ليس بفعلى اصلاً كى يعاقب عليه لا قبل الشرط والوقت ولا بعدهما ، اما قبل الشرط والوقت فواضح لان وجوب المشروط والموقت انما يكونان بعد الوقت والشرط فلا يمكن ان يترشح منهما وجوب غيرى يتعلق بالتعلم قبل الشرط والوقت واما بعدهما فهو ايضاً واضح لعدم التمكن من الواجب بسبب الغفلة والجاهل من جهة غفلته لا

شرايط الاصول

يتمكن من اطاعة الاحكام بعد فعليتها (قال المحقق السلطان في توجيه كلام صاحب المدارك بعد نقله (ما لفظه) وتوجيه كلامه ان الغافل وان كان من جهة جهله بالحكم الواقعي كالعلم به لاشترك الاحكام الواقعية بين الجاهل والعالم الا انه من جهة غفلته العمل لا يتمكن من الاطاعة فلا تكليف حينئذ لانه تكليف بما لا يطاق وقبل وقت العمل وان كان ملتفتا الى التكليف الا ان المفروض عدم فعليته حين الالتفات اليه اما لعدم دخول وقته في الموقنات او لعدم تحقق شرطه في المشروطات فالامتناع الحاصل من الغفلة في زمان العمل لا يكون مستندا الى ترك الالتزام الفعلي بالاختيار حتى يستحق العقاب على الاخلال بالحكم الفعلي (الى ان قال) فلا بد من الالتزام بكون التارك للبحث والنظر آثما بتركهما ولا يتم ذلك الا بكون وجوب التعلم واجبا نفسيا تهيبياً

ولذا التجاء المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك قدس

سرهما الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيبياً فيكون

العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة

فلا اشكال ح في المشروط والموقت .

ولاجل ما ذكر من عدم استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف

الواقعي بترك التفحص في المشروط والموقت لعدم تعلق تكليف فعلي

به لا قيل حصول الشرط لكونه مقتضى اناطة وجوبه بحصوله في الخارج

شرايط الاصول

ولابعدہ ایضاً لعدم القـدرة على المكلف به فى موطن تحقق الشرط
لاجل الفغلة الناشئة من ترك التعلم والفحص ، التجاء المحقق الـردیلى
وصاحب المـدارك قدس سرهما بالوجوب النفسى التهيئى للتعلم و
استحقاق العقوبة على ترك نفسه لاما ادى اليه ترك الواجب فلا اشكال
حينئذ فى المشروط والموقت وبه يسهل الامر حتى فى التكاليف المطلقة
لو لم يكف الجواب السابق فيها ، ولا يخفى ان المراد من كونه واجبا
نفسياً تهيئياً ليس كـون مصلحته مجرد التوصل الى واجب آخر كحفظ
الماء قبل الوقت لمن يعلم باعواز الماء بعده حتى يرد عليه بان الواجب
التهيئى ما يجب مقدمة للخطاب بواجب آخر فالالتزام به لا يرفع
الايـراد ، كما اورد عليه المحقق الحكيم فى حقايقه قال فيه قد تقدم
الاشكال عليه بان الواجب التهيئى ما يجب مقدمة للخطاب بواجب آخر
كما سيأتى فى قبال الواجب الغيرى وهو ما يجب لكونه مقدمة لواجب
آخر وحينئذ فالالتزام به لا يرفع الـايـراد لان المقصود من الواجب
التهيئى هو الخطاب ليس مراداً بنفسه بل مقدمة لحصول الغرض منه
فيكون الواجب التهيئى لذلك الغرض فاذا كانت غرضية الغرض منوطة
بوجود الشرط او الوقت كيف يجب ما هو مقدمة له قبلهما كما هو ظاهر
(انتهى) بل المراد منه ان تعلم مسائل الدين بوجـب صفاء للنفس وضياء فى
القلب تستعد لمزيد المعرفة بالله ويتمكن من اطاعة الاحكام بعد فعليتها
فوجوب العلم يكون واجباً نفسياً مثل ساير الواجبات كـالسلوة ونحوها
ومشترك معها فى المصلحة الاولى غايته ان فيه زيادة ليست فيها وهو

شرايط الاصول

التوصل الى اطاعة الاحكام الواقعية ومن ثم زيد عليه قيد التهيئا وقوله وَاللَّهُ يَهْتَدِي بِرَحْمَتِهِ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ طلب العلم فريضة . . . الخ اشارة الى المصلحة النفسية وقوله (ص) هلا تعلمت حتى تعمل اشارة الى المصلحة الغيرية ويكون المجموع داعيا على ايجاب التعلم فصح القول باستحقاق العقاب على ترك نفس التعلم وان كان الحكم الواقعي غير فعلي حين الالتفات ومغفولا عنه حين صيرورته فعليا وبهذا التوجيه لكلام صاحب المدارك وان كان قد ارتفع عنه الايراد المزبور الا انه انما يتم على الالتزام بكيئونة المصلحتين في التعلم ولو في المسائل المبتلى بها والافعلى تقدير مقدميته للتوصل به الى الايجاب البعدي المعلوم كون الغرض منه هو التوصل به الى وجود المطلوب في موطن حصول شرطه لا يتم هذا التوجيه لانه اذا كان مطلوبية المطلوب منوطة بوجود الشرط في موطن الخارج كيف يعقل وجوب ما هو مقدمة له قبله مع ان تبعية المقدمة لوجوب ذبها من الواضحات فلا جرم يعود الاشكال .

ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على احد ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولاً عنه وليس بالاختيار .

قد عرفت انه لا بد في رفع الاشكال في المشروط والموقت من الالتزام بكون التارك للتفقه والتعلم آثما بتركهما ولا يتم ذلك الا يكون

شرايط الاصول

وجوب التعلم واجبا نفسيا تهيئيا كما التجأ به صاحب المدارك تبعالشيخه قدس سرهما وبه يرفع الاشكال عنهما ويسهل بذلك في غيرهما من التكاليف المطلقة اذا لم يكف الجواب السابق من كون العقاب على المخالفة المغفول عنها و لم تصدق كفاية الانتهاء على الاختيار في استحقاق العقوبة .

ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذاك او الالتزام
بكون المشروط او الموقت مطلقا معلقا .

حاصله انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال اى اشكال استحقاق العقاب في المشروط والموقت الا باحد الامرين اما بما التجأ اليه المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك من وجوب التعلم نفسيا تهيئيا ليكون العقاب عليه لاعلى مخالفة الواقع ، و اما بالالتزام بكون المشروط والموقت مطلقة معلقة وذلك بان يجعل الشرط والسوق قيده للمادة والمأمور به لا من قيود الهيئة والامر وحينئذ يكون الوجوب فيهما حاليا من قبل الشرط والسوق وترشح منه الوجوب الغيرى الى الفحص والتعلم وكان هو المصحح للعقاب اذا تر كهما بسوء اختياره ولو كان الواقع مغفول عنه في محله .

لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً

شرايط الاصول

بالوجوب قبل الشرط او الوقت غير التعلّم فيكون الايجاب حالياً وان كان الواجب استقبالياً قد اخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلّم من مقدماته قبل شرطه او وقته.

