













محمد المهدي الحسيني الشيرازي

---

الْوُصُولُ  
إِلَى كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الرابع





al-Shirāzi, Muḥammad al-Mahdī  
al-Husaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wuṣūl ilā Kifāyat al-uṣūl

الْوُصُولُ  
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الرابع

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين  
ولعنة الله على اعدائهم الى قيام يوم الدين .  
وبعد ؛ فهذا الجزء الرابع من ( الوصول ) في شرح كفاية  
الاصول للمحقق ايه الله الخراساني قدس سره ، كتبتة للايضاح ،  
والله اسئل التوفيق والتمام والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كربلاء المقدسة

## فصل

هل قضيه المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما . أقوال والتحقيق أن يقال : انه لاشبهة ان هم العقل في كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعه التكاليف المعلومة من العقوبة على

## ( فصل )

في بيان أن الظن في حال الانسداد مطلقاً حجة سواء كان بالطريق أو الواقع ، أو الظن بالطريق حجة فقط أو الظن بالواقع حجة فقط ( هل قضية المقدمات ) الخمسة المذكورة ( على تقدير سلامتها ) من الايراد ( هي حجية الظن بالواقع أو ) حجية الظن ( بالطريق أو ) حجية الظن ( بهما ) فعلى الأول يكون الظن حجة اذا قام بالواقع كما لو ظننا ان التبغ حلال ، دون ما لو ظننا بالطريق كما لو قام الخبر الذي هو مظنون بكون التبغ حلالا ، وعلى الثاني لا يكون الظن بحلية التبغ موجبا للحلية بل انما يكون الحجية للظن بالخبر الذي قام على الحلية . وعلى الثالث لا يفرق الأمر بين أن يقوم الظن على الحكم أو على الطريق .

والحاصل ان الأولون يرون أن الظن يلزم ان يتعلق بالأحكام الفرعية حتى يكون حجة سواء حصل هذا الظن بالواقع بسبب طريق مظنون أم لا ، والآخرون يرون عكس ذلك وان الظن يلزم أن يتعلق بالطرق كالشهرة وخبر الواحد والاجماع ونحوها سواء ظن بالواقع الذي هو مؤدى هذه الطرق أم لا ، والقول الثالث هو حجية الظن مطلقاً سواء تعلق بالحكم الفرعي أو بالطريق .

( أقوال ) : الذى اختاره الشيخ «ره» والمصنف هو القول الثالث ( والتحقيق أن يقال : انه لاشبهة ان هم العقل في كل حال ) سواء الانفتاح أو الانسداد ( انما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومة ) تفصيلا أو اجمالا ( من العقوبة على

2271

509406

K528

978

مخالفتها ، كما لاشبهة في استقلاله في تعيين ماهو المؤمن منها ، وفي ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً وان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق وهو طريق شرعا وعقلا أو باتيانه الجعلي ، وذلك لأن العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدى الطريق - مبرىء للذمة قطعاً ،

مخالفتها ) بيان للتبعة المترتبة على التكاليف المألومة ( كما لاشبهة في استقلاله ) أى العقل ( في تعيين ماهو المؤمن منها ) أى من تلك التبعة ( وفي ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً ) هذا بيان لقوله « تعيين ماهو المؤمن » ( وان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع ) بأحد أمرين : الأول « باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك » أى مكلف به واقعاً « لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم ) فان المناط الواقع لا الواقع المقيد بكونه معلوماً أو مؤدى الطريق أو متعلق - بالفتح - العلم ( وهو ) أى العلم « طريق شرعا وعقلا » فليس طريقاً مجعولاً كالامارات والطرق حتى ان الشارع لو لم يجعله لم يكن طريقاً ، فليس له دخل في الموضوع . وهذه الجملة كتأكيده لما سبق من أن المكلف به هو الواقع فقط لا الواقع بقيد كونه معلوماً .

الثاني - « أو باتيانه » أى باتيان المكلف به « الجعلي » بأن قامت اماره أو أصل على الحكم فتعلق القطع بذلك . والحاصل ان العقل يحكم بأن المؤمن هو الاتيان بالواقع الحقيقي أو الواقع الجعلي ( وذلك ) الذي ذكرنا من كون المؤمن حال الانفتاح هو الاتيان بأحد الأمرين ( لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدى الطريق - مبرىء للذمة قطعاً ) فمن يقول بأن الأحكام قيدت بالطرق حتى انها لا تكفي إلا اذا جاءت عن الطرق ، ليس لكلامه دليل ، لما ذكرنا من ان العقل يرى وجوب اطاعة المولى بالاتيان بأحكامه لا الاتيان بأحكامه

كيف وقد عرفت ان القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله احدائنا وامضاء اثباتا ونفيا . ولا يخفى أن قضية ذلك هو التزل الى الظن بكل واحد من الواقع أو الطريق ، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه قضية

المقيدة بطرق خاصة حتى نقول بمثل ذلك في حال الانسداد وان المعتبر هو الواقع المظنون بأن يكون المكلف به هو الواقع بقيد كونه مضموناً . وسيأتي تفصيل هذا الكلام عند التعرض لكلام صاحب الحاشية على المعالم .

و ( كيف ) يكون المكلف به هو الواقع المقيد بالطريق ( وقد عرفت ) في أول مبحث القطع من الكتاب ( ان القطع بنفسه طريق ) الى الأحكام لاجزه موضوع حتى يكون الواقع بما هو مقطوع مورداً للاطاعة والمعصية ، فـ ( لا يكاد تناله ) أي القطع الطريقي ( احدائنا وامضاء اثباتا ونفياً ) بأن يحدث الشارع الطريقية للقطع أو يعضي طريقته أو ينفي الطريقية .

( ولا يخفى ان قضية ذلك ) أي مقتضى كون المؤمن حال الانفتاح هو القطع بأحد أمرين الواقع الحقيقي أو الجملي ( هو التزل الى الظن ) في حال الانسداد ( بكل واحد من الواقع ) كأن يظن حرمة التبغ ( أو الطريق ) كأن يظن حجية خبر الواحد القائل بجرمة التبغ - وان لم يظن بجرمة التبغ - ( ولا منشأ لتوهم الاختصاص ) أي اختصاص حجية الظن في حال الانسداد ( بالظن بالواقع ) فقط حتى انه لو ظن ان خبر الواحد مثلا حجة لم يفد ذلك في العمل بمؤداه ( الا توهم ) ان مقدمات دليل الانسداد إنما هي بالنسبة الى الفروع الفقهية ، لما تقدم من كون المكلف به المعلوم اجمالا هو الاحكام الشرعية ، وعليه فالانسداد لا يكون إلا بالنسبة الى الفروع ويكون الظن بالفرع حجة : أما الاصول - أعني الطرق الى الاحكام كالاجماع والخبر والشهرة - فانها لما لم تجر فيها مقدمات الانسداد ولم يكن الظن حجة بالنسبة اليها .

والحاصل ( انه ) أي اختصاص الحجية بالظن بالحكم ( قضية ) أي مقتضى

اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الاصول ، وعدم إلقاء في النزول الى الظن فيها ، والغفلة عن ان جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكاليف ، وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا ، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين .

( اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الاصول ) فانا نتمكن من تحصيل العلم والعلمي بالطرق والامارات ، كأن نعلم بأن الخبر حجة أو يقوم على حجيمته دليل معتبر فلامجال لجريان مقدمات الانسداد في هذا الباب بأن يقال : انا نعلم اجمالا بأن في المقام طرقا ولا يمكن تركها ولا الاحتياط فيها ، فاللازم الاخذ بمظنون الطريقة وترك غيرها من المشكوك والموهوم

( و ) بهذا تبين ( عدم إلقاء ) وموجب ( في النزول الى الظن فيها ) أي

في الاصول .

هذا غاية تقريب دليل من أوجب حجية الظن في حال الانسداد بالفروع .  
 ( و ) الجواب ان سبب هذا التخصيص هو ( الغفلة عن ) ما ذكرنا سابقاً ، فـ ( ان جريانها ) أي جريان مقدمات الانسداد ( في الفروع ) كما سلمه الخصم ( موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الامن من عقوبة التكاليف ، وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا ) بأن لم تجر المقدمات في هذا الباب ( وذلك ) الذي ذكرنا من حجية الظن بالطريق - ولو كان باب العلم فيها مفتوحا - ( لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك ) أي في كفاية الظن ( بين الظنين ) الظن بالطريق أو الظن بالحكم ، فان العقل يرى حجية الظن في حال انسداد العلم بالاحكام كما يرى حجية القطع في حال الانفتاح . وكما لا فرق في حال الانفتاح بين القطع بالواقع أو الطريق كذلك لا يفرق في حال الانسداد بين الظن بالواقع أو الطريق .

هذا تمام الكلام في رد من توهم اختصاص حجية الظن الانسدادي بالظن بالواقع

كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان : أحدهما ما أفاده بعض الفحول ، تبعه في الفصول ، قال فيها : انا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم

وهنا قول بعكس ذلك وهو اختصاص الظن الانسدادي بالظن بالطريق أما الظن بالواقع فلا حجية فيه ، فاذا ظن بجرمة التبغ في حال الانسداد لم يجز له العمل على طبقه .

نعم لو ظن بحجية الخبر الواحد وقام على حرمة التبغ وجب اتباعه - سواء ظن بالحرمة أم لا - واليه اشار بقوله : ( كما ان منشأ توهم الاختصاص ) أى اختصاص حجية الظن في حال الانسداد ( بالظن بالطريق ) فقط ( وجهان ) :

( أحدهما - ما أفاده بعض الفحول ) وهو المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ( وتبعه في الفصول ) بما حاصله : أنا مكلفون بأحكام واقعية ، ثم أن الشارع جعل طرقاً لتلك الأحكام فأحل العلم الاجمالي بالأحكام الواقعية الى ما في تلك الطرق ، فاذا لم يمكن الاحتياط بما في هذه الطرق فاللزام الرجوع الى الظن فيها ، ولا مجال للرجوع الى الظن بالواقع لما سبق من انحلال العلم الاجمالي بالواقع الى ما في الطرق ( قال فيها : انا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان ) أى ما نشاهده من اضطراب الاخبار سنداً ودلالة وجهة صدور ، وما نشاهده من اختلاف الفقهاء تبعاً لذلك في الأحكام اختلافاً كبيراً ( وشهادة الوجدان ) فإن الوجدان يشهد بأن هذا الاضطراب الذى رافق وقت صدور الاخبار من التقية وانحراف بعض الرواة وكثرة دواعي الاعداء لطمت هذه الآثار يسبب اختفاء الأحكام ( الى تحصيل كثير منها بالقطع ) أى نحصلها تحصيلاً قطعياً لاشوب إشكال فيها ( ولا بطريق معين ) كخبر الواحد مثلاً بحيث كان هذا الطريق ( يقطع من السمع ) أى يكون القطع بسبب سماعنا حجية هذا الطريق ( بحكم

الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره ، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة ، وحيث أنه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع

الشارع بقيامه) أي قيام ذلك الطريق (أو قيام طريقه) أي طريق الطريق (مقام القطع) والطريق مثل خبر الواحد ، وطريق الطريق مثل الاجماع فيما لو قام على حجية الخبر يعنى انسداد باب الاحكام علينا لان الحكم يحصل باحد الطرق وهى القطع به ، والقطع بحجية الخبر الواحد القائم على الحكم ، والقطع بحجية الاجماع الذي قام على حجية الخبر الواحد الذي قام على الحكم وحيث انتفت هذه الطرق الى الحكم كان اللازم الرجوع الى شىء آخر (ولو عند تعذره) أى تعذر القطع بالحكم ، يعنى ليس طريق مقطوع الى الحكم ولو كان ذلك الطريق طريقاً عند تعذر القطع بالحكم .

والحاصل انا كما نقطع انا مكافون بأحكام واقعية (كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً) ابتدائياً أو امضائياً ، لأن ذلك ديدن العقلاء ، فانهم يعملون لاحكامهم طرقاً لتقوم الحججة على من قامت عنده ويكون معذراً لمن لم تقم عنده . ومن الواضح ان الشارع سيد العقلاء وانه لا يمدو الطريقة العقلية (وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة) ولا تنافى بين قوله « طريقاً » وقوله « طرق » إذ المراد بالاول الجنس كما لا يخفى .

(وحيث انه لا سبيل غالباً الى تعيينها) أى تعيين تلك الطرق المجمولة (بالقطع) بأن نقطع بتلك الطرق وانها مجمولة للشارع ، كأن نقطع ان خبر الواحد حجة وطريق شرعي إلى الأحكام (ولا) إلى تعيينها (بطريق) كالاجماع القائم على حجية الخبر (يقطع من السمع بقيامه بالخصوص) أى بقيام ذلك الطريق (أو قيام طريقه) أى طريق الطريق (كذلك) أى بالخصوص (مقام القطع) .

والحاصل ان في المقام حكماً وطريقاً وليس لنا إلى أحدهما سبيل ، لان السبيل



ولو بعد تعذره ، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على حجيته لانه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه . وفيه : أولاً - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة

القطع أو الطريق الى الطريق ، وهذه الامور الثلاثة لم تكن بالنسبة الى الحكم ولا بالنسبة الى الطريق المجعول ( ولو بعد تعذره ) كما تقدم في الطريق الى الحكم ( فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك ) أي في مثل هذا المقام الذي حصل لنا علمان اجماليان بالاحكام وبالطرق اليها ( بحكم العقل ) بعد عدم امكان الاحتياط أو عسره وعدم جواز اهمال الاحكام وقبح ترجيح الرجوع على الراجح ( انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق ) الذي جعله الشارع الى حكمه وقد اشتبته عندنا ( الى الظن الفعلي ) لا الظن الشأني ( الذي لا دليل ) بالخصوص ( على حجيته ) وانما يكون دليل الانسداد العام دليلاً على حجيته ( لأنه ) أي الظن بالطريق ( أقرب الى العلم ) بالطريق ( والى إصابة الواقع ) الذي انحصر في هذه الطرق المخصوصة بسبب العلم الاجمالي الثاني ( مما عداه ) من الوهم والشك ، فاذا علمنا ان الواقع انحصر في الطريق المخصوص ولم نظفر بذلك الطريق - لا علماً ولا عيانياً - كان الأمر في تحصيل ذلك الطريق المجهول منحصراً بين الاخذ بمظنون الطريق أو مشكوكه وموهومه ، ولا ريب أن العقل يحكم بأن الظن أقرب .

هذا تمام الوجه الاول الذي استدل به صاحب الحاشية والفصول على انحصار نتيجة دليل الانسداد في حجية الظن بالطريق وانه يجب في حال الانسداد العمل بالظن الذي قام على الطريق لا على نفس الواقع .

( وفيه اولاً - بعد تسليم العلم بنصب ) الشارع ( طرق خاصة ) لا مكان ايكال الشارع الى العقلاء - كما هو الغالب في المشرعين - فانهم لا يضمنون طرقاً خاصة لاحكامهم ، واذ كان الامر موكولاً الى العقلاء فهم يعملون بالقطع ثم الاطمينان ثم الظن ثم

باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العملية وعدم وجود المتيقن بينها اصلاً ، ان قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن . لا يقال : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه ، لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام مما يوجب

الاحتمال ، ومن المعلوم أن مقتضى ذلك حينئذ حجية الظن بالواقع ويفتني ما أراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط ( باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العملية ) إذ ذلك غير مسلم ، فان من المحتمل أن الشارع نصب طريقاً خاصاً ولكن ليس ذلك الطريق بأيدينا في الحال الحاضر ، كما لو كان المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي مع كون راوية امامياً عادلاً ضابطاً مرضى رواته بعدلين ، ولا ريب ان مثل هذا الطريق نادر جداً في هذا الزمان ، فالطريق المجهول ليس بيباق حتى يجب الأخذ به علماً أو ظناً ، وحينئذ فالتكليف الرجوع الى الواقع ظناً - حيث تمسك العلم - ولا يثبت ما أراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط ( وعدم وجود المتيقن بينها ) أي بين الطرق المحتملة ( اصلاً ) لأنه إذا كان طريق متيقن كاف - كخبر الواحد - لم تصل النوبة الى الظن بالطريق ( ان قضية ذلك ) أي مقتضى ذلك الذي ذكره المستدل من العلم بنصب طرق مجهولة بين ما بأيدينا من الطرق ( هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن ) لأنه مقتضى العلم الاجمالي .

( لا يقال ) : ما ذكرتم من لزوم الاحتياط في اطراف الامارات خلاف ( الفرض ) إذ المفروض ( هو عدم وجوب الاحتياط ) للزومه العسر ( بل عدم جوازه ) للزومه اختلال النظام ، فانه على هذا الفرض تصل النوبة الى حجية الظن ويقع الاختلاف في ان الظن حينئذ هل هو حجة بالنسبة الى الواقع أو الطريق أو كليهما ، فقولكم بالاحتياط خلاف الفرض ومعناه عدم تسليم تمامية مقدمات الانسداد . ( لأنه ) نقول : ليس ما ذكرناه خلاف ( الفرض ) فان المفروض في مقدمات الانسداد ( إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في اطراف الاحكام مما يوجب

العسر المخل بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق ، فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا والرجوع إلى الاصل فيها ولو كان نافياً للتكليف ، وكذا فيما إذا نهض السكك على نفيه ، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي ، بل مع عدم رجحان المثبت

العسر المخل بالنظام) و ( لا ) يكون المفروض في مقدمات الانسداد عدم وجوب ( الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق ) كأن نحتاط باتباع كل خبر وشهرة واجماع وسيرة مثلاً ، فان مثل هذا الاحتياط لا يوجب عسراً ولا إخلالاً . وهذا الاحتياط الصغير لا يوجب الاحتياط الكبير ( فان قضية هذا الاحتياط ) الصغير ( هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا ) أي موارد هذه الطرق التي بأيدينا ( والرجوع إلى الأصل فيها ) أي في تلك الموارد ( ولو كان ) الأصل ( نافياً للتكليف ) لأنه لا مانع حينئذ من جريان الأصل ، فان المانع كان هو العلم الاجمالي والمفروض انه انحل بما بين الطرق فقط . ( وكذا ) جواز رفع اليد عن التكليف ( فيما إذا نهض السكك ) أي كل الطرق التي يجب الاحتياط فيها ( على نفيه ) أي نفي ذلك التكليف المحتمل ( وكذا ) جواز رفع اليد عن التكليف ( فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف ) أي فردان من الطريق الذي هو طرف للعلم الاجمالي ، كما لو تعارض خبران في وجوب شيء وعدم وجوبه ( فيه ) أي في التكليف ، فقال أحدهما ان دعاء رؤية الهلال واجب وقال الآخر ليس بواجب ( نفيًا وإثباتًا ) للتكليف ( مع ثبوت المرجح للنافي ) بأن كان الخبر النافي مخالفاً للعامة مثلاً ( بل مع عدم رجحان المثبت ) بأن كانا متساويين من حيث السند والدلالة والجهة ، فانه يؤخذ بالنافي في صورتين اما مع رجحان النافي فلانه أرجح وأما مع التساوي فلانه كان الأخذ بالنافي جائزاً لو كان الخبر حجة بالخصوص فكيف بما لو كان طرفاً للعلم ثم ان هذا الذي ذكرنا من جواز رفع اليد عن التكليف في صورتين رجحان

في خصوص الخبر منها ومطلقاً في غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار - في غير الاخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحریم فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها ولو كان نافياً، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من اطراف العلم به على خلافه -

النافي أو التساوي بينهما وبين المثبت إنما هو (في خصوص الخبر منها) أي من الطرق التي كانت طرفاً للعلم الاجمالي (و) لكنه يجوز رفع اليد عن التكليف (مطلقاً) في الصور الثلاثة رجحان النافي ورجحان المثبت والتساوي (في غيره) أي غير الخبرين، كما لو قامت شهرتان احدهما على نفي التكليف والآخر على اثباته، فانه يجوز الأخذ بالنافي ولو كانت الشهرة المثبتة أرجح (بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار -) أي اعتبار هذا الطريق الذي وقع الآن طرفاً للعلم الاجمالي (في غير الاخبار) يعني ان الشهرة مثلاً لو كانت طريقاً مقطوعاً ثم تعارضت شهرتان لم يعمل هناك الرجحات فكيف بما إذا كانت طريقاً محتملاً، وذلك لأنه لا دليل على اعمال الرجحات في غير باب الاخبار، فاذا تعارض طريقان كان مقتضى القاعدة جواز الاخذ بالنافي منها.

(وكذا) جواز رفع اليد عن التكليف فيما (لو تعارض اثنان منها) أي من الطرق (في الوجوب والتحریم) بأن كانا مثبتين بخلاف الصورة السابقة التي كان أحدهما نافياً فيها، فانه لا يجب الاحتياط في هذه الصورة لعدم امكانه، فيكون المرجع الى عدم التكليف (فان الرجوع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها) أي في تلك الموارد (ولو كان) الاصل (نافياً لعدم نهوض طريق معتبر ولا) نهوض (ما هو من اطراف العلم به) أي بالتكليف (على خلافه) أي على خلاف هذا الاصل الجارى.

والحاصل إن اجراء الاحتياط في الطرق التي وقعت أطرافاً للعلم الاجمالي بحجية

فافهم . وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالاً بسبب العلم به ، أو بقيام امارة معتبرة عليه في بعض أطرافه بناءً على عدم جريانه بذلك .

بعض الطرق ليس بمنزلة الاحتياط في محتملات التكليف التي كانت أطرافاً للعلم الاجمالي بالتكليف ، فان دائرة الاحتياط الأول أصغر بكثير من دائرة الاحتياط الثاني ، فاستنزام الاحتياط في محتملات التكليف عسراً أو اختلالاً لا يوجب أن يكون الاحتياط في محتملات الطريق كذلك ، بل المسلم أن في كثير مما كانت مقتضى القاعدة الاحتياط - حسب العلم الاجمالي بمحتملات التكليف - لا يجب الاحتياط - حسب العلم الاجمالي بمحتملات الطريق - كما تقدم ( فافهم ) لعله إشارة إلى أن عدم وجوب الاحتياط في المورد الأخير ، وهو مورد تعارض الدليلين في الوجوب والعزيمة ليس خاصاً بصورة لزوم الاحتياط في أطراف الطرق ، بل إنه شامل لمورد وجوب الاحتياط في أطراف محتمل التكليف أيضاً ، فلا وجه لجملة من هذه الموارد .

( وكذا ) جواز رفع اليد عن التكليف في ( كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت ) للتكليف ، كما لو قام الاستصحاب على الحرمة ولكن علمنا بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم ، فان الاستصحاب حينئذ لا يثبت التكليف ( للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالاً بسبب العلم به ) أي بالانتقاض ( أو بقيام امارة معتبرة عليه ) أي على الانتقاض ( في بعض أطرافه بناءً على عدم جريانه ) أي الأصل ( بذلك ) العلم . ولكن لا يخفى انه بمس ذلك كله لا يمكن الجزم برفع الحرج والاختلال ، فان الموارد التي لا يجري فيها الاحتياط مما ذكره المصنف ليس بجد يكفي لرفع العسر أو الاختلال .

ثم إنه حيث فرغنا من الاشكال الأول على صاحب العاشية القائل بحجية الظن بالطريق فقط في حال الانسداد نقول : لو سلمنا ان مقتضى دليلكم ليس هو الاحتياط في الطرق المحتملة - كما ذكرنا في الجواب الأول - بل هو النزول الى الظن فلا وجه

وثانياً لو سلم ان قضيته لزوم التنزل الى الظن فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً ، وذلك لعدم كونه أقرب الى العلم واصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق اصلا ومن الظن بالواقع كما لا يخفى .

لكون الحجة هو الظن بالطريق فقط بل الحجة لدى الانسداد هو الظن بالطريق أو بالواقع ، واليه أشار بقوله : ( وثانياً ) نقول : ( لو سلم ان قضيته ) اي مقتضى دليلكم ( لزوم التنزل الى الظن ) لا الاحتياط في الطرق المحتملة ( فتوهم ان الوظيفة حينئذ ) أي حين حجية الظن ( هو خصوص الظن بالطريق ) ولا حجية في الظن بالحكم ( فاسد قطعاً ) إذ نصب الطريق لم يوجب سقوط الواقع عن التنجز ، حتى انه لو علمنا بالواقع من غير هذه الطرق لم يجب علينا العمل به ، واذا فالواقع محفوظ في مرتبته بحيث لو علم به لتنجز . وإذا كان الواقع محفوظاً كان الظن على ثلاثة أقسام : الأول الظن بالطريق ، بأن يظن بالخبر الذي يقول بوجود الدعاء عند رؤية الهلال . الثاني الظن بالواقع ، بأن يظن بأن الدعاء واجب وإن لم يظن بأنه مؤدى طريق معتبر . الثالث الظن بالواقع مع الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، وهذه الثلاثة كلها حجة لدى الانسداد لا الظن بالطريق فقط .

( وذلك لعدم كونه ) أي الظن بالطريق ( أقرب الى العلم واصابة الواقع من ) الظنين الآخرين - أي من ( الظن بكونه مؤدى طريق معتبر - من دون الظن بحجية طريق اصلا - ) كأن لم يظن بكون الشهرة والخبر والاجماع والسيرة حجة ومع ذلك ظن بكونه واجب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ( ومن الظن بالواقع ) كأن ظن بوجود الدعاء ( كما لا يخفى ) وحينئذ فلا وجه لاختصاص الحجية بالظن بالطريق وانه لا يجب اتباع القسمين الآخرين من الظن ، فان الظن حينئذ حاله حال العلم في زمان الانفتاح ، فكما انه لا فرق بين العلم بالحكم وبين العلم بالطريق المؤدى الى الحكم وبين العلم بكون هذا الحكم مؤدى طريق معتبر مجهول كذلك الظن في حال الانسداد حجة بالنسبة الى الثلاثة .