الواجب ان كان مشروطاً بان يجعل الشرط والوقت قيوداً للمبته والامر كما هو مقتضى القواعد العربية فلا دعوة له بالنسبة الى مقدماته قبل تحقق شرطه سواء كان امر اختياريّاً كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج او غير اختياري كدلوك الشمس ، وان كان معلقاً بان يجعل الوقت والشرط من قيود المادة والمأمور به فله دعوة بالنسبة اليها لولم يفرضها مفروض الوجود في وعائها اذا المفروض ان الوجوب حالي مطلق بالنسبة اليها وان كان الواجب استقبالياً وهذا هو المسمى بالواجب المعلق وحينئذ ان كان الواجبات المشروطات والموقتات المعلقات في الشريعة بمعنى انه قد اعتبرت على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية بالوجوب قبل حصول الشرط ودخول الوقت سوى التعلّم فلا محالة تكون مطلقاً لها دعوة بالنسبة الى المقدمة التي لم تؤخذ مفروض الوجود فيها اعني التعلّم وليس لها دعوة بالنسبة الى ساير المقدمات ولازمه كون التعلّم واجباً قبل حصول الشرط ودخول الوقت فاذا اطلع المكلف على ذلك ولم يبادر الى المسئلة ثم عرض الغفلة استحق عقوبة الواقع عند المخالفة لوضوح استنادها الى الاختيار .

شرايط الاصول

وأما لوقيل بعدم الأيجاب الأبعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور فلا محيص عن الألتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً لتكون العقوبة لوقيل بها على تركه لاعلى ما أدى اليه من المخالفة ولأ بأس به كما لا يخفى .

قد عرفت انه على مسلك من ارجع المشروطات الى المعلقات كالشيخ (قده) يدفع الاشكال فى المشروطات والموقتات حيث ان فعلية وجوبها يستتبع قهرا ترشح الوجوب الغيرى نحو المقدمات الوجودية وبذلك يجب الفحص بوجوب غيرى اما على مسلك المشهور والقول بعدم الايجاب الأبعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة فلا محيص الاعن الألتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً لتكون العقوبة على تركه لا ما أدى اليه من ترك الواجب ولأ بأس به كما لا يخفى .

ولأ ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلّم انما هو لغيره لالنفسه حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيرا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّميا بل للتهنيا لا يجابه فافهم .

قد عرفت انه لا محيص من الألتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً لو قيل بعدم الايجاب الأبعد الشرط والوقت ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار

شرايط الاصول

من كون التعلم انما هو لغيره لانفسه كقوله عَلَّمَ النَّاسَ هلا تعلمت حتى تعمل حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب ان يكون واجبا غيريا حتى يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديما بل تعلم مسائل الدين يوجب صفاء للنفس وضياء في القلب تستعد لمزيد المعرفة بالله ويتمكن من الاطاعة ولكن فيه زياده ليس فيها وهو التوصل الى اطاعة الاحكام الواقعية ولذا زيد قيد التهيأ فيجوز ان يكون نفسيا للتهيأ لا يجاب الغير .

واما الاحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القربة .

حاصله ان العبرة في صحة عمل الجاهل وفساده في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته فلواتى الجاهل قبل الفحص بعمل معاملي بما يطابق البرائة مثل لو اتى بالعقد بغير العربية بمقتضى البرائة من شرطية العربية فان انكشف مطابقة العمل للواقع يكون صحيحا مجزيا وان انكشف مخالفته للواقع يكون فاسدا غير مجز هذا في المعاملات .

واما العبادات فالعبرة في صحة عمله فيها هو مطابقة الواقع مع تمشى قصد القربة منه فلو اتى الجاهل قبل الفحص بعمل عبادي كذلك صح والابان خالف الواقع او وافق ولم يتمش منه قصد

شرايط الاصول

القربة لتردد العامل قبل الفحص وعدم جزمه باحد الطرفين بطل فلواتى بالصلوة بدون السورة بمقتضى البرائة من جزئية السورة فان انكشف مطابقة العمل للواقع مع تمشى قصد القربة يكون صحيحا مجزيا وان انكشف مخالفته او انكشف موافقته مع عدم تمشى قصد القربة لتردده قبله يكون فاسداً غير مجز .

و ذلك لعدم الاتيان بالمامور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء الا فى الاتمام فى موضع القصر او الاجهار او الاخفاف فى موضع الاخر فورد فى الصحيح وقد افتى به المشهور صحة الصلوة و تماميتها فى الموضوعين مع الجهل مطلقا و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلوة المامور بها لان ما اتى بها وان صحت و تمت الا انها ليست بمامور بها .

قد عرفت آتفا دوران ثبوت الحكم و استحقاق العقوبة فى عمل - الجاهل المقصر التارك للفحص مدار المخالفة للواقع فى المعاملات بل فى صورة الموافقة ايضا فى العبادات فيما لا يتانى منه قصد القربة و ذلك لعدم الاتيان بالمامور به مع عدم دليل على الصحة و الاجزاء الا فى الموضوعين الجهر بالقراءة فى موضع الاخفات و بالعكس و الاتمام فى موضع القصر فورد فى الصحيح و قد افتى به المشهور صحة الصلوة و تماميتها فى الموضوعين مع الجهل مطلقا فى صححية زرارة و محمد

شرايط الاصول

بن مسلم قال قلنا لابي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال عليه السلام ان قرأت عليه آية التفسير و صلى اربعا اعاد و ان لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا اعاد عليه وفي بعض صحاح زرارة زيادة قوله عليه السلام وفسرت له عقيب قوله ان كانت قرأت عليه آية التفسير وفي صحيحة اخرى لزرارة ايضا قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال عليه السلام ان ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته و عليه الاعادة و ان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته و اما الاتمام في موضع القصر فالاجزاء هو المشهور و لو كان الوقت باقيا بل عن بعض دعوى الاجماع عليه و حكى عن الاسكافي والجلي القول بانه بعيد في الوقت لا في خارجه وعن العماني وجوب الاعادة قصرا في الوقت و القضاء في خارجه على وفق القاعدة الاولى واستدلوا للاجزاء بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال ان كان قرأت عليه آية التفسير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه .

ان قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة التي امر بها حتى فيما اذا تمكن فما امر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم بان علم بوجود القصر او الجهر بعد الاتمام والاخفات وقد بقي

شرايط الاصول

من الوقت مقدار اعادتها قصرا او جهرا ضرورة انه لا تقصير هيهنا يوجب استحقاق العقوبة وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة لولا الحكم شرعا بسقوطها وصحة ما اتى بها .

الاشكال هنا من وجهين الاول من جهة الحكم بالصحة مع عدم الامر بالمأني به في حال الجهل وكون المأمور به غير المأني به وقد اشار المصنف الى هذه الجهة بقوله كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها، الثاني من جهة استحقاق العقوبة على المخالفة في حال الجهل عن تقصير مع التمكن من اداء المأمور به بان انكشف الخلاف في الوقت وقد اشار الى هذه الجهة بقوله وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة التي قد امر بها حتى فيما اذا تمكن مما امر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم حيث ان ظاهر اطلاقات الاصحاب ان من اتى بالاتمام مثلا في موضوع القصر جهلا بالحكم يستحق العقاب مطلقا حتى فيما اذا تمكن من الاعادة في الوقت بان علم بوجود القصر او الجهر بعد الاتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار اعادة الصلوة قصرا او جهرا ضرورة انه لا تقصير هيهنا بوجود استحقاق العقوبة مع حكم الشارع بكفاية المأني به عن المأمور به .

قلت انما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة

شرايط الاصول

لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر وانما لم يؤمر بها لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاثم .

قد عرفت آنفا ان الاشكال هنا من وجهين الاول كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها ، والثاني كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة التي لم يأمر بها حتى فيما اذا تمكن مما امر به واجاب المصنف عن الوجه الاول بان الحكم بالصحة انما يكون لاجل اشتغال الصلوة على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة القصر او الجهر بحيث لا يبقى مع استيفاء هذا المقدار من المصلحة مجال لاستدراك بقية المصلحة اللازمة الفاتئة فسقط الامر بالجهر والقصر وانما لم يأمر بها مع انها كذلك لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاثم وهو القصر والجهر .

واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فانها بلا فائدة اذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الامور بها ولذا لو اتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت .

شروط الاصول

واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة ، فلاجل تفويت الواجب الواقعي بالاختيار مع الالتفات الى وجوب التعلم وان كان غافلا حين العمل والاعادة في الوقت بلا فائدة ان مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء الاكمل والاتيتم التي كانت في الأمور بها وان كان متمكنا من اتيان مجرد الصلوة قصرا واخفانا ولذا لو اتى بها في موضع الاخر جهلا مع تمكنه من التعلم لا يعيد قصرا لوعلم بعده وقد وسع الوقت .

ان قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلا وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام .

حاصله انه على هذا الذي قد ذكر من ان مصلحة الواقع غير قابلة للاستيفاء والتدارك بعد الاتيان بالاتمام في موضع القصر وكل من الجهر والاختفات في موضع الاخر يكون كل منهما في موضع الاخر سبباً لتفويت الواجب فعلا اذ لا مجال حينئذ لاستيفاء المصلحة التي هي في الأمور به فيكون الاتمام في موضع القصر جهلا وهكذا كل من الجهر والاختفات في موضع الاخر كذلك سبباً لتفويت الواجب وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك اي فعلا حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام .

شرايط الاصول

قلت ليس سبباً لذلك غايته أنه يكون مضاداً له وقد حققناه في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً .

حاصله ان كل منهما في موضع الاخر ليس سبباً لتفويت الواجب فعلاً حتى يقال ان ما هو سبب لتفويت الواجب فعلاً حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها غايته ان كل منهما المأتي به يكون مضاداً للواجب الفائق وقد حققناه في محله ان الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلاً فعدم كل منهما في عرض وجود الاخر لا تقدم له عليه كما ان وجود كل منهما في عرض عدم الاخر فاذا وجب احدا الضدين لم يحرم ترك الاخر مقدمة له كى يحرم فعله ويفسد اذا كان عبادة كما انه اذا وجب ترك احدا الضدين لم يجب فعل الاخر مقدمة له وبالجملة فتوت واجب الفعلى ليس مستنداً اليه بل يكون فتوته كوجود المأتي به في هذه الصورة كساير الصور مستندا الى تقصيره فلا يقع المأتي به الامحجوباً لما عرفت من انه مشتملة على المصلحة التامة في حد ذاتها ولو انكشف الحال .

لا يقال على هذا فلو صلى تماماً او صلى اخفائاً في موضع القصر والجهرمع العلم بوجودها في موضعها لكانت صلواته صحيحة وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر او الجهر .

شرايط الاصول

حاصله انه بناء على ما ذكر من كون المأني به محبوبا لاشتماله على المصلحة التامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء الواجب مع استيفائها فلوصلى تماما اوصلى اخفانا في موضع القصر والجهر عالما عامدا كانت صلوته صحيحة وان استحق العقاب على مخالفة الواجب اى الامر بالقصر او الجهر .

فانه يقال لأبأس بالقول به لسودل دليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك في صورة الجهل ولأبعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء والجهل به كما لا يخفى .

حاصله انه لا بأس بالقول به او دل دليل على ان الصلوة المأني بها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم بالمأمور به الواقعى غير انه لا دليل على اشتمالها على المصلحة ولو مع العلم بالمأمور به الواقعى لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك اى مشتملا على المصلحة التامة في حد نفسه في صورة الجهل بالمأمور به الواقعى ولأبعد أصلاً في اختلاف الحال فى الصلوة المأني بها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء بالقصر مثلا والجهل به كما لا يخفى .

وقد صار بعض الفحول بصدد بيان امكان كون المأني

شروط الاصول

في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب وقد حققناه في مبحث
الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما لا مزيد
عليه وفلانعيد .

حاصله ان بعض الفحول وهو كاشف الغطاء قد تصدى لدفع غائلة
الاشكال بان المأني به يكون مأمور بنحو الترتب يعنى بان التكليف
بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام
والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر فالواقع مأمور به مطلقاً
والاتمام مأمور على تقدير معصية القصر ولو جهلاً ولكنه مدفوع بما ذكرناه
سابقاً في بحث الضد من امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب
مع ان ملاك الترتب مفقود ههنا ولو قلنا بالترتب هناك لانه يعتبر في
الترتب عدم التنافي في ملاك الواجبين وامكان استيفاء المصلحتين ويكون
المانع من تعلق الامر بكليهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين
وليس كذلك ههنا حيث ان المصحح للترتب هو تعليق الامر بالتمام
على عصيان القصر والمفروض تمكن المكلف من الاعداد في الوقت

شروط البرائة

ثم انه ذكر لأصل البرائة شرطان آخران ، أحدهما ان

شروط الاصول

لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى، ثانيهما ان لا يكون
لا يكون موجباً للضرر على آخر .

ثم انه ذكر لاصل البرائة شرطان آخران ، احدهما ان لا يكون
موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى مثل ان يقال فى احد الانائين
المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب
الاجتناب عن الاخر او عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كرا او عدم تقدم
الكربة حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فان اعمال الاصول
يوجب الاجتناب عن الاناء الاخر او الملاقى او الماء .

ثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على آخر مثل ما لو فتح انسان قفس
طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال
البرائة فيها يوجب تضرر المالك و هذان الشرطان للبرائة قد ذكرهما
الفاضل التونى للبرائة و لكن المصنف لا يرضى بهما و قد اشار الى
ردهما بقوله :

و لا يخفى ان اصالة البرائة عقلاً و نقلاً فى الشبهة البدوية
بعد الفحص لامحالة تكون جارية و عدم استحقاق العقوبة الثابت
بالبرائة العقلية و الاباحة و رفع التكليف الثابت بالبرائة النقلية لو
كان موضوع الحكم شرعى او ملازماً له فالامحيص عن ترتبه عليه بعد
احرازه فان لم يكن مترتباً عليه بل على نفى التكليف واقعاً فهي

شرايط الاصول

وان كانت جارية الا ان ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها وهذا ليس بالاشتراط

حاصله ان الحكم الاخر ان كان مترتبا شرعا على ما ثبت بالاصل و هو عدم استحقاق العقوبة في البرائة العقلية والاباحة و عدم التكليف في البرائة الشرعية و كان عدم استحقاق العقوبة و الاباحة و عدم التكليف موضوعا اى ملزوما او ملازما له فلا محيص عن ترتب الحكم عليه بعد احرازه لان العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم و كذا العلم باللازم يوجب العلم بملازمه فكيف عد عدم ذلك من شرائطه وان لم يكن الحكم مترتبا شرعا على ما ثبت بالاصل بل كان مترتبا او ملازما لنفى التكليف واقعا فاصالة البرائة وان كانت جارية الا ان ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه باصالة البرائة و هذا ليس بالاشتراط بل من باب انتفاء موضوع الحكم كما لا يخفى .