لا يقال : إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد ، فان الالتزام به بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً

( لا يقال ) : لندع انحلال العلم الاجمالي بالاحكام الى العلم بكونها في مؤديات الطرق ، لكن نقول : ما ذكرتم من كون الظن بالطريق ليس أقرب من الظن بالواقع - فاللازم كون الظن بالواقع أيضاً حجة كالظن بالطريق - ليس تمام ، إذ الواقع غير مفيد بعد صرف التكليف منه الى مؤديات الطرق ، فانه ( إنما لا يكون ) الظن بالطريق ( أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه ) أي عن الواقع ( الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد ) للواقع بكونه لا بد وأن يكون مؤدى الطريق ، أما بعد تقييد الواقع بكونه مؤدى الطريق فلا ينفع الظن بالواقع إذا لم يكن عن الطريق ، لفرض كون الواقع ساقطاً عن التكليف الفعلي .

( ف- ) إنه يقال : ( إن الالتزام به ) أي بتقييد الأحكام بكونها مؤديات الطرق ، حتى إنه لو علم بالحكم من دون الطريق لا يكون فملياً ( بعيد ) جداً ( إذ الصرف ) للاحكام الواقعية الى مؤديات الطرق ( لو لم يكن تصويباً محالاً ) وجه كونه تصويباً إنه يلزم منه عدم اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، إذ الجاهل لم يقم عنده الطريق فلا يكون مكلفاً .

ولا يخفى أن التصويب على قسمين : تصويب محال ، وتصويب غير محال . أما الاول فهو أن يكون الحكم بجميع مراتبه الاقتضائي والانشائي والفعلي مقيداً بالطريق وهذا محال لأن الحكم يتوقف على الطريق والطريق يتوقف على الحكم ، إذ حيث كان الحكم مقيداً بالطريق - حتى انه لاحكم حيث لا طريق - كان الحكم متوقفاً على الطريق ، وحيث كان الطريق طريقاً الى الحكم وهو بعده رتبة كان الطريق متوقفاً على الحكم ، وهو توقف الشيء على نفسه وذلك بدیهي الاستحالة . وأما الثاني فهو أن يكون الحكم ببعض مراتبه كالفعلية متوقفاً على الطريق ومقيداً به ، كأن يكون الحكم الاقتضائي

فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ، ضرورة ان القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع كما عرفت . ومن هنا انقذ ان التقييد أيضاً غير سديد ،

والانشائي مقررأً مجعولا ، وإنما وصوله الى مرتبة الفعلية يتوقف على قيام الطريق ، فيكون الحكم بحيث لو قام عليه الطريق وصل الى الفعلية والتنجز ، وهذا القسم الثاني تصويب ولكنه ليس بحال ، وحينئذ نقول : ما ذكره صاحب الفصول من تقييد الاحكام بمؤديات الطرق لو لم يكن تصويباً محالاً ( فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ) عندنا ، لما تقرر بالنص والاجماع من أن لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل ، وإن المقصر من الجهال معاقب على الحكم .

( ضرورة ) هذا بيان لوجه البعد أو لوجه الاجماع على بطلان هذا القسم من التصويب ، فـ ( إن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع ) وتوضيحه : إنه لا شك في أن القطع بالواقع موجب لترتيب آثار الواقع مع أن القطع ليس طريقاً مجعولا . ولو كانت الأحكام مقيدة بمؤديات الطرق يلزم عدم صحة ترتيب الأثر على الواقع المقطوع به ، إذ لم يؤد الطريق الى ذلك الواقع والقطع ليس طريقاً مجعولا كما لا يخفى . ولا يلاحظ طريقيته في ترتيب الآثار ( كما عرفت ) سابقاً في أوائل هذا الفصل .

( ومن هنا ) أي مما ذكرنا من عدم صرف الواقع الى مؤديات الأمارات ( انقذ ان التقييد ) للواقع بمؤديات الامارات ( أيضاً ) كالمصرف ( غير سديد ) والفرق بين الصرف والتقييد أن الصرف عبارة عن الانقلاب وان لا واقع الامارات الامارات ، فهو في الحقيقة اضمحلال للواقع ، والتقييد عبارة عن تقييد الواقع بالامارة حتى إنه لا حكم للواقع إلا إذا أدت اليه الامارة مع بقاء الواقع على ما هو واقع ، ووجه كونه غير سديد أن النص والاجماع كما يمنعان عن الصرف يمنعان عن التقييد فانها قامة على أن للواقع حكماً أدت اليه الامارة أم لا علمه الانسان أم لا ، وهذا كما



مع ان الالتزام بذلك غير مفيد ، فان الظن بالواقع - فيما ابتلى به من التكاليف - لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، والظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد بناءً على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه .

ينافي الصرف ينافي التقييد كما لا يخفى .

( مع ان الالتزام بذلك ) أى بالتقييد ( غير مفيد ) لما ادعاه صاحب الفصول من حجبة الظن بالطريق فقط ( ف - ) إنا وإن الزمنا بالتقييد للاحكام بقيام الامارة عليها فنقول بحجبة الظن القائم على الواقع ، لـ ( أن الظن بالواقع - فيما ابتلى به ) المكلف ( من التكاليف - لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ) فكما ظن المكلف بالواقع الذي هو تكليفه ظن بأنه مؤدى الطريق ، إذ لو لم يكن مؤدى الطريق لم يكن تكليفه ، والفرض إنه ظن بكونه تكليفه .

ومن التقرير الذي ذكرنا لبيان الملازمة بين الظن بالواقع والظن بالطريق تعرف انه لا مجال للايراد على المصنف بأنه لا تلازم بين الظنين ، لامكان أن يظن الانسان بأن المشي الخاص واقع ولا يظن بأنه قام عليه الطريق . وهذا هو وجه تقييد المصنف بقوله : « فيما ابتلى به من التكاليف » .

ثم إن المصنف « ره » عكس على صاحب الفصول دعواه ، فإنه اعتبر الظن بالطريق دون الظن بالواقع ، والمصنف عكس فاعتبر الظن بالواقع لأنه يلازم الظن بالطريق ولم يعتبر الظن بالطريق - جدلاً - ( و ) ذلك لان ( الظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد بناءً على ) ما ذكره الفصول من ( التقييد ) للاحكام الواقعية بالطريق ، وذلك ( لعدم استلزامه ) أي استلزام الظن بالطريق ( الظن بالواقع المقيد ) ذلك الواقع ( به ) أي بالطريق ( بدونه ) أي بدون الظن بالواقع .

والحاصل حيث كان للمكلف به جزآن - الواقع والطريق - لزم الظن بهما حتى يصح العمل ، فلو ظن بالطريق ولم يظن بالواقع لا يكفي لعدم الظن بالتقييد والمقيد معاً

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد ، غاية ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية الى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية و

الذين كانا معيار التكليف .

( هذا ) تمام الكلام في عالم الثبوت بالنسبة إلى تقييد الاحكام الواقعية بالطرق والامارات ( مع ) ان في عالم الالبات لا دليل على هذا التقييد ، - ( عدم مساعدة نصب الطريق ) بأداتها كقوله « إن جائكم فاسق فسبق نبأ » وقوله « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا فماتنا » وغيرها من سائر الادلة ( على الصرف ) للاحكام الواقعية بمؤديات الطرق ، حتى إنه لا حكم واقعي في غيرها ( ولا على التقييد ) للاحكام الواقعية بها ، حتى ان الحكم الواقعي لا يكون فعليا ما لم يصل بواسطة الطرق ، وقد تقدم الفرق بين الصرف والتقييد .

والحاصل ان لسان جعل الطريق مثل « صدق العادل » جعل المحرز للواقع لا المقيد والصارف له ( غايته ) أي غاية الامر ( ان العلم الاجمالي بنصب طرق واقعية ) بالاحكام الواقعية ( يوجب انحلال العلم ) الاجمالي ( بالتكاليف الواقعية ) الذي كان مقتضاه الاحتياط في جميع المشكوكات والمظنونات والموهومات ( الى العلم ) الاجمالي ( بما هو مضامين الطرق المنصوبة ) فلا يجب الاحتياط فيما عداها ( من التكاليف الفعلية ) متعلق بقوله « مضامين » أما لو كان مضمون الطريق تكليفاً اقتضائياً أو انشائياً فليس ذلك طرفاً للعلم الاجمالي كما لا يخفى .

( و ) إن قلت : هب انا لا نقول بالصرف ولا بالتقييد لكن انحلال العلم الاجمالي العام بالاحكام - في الموهومات والمظنونات والمشكوكات - إلى العلم الاجمالي الخاص في مؤديات الطرق والامارات كاف في كون الظن بالطريق حجة ، إذ الظن بالواقع الذي هو خارج عن الطريق غير لازم للعمل بمقتضى الانحلال .

الانحلال وان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكليف الواقعية ، الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما ، والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز ،

قلت : ( الانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكليف الواقعية ) لانه شك بدوى والأصل البراءة عن العمل به ( إلا أنه ) أي عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق إنما يكون ( إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما ) يعنى ان هذا العلم الاجمالي الصغير الذي هو منحصر في مؤديات الامارات والطرق غير لازم المراعاة فلا يجب علينا العمل على طبق هذا العلم الاجمالي ، وإذ لم يجب مراعاة هذا العلم الاجمالي الصغير وعلمنا بأن لنا تكاليف وجب الرجوع الى الظن بمطلق الحكم ، فيكون الظن بالحكم - سواء كان في دائرة العلم الاجمالي الصغير أو دائرة العلم الاجمالي الكبير - لازم الاتباع ، ولا اختصاص بحجية الظن بكونه متعلقاً بالامارة والطريق .

أما ان رعاية هذا العلم الاجمالي الصغير غير لازم فلأن الاحتياط في جميع الامارات والطرق يوجب العسر فلا يجب أو الاختلال فلا يجوز ، والاحتياط في بعض الامارات والطرق غير لازم ، لما تقدم من أن العلم الاجمالي إذا لم يجب أو لم يجوز العمل في بعض اطرافه لم يجب العمل في البعض الآخر . وأما انه إذا لم يجب أو لم يجوز مراعاة العلم الاجمالي الصغير كان اللازم اتباع الظن في دائرة العلم الاجمالي الكبير فلا أنه حيث لم ينزم مراعاة العلم الاجمالي الصغير وعلمنا ان الشارع لم يرفع اليد عن تكاليفه لاهتمامه بها ولم يحصل لنا القطع بالتكاليف قام الظن مقام القطع ، وتنتج هذه المقدمات حجية الظن مطلقاً بالواقع أو الطريق ، ولا يقبث كلام الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط . فتحصل أن انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى دائرة الامارات غير مفيد لدعوى الفصول ، وإلى ما تقدم شرحه أشار المصنف بقوله : ( والفرض عدم اللزوم ) أي عدم لزوم مراعاة العلم الاجمالي الصغير للزومه العسر ( بل عدم الجواز ) للزومه الاختلال ، ولا يتبع بعض الاحتياط في أطراف هذا العلم ، لأنه إذا سقط بعض الاطراف لم ينجز

وعليه يكون التكاليف الواقعية ، كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى ، ولا بد حينئذ من عناية اخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة وعدم اهمالها رأساً ، كما اشرنا اليها

العلم بعض الاطراف الاخر .

( وعليه ) اي على هذا الذي ذكرنا من عدم لزوم مراعاة العلم الاجمالي في أطراف الامارات والطرق ( يكون التكاليف الواقعية ، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب ) للطرق والامارات أصلاً حتى يجب الاحتياط كلا أو بعضاً ، ويكون حال أطراف العلم الاجمالي الصغير كاطراف العلم الاجمالي الكبير ( في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى ) بأدنى تأمل .

( ولا بد حينئذ ) أي حين عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه في أطراف العلم الاجمالي الصغير ( من عناية اخرى في لزوم رعاية الواقعيات ) لأن العلم الاجمالي الكبير انحل الى العلم الاجمالي الصغير ، والعلم الاجمالي الصغير لم يجب أو لم يجز العمل به كلا ولا بعضاً .

وحيث علمنا بعدم جواز اهمال الواقعيات لزم التماس دليل آخر لتعجيز الواقعيات علينا ، والدليل الاخر هو ما ذكرناه سابقاً - في المقدمة الرابعة - من أن المنجز هو العلم باهتمام الشارع بتكاليفه بحيث لا يرضى باهمالها . فيجب رعاية الواقعيات ( بنحو من الاطاعة وعدم اهمالها رأساً كما اشرنا اليها ) سابقاً في المقدمة الثالثة .

وقد علق المصنف هنا على قوله « من عناية اخرى » بما يوضح الموجب لتعجيز الاحكام بعد سقوط العلمين الاجماليين - كما أشار اليه سابقاً في المقدمة الرابعة - وهذا لفظ التعليق : « وهي ايجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو العلم من عدم الاهمال في حال الانسداد قطعاً اجماعاً بل ضرورة ، وهو يقتضي التنزل إلى الظن بالواقع حقيقة أو تعبداً اذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة اجمالاً ، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح إلى الظن به في هذا الحال ،

ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ - لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام - من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال . هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق ،

والى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المتبصرة أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها ، فلا يكاد أن تصل النوبة إلى الظن بالطريق بما هو كذلك وإن كان يكفي لكونه مستلزماً للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر ، كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلاً كما لا يخفى . وأنت خبير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك وإنما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات في كل حال بعد لزوم رعاية الطرق المعلومة بالأجمال بين أطراف كثيرة - فافهم « انتهى التعليق .

( ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ ) أي حين لم يكن العلم الاجمالي الصغير منجزاً بل كان اهتمام الشارع بالأحكام سبباً للعمل بالظن في أطراف العلم الاجمالي الكبير ( - لكونه ) أي لكون الظن بالواقع ( أقرب في التوسل به ) أي بهذا الظن بالواقع ( إلى ما به الاهتمام ) أي اهتمام الشارع ( من فعل الواجب وترك الحرام - ) بيان لما به الاهتمام ( من الظن بالطريق ) متعلق بقوله « أولى » أي أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق ( فلا أقل من كونه ) أي الظن بالواقع ( مساوياً ) للظن بالطريق ( فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال ) .

وبهذا كله تحقق أن ليس نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط ، بل لا فرق بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق .

( هذا ) تمام تقريب ذلك ورد صاحب الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط ( مع ما عرفت من أنه ) لو بنيما على حجية الظن بالطريق فقط فلازم ذلك حجية الظن بالواقع أيضاً ، لما تقدم من أن الظن بالواقع ( عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق )

وهو بلا شبهة يكفي ، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق - فافهم فانه دقيق ( ثانيهما ) ما اختص به بعض المحققين . قال : لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية وان الواجب علينا اولاهو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف ، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا

لان الواقع المكلف به فعلا لا بد وأن يكون مؤدى طريق معتبر وإن لم نعلم ذلك الطريق بعينه ( وهو ) اى الظن بكون هذا الواقع المظنون مؤدى طريق معتبر ( بلا شبهة يكفي ) في مقام الامتثال حتى على مبنى الفصول ( ولو لم يكن هناك ظن بالطريق ) الذي يكون هذا الواقع المظنون مؤداه ( فافهم فانه دقيق ) . هذا تمام الكلام في الوجه الاول من الوجهين اللذين استدل بها صاحب الحاشية والفصول لكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط .

( ثانيها ) أي ثاني ذينك الوجهين ( ما اختص به بعض المحققين ) وهو صاحب الحاشية بما حاصله : ان الظن بالطريق يوجب فراغ الذمة - سواء كان الطريق مطابقاً للواقع أم لا - أما الظن بالواقع فلا يوجب فراغها .

( قال : لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية ) وإن انسد علينا باب العلم والعلمي ( و ) لاشك ( ان الواجب علينا اولاهو محصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف ) اسم فاعل ، أي إن الواجب المهم لدى العقل احراز حكم المولى بفراغ الذمة بعد اشتغالها بالتكليف الواقعي الذي أمر به المولى ( بأن يقطع ) بالجهول ( معه ) أي مع الاتيان بالمكلف به ، ومرجع الضمير مفهوم من الكلام ، والظاهر انه لا مرجع له في اللفظ - ( بحكمه ) أي حكم المولى ( بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و ) بـ ( سقوط تكليفنا عنا ) وهذا القطع بحكم الشارع بالفراغ إنما يكون بالعمل على طبق الطريق المنصوب من قبل الشارع ، وذلك لأن نصب الشارع للطريق ملزوم لحكمه بفراغ المكلف العامل على طبقه عن الواقع الذي

سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولاً حسبها من تفصيل القول فيه ، فيثبت نقول : أن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به ، وإن انسد علينا سبيل العلم كان علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به ، فيتمين الأخذ به عند النزول من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع ، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو

نصب لأجله الطريق ( سواء حصل العلم معه ) أي مع العلم بتفريغ الذمة ( بأداء الواقع أولاً حسبها من ) في الوجه الأول ( تفصيل القول فيه ) وإن نصب الطرق معناه تقيد الأحكام الواقعية بها ، فيكون المهم لدى العقل الاتيان على طبق الطريق فحسب .

( فيثبت ) إذا تمت المقدمات الثلاث - وهي : القطع بثبوت الأحكام ، وكون المهم احراز فراغ الذمة ، وإن جعل الطريق ملزوم لفراغ الذمة بخلاف جعل الواقع فإنه ليس ملزوماً لفراغ الذمة لأن الحكم بالفراغ في صورة اتيان الواقع معلول للقطع بالواقع لا لنفس الواقع ( نقول - إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في ) باب ( حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة ) عن ذلك الاشتغال اليقيني ( به ) أي بذلك العلم ( وإن انسد علينا سبيل العلم ) بالبراءة ( كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه ) أي حكم الشارع ( إذ هو ) أي الظن ( الأقرب إلى العلم به ) أي بالفراغ ( فيتمين الأخذ به ) أي بالظن بالطريق ( عند النزول من العلم ) بسبب الانسداد ( في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ) الجار متعلق بقوله « إذ هو الأقرب » ( دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع ) الظرف متعلق بقوله « الأخذ به » ( كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن ) حيث يرى أن الظن بالواقع أقرب - ( انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو

مقامه . وفيه : اولاً - ان الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالاطاعة والامثال انما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه ارشاداً اليه ، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ وان القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمن جزماً وان المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح ، فيكون الظن بالواقع ايضاً مؤمناً حال الانسداد .

مقامه ) .

( و ) أنت خير بما فيه ، إذ ( فيه : أولاً - ان الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة ) من الحكم الشرعي ( بالاطاعة والامثال ) للمولى ( إنما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب ) أي باب تفرغ الذمة ( حكم مولوى ) حتى ( يتبعه حكم العقل ) ويكون اللازم حينئذ افراغ الذمة شرعاً ، حتى يقال بأن الافراغ الشرعي إنما يكون بمتابعة الطريق ( ولو حكم ) الشارع ( في هذا الباب كان يتبع حكمه ) أي يتبع حكم العقل ( ارشاداً اليه ) أي إلى حكم العقل ، كما لو حكم في باب الاطاعة والمعصية .

( و ) إذ تحقق أن الحاكم هو العقل فالعقل لا يرى تفاوتاً بين الظن بالطريق والظن بالحكم ، لما ( قد عرفت استقلاله ) أي العقل ( بكون الواقع بما هو ) لا بما هو مؤدى الطريق ( مفرغ ) للذمة ( وإن القطع به ) أي بالواقع ( حقيقة أو تعبداً ) بنصب اماره مؤدية اليه ( مؤمن جزماً ) تبعه العقوبة ( وإن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح ) وحيث كان القطع بالواقع مؤمناً حال الانفتاح كالقطع بالطريق ( فيكون الظن بالواقع ايضاً ) كالظن بالطريق ( مؤمناً حال الانسداد ) .

وهذا الجواب في الحقيقة منع للمقدمة الثانية من المقدمات الثلاثة لدليل صاحب الحاشية القائل بأن المهم عند العقل احراز حكم المولى بفراغ الذمة ، فانه ليس المهم



وثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما اذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس الا بدعوى ان النصب يستلزمه ، مع ان دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما اذا أتى به اولى كما لا يخفى ، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ ايضاً . ان قلت : كيف يستلزم الظن بالواقع

احراز حكم المولى ، لأنه ليس للمولى حكم في باب الفراغ - كما ليس له حكم في باب الاطاعة - ولو كان له حكم فهو ارشادي اذاً ، فلمهم احراز حكم العقل بالفراغ ، وهو لا يفرق عنده بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع .

( و ) نجيب ( ثانياً ) عن دليل صاحب الحاشية بأننا وإن ( سلمنا ذلك ) الذي ذكرتم في المقدمة الثانية - من كون المهم إحراز حكم المولى بفراغ الذمة - ( لكن ) لا نسلم المقدمة الثالثة القائلة بأن جعل الطريق ملزوم لجعل فراغ الذمة ، وليس كذلك جعل الواقع ، فان جملة لا يستلزم فراغ الذمة لو أتى به ، إذ ( حكمه ) أي الشارع ( بتفريغ الذمة فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس إلا بدعوى أن النصب ) للطريق ( يستلزمه ) أي يستلزم الحكم بتفريغ الذمة - وإلا لم يكن للنصب معنى - كما هو واضح .

( مع أن ) ذلك لا يختص بنصب الطريق ، بل جعل الواقع أيضاً يستلزم الحكم بالتفريغ فيما إذا أتى المكلف به ، فان ( دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه ) أي حكم الشارع ( بالتفريغ فيما إذا أتى ) المكلف ( به اولى ) إذ قد أتى بما هو الغرض الاول للمولى وبما يكون في الاثبات به حصول الغرض الاول ، بخلاف الاثبات بمؤدى الطريق الذي جعل ثانياً وبالعرض لاجل التحفظ على الواقع ، مع احتمال أن لا يكون مطابقاً ، فيكون صرف منجز وممذر بدون الحصول على الغرض الاول ( كما لا يخفى ) وإذ كان القطع بالواقع كالقطع بالطريق في الافراغ ( فيكون الظن به ) أي بالواقع كالظن بالطريق ( ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً ) فلا فرق بينهما .

( ان قلت : كيف يستلزم الظن بالواقع ) الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة

مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس ، وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه ولو كان من القياس ؟ قلت : الظن بالواقع ايضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ و

( مع انه ربما يقطع بعدم حكمه ) أي الشارع ( به ) أي بفراغ الذمة ( معه ) أي مع الظن بالواقع ( كما اذا كان ) الظن ( من القياس ) فانه لو قام القياس على شيء ظن الشخص بأنه الواقع - كما في قصة قطع أصابع المرأة - مع انه يقطع بعدم حكمه بالفراغ ( وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه ) أي الظن بالطريق ( يستلزمه ) أي يستلزم حكمه بالفراغ ( او كان من القياس ) أي كان هذا الظن بالطريق من القياس ، بأن قام القياس على ان الشيء الغلاني طريق ، فان هذا الظن القياسي القائم على حجية هذا الطريق موجب للظن بحكم الشارع بالفراغ .

وقد علق المصنف على قوله « كيف يستلزم » بقوله : وذلك لضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلف به واقفاً وحكمه بالفراغ ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن أن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ولزوم حكمه بأنه مفرغ وإلا لزم عدم اجزاء الامر الواقعي ، وهو واضح البطلان - انتهى .

( قلت ) : ليس الظن بحكم الشارع بالتفريغ خاصا بالظن بالطريق فقط بل ( الظن بالواقع ايضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ) لان اتيان الواقع موجب للتفريغ ان قطعاً فقطما وإن ظنا فقطما ، وفي بعض النسخ « الظن بها » أي بالواقع والطريق « يستلزم الحكم بالتفريغ » والمفاد واحد .

( و ) إن قلت : كيف يمكن الظن بفراغ الذمة من الظن القياسي والحال ان

الشارع نهي عنه ، وهل ذاك الاتهافت واضح ؟

قلت : كلا فان الظن بالفراغ لا ينافي عدم الحجية بل العقاب ايضاً ، فلو ظن الانسان بالحكم من القياس ظن بالفراغ لو أتى بذلك الحكم المظنون ، وهذا الظن لا ينافي عدم الحجية الشرعية بل لا ينافي ان يعاقب على اتباعه للقياس ، وذلك مثل ما

لا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع ، وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيما اخطأ ، بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما اصاب لو بني على حجيته والاقتصار عليه لتجريبه فافهم . وثالثاً سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به ، لكن قضيته ليس الا التنزل الى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق

لو طهر يده النجسة بالماء المنصوب فان العقاب لا ينافي الحكم بطهارة اليد .  
 والحاصل ان الظن بالفراغ ( لا ينافي القطع بعدم حجيته ) أي حجية القياس ( لدى الشارع ، و ) لا ينافي ( عدم كون المكلف معذوراً إذا عمل به فيما اخطأ )  
 لانه خطأً عن تقصير ( بل كان ) الآتي بما يقتضيه القياس ( مستحقاً للعقاب ولو فيما اصاب ) الواقم ( لو بني على حجيته ) أي حجية الظن القياسي ( و ) بني على ( الاقتصار عليه ) في تحصيل التكاليف الواقعية ( لتجريبه ) بخالفته نهى المولى وإن لم يخالف الواقع ( فافهم ) لعله اشارة الى أن المستفاد من نهى الشارع عن القياس بقول مطلق عدم ترتيبه أي اثر عليه ، وحكمه بفراغ الذمة فيما لو اتبع الظن القياسي نقض لتلك الكلية ، فلا يوجب الظن القياسي ظناً بفراغ الذمة أصلاً .  
 ( وثالثاً ) نجيب عن دليل صاحب الحاشية بأننا وان ( سلمنا ) المقدمات الثلاث - وهو ثبوت الأحكام ، وكون المهم حكم المولى بفراغ الذمة ، وكون القطع أو الظن بالطريق ملازماً للقطع أو الظن بالحكم بفراغ الذمة بخلاف القطع أو الظن بالواقع - فـ ( ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به ) أي بحكم المولى بفراغ الذمة ( لكن قضيته ) أي مقتضى ذلك ليس الاقتصار على الظن بالطريق ، بل ( ليس الا التنزل الى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق ) لان الظن بمؤدى طريق معتبر يلازم حكم الشارع بفراغ الذمة ولو لم نعرف ذلك الطريق بعينه ، فلو علمنا من الاجماع أو الشهرة أن وجوب الدماء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ظنننا بفراغ الذمة لدى الايمان بالداء .