واما اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر وان لم يكن مجال فيه لاصالة البرائة كما هو خالفها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية الا انه حقيقة لا يبقى لها مورد بدهاة ان الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا فان كان المراد من الاشراط ذلك فلا بد من اشتراط ان لا يكون على خلافها دليل اجتهادى لخصوص قاعدة

قاعدة الضرر

الضرر فتدبر والحمد لله على كل حال .

تعرض الى رد الشرط الثاني ، وهو اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر حاصل الرد ان كل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر لم يكن مجال فيه لاصالة البرائة كما هو حال القاعدة مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية كقاعدة من ائلف وقاعدة اليد ونحوهما وتكون مقدما على البرائة لامن جهة ان عدم القاعدة شرط في جريانها بل من جهة انه لا يبقى للبرائة مورد حقيقة مع جريان القاعدة بداهة ان البرائة انما تجرى مع عدم البيان والدليل الاجتهادي يكوق بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا وحينئذ ان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط ان لا يكون على خلاف البرائة دليل اجتهادي لخصوص قاعدة الضرر فتدبر والحمد لله على كل حال .

قاعدة الضرر

ثم انه لأبأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار وتوضيح مدركها وشرح مقادها وايضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها

قاعدة الضرر

الاولية والثانوية وان كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة اجابة
لالتماس بعض الاحبة فاقول وبه استعين .

واذا انتهى الكلام الى اشتراط البرائة بان لا يكون موجبا للضرر
على آخر فالابأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على
نحو الاختصار والايجاز وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاً نسبتها
مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى كادلة
الصلوة والصوم ونحوهما او الثانوية كادلة نفى العسر والجرح ونحوها
وان كانت القاعدة اجنبية عن مقاصد الرسالة اذ المقصود بيان المسائل
الاصولية وهي قاعدة فقهية وانما تذكرها اجابة لالتماس بعض الاحبة
فاقول وبه استعين .

انه قد استدلل عليها باخبار كثيرة منها موثقة زرارة عن ابي جعفر
عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له غدق في حائط الرجل
من الأنصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان سمرة يمر
الي نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فاي
سمرة فجاء الانصاري الي النبي (ص) فشكى اليه واخبره بالخبر
فارسل رسول الله (ص) واخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال
اذا اردت الدخول فاستأذن فاي فلما اي ساومه حتى بلغ من الثمن
ما شاء الله فاي ان يبيعه فقال لك بها غدق في الجنة فاي ان يقبل

قاعدة الضرر

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصارى اذهب فاقلمها وارم بها اية فانه لاضرر ولاضرار وفي رواية الحداء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك الا انه فيها بعد الاباء فَا اراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها وهي كثيرة .

قد استدل على القاعدة باخبار كثيرة ، منها موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له غدق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصارى ببياب البستان وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فاباسمرة فجاء الانصارى الى النبي (ص) فشكى اليه واخبره الخبر فارسل رسول الله ﷺ واخبره بقول الانصارى وما شكاه فقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها غدق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصارى اذهب فاقلمها وارم بها اية فانه لاضرر ولاضرار .

وفي رواية الحداء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك الا انه فيها بعد الاباء ما اراك ياسمرة الامضارا اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها وقد نقلها العلامة الفحامة مفصلاً في كتابه الموسوم (بالسائل) حتى تبلغ اثنى عشر حديثاً وقال بعد ذلك هذه جملة ما عثرنا عليه من الروايات المربوطة بالمقام وقد

قاعدة الضرر

نقل عن الفخر في الايضاح دعوى تواتر حديث نفى الضرر والضرار
(انتهى) .

وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً فليكن المراد
به تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها والانصاف انه
ليس في دعوى التواتر كذلك جزافاً وهذا مع استناد المشهور
اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها مع ان بعضها
موثقة فلا مجال للأشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى .

قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار على
نفى الضرر والضرار على ما حكى عنه الشيخ (ره) في الوسائل مع اختلافها
لفظاً ومورداً فليكن المراد بالتواتر المدعى في المقام هو التواتر الاجمالي
بمعنى القطع بصدور بعضها لا اللفظي ولا المعنوي اما اللفظي فلا سبيل له
لان الملاك فيه الاتفاق اللفظي او الاختلاف مع ترادف المفهوم وهو منتف
في المقام واما المعنوي فقد تقدم في مبحث الخبر الواحد انه يشترط في
التواتر المعنوي كون القدر المشترك او الالزام محسوساً بنفسه او
بطريقه كالكون في الكوفه في التواتر التضمني والشجاعة المدركة من
طريق الحس في التواتر الالتزامي فاذا كان الجامع انتزاعى غير مدرك
بالحس ولو بطريقه لم يكن التواتر معنويماً فضلاً عن كونه لفظياً لكنه
يمكن حصول القطع اجمالاً لصدق تلك الاخبار في واحد معين منها بان

قاعدة الضرر

ينتزع من المجموع قدر جامع مفهومى منها ويضاف القطع اليه ويكون منطبقاً على واحد منها .

اللهم الا ان يدعى عدم حصول القطع من التواتر الاجمالى لعدم عدمه من التواتر فى كلماتهم وفيه انه وان لم يكن من سنخ التواتر اللفظى او المعنوى المذكور فى كلماتهم الا ان انكاره منه مكابرة لحصول القطع الاجمالى بالوجدان من تراكم الاخبار الى حد يمتنع تواطؤ المخبرين على الكذب وقد عرفت ورود اخبار كثيرة متفاوتة منطبقة على القاعدة فليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف اصلاً وبالجملة ان الاخبار المذكورة فى الكتب وتسلمها عند الاصحاب وكثرتها مع حكاية تواتر نفى الضرر والضرار مضافا الى استناد المشهور اليها الموجب لكمال الوثوق بها و انجبار سند الضعيف منها يغنى عن ملاحظة سندها .

واما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص فى النفس او الطرف او العرض او المال تقابل العدم والملكة كما ان الاظهر ان يكون الضرر بمعنى الضرر جيبئياً مؤكداً كما يشهد به اطلاق المضارع على سمره وحكى عن النهاية لافعل الاثنين و ان كان هو الاصل فى باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة وبالجملة لم ثبت له معنى آخر غير الضرر

قد عرفت آنفا انه لامجال للاشكال فى القاعدة من جهة سندها

قاعدة الضرر

واما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكية لا تقابل التضاييف لفقد النسبة المتكررة التي قوامهما بها فيهما ولاتقابل التضاد لانه امر عديم والمتضاد انهما امران وجوديان كالبياض والسواد فالضرر في الحقيقة راجع الى العدم والنقض وان كان العرف قد يطلقه على الوجود ولاتقابل الايجاب والسلب لعدم اطلاقه في العرف على مطلق عدم النفع بل في مورد رجائه ولياقته .

واما الضرار ، فالأظهر ان يكون الضرار بمعنى الضرر جيئى به تأكيداً كما يشهد به اطلاق المضار على سمرة في رواية ابن مسكان عن زرارة حيث قال له انك رجل مضار وفي رواية الخداء ما اراك يا سمرة الا مضاراً مع انه لا مشاركة في الضرر في تلك القضية ولامجازاة عليه فيها بل كان الضرر ابتداء من ناحية سمرة فقط لامن ناحيته و ناحية الانتصاري وحكى عن النهاية انه والضرر بمعنى واحد لافعل الاثنين والضرار وان كان مصدراً لباب المفاعلة وهو كما في المتن الاصل فيه ان يكون فعل الاثنين كما هو المشهور الا انه لا صل له .

قال بعض اعظم العصر في كتابه الموسوم (بالرسائل) واما الضرار وسائر تصاريفه من بابه فلم اجد بعد الفحص مورداً يستعمل بمعنى المفاعلة اوالمجازاة على الضرر وكثير من المتبحرين من اهل اللغة قد صرحوا بكونه بمعنى الضرر وقد ورد في القرآن الكريم من هذا الباب في ستة موارد كلها بمعنى الاضرار ثم ذكر موارد الستة من

قاعدة الضرر

الآيات (انتهى موضع الحاجة) ، فتحصل انه لم يثبت له معنى اخر غير الضرر .

كما ان الظاهر ان يكون للنفي الحقيقة كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة او ادعاءً كناية عن نفي الأثر كما هو الظاهر من مثل لاصلوّة لجار المسجد الآ في المسجد ويا اشباه الرجال ولأرجال .

لا اشكال ظاهرا في ان الاصل في كلمة لا ان تكون لنفي حقيقة مدخولها وحيث تعذر حملها على ذلك لوجود الحقيقة في الخارج فلا بد من حمله على محامل الاقرب فالاقرب بالنسبة الى معناه الحقيقي فنقول يحتمل هنا وجوها ، منها حمله على النهي فالمعنى تحريم الفعل وهو المحكى عن البدخشي ، قال الضرر والضرار ممنوع منه شرعا و تحقيق ذلك ان النفي هنا بمعنى النهي بقريظة اصل الضرر الواقع .

ومنها الضرر المجرد عن التدارك مع كون اللاء نافية بمعنى انه لا ضرر مجردا عن التدارك في الاسلام فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائده عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بازوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فانلاف المال بالتدارك ضرر على صاحبه فهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا

قاعدة الضرر

يلزوم التدارك وهو المحكى عن فاضل التونى ، قال المحقق السلطان « الاحتمال الثانى ما يترأى من كلام الفاضل التونى المحكى سابقا . انتهى) .

ومنها ان يراد به نفي الحكم الشرعى الذى ضرر على العباد وانه ليس مجعولا فى الاسلام وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد وهو ما اختاره الشيخ (قدس سره) قال فاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفا كان او وضعيا فازوم البيع مع الغين حكم يلزم منه ضرر على المغيون فينتفى بالخبر وكذلك لزوم البيع من غير شعفة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لم يجد الماء الا بشمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى غدقه وابهته من دون استئذان من الانصارى ومنه برائة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلك تشريع ما يبقى الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع فى تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كان لم يحدث (انتهى) .

ومنها ما ابناء عنه المصنف بقوله كما ان الظاهر ان يكون لا لنفى الحقيقة كما هو الاصل فى هذا التركيب حقيقة اودعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل لاصولة لجار المسجد الا فى المسجد ويا اشباه الرجال ولارجال .

حاصله ان النفى محمول على حقيقته ولكن الضرر تارة يلاحظ

قاعدة الضرر

بالنسبة الى الخارج وتارة بالنسبة الى الشرع فعلى الاول لا بد لنا من حمل
النفى على احد احتمالات المذكورة لوجود الحقيقة في الخارج واما على
الثاني فلا لانه لا شك ان المراد بدين الاسلام هو احكامه فالنفى ايضاً يتعلق
به يعنى لاضرر حقيقة في احكام الاسلام وهو لا يلازم مع عدم وجود الضرر
في الخارج ان يمكن وجوده حقيقة في الخارج وعدم وجوده حقيقة في
دين الاسلام فعلى هذا يشمل الضرر على النفس وعلى الغير ان كلاهما
منتفية في دين الاسلام ان الحكم باباحة الضرر على النفس مخالف لعدم
جعل الضرر في الاسلام مع ان هذا حكم من احكامه فلا يحتاج في اخراج
الضرر على النفس بغير هذا الدليل من الادلة العقلية والنقلية .

وهنا احتمال خامس قد ابناء عنه بعض اعظم العصر العلامة
المحقق في (الرسائله) وهو حملها على النهي لكن لا بمعنى النهي اللهي
حتى يكون حكماً الهيا كحرمة شرب الخمر وحرمة القمار مثلاً بل
بمعنى النهي السلطاني الذي صدر عن رسول الله بما انه سلطان الملة
وسائس الدولة لا بما انه دلة مبلغ احكام الشريعة وقال في توضيحه وتشبيده
بعد التعرض للاشكال الواردة على سائر الاحتمالات (بما ملخصه) ان
لرسول الله في الامة شئونا احدهما النبوه والرسالة اى تبليغ الاحكام
اللهية من الاحكام مطلقاً حتى ارش الخدشة ، ثانيها مقام السلطنة والرياسة
والسياسة لانه رَبُّ الْمَلِكِ سلطان من قبل الله تعالى والامة رعيته وهذا المقام
غير مقام الرسالة والتبليغ، ثالثها مقام القضاء والحكومة الشرعية وذلك
عند تنازع الناس في حق اموال وانه بما انه مبلغ ورسول من الله
ليس له امر ولا نهى ولو امر او نهى لا يكون الا ارشاداً الى امره ونهيه

قاعدة الضرر

واما اذا امر بما انه سلطان وحاكم او بما انه قاض وحاكم شرعى
يجب على الناس اطاعته وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم ناظر الى تلك الاوامر لامن حيث انه مبلغ للمحرام والحلال
والالا لا يكون ذا امر ونهى وحكم وقضاء بالنسبة الى الاحكام الالهية بل هو
مبلغ ومبين لها واما بالنسبة الى الاحكام الصادرة عنه فى مقام القضاء
ادفى مقام السلطنة والرياسة يكون قاضيا واما واناها حقيقة .

فكل ما ورد من رسول الله او من امير المؤمنين بلفظ قضى او حكم
او امر وامثالها ليس المراد منه بيان الحكم الشرعى فان الظاهر منها
هو انه قضى او امر او حكم من حيث انه سلطان وامير وقاض وحاكم وقد
يعبر فى مقام الاوامر الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم وعن امير المؤمنين
بما انه سلطان وحاكم بغير الالفاظ المتقدمة فيقال قال رسول الله وقال
امير المؤمنين ولكن قرينة الحال والمقام يقتضى الحمل على الامر
المولوى مثل ما ثبت وروده من طرفنا فهو قضية سمرة بن جندب و ورود
الحديث فى ذيلها من غير تصدير، بلفظ قضى او امر او حكم بل وورد بلفظ
قال لكن التأمل فى صدر الرواية وذيلها وشأن صدور الحديث مما لا
يكادان يشرف الفقيه بالقطع بان لا ضرر ولا ضرار حكم صادر منه بنحو
الامر به والحاكمية بما انه سلطان ودافع للظلم عن الرعية .