وقد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً .

### « ( فصل ) »

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ، ضرورة انه معها لا يجب عقلاً على الشارع ان ينصب طريقاً لجواز اجزائه بما استقل به العقل في هذا الحال ، و

« ( وقد عرفت ) سابقاً » ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً . وبهذا كله تحقق انه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق ، وان القول بالاختصاص باحدهما في غير محله .

### « ( فصل ) »

في الكشف والحكومة . هل مقدمات الانسداد تنتج كون الشارع جعل الظن حجة - في حال الانسداد - وهذا يسمى بالكشف لان العقل يكشف عن ذلك ، أم المقدمات تنتج ان العقل يحكم بحجية الظن - في هذا الحال - وهذا يسمى بالحكومة لان العقل يحكم بالحجية ؟ خلاف ، والمصنف « ره » ذهب إلى الحكومة فقال : « لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً » في هذا الحال « ضرورة انه معها » أي مع هذه المقدمات الدالة على حجية الظن « لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب » للاحكام الواقعية « طريقاً لجواز اجزائه » أي الشارع « بما استقل به العقل » من حجية الظن « في هذا الحال » أي حال الانسداد .

نعم لو لم يكن العقل يستقل بحجية الظن في هذا الحال ولم يكن هناك طريق آخر الى الاحكام كان الواجب على الشارع نصب الطرق لئلا يلزم نقض الغرض ، اما وقد دل العقل فلا وجوب على الشارع .

« ( و ) إن قلت : ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما ذكروا « كلما حكم به العقل حكم به الشرع » تدل على أن الشارع جعل الظن حجة في هذا الحال ، إذ المقدمات انتجت حكم العقل وحكم العقل يلازم حكم الشرع لقاعدة

لا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة ، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هنا غير قابل له فان الاطاعة الظنية التي يستقل العقل

الملازمة فلا بد وان نقول بالكشف كما ذهب اليه جماعة .

قلت : ( لا مجال لاستكشاف نصب الشارع ) الظن طريقاً ( من حكم العقل ) بحجية الظن في حال الانسداد ( لقاعدة الملازمة ) التعليل وجه للاستكشاف أي إن الكشف بسبب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وإنما قلنا بعدم الاستكشاف لـ ( ضرورة أنها ) أي قاعدة الملازمة ( إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هنا ) في مقام الاطاعة الظنية حال الانسداد ( غير قابل له ) أي للحكم الشرعي بحجية الظن مولوياً ، وذلك لان حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية ينحل إلى امور ثلاثة : الاول عدم وجوب الاطاعة العملية ، يعني قبح مؤاخذه الشارع على ترك الاطاعة العملية . الثاني عدم جواز الاقتصار على الاطاعة الشكلية والوهمية . الثالث حسن الاطاعة الظنية .

ومن المعلوم أن مؤاخذه الشارع إنما هي من افعال الشارع التي لا تكون موضوعاً للاحكام ، كما ان عدم جواز الاقتصار على غير الظن وحسن الاطاعة الظنية - وإن كانا من فعل العبد - إلا أن حكم الشارع في موردهما يكون بدون غرض ، إذ الغرض من الأوامر والنواهي ليس إلا احداث الداعي في نفس المكلف إلى الفعل أو الترك - ومن المعلوم أن الداعي حاصل في المقام ولو لم يتعلق بها حكم شرعي ، فان الاطاعة الظنية لازمة عقلاً ، والاطاعة الوهمية والشكلية موجبة للعقاب عقلاً لو لم تصادف الواقع ، وإذا كان حكم الشرع بدون غرض لم يصدر منه

وبهذا كله تبين أن المورد غير قابل للحكم الشرعي ، وإذا لم يكن قابلاً للحكم الشرعي لم تصح قاعدة الملازمة في المقام ، حتى يكون حكم العقل بالاطاعة الظنية في حال الانسداد كاشفاً عن حكم الشرع بذلك ( فان الاطاعة الظنية التي يستقل العقل

بكفائتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخضة الشارع بأزيد منها وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ، ومؤاخضة الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً أو فيما أصاب الظن كما انها بنفسها موجبة للشواب اخطأ أم أصاب من دون حاجة الى أمر بها أو نهى عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولويًا بلا ملاك يوجبه

بكفائتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى ) حسن الاطاعة الظنية ، و ( عدم جواز مؤاخضة الشارع بأزيد منها ) بأن يؤخذ العبد بأنه لم يمتثل التكاليف بالاطاعة القطعية ( وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ) بأن يأتي بالاطاعة الشكية والوهمية ( و ) من المعلوم ان شيئاً من هذه الامور الثلاثة غير قابلة لحكم شرعي : أما حسن الاطاعة الظنية فلأن العقل يقول بها ، فلا يكون للحكم الشرعي مجال لعدم احدائه الداعي في المكلف - الذي هو مناط صحة الامر والنهي - ( ومؤاخضة الشارع غير قابلة لحكمه ) لان المؤاخضة ليست فعل العبد يكون مورداً للحكم الشرعي ( وهو واضح ) لا يخفى ( واقتصار المكلف بما دونها ) أي بما دون الاطاعة الظنية - بالاطاعة الشكية والوهمية - ( لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً ) سواء اخطأ أم أصاب ، أما في صورة الخطأ فلانه فوت الواقع على نفسه ، وأما في صورة الاصابة فلأنه تجرأ على المولى ( أو ) موجباً للعقاب ( فيما أصاب الظن ) فقط عند القائل بعدم حرمة التجري ( كما أنها ) أي الاطاعة الظنية ( بنفسها موجبة للشواب اخطأ أم أصاب ) أما في صورة الاصابة فواضح ، وأما في صورة الخطأ فللانقياد ، ولاشك انه موجب للشواب وإن قلنا ان التجري لا يوجب العقاب ( من دون حاجة إلى أمر بها ) أي بالاطاعة الظنية ( أو نهى عن مخالفتها ) واتباع غيرها ( كان ) جواب قوله « لما » ( حكم الشارع فيه ) أي في باب اقتصار المكلف بدون الاطاعة الظنية ( مولويًا ) مقابل الحكم الارشادي ( بلا ملاك يوجبه ) إذ الملاك للاحكام الشرعية

كما لا يخفى ، ولا بأس به ارشاديا كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية .

- كما تقدم - كونها باعثة للمكلف نحو الفعل أو الترك ، وبعد حكم العقل القطعي لا يكون لحكم الشارع باعثية ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل .  
(و) لكن ( لا بأس به ) أي بحكم الشارع بلزوم الاطاعة الظنية ( ارشاديا ) إلى حكم العقل ( كما هو شأنه ) أي الشارع ( في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ) فان قوله « اطيعوا الله » ارشادي وكذا قوله « فليحذر الذين يخافون عن أمره » .

وقد وجهوا عدم كون الامر بالاطاعة مولويا بأمر ، كقولهم : ان الامر لا بد وان يكون لغرض - كما هو مذهب المدلية - فان كان الغرض من الامر بالاطاعة نفس الغرض الاول الذي يتحقق بالامر الأول - كالامر بالصلاة مثلا - فهو لغو ، إذ لا تعدد في الغرض والغرض الواحد يكفيه أمر واحد . وإن كان الغرض بالاطاعة غير الغرض الاول فهو غير معقول ، إذ امر المولوي الحقيقي لا يدعو إلا إلى ما في المتعلق من الغرض ، فلا يمكن أن يكون الامر باطاعة أمر الصلاة لغرض آخر غير ما يدعو اليه الأمر بالصلاة . وقولهم : ان امر المولى إن كان محركا لم يبق مجال لامر ثان ، وإن لم يكن محركا لم ينفع الامر الثاني . وقولهم : ان الامر بالاطاعة مولويا موجب للتسلسل ، إذ الامر الثاني لا يخلو اما أن يكون له اطاعة أم لا ؟ فان لم تكن له اطاعة كان لغواً وإن كان له اطاعة احتاج إلى أمر ثالث ، ولو كان الامر الثالث ناشئاً عن نفس الامر بالاطاعة فإنه يشمل نفسه على القضية الطبيعية ، كما يشمل قوله « كل خبري صادق » نفس هذا الخبر ، والامر الثالث يحتاج الى أمر رابع وهكذا وهو تسلسل . . . إلى غير ذلك من المحاذير المذكورة في محلها .

ومنه تحقق ان أوامر الاطاعة كلها ارشادية وربما يشهد لذلك العرف ، فإنه لو أمر الوالد ولده بأوامر ثم قال له « اطعني » لم يكن يرى العرف انه أمر جديد ولمصلحة

وصحة نصب الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح ، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت . فانقدح بذلك عدم صحة تقرير

جديدة وإنما يكون ارشاداً الى ما يدل عليه العقل . وفي الكلام نقض و ابرام طويلان نكلمهما الى محلها .

( و ) ان قلت : انه اذا كان العقل هو الحاكم في باب الاطاعة والمعصية - حتى انه لا يصح للشرع نصب الطريق - فكيف يمكن نصبه للطريق في حال الانفتاح ، وأي فرق بين حال الانسداد وحال الانفتاح ؟

قلت : ( صحة نصب الطريق وجعله ) أي صحة جعل الطريق ( في كل حال ) من حالي الانفتاح والانسداد ( بملاك يوجب نصبه و ) - ( حكمة داعية اليه ) أي الى نصبه ( لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة ) وهذا خبر لقوله « صحة » أي ان صحة نصب الطريق غير منافية لكون العقل مستقلاً في باب الاطاعة ، إذ ربما ينصب الشارع طريقاً للتسهيل بما ليس للعقل نصبه ، كما لو نصب الشارع الشهرة طريقاً فان العقل لا يرى للشهرة كسفا عن حكم المولى .

والعاصل ان العقل لا يمنع نصب الشارع للطريق وإنما يمنع عن كون الطريق الذي عينه العقل مجمولا للشارع مولويا ، فالعقل يستقل بلزوم الاطاعة ( بنحو ) الظن ( حال الانسداد كما يحكم بلزومها ) أي لزوم الاطاعة ( بنحو آخر ) كالقطع ( حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها ) أي الاطاعة ( مولويا ) وإن كان لا بأس بالزام الشارع للاطاعة ارشادياً ( لما عرفت ) .

ومن الغريب أن الشرح الفارسي للخوئي أسقط هذه الجملة من شرحه ، والمشكيني فسر الاشكال والجواب بنحو ، والسيد الحكيم فسرهما بنحو آخر ، وإن كان الأخير أقرب إلى ظاهر العبارة فراجع .



فانقذ بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الاعلى نحو الحكومة دون الكشف ، وعليها فلا اهمال في النتيجة اصلاً سبباً ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل كما لا يخفى . أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها ،

( فانقذ بذلك ) الذي ذكرنا من أول الفصل إلى هنا ( عدم صحة تقرير المقدمات ) الانسداد ( الاعلى نحو الحكومة ) أي حكومة العقل بكون الاطاعة الظنية هي المتعينة لدى الانسداد ( دون الكشف ) عن حكم الشارع بكون الاطاعة الانسدادية هي الظنية .

( و ) إذ قد فرغنا عن هذا المبحث فلنشرع في مبحث آخر ، وهو هل ان نتيجة مقدمات الانسداد مهمة من حيث الاسباب والموارد والمراتب فلا تدل إلا على حجية الظن في الجملة أو مطلقة من تلك الحثيات ، فالظن حجة من أي سبب حصل وفي أي مورد كان وبأية مرتبة كان قوية أم ضعيفة ، فلا فرق بين أن يكون السبب الخبر أو طيران الغراب ، والمورد الاحكام المهمة كالفروج والدماء أم غيرها ، والرتبة الظن القوي المتأخّر للعلم أم الظن الضعيف القريب من الشك . وقد فصل المصنف في المقام بأن المسألة هنا مبتنية على مسألة الكشف والحكومة ، فعلى الكشف تكون النتيجة مهمة وعلى الحكومة تكون النتيجة مطلقة ، ولذا قال : و ( عليها ) أي على الحكومة ( فلا اهمال في النتيجة اصلاً سبباً ومورداً ومرتبة ) أي من هذه الحثيات الثلاث ( لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل ) اذ العقل ان احرز مناط حكمه حكم وإن لم يحرز مناط حكمه لم يحكم فلا ترديد للعقل حتى يعلم الشيء في الجملة ولا يعلم خصوصياته فيتردد فيها بين الأقل والاكثر أو بين التباينين ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل .

( اما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره ) أي بنظر العقل ( فيها ) فلا يتفاوت الامر بين كون سبب الظن الخبر أم الشهرة أم الاجماع أم السيرة ، وذلك لان الملاك في نظر العقل هو الاقربية إلى الواقع ، ولا شك أن الظن الحاصل من الاسباب المذكورة

وأما بحسب الموارد فيمكن ان يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجود الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء ، بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر . وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل الا بكفاية مرتبة الاطمينان من الظن الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر . وأما على تقرير الكشف

أقرب إلى الواقع من الوهم ومن العمل على طبق أحد طرفي الشك اعتباراً . يمكن لا يخفى أن السبب الاقوى كالخبر الموثق لو كان بقدر الكفاية لم يكن وجه للتعمدي عنه . ( وأما بحسب الموارد ) التي يتعلق بها الظن كمرور الطهارة والصلاة والزكاة والديات وغيرها ( فيمكن أن يقال بـ ) أن النتيجة جزئية وليست بملقة ، وذلك لـ ( عدم استقلاله ) أي العقل ( بكفاية الاطاعة الظنية إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام ) الجار في قوله « بفعل » متعلق بـ « اهتمام » ( واستقلاله بوجود الاحتياط ) وعدم العمل بالظن ( فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء ) مما علم اهتمام الشارع الاكيد فيه ( بل وسائر حقوق الناس ) المهمة ( مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر ) والحرج . اللهم إلا أن يقال : ان مقدمات الانسداد تفيد كون الظن طريقاً في حاله كالعلم في حال الافتتاح ، فكما لا فرق بين موارد العلم كذلك بين موارد الظن .

( وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل ) العقل ( إلا بكفاية مرتبة الاطمينان من الظن ) والاحتياط في سائر المراتب ( إلا على تقدير عدم كفايتها ) أي مرتبة الاطمينان ( في دفع محذور العسر ) والحرج فيتنزل إلى مرتبة الاقوى فالاقوى . هذا كله بيان لحال النتيجة اطلاقاً وتقييداً على حسب الحكومة ( وأما على تقرير ) النتيجة على حسب ( الكشف ) وإن مقدمات الانسداد تفتح كشف العقل عن أن الشارع جعل لاحكامه طريقاً ، فالكلام في كون النتيجة معينة أو مهمة وعلى

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها ايضاً بحسب الاسباب ، بل يستكشف حينئذ ان

تقدير عدم الاهمال كونها مطلقة أو مقيدة يحتاج إلى بيان مقدمة ، وهي : أن محتملات الكشف ثلاثة :

« الاول » - أن تكون المقدمات منتجة لنصب الطريق الواصل بنفسه ، بمعنى كون المكشوف بالمقدمات طريقاً خاصاً معيناً كالظن في المثال ، فلا حالة انتظارية بعد المقدمات .

« الثاني » - أن تكون المقدمات منتجة لنصب الطريق - سواء كان واصلاً بنفسه أم واصلاً بطريقه - فنعلم أن الشارع نصب طريقاً معيناً ، ولو كان علمنا بذلك الطريق ليس بالمقدمات فقط بل بواسطة خارجية فنعلم طريقية الطريق بقيام طريق عليه ، كما لو علمنا ان الشارع جعل أحد أشياء ثلاثة من الخبز والشهرة والسيرة مثلاً حجة ثم لم نعلم من المقدمات أن أيها حجة لكن اجرينا مقدمات الانسداد صرة ثانية حتى نعين ذلك الطريق المجمول وانه الخبز الواحد مثلاً . فكانت مقدمات الانسداد منتجة للطريق - الذي هو الخبز - لكنه لم يكن واصلاً بنفسه ، إذ بمجرد اجراء المقدمات لم يصل ، بل كان واصلاً بطريقه - أي وصل شيء كان طريقاً إلى وصول الخبز .

« الثالث » - أن تكون المقدمات منتجة لنصب طريق ما وإن لم يعلم الطريق بنفسه ولا علم بقياس طريق يؤدي إليه ، فلم تكن المقدمات كاشفة إلا عن ان الشارع نصب طريقاً ما اما ذلك الطريق فلم يعلم بنفسه ولم يعلم بطريقه .

وعلى هذا فاللازم أن يتكلم في تسعة امور : الكشف على التقادير الثلاثة ، وكل تقدير بالنسبة إلى الاسباب والموارد والمراتب ( ف- ) نقول : « لو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها » أي في النتيجة « ايضاً » كما لم يكن اهمال لو قلنا بالحكومة « بحسب الاسباب » بل الظن عن أي سبب حصل كان حجة « بل يستكشف حينئذ » أي حين كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه « ان

الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن ، والا فلا مجال لاستكشاف حجة غيره ، ولا بحسب الموارد بل يحكم بحجيته في جميعها والا لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في مواردها كما لا يخفى . و

( الكل ) من الظنون الحاصلة من أي سبب كان ( حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن ) الاعتبار الكافي بالعلم الاجمالي ، كما لو كان الاخبار كافية للوفاء بالفقه ( والا ) فلو كان بينها متيقن الاعتبار الكافي بالفقه ( فلا مجال لاستكشاف حجة غيره ) إذ لا موجب لحجة غيره بعد استكشاف الطريق الكافي الواصل الذي هو الخبر مثلا . نعم لو لم يكن بينها مثل ذلك كان الجميع حجة لعدم أولية بعض الاسباب من بعض . ( و ) كما لا اجمال في النتيجة بالنسبة إلى الاسباب - في الواصل بنفسه - كذلك ( لا ) اجمال ( بحسب الموارد ) فلا فرق بين أن يكون الظن في الصلاة أو في الديات ( بل يحكم بحجيته ) أي حجة الظن ( في جميعها ) أي جميع الموارد ، من غير فرق بين الموارد المهمة كالنفوس والاعراض وغيرها كالطهارة والتجاسة ( والا ) فلو لم يكن الظن حجة في بعض الموارد - كالمهمة - ( لزم عدم وصول الحجة ) لينا فيها .

( ولو ) كان عدم الوصول ( لاجل التردد في مواردها ) وهل انه حجة في النفوس والاعراض أم لا فان التردد أيضا موجب لعدم الوصول ، وعدم الوصول خلاف الغرض لان الغرض كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل .

( و ) إن قلت : إن النتيجة ليست إلا الحجة في بعض الموارد وأما سائر الموارد المشكوكة فتتم الكلام فيها بحجة الظن بالاجماع ، فالمقدمات إنما تفيد الحجة في البعض غير المهمة والاجماع يفيد الحجة في البعض الآخر المهمة - لانه قام على التعميم - .

دعوى الاجماع على التعميم بحسبها - في مثل هذه المسألة المستحدثة - مجازفة جداً . وأما بحسب المرتبة ففيها اهمال لأجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصار عليه . ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة فلا اهمال فيها بحسب الأسباب

قلت : ان « دعوى الاجماع على التعميم بحسبها » أي بحسب الموارد ( - ) في مثل هذه المسألة المستحدثة - مجازفة جداً ) والاعتذار بالعرفان عن مذاق العلماء فيه ما لا يخفى ، فان الانصاف ان فهم مذاق العلماء في مثل هذه المسألة من أبعد ما يكون ( وأما بحسب المرتبة ) وانه لو قلنا بكون النتيجة على المكشف الطريق الواصل بنفسه فهل يكون كل ظن حجة سواء كان ظناً ضعيفاً أو ظناً قوياً أم يختص الحجية بالظن القوي فقط ؟ واللازم القول بأن الظن القوي لو كان وافياً بالفقه فلا اهمال من جهة انه الحجة فقط دون الظن الضعيف لانه وصل الطريق بنفسه - بسبب الظن القوي - وإن لم يكن وافياً فلا اهمال أيضاً من جهة ان الجميع حجة وإلا فليس الطريق واصلاً بنفسه - كما تقدم في الاسباب .

وأما ما ذكره المصنف « ره » بقوله « ففيها » أي في النتيجة « اهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه إذا كان وافياً » بالاحكام « فلا بد من الاقتصار عليه » محل نظر ، إذ لا فرق بين المرتبة والسبب ، فما قلنا في السبب يجري هنا أيضاً .

هذا كله الاقسام الثلاثة السبب والمورد والمرتبة بناءً على كون الطريق واصلاً بنفسه - وهو القسم الاول بناءً على الكشف - ( و ) أما القسم الثاني بناءً على المكشف وهو ما « لو قيل بأن النتيجة » لمقدمات الانسداد ( هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة ) بمعنى ان الطريق المكشوف من المقدمات يصل الينا بواسطة مقدمات اخرى فليس الطريق واصلاً بنفسه بل واصلاً بطريقة « فلا اهمال فيها » أي في النتيجة « بحسب الاسباب » في الجملة .

لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً أو لم يكن بينها الا واحد ، والا فلا بد من  
الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد  
حينئذ مرة أو مرات

وتفصيله : ان الظن بالحكم على ثلاثة أقسام : « الاول » أن يكون سببه واحداً  
كالخبر مثلاً . « الثاني » أن يكون سببه متعدداً غير متفاوت من حيث اليقين بالاعتبار  
والظن به بل كان كل واحد منها مثل الاخر في الاعتبار ، كما لو كان الخبر والاجماع  
متساويين في الافادة للظن . « الثالث » أن يكون سببه متعدداً متفاوتاً ، كما لو كان  
سبب الظن الخبر والاجماع والشهرة والسيرة وقطننا باعتبار الظن الحاصل من الخبر  
وظننا باعتبار الظن الحاصل من الاجماع وشككنا باعتبار الظن الحاصل من الشهرة  
ووهمنا في اعتبار الظن الحاصل من السيرة ، ففيما لو كان القسم الثاني وهو ما ( لو ) كان  
أسباب الظن متعدداً و ( لم يكن فيها تفاوت أصلاً أو ) كان القسم الاول وهو ما لو  
( لم يكن بينها ) أي بين النتيجة ( الا ) سبب ( واحد ) للظن لا اجمال أصلاً  
بحسب الاسباب : أما في صورة الوحدة فلانها موجبة للتعين بالذات فلا مجال للاهمال  
والتردد ، وأما في صورة التعدد مع التساوي فلأن التساوي مانع من تعيين البعض ،  
إذ لا وجه لتعيين الخبر دون الاجماع مثلاً مع فرض تساويها من جميع الجهات .  
( والا ) يكن القسمان الاولان بل كان القسم الثالث - وهو ما كان اسباب  
الظن متعدداً ومتفاوتاً - ( فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها ) أي من  
هذه الاسباب المتعددة كالخبر في المثال ( أو مظنونه ) أي مظنون الاعتبار  
( باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ ) أي حين التعدد والتفاوت بالظن باعتبار  
بعضها دون بعض ( مرة أو مرات ) .

وتوضيحه كما في تعليق السيد الحكيم : إن كان بعضها مظنون الاعتبار دون  
ما سواه جرى دليل الانسداد في تعيين الحجة على الاعتبار ، فيقال : الظن بالواقع منه  
مظنون الاعتبار ومنه مشكوك الاعتبار ومنه موهوم الاعتبار . ثم يقال : الظن باعتبار

في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد ، او الى ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية كلها ، او متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه . وأما بحسب الموارد والمرتبة فسكا اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه - فتدبر جيداً .

بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما أن يكون واحداً فهو الحجة على الاعتبار أو متعدداً وكلها متساوية في يقين الاعتبار أو الظن به كما تقدم فكلها حجة أيضاً ، أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره فهو الحجة دون غيره ، وإن كان متعدداً متفاوتاً في الظن بالاعتبار فلا بد من اجراء الدليل ثالثاً لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار فيقال كما ذكر ، وهكذا حتى ينتهي الامر إلى ظن واحد أو ظنون متساوية أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة ، ثم ينتقل منه إلى اثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع ويكون واصلاً إلى المكلف بطريقه لا بنفسه - انتهى .

والحاصل انه يجب اجراء مقدمات الانسداد ( في تعيين الطريق المنصوب حتى يفتيى إلى ظن واحد ) فيكون هو الحجة كالقسم الاول ( أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية كلها ) كالقسم الثاني ( أو ) متعددة ( متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه ) كالقسم الاول .

( وأما ) النتيجة في الطريق الواصل ولو بطريقه ( بحسب الموارد والمرتبة ) فالظن في جميع الموارد حجة - سواء كان من الامور المهمة كالنفوس أم لا كالطهارة - وذلك لانه لو لم يكن في بعضها في حجة كان خلاف الغرض وانه لم يصل الطريق ولو بطريقه ، لكن النتيجة مهمة بالنسبة الى المرتبة لاحتمال حجية الظن الاطميناني فقط اذا كان وافياً .

( ف- ) الحاصل ان النتيجة بالنسبة اليها ( كما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ) كما تقدم ( فتدبر جيداً ) .

هذا تمام الكلام في الطريق الواصل بنفسه والطريق الواصل ولو بطريقه .

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل اصلاً فالإهمال فيها يكون من الجهات ، ولا يحصى حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار ، لو لم يلزم منه محذور والا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال - فتأمل فإن المقام من مزال الاقدام .

( وهم ودفع ) لملك تقول : إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ،

( ولو قيل بأن النتيجة ) لدليل الانسداد ( هو الطريق ولو لم يصل أصلاً ) بمعنى أن المقدمات تفتح أن الشارع جعل طريقاً لكنه غير معلوم ومشتبه بين الطرق التي بأيدينا ( فالإهمال فيها ) أي في النتيجة ( يكون من الجهات ) الثلاث الموارد والاسباب والراتب ، لانه لم يعلم - بعد الإهمال - خصوصية وتعيين بالنسبة إلى إحدى الجهات ولا طريق إلى التعيين ( ولا يحصى حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال ) فنعمل بكل طريق هو طرف العلم الاجمالي ، كأن نعمل بالخبر والاجماع والشهرة والسيرة ( لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار ) وكان بقدر الكفاية ، وإلا فاللزم الرجوع إلى المتيقن الكافي لانه القدر المتيقن ، والعلم الاجمالي ينحل بذلك فلا يلزم الاحتياط .