وليس المقام مقام حكم الله وان الاحكام الواقعية مما لا ضرر فيها
وانه لم يشرع حكما ضرريا او اخبر بانه تعالى نهى عن الضرر وكل ذلك
اجنبى عن المقام فليس لهما شبهة حكمية ولا موضوعية بل لم يكن

قاعدة الضرر

شيء الاتعمدى ظالم على المظلوم وتخلف طاغ عن حكم السلطان بعد امره بالاستيذان فلما تخلف حكم بقلع الشجرة وامر بانه لا ضرر ولا ضرار اى الرعية ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعا عن المظلوم وسياسة لحوزة سلطانه وحمى حكومته (الى ان قال) بناء على ما ذهبنا اليه فى حديث نفي الضرر لا يكون دليله حاكما على ادلة الاحكام الاولى سوى قاعدة السلطنة فان دليل نفي الضرر ورد لكسر سورة تملك القاعدة الموجبة للضرر والضرار على الناس وهو صلى الله عليه وآله بامر الصادر منه بما انه سلطان على الامة وبما ان حكمه على الاولين حكمه على الآخرين منع الرعية عن الاضرار والضرار فدخل سمره فى دار الانصارى فجئة والاشراف على اهله ضرار وايصال مكروه وحر ج على المؤمن فهو ممنوع واما نفي اللزوم فى المعاملة الغبنية ونفى وجوب الوضوء الضررى وامثالهما اجنبى عن مفاد الحديث (الى ان قال) وانت اذا تأملت فيما ذكرنا من المقدمات وتدبرت الاخبار الحاكية عن قضية الانصارى وسمره وراجعت الاشكالات الواردة على احتمالات القوم لاظنك ان تشك فى ترجيح ما ذكرناه (انتهى ملخصا) .

والانصاف انما افاده دام عمره فى معنى القاعدة فى غاية المتانة لو ساعده العرف واللغة وظهر الاخبار الواردة فيه والافما افاده المحقق الخراسانى من اقرب المحامل بالنسبة الى المعنى الحقيقى بعد عدم امكان نفي الحقيقة لوجود الحقيقة فى الخارج .

قاعدة الضر

فإن قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاءً لنفي الحكم او الصفة كما لا يخفى ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم او الصفة غير نفي احدهما ابتداءً مجازاً في التقدير او في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة .

قد عرفت ان الظاهر ان يكون للنفي الحقيقية ادعاء كناية عن نفي الاثار فان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاءً نفي الحكم ابتداءً كما ادعى ذلك في المقام او نفي الصفة او الكمال كما ادعى ذلك في لاصولة الابفاحة الكتاب اى لاصولة صحيحة الابهة و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم او الصفة غير نفي احدهما ابتداءً مجازاً في التقدير كما اذا قدرنا لفظ الحكم او لفظ الكاملة او في الكلمة بان يراد من لفظ الضر الحكم الضرى ومن لفظ الصلوة الصلوة الكاملة وهو مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة .

وقد اقتدح بذلك بعد ارادة نفي الحكم الضرى او الضرر الغير المتدارك او ارادة النهى من النفي جداً ضرورة بشاعة استعمال الضرر و ارادة خصوص سبب من اسبابه او خصوص الغير المتدارك منه ومثله لو اريد ذلك بنحو التقييد فانه وان لم يكن بعيد الآ انه بلا دلالة عليه غير سديد و ارادة النهى من النفي وان كان

قاعدة الضرر

ليس بعزيز الآانه لم يعهد من مثل هذا التركيب وعدم امكان ارادة نفى الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على ارادة واحد منها بعد امكان حمله على نفيها ادعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله .

وبما ذكرنا في معنى لاضرر من امكان حمل النفي على نفى الحقيقة ادعاء كناية عن نفى الآثار انقذح بعد ارادة نفى الحكم الضري او الضرر الغير المتدارك او ارادة النهى من النفي جدا ضرورة بشاعة استعمال الضرر وارادة خصوص سبب من اسبابه يعنى الحكم الناشئ منه الضرر اذا الضرر تارة ينشاء من الحكم واخرى ينشاء من اسبابه التكوينية ويحصل من آفة سماوى غير اختيارى وارادة خصوص الاول ليس عليها قرينة او خصوص الغير المتدارك او ارادة النهى من النفي . ومثله فى البشاعة لو اريد ذاك بنحو التقييد اى بنحو التمدد الدال والمدلول فان ذاك وان لم يكن ببعيد الا انه بلا دلالة عليه اى على التقييد غير سديد وارادة النفي من النهى وان كان ليس بعزيز كما فى قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب مما كان المدخول عليه هو الاسم كالضرر فعدم ارادة نفى الحقيقة حقيقة لوجوده فى الخارج لا يكون قرينة على حمله على واحد من المحتملات الثلاثة لامكان حمل النفي على نفى الحقيقة ادعاء بل هو الغالب فى موارد استعماله .

قاعدة الضرر

ثمّ الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت
للافعال بعناوينها او المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر
لالتّاب له بعنوانه لوضوح انه العلة للنفى ولا يكاد يكون
الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه .

حاصله ان الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت
للافعال بعناوينها الاولية او المتوهم ثبوته لها كذلك قبل طرو عنوان
الضرر لالحكم المترتب على نفس عنوان الضرر لوضوح ان الضرر علة
لنفي ولا يكاد ان يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته
ويقتضيه

ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين ادلة نفيه وادلة الاحكام
وتقدّم ادلته على ادلتها مع انها عموم من وجه حيث انه يوفق
بينهما عرفاً بان الثابت للعناوين الاولية اقتضائى يمنع عنه فعلاً
ما عرض عليها من عنوان الضرر بادلته كما هو الحال فى التوفيق
بين سائر الادلة المثبتة او النافية لحكم الافعال بعناوينها
الثانوية والادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية نعم ربّما
يعكس الأمر فيما احرز بوجه معتبر ان الحكم فى المورد ليس
بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة .

قاعدة الضرر

ومن هنا اي من اجل ان المنفى بنفى الضرر هو الحكم الثابت
للافعال بعناوينها الاولى عند طرو عنوان الضرر لا يلاحظ النسبة بين
ادلة نفي الضرر وبين ادلة الاحكام الاولى وتقدم ادلة لاضرر على ادلة
الاحكام مع ان بينهما عموم من وجه حيث انه يوفق بين دليل الضرر ودليل
الاحكام عرفا بان الثابت للعناوين الاولى اقتضائي يمنع عنه فعلا ما عرض عليها
من عنوان الضرر بادلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة
لحكم الافعال بعناوينها الثانوية كادلة وجوب الوفا بالشرط او النذراو
العهد ونحو ذلك او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية كادلة نفي
الحرج والضرر او دليل رفع الخطاء والنسيان وما لا يعلمون ونحو ذلك
وبين الادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولى وبالجملة ان العرف يرى
حق التقدم لدليل العنوان الطولى على كل واحد من ادلة الاحكام
للعناوين الاولى وان كانت النسبة بين دليله ودليل كل واحد منها هي
العموم من وجه ويستكشفون من ذلك ان الحكم للعناوين الاولى اقتضائي
في مقام الثبوت بالنسبة الى العنوان الثانوى لاجل كونه مانعا في مرتبة
المقتضى نعم ربما يعكس الامر فيقدم دليل الحكم بعنوانه الاولى على
ادلة الاحكام بعنوانه الثانوية فيما احرز بوجه معتبر ان الحكم الاولى
في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة كانقاذ النبي
والرسول ^{عليهما السلام} مثلا فانه علة تامة ولو كان ضروريا فيقدم حينئذ الادلة المتكفلة
لاحكام الافعال بعناوينها الاولى .

وبالجملة الحكم الثابت بعنوان اولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا او بالاضافة الى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الاغماض بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذلك العنوان على دليله واخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزوم الاغماض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة على انه بمجرد المقتضى وان العارض مانع فعلي .