ثم إن ما ذكرنا من لزوم الاحتياط في الاطراف إنما يكون ( لو لم يلزم منه محذور ) العسر والحرج واختلال النظام ( والا ) بأن لزم المحذور ( لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال ) أي تنزل من الكشف إلى الحكومة ، لانه لا يحصى إلا عن ذلك ( فتأمل فإن المقام من مزال الاقدام ) وفي الكلام مواضع من الاشكال تركهاها خوف الخروج عن المرام في هذا الشرح من توضيح عبارات المتن غالباً . والله الهادي ( وهم ودفع )

أما الوهم فهو انه ( لملك تقول : إن القدر المتيقن الوافي ) بالاحكام ( لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ) فكيف تجعلون بعض محتملات الكشف وجود



ضرورة انه من مقدماته انسداد باب العلي ايضاً ، لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً ، بداهة ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة .

القدر المتيقن ، وأما انه لا مجال للانسداد مع وجود القدر المتيقن لـ ( ضرورة انه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً ) كانسداد باب العلم فكيف يمكن انسداد باب العلمي مع وجود القدر المتيقن ، كما ذكرتم في بعض محتملات الكشف .

وأما الدفع فهو أن المراد بالمتيقن هو المتيقن بملاحظة دليل الانسداد لامطلقاً . فمثلاً : إذا لم يثبت حجية خبر الواحد بدليل خاص أجرينا مقدمات الانسداد ، فيثبت بذلك حجية الخبر لانه يوجب الظن ، ويكون الخبر قدراً متيقناً بين سائر ما يوجب الظن من الاجماع والشهرة والسيرة مثلاً .

وإلى هذا أشار بقوله : ( لكنك غفلت عن أن المراد ) ليس المتيقن بقول مطلق حتى في ظرف عدم اجراء مقدمات الانسداد ، بل ( ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله ) أي من طرف دليل الانسداد . و « قبل » على وزن « غلب » بمعنى انه يتيقن بذلك كالخبر ( لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء ) كالخبر ( حجة قطعاً ) فهو متيقن على تقدير الانسداد لا متيقن على كل تقدير حتى يقال : كيف يلازم الانسداد المتيقن ؟ ( بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين ) وهو الظن ( انما هو الدليل على ) المتلازم ( الآخر ) وهو القدر المتيقن - الذي هو الخبر في المثال - فإذا قام دليل الانسداد على حجية الظن كان هو الدليل على حجيته ما يلازم الظن وهو الخبر الواحد ، فيكون القدر المتيقن مستنداً إلى دليل الانسداد و ( لا ) يكون ( الدليل على الملازمة ) الذي هو انه لو كان شيء حجة لكان هو الخبر ، هو الدليل على حجية الخبر ، حتى تكون حجية الخبر مستغناة عن دليل الانسداد . وإن شئت قلت : حجية القدر المتيقن - كالخبر في المثال - مستندة الى دليل

ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد - على تقرير الكشف - بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه ، فانه حينئذ يقطع بكونه حجة

الملازمة ، ودليل الملازمة مستند الى الانسداد ، فحجية القدر المتيقن مستندة الى الانسداد .

( ثم ) انه لو قام ظن باعتبار بعض الظنون - كما لو قام ظن باعتبار الخبر الواحد من بين سائر الامارات المظنونة كالاتحاد والشهرة - فهل يكون هذا المظنون الاعتبار أرجح من غيره ، أو متعيناً بين سائر الظنون كما يقوله صاحب الحاشية والراقي ، أو لا يسبب الظن بالاعتبار ترجيحاً أو تعييناً بل يبقى حال مظنون الاعتبار كغيره من سائر الظنون كما يقوله الشيخ المرتضى ، أو يفصل بين ما لو كانت النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فالظن بالاعتبار مرجح كالقول الاول ، وبين ما لو كانت النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولولم يصل فلا فرق بين مظنون الاعتبار وغيره كما يقوله المصنف « ره » ؟ احتمالات ( لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص ) كما لو ظننا باعتبار الخبر الواحد بالخصوص ولم نظن باعتبار الاتحاد الذي هو يورث الظن أيضاً ( يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد - على تقرير الكشف - ) وإن العقل يكشف عن اعتبار الشارع للظن في حال الانسداد .

وانما يتقدم مظنون الاعتبار على غيره ( بناءً على كون النتيجة ) للمقدمات ( هو الطريق الواصل بنفسه ) وأن الشارع جعل ظناً خاصاً حجة ( فانه ) أي الظن الذي قام ظن باعتباره - كالخبر في المثال - ( حينئذ ) أي حين قلنا بكون نتيجة الانسداد الطريق الواصل بنفسه ( يقطع بكونه حجة ) بثلاث مقدمات : « الاولى » ان الطريق وصل بنفسه ، فهنا طريق معين جعله الشارع حجة . « الثانية » ليس غير المظنونات شيء آخر محتمل أن يكون طريقاً . « الثالثة » ان هذا الطريق المظنون الاعتبار أرجح من غيره من سائر الظنون - الذي لا يظن باعتباره .

كان غيره حجة أم لا ، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد ، ضرورة انه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار .

فمثلاً : كل من الخبر والاجماع يورث الظن بالحكم لكن نظن باعتبار الخبر ولا نظن باعتبار الاجماع ، واذا كان الخبر أرجح كان متيقناً - أي سواء كان جميع الظنون حجة أم هذا الظن الخبري بالخصوص يكون الخبر حجة فهو مقطوع الحجية دون ما سواه - فإذا قام خبر مظنون الاعتبار على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وقام اجماع منقول يورث الظن فقط بدون كونه مظنون الاعتبار على عدم الوجوب كان الظن الخبري مقدماً لأنه حجة قطعاً ، سواء قلنا بحجية مطلق الظن أو قلنا بحجية الظن المظنون الاعتبار ، وليس الظن الحاصل من الاجماع كذلك لأنه حجة على تقدير دون تقدير .

والحاصل ان الظن الخبري - المظنون الاعتبار - مقطوع الحجية سواء ( كان غيره حجة أم لا ) كما هو واضح .

( و ) ان قلت : انا نحتمل عدم حجية هذا الظن الخبري لاحتمال كون الاجماع المعارض له في المثال حجة مطابقاً للواقع .

قلت : ( احتمال عدم حجيته بالخصوص ) في نفسه ( لا ينافي القطع بحجيته ) بالنسبة ( بملاحظة ) دليل ( الانسداد ) لـ ( ضرورة انه ) أي هذا الظن الخبري ( على الفرض ) الذي ذكرنا من كون نتيجة الدليل - على الكشف - الطريق الواصل بنفسه ( لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ) على حجية غيره ( ولكنه من المحتمل أن يكون ) الظن الخبري ( هو الحجة دون غيره ) كالظن من الاجماع ( لما فيه ) أي في الظن المظنون الاعتبار كالخبر ( من خصوصية الظن بالاعتبار ) الذي لا يوجد فيما عداه - كلاجماع المعارض له مثلاً -

وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته فيكون مقطوع الاعتبار . ومن هنا ظهر حال القوة . ولعل نظر من رجح بها الى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه عن الترجيح بها بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل اصلاً .

( وبالجملة الامر يدور بين حجية الكل ) سواء كان مظنون الاعتبار أم لا ( وحجيته ) أي حجية مظنون الاعتبار فقط ( فيكون ) مظنون الاعتبار (مقطوع الاعتبار ) لانه معتبر على التقديرين بخلاف غيره . ( ومن هنا ظهر حال القوة ) أي قوة هذا المظنون الاعتبار على ما سواه ، حيث ليس غيره بهذه القوة والقوة تصلح للاتكال عليها في تعيين الطريق . ( ولعل نظر من رجح بها ) وهو الراقى وصاحب الحاشية ( الى هذا الفرض ) وهو كون النتيجة - على الكشف - هو الطريق الواصل بنفسه ، وإن كان كلامها مطلقاً لانها ذكرا الترجيح بالظن بالاعتبار بدون تقييد بكون النتيجة طريقاً واصلاً بنفسه أم لا ( وكان منع شيخنا العلامة ) الشيخ المرتضى ( أعلى الله مقامه عن الترجيح بها ) وانه لا يكون الظن بالاعتبار من مرجحات بعض الظنون على بعض بل الظنون كلها متساوية - سواء منها مظنون الاعتبار وغيره - ( بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل اصلاً ) بأن نكشف من المقدمات ان الشارع جعل طريقاً بين هذه المظنونات وان لم نخصص ذلك الطريق بعينه ، أو نكشف من المقدمات ان الشارع جعل طريقاً ولو لم نعلم حتى بالعلم الاجمالي ما هو ذلك الطريق .

واعلم لا يكون الظن بالاعتبار مرجحاً - بناءً على تقديري كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل - لان مقتضى الثاني - وهو كون النتيجة الطريق ولو لم يصل - الاحتياط في جميع الامارات المحتملة للطريقة ان لم يستلزم عسراً أو اختلالاً ، وان استلزم احدهما عمل بالاحتياط فيما امكن وبحكم العقل

وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام وعليك بالتأمل التام . ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفاية الراجع ، والا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية ، فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال . واما تعميم النتيجة بأن قضية

بحجية مطلق الظن - فيما لم يمكن ، فلا يبق مجال للترجيح بالظن بالاعتبار اصلا . ومقتضى الاول - وهو كون النتيجة الطريق الواصل ولو بطريقه - كون الظن ان كان واحداً أخذ به تعييناً ، وإن كان متعدداً غير متفاوت أخذ بالجميع ، وان كان متعدداً متفاوتاً جرت مقدمات الانسداد مرة ثانية وثالثة حتى يقضى الى الواحد أو المتعدد المتساوي - كما مر تفصيله - وحينئذ لا يبقى مجال للترجيح بالظن بالاعتبار أيضاً .

والحاصل ان منع الشيخ عن الترجيح خاص بهاتين الصورتين وإن كان كلامه مطلقاً .

( وبذلك ) الذي من تخصيص كلام من الطرفين ببعض صور النتيجة ( ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام ) فيرجع النزاع بينها لفظياً ( وعليك بالتأمل التام ) وان كان في هذا التوفيق ما لا يخفى من الاشكال لمن راجع كلام الطرفين .

( ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها ) أي بظنية الاعتبار ( انما هو على تقدير كفاية الراجع ) كالخبر في المثال الذي هو . ظنون الاعتبار بخلاف الاجماع مثلاً ( والا ) يكف الراجع بما علمنا اجمالاً من الاحكام ( فلا بد من التعدي إلى غيره ) من سائر الظنون ( بمقدار الكفاية ) بالاحكام ( فيختلف الحال باختلاف الانظار ) فنظر يرى الكفاية لمظنون الاعتبار ونظر لا يراها ( بل الاحوال ) ففي حال يكفي المظنون الاعتبار وفي حال لا يكفي .

( وأما ) قول شريف العلماء الذي ذكر امكان ( تعميم النتيجة ) للانسداد في صور الكشف حيث قلنا بعدم عموم لها في الابحاث السابقة ( ب ) بيان ( ان قضية )

العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه ، فهو لا يكاد يتم الا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل ، مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف ، ضرورة ان الاحتياط فيها

أي مقتضى ( العلم الاجمالي ) بوجود الاحكام في هذه الامارات المظنونة ( بالطريق ) المؤدي اليها ( هو الاحتياط في اطرافه ) فيجب العمل على كل ظن ( فهو ) محدود إذ ( لا يكاد يتم ) هذا التعميم ( إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل ) إذ على تقدير كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه يكون جميع الظنون حجة فلا مجال للاحتياط ، وعلى تقدير كون النتيجة الطريق الواصل ولو بطريقه يمكن تعيين الطريق بالظن كما تقدم ، فلا مجال للاحتياط أيضاً .

( مع أن التعميم ) للنتيجة ( بذلك ) الذي ذكرتم من الاحتياط في الاطراف ( لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات ) للتكليف ( من الاطراف ) للعلم الاجمالي ( دون النافيات ) كما لو قام ظن على نفي التكليف بالنسبة الى دعاء رؤية الهلال مثلاً ، وذلك لان النافي لا اقتضاء له في الترك ولا يصلح للمؤمنية مع الشك في حجيته ( الا فيما اذا كان هناك ناف ) للتكليف ( من جميع الاصناف ) كأن قام الخبر والاجماع والشهرة والسيرة على نفي الدعاء ، فإنه حينئذ يقطع بعدم التكليف ويكون مؤمناً للمعاقب المحتمل .

وان قلت : اذا اقتضى العلم الاجمالي العمل بجميع الظنون وقام ظن على نفي التكليف ، فأى مورد للاحتياط في المسألة الفرعية بعد كون الظن القائم على نفيه طرف للعلم الاجمالي ؟

قلت : كلا لا يمكن العمل بذلك الظن ( ضرورة ان الاحتياط فيها ) أي في النافيات ، ومعنى الاحتياط انها طرف للعلم الاجمالي فيلزم العمل بمقتضى ذلك العلم

لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا لزم حيث لا ينافيه .  
كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى ، فما ظنك بما  
لا يوجب الأخذ بموجبه الا من باب الاحتياط - فافهم .

## « ( فصل ) »

قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج

( لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ) التي هي مسألة وجوب الدماء  
عند الرؤية - في المثال - ( اذا لزم ) ذلك الاحتياط في المسألة الفرعية للتأمين من  
المقوبة المحتملة ( وحيث لا ينافيه ) أي لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية الاحتياط  
العام في أطراف العلم الاجمالي المتعلق بجميع الظنون التي منها هذا الظن النافي .  
لا يقال : كيف يمكن الاحتياط في المسألة الفرعية بعد قيام الظن - كالخبر - على  
نفي التكليف ؟

لانا نقول : لا منافاة ( كيف ويجوز الاحتياط فيها ) أي في المسألة الفرعية  
( مع قيام الحجة النافية ) للتكليف ، كما انه لو قام في حال الانفتاح دامل على عدم  
وجوب الكر ثلاث واربعين شبراً جاز الاحتياط لنا بعدم التطهير الا في ثلاث واربعين  
مثلاً ( كما لا يخفى ) إذ الحكم الواقعي مجهول حتى مع قيام الحجة ( فما ظنك بما لا  
يوجب الأخذ بموجبه ) وهو الظن المشكوك الاعتبار ، فانه لا يلزم الأخذ به ( الا  
من باب الاحتياط ) اورثه كون النتيجة مهمة لا يعلم ان أي ظن حجة فيلزم الأخذ  
بجميع الاطراف احتياطاً ( فافهم ) فانه دقيق وبالتأمل حقيق . ولعله اشارة الى بعض  
الاشكالات الواردة في المقام فراجع المشكيني .

## ( فصل )

( قد اشتهر ) عند الاصوليين ( الاشكال بالقطع ) أي انا نقطع ( بخروج

القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة ، وتقريره على ما في الرسائل : انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ، ومع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به ، فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن

القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة ) أي لو قلنا ان نتيجة دليل الانسداد حكومة العقل بحجية الظن المطابق كيف يمكن خروج الظن القياسي من هذا الحكم العقلي ، فانه كيف يمكن تخصيص الحكم العقلي . وأما على تقدير الكشف فلا اشكال ، إذ العقل لما كشف بأن الشارع جعل الظن حجة كان خروج القياسي عن العموم الشرعي ممكناً ، إذ بعد نهي الشارع عن القياس لا يكشف العقل الاحجية الظنون التي لم تكن قياسية .

( وتقريره ) أي تقرير الاشكال ( على ما في الرسائل ) للشيخ « قدس »

من جهتين :

« الاولى » - ( انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن ) في حال الانسداد ( كالعلم ) في حال الانفتاح ( مناطاً للاطاعة والمعصية ) والثواب والعقاب ( ويقبح على الأمر ) التعدي عنه ، بأن يريد الاطاعة العامة ( و ) يقبح على ( المأمور التعدي عنه ) بأن يطيع بالاطاعة الشككية والوهمية ( ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمينان ) غير الواصل الى حد العلم ( من القياس ولا يجوز الشارع العمل به ) .  
والحاصل ان الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح ، ( فـ ) كما لا يمكن التصرف في العلم في ذلك الحال بالمنع عن العمل عن بعض اقسامه كذلك لا يمكن التصرف في الظن في حال الانسداد بالمنع عن العمل عن بعض أقسامه

« الثانية » - ( ان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن ) بيان لـ « ما »



أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس ، فلا يكون العقل مستقلاً ، اذ لعله نهى عن اماره مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا . ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع ، اذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكم لا يرتفع الا بقبحه ، وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

( أو ) من ( خصوص الاطمينان ) الحاصل من القياس ( لو فرض ممكناً جرى في غير القياس ) من سائر اسباب الظن ( ولا يكون العقل مستقلاً ) بحجية أي الظن ( اذ لعله ) أي الشارع ( نهى عن اماره ) اخرى ( مثل ما نهى عن القياس واختفى ) النهى ( علينا ) واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال في الامور العقلية ، وان كانت الظواهر اللفظية لا يبطلها الاحتمال كما لا يخفى .

( ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك ) النهى ( على الشارع ) الحكم ( إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكم لا يرتفع الا بقبحه ) وقد فرض انه لا قبح فيه ، لانه نهى عن مثله وهو القياس ، وقد ثبت ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء ( وهذا ) الحكم العقلي - بكون الظن في حال الانسداد حجة كالعلم في حال الانفتاح - ( من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ) بمعنى ان العقل لو حكم بكلمة لم يمكن تخصيصه بدليل لفظي ، بل الحكم العقلي مقدم على جميع الادلة اللفظية ، ولو كان اللفظ قطعياً الظهور بل اللابد من تأويل اللفظي ( انتهى موضع الحاجة من كلامه ) أي كلام الشيخ المرتضى « ره » ( زيد في علو مقامه ) .

ولا يخفى أن ورود الاشكال إنما هو على الحكومة التي يقول بها المشهور ، أما بناءً على الحكومة فيما كان المنجز هو العلم باهتمام الشارع بأحكامه أو الاجماع كما تقدم فالنهي الشرعي موجب لخروج مورد القياس عن الحكومة العقلية ولا مانع ، لأن النهي سبب لعدم اتيان الاهتمام والاجماع في مورد القياس كما لا يخفى .

وانت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً ، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان اصلاً ، بداهة ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي ، فلا موضع لحكمه مع احدهما ، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان

( وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال ) في خروج القياس ، لان مورد الانسداد هو الوقائع التي ليس فيها علم ولا علمي ، ولذا ليس من مورد الانسداد ما علمنا بالحكم أو قام طريق معتبر على الحكم ، كما لو قام خبر العدل بأن الامام أوجب ثلاث تسيبحات في الصلاة وظنننا عدم وجوب أزيد من الواحدة ، فان العلمى مقدم على الظن بلا اشكال .

ومن المعلوم أن القياس مما قام العلمى على عدم كونه حجة ، فيكون خارجاً عن مورد دليل الانسداد ، وليس خروجه تخصيصاً للحكم العقلي ( بعد وضوح كون حكم العقل بذلك ) أي بحجية الظن مطلقاً ( معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً ) الى المكلف ( وعدم حكمه ) أي العقل ( به ) أي بالظن ( فيما كان هناك ) طريق ( منصوب ولو كان ) ذلك الطريق المنصوب ( أصلاً ) .

( بداهة ان من مقدمات حكمه ) أي حكم العقل بحجية الظن ( عدم وجود علم ولا علمي ، فلا موضع لحكمه مع احدهما . و ) من المعلوم وجود العلمى في باب القياس ، ولا يستشكل بأنه ليس طريقاً وانما هو نهى عن شيء ، لان ( النهى عن ظن حاصل عن سبب ) خاص ( ليس إلا كنصب شيء ) في كون ذلك خارجاً عن مورد الانسداد ، فكما ان الشارع لو قال بحجية خبر الواحد في حال الانسداد كان المتبع في مورده الخبر لا الظن الذي على خلافه ، كذلك لو قال الشارع بعدم جواز الاعتماد على شيء كان المتبع في مورد حصول الظن من ذلك الشيء نهى الشارع لا الظن الحاصل ( بل هو ) أي النهى عن ظن ( يستلزمه ) أي يستلزم النصب ( فيما كان

في مورده أصل شرعي ، فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه . وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن الا كالامر بما لا يفيد ، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه ، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه لا يصح الاشكال فيه بلحاظه .

في مورده ) أي مورد ذلك النهي ( أصل شرعي ) فان معنى النهي عن ذلك الظن كون المتبع هو الاصل ، إذ لا دليل علمي ولا علمياً ولا ظن حجة ، فتصل النوبة إلى الاصل ، بينما لو لم يكن نهى كان المتبع بعد فقد العلم والعلمي الظن الحاصل في المقام ، فالنهي عنه يستلزم استلزماً عرفياً كون الاصل الجاري فيه هو المتبع ( فلا يكون نهيه ) أي نهى الشارع ( عنه ) أي عن الظن الحاصل من سبب خاص كالقياس في المقام ( رفعا لحكمه ) أي حكم العقل ( عن موضوعه ) أي موضوع حكم العقل ، حتى يقال بأن الاحكام العقلية لا تقبل الرفع والتخصيص بعد تمامية موضوعاتها ( بل به ) أي بنهي الشارع ( يرتفع موضوعه ) أي موضوع حكم العقل ، لان موضوعه كان فيما لم يكن علم ولا علمي ، وقد فرض في المقام وجود العلمي وهو النهي الثابت بالنسبة إلى القياس .

( وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن ) في وجوب اتباع النهي وترك الظن الحاصل ( الا كالامر بما لا يفيد ) أي لا يفيد الظن ، كما لو قام خبر على شيء ولم يظن المكلف به ، فان عدم ظنه لا يصير سبباً لعدم العمل بعد قيامه الدليل العلمي ( و كما لا حكومة معه ) أي مع الامر ( للعقل ) فليس للعقل أن يقول : « حيث لم يحدث الظن فلا تكليف » ( لا حكومة له ) أي للعقل ( معه ) أي مع النهي عن ظن خاص ، فليس له أن يقول : « حيث حدث الظن وجب الاتباع » ( وكما لا يصح بلحاظ حكمه ) أي حكم العقل ( الاشكال فيه ) في الامر الذي لا يفيد الظن ( لا يصح الاشكال فيه ) أي في النهي عن ظن خاص ( بلحاظه ) أي بلحاظ حكم العقل بوجوه مطاق الظن .

نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه ، كما اشكل فيه برأسه بملاحظة  
توهم استلزام النصب لمخاير تقدم الكلام فيه في تقريرها وما هو التحقيق في  
جوابها

( نعم لا بأس بالاشكال فيه ) أي في النهى عن الظن القياسي ( في نفسه )  
مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب اتباع الظن ( كما اشكل فيه ) أي في الامر  
باتباع الطرق ( برأسه ) .

وحاصل الاشكال ان يقال : كيف يصح للشارع النهى عن الظن والحال ان  
الظن قد يصادف الواقع ، فلو صادف الظن القياسي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال  
الواقع - بأن كان الدعاء واجباً واقعاً - كان نهى الشارع عن العمل بهذا الظن تفويتاً  
لواقع . وهذا الاشكال لا يرتبط بالظن القياسي فقط بل هو جار في مطلق المنع عن  
الظن سواء كان قياسياً أم لا .

وهذا الاشكال في باب النهى عن الظن يشبه اشكال ابن قبة في باب جعل الحججة  
للطرق الظنية ، كالخبر الواحد بأنه كيف يمكن للشارع أن يجعل الطريق الظني حججة  
مع انه قد يخالف الواقع ، فلو قال الشارع بحجية خبر الواحد وادى الخبر الى عدم  
وجوب الدعاء مند رؤية الهلال - وكان الدعاء واجباً واقعاً - كان جعل الحججة للخبر  
مفوتاً للواقع ، فكما ان نصب الطريق موجب للاشكال في صورة الموافقة للواقع ، فكما اشكل في نصب  
النهى عن الظن موجب للاشكال في صورة الموافقة للواقع ، فكما اشكل في نصب  
الطريق ( بملاحظة توهم استلزام النصب ) للطريق ( لمخاير ) من مخالفة الواقع  
وتحليل الحرام وتحريم الحلال واحتمال التناقض - الذي قد عرفت سابقاً استحالاته  
كالقطع بالتناقض - ( تقدم الكلام في تقريرها ) تقدم ( ما هو التحقيق في جوابها )  
باختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي ، فلا محذور في مخالفة الواقع لمصلحة التسهيل  
ونحوها ، كما ان الحرام ليس فعلياً إذا لم يصل إلى مرتبة الظاهر فلا يلزم تحليل حرام  
وبالعكس ، والتناقض مقطوع بعدم بعد اختلاف المرتبة ، كما تقدم الاشارة إلى بعض

في جعل الطرق ، غاية الأمر تلك المحاذير التي تكون فيما إذا اخطأ الطريق المنصوب كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الإصابة . ولكن من الواضح انه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ، ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة النهى عنه في الجملة قد اشكل في عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل ،

هذه الاجوبة ( في ) باب ( جعل الطرق ) فراجع - كذلك اشكل في اسقاط الظن عن الحجية بملاحظة توهم ان المنع منه موجب للمحاذير المذكورة ( غاية الأمر تلك المحاذير التي ) ذكرت في باب جعل الطريق ( تكون فيما إذا اخطأ الطريق المنصوب ) فإدى إلى مخالفة الواقع ، وهذه المحاذير التي ذكرت في باب المنع عن الظن ( كانت في الطريق ) الواقعي ( المنهى عنه في مورد الإصابة ) بأن اصاب الظن الواقع ، فكان نهى الشارع عنه موجبا لمخالفة الواقع .

والحاصل ان اشكال الامر يختص