حاصله انه ربما يحرز من الخارج بالاجماع اوضرورة ان الحكم الثابت بعنوان اولى يكون بنحو الفعلية مطلقا وايس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة كما في انقاذ النبي والوصى وانجائهما عن المهلكة فان المالك مقتضى للحكم على نحو العلية التامة حتى في مورد الضرر ولو كان كثيرا او يحرز ذلك بالاضافة الى عارض دون عارض بمعونة دلالة دليل الحكم او من الخارج كما في وجوب الوضوء مع مرتبة من الضرر المالى بحيث لا يجوز الاغماض عنه بسبب دليل حكم العارض المخالف لذلك الحكم الفعلي فيقدم دليل ذلك العنوان الاولى الفعلي على دليل العارض نحولا ضرر في المثال ، واخرى لم يحرز ذلك بل يكون الحكم الثابت بعنوان اولى على نحو لو كانت هناك دلالة على خلافه بعنوان ثانوى للزم الاغماض عن تلك الدلالة بسبب دليل حكم العارض المخالف له عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة على الحكم للعناوين الاولية اقتضائى بالنسبة الى العنوان الثانوى لاجل كونه مانعا فى مرتبة

المقتضى .

هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل .

قد عرفت انفا من ان العرف يرى حق التقدم لدليل العنوان الطولى على كل واحد من ادلة الاحكام للعناوين الاولى فالتقدم يكون من تلك الجهة ولو لم نقل بحكومة دليل الحكم الثانوى على دليل الحكم الاولى لعدم ثبوت نظره الى مدلول الاولى كما يظهر النظر من الشيخ (ره) فان له عبارة فى المقام يظهر منها حكومة ادلة نفي الضرر ونحو ذلك على الاحكام الاولى فراجع تمام كلامه رفع مقامه .

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلى العارضين كمدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب نزاحم المقتضيين والافيقدم ما كان مقتضيه اقوى وان كان دليل الاخر ارحج واولى ولا يبعدان الغالب فى توارد العارضين ان يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لامن باب التعارض لعدم ثبوته الا فى احدهما كما لا يخفى .

قاعدة الضرر

ثم نقدر بذلك الذي ذكرنا في بيان حال توارد العناوين الثانوية مع العناوين الاولى حال توارد العناوين الثانويين كما اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا للضرر عليه او الحرج الشديد فيعامل معهما معاملة المتعارضين ان لم يثبت المقتضى الا في احدهما و اذا ثبت المقتضى في كليهما فيعامل معهما معاملة المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وان كان دليل الاخراج واولى في مقام الدليلية ولا يبعد ان الغالب في توارد العارضين ان يكون من باب تزام ثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما على موضوع واحد لامن باب التعارض لعدم ثبوت المقتضى الا في احدهما ، والدليل على ثبوت المقتضى فيهما كونهما مغيرين للحكم الواقعي عند طرو واحد منهما على موضوع الحكم الواقعي الا في بعض الاحكام كالبرائة عن الائمة وقتل النفس المحترمة ولعل التقييد بالغالب للتنبيه على ذلك .

هَذَا حال تعارض الضرر مع عنوان اولى او ثانوى اخر و
اما لو تعارض مع ضرر اخر فمجملة القول فيه ان الدوران ان كان
بين ضرر شخص واحد او اثنين فلا مسرح للاختيار اقلهما لو كان
والا فهو مختار واما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالظاهر عدم
لزوم تحمله الضرر ولو كان ضررا اخر اكثر فان نفيه يكون للمنة
على الامة ولامنة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر وان كان اكثر

نعم لو كان الضرر متوجّها اليه ليس له دفعه عن نفسه باي راده على الاخر.

هذا كله حال تعارض الضرر مع عنوان اولى او ثانوى آخر واما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه ان الدوران على انحاء ثلاثة الاول ان يدور الامر بين حكمين ضرريين بالنسبة الى شخص واحد الثانى ان يدور الامر بين حكمين ضرريين بالنسبة الى شخصين والثالث ان يدور بين ضرر نفسه وضرر شخص آخر فعلى الاول لاشكال فى تقديم الحكم الذى يستلزم ضرره اقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا مقتضى نفي الحكم عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الاقل الضررين عند عدم المناس عنهما وعند التساوى يتمخبر وعلى الثانى فيرجح ايضا ما يكون ضرره اقل .

اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد فى مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساويين فى نظر الشارع فالقاء الشارع احد الشخصين فى الضرر بتشريع الحكم الضررى فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين له مصلحة فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوى يتمخبر اى عقلا والثالث فالظاهر عدم لزوم تحمله الضرر وان كان ضرر الاخر اكثر لان نفي الضرر ليس الا للمنة على الامة ولامنة على تحمل الضرر عن الاخر و ان كان اكثر هذا فيما لم يكن الضرر لطبعه الاولى متوجّها الى احدهما

قاعدة الضرر

بالخصوص كما اذا دار الامر بين ان يحفر المالك بالوعة في بيته فيمتضرر جاره في بئر التي يستسقى منها و بين ان لا يحفرها فيمتضرر المالك في جدران بيته فتمنهدم واما فيما يكون الضرر بطبعه الاول متوجها الى نفسه كما اذا توجه السيل الى داره لكن اذا غير المجرى بوجه الى غيره و في هذه الصورة ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الاخر

اللّٰهُمَّ اَلَا اِن يُقَالَ اَنَّ نَفْيَ الضَّرَرِ وَاِنْ كَانَ لِلْمَنَّةِ اِلَّا اَنَّهُ بِلِحَازِ
نَوْعِ الْاُمَّةِ وَاخْتِيَارِ الْاَقْلِ بِلِحَازِ النَّوْعِ مَنَّةٌ فَتَمَّامٌ

قد عرفت حال الدوران لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره و ان الاظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الاخر اكثر فان نفيه يكون للمنة ولامنة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر و ان كان اكثر اللهم الا ان يقال ان نفي الضرر و ان كان للمنة الا انه بلحاظ نوع الامة و الامة كلهم متساويين في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد و اختيار الاقل بلحاظ النوع منة فتأمل لعله اشارة الى ان المنساق الى اذهان العرف ان المنة على الامة انما هي بملاحظة كل فرد من افراد الامة كما ان نفي الضرر نفي لكل فرد من افراد الضرر وكون الامة بمنزلة عبد واحد و ملاحظة الضرر بالنسبة اليهم بهذا اللحاظ بعيد غاية البعد اذ ذلك يحتاج الى تنزيل الافراد منزلة شخص واحد .

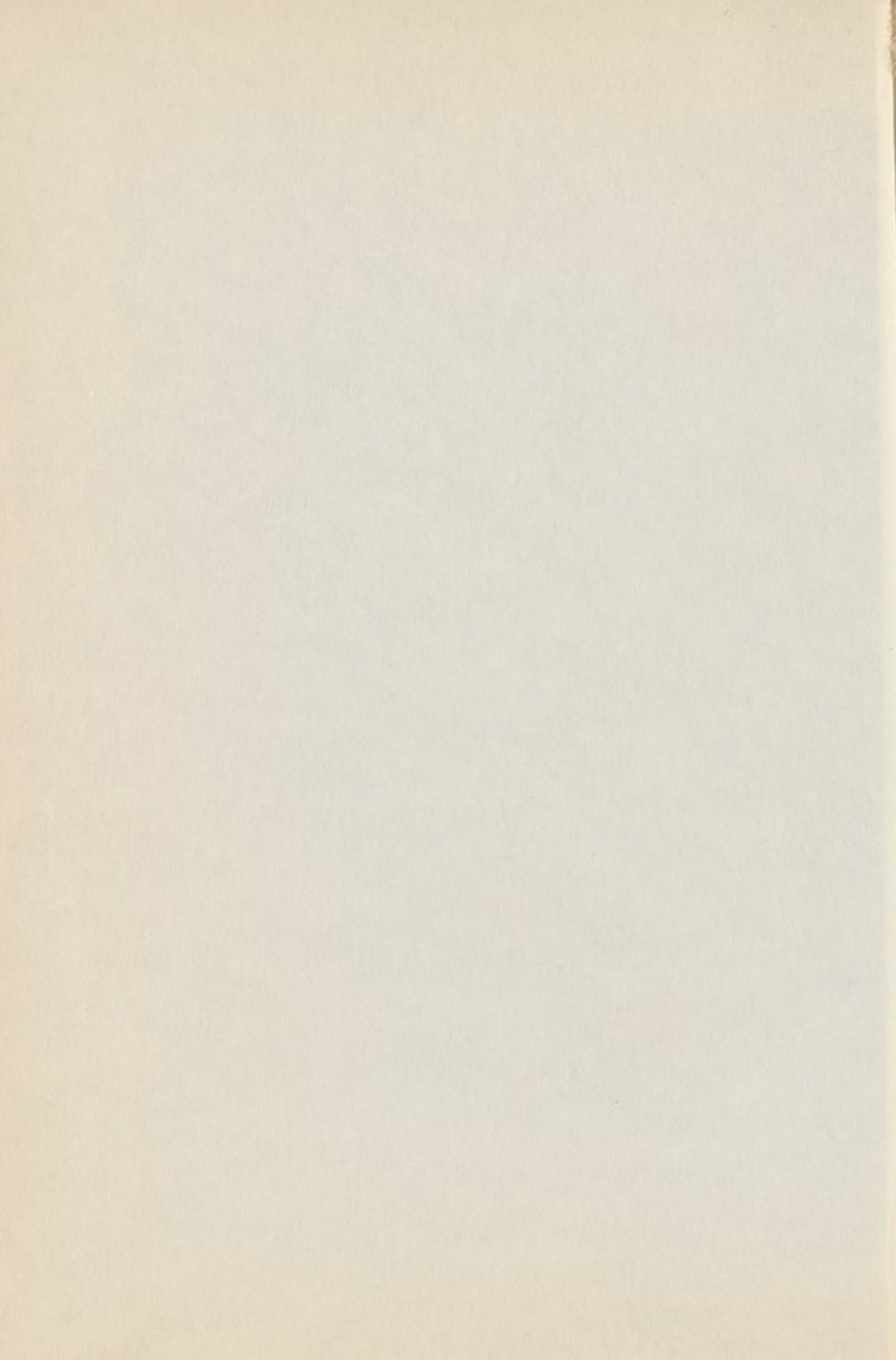
قد تم الجزء الثاني من شرح المجلد الثاني من كتاب نهاية

المأمول في شرح كفاية الاصول و اسئل الله تعالى من فضله العميم ان يوفقني لبقية الاجزاء كما وفقني للجزء الاول والثاني وان يجعله مطبوعا لطبع الفضلاء والمحصلين والعلماء والمشتغلين و الصلوة على محمد وآله اشرف الاولين .

وكان الفراغ من طبعه في شهر شعبان المكرم من سنة ١٣٩٨

طبع في مطبعة الاسلامية بقم

تلفن ٤٧٦٤



خوشمندانست قبل از مطالعه به غلطنامه مراجعه شود

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷	۱۰	الخبر	الخبر
۱۰	۶	باطال	باطال
۳۹	۸	هی	هو
۴۷	۱۱	انها	انه
۴۷	۱۲	ثابتة	ثابت
۵۰	۱۴	برضاء الشارع	بعدم رضاء الشارع
۵۵	۴	،	و
۵۸	۱	مثبت	المثبت
۱۹	۱۷	ومع الاغماض من	مع الاغماض عن
۱۰۳	۱۸	وهی الاطاعة	وان الاطاعة
۱۰۴	۱	قابل	قابله
۱۱۱	۱۴	لم يكن هيئنا	لم يكن بينها
۱۱۲	۱۵	ان النتيجة في	ان النتيجة هو
۱۲۳	۱۲	الا من تبعة	الامن من تبعة
۱۲۷	۱۰	مما يرتفع	مما لا يرتفع
۱۲۸	۱۷	بالقياس ان	بالقياس وان
۱۳۰	۸	في العلمی خارجاً	في العلمی وخارجاً
۱۴۳	۱۴	و الا فنظم	والا فنظم

غلطنامه

صحيح	غلط	سطر	صفحة
بها الا عن تقصير	بها عن تقصير	١٤	١٦٦
الاستطراداً	الاستطراد	٤	١٦٨
سعة	سه	٨	٢١٩
كما انه	كما ان	١	٢٣٢
الوجوبية الحكمية	الوجوبية التحريمية	١٢	٢٤٣
الاقتصار	الاقتصاد	١٤	٢٤٤
به العقل	بها العقل	١	٢٤٧
الوجوبية الحكمية	الوجوبية التحريمية	٦	٢٥٠
فيما اشتبته	فما اشتبته	٢٠	٢٥٤
عند المصادفة	عقد المصادفة	١٤	٢٦٣
عن ضرره	عن ضررها	١٣	٢٧٢
فلا مجال	لا مجال	٤	٢٧٦
لم تثبت	لم يثبت	٧	٢٧٦
بتمامه و كماله	بتمامها و كمالها	٦	٢٩٣
معرفة عن الوجود	معرفة للوجود	٦	٣٠٢
ملحوظ	ملحوظا	٩	٣٠٦
واجدا	واجد	٦	٣١٩
تعديدا اذ لا اشكال	تعديدا لا اشكال	١٥	٣٢١

غلطنامه

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٣٢٢	٥	فتخير	فيتخير
٣٢٩	٥	بقوله	بفوته
٣٤٥	١٨	العمذورية	المعذورية
٣٥١	١٤	وقع في العسر	لوقع في العسر
٣٥٣	١٣	لحصول	حصول
٣٥٤	٦	فيها فالتكليف فيها	فيه فالتكليف فيه
٣٥٦	١٢	دائرتها	دائرتة
٣٥٧	٥	اوعدما	عدما
٣٦٠	١٢	واضح اما	واضح واما
٣٦١	٩	يبين	بين
٣٦١	١٠	عدم اجتناب	عدم الاجتناب
٤٠٠	١٣	عن الواحدة	عن الوحدة
٤٠٦	١٠	المعتذر	المتعذر
٤٠٧	٤	المعتذر	المتعذر
٤٠٧	٩	المعتذر	المتعذر
٤١٢	٤	كونها	كونه
٤٢١	١٣	واللاحاق	او اللاحاق
٤٢٣	٢	او عدمها	او عدمه

غلطنامه

صحيح	غلط	سطر	صفحة
تحرزا عن	تحرزا عن	١٤	٤٢٧
البرائة النقلية	البرائة العقلية	١٥	٤٢٩
فقد اشار اليه بقوله	فقد اشار بقوله	٨	٤٣٣
غيرى واما	غيرى اما	٨	٤٤٥
لاعلى ما ادى	لا ما ادى	١١	٤٤٥
ان فعل ذلك	ان ذلك فعل	٧	٤٤٨
الخداء	الخداء	١٥	٤٥٩



PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 061494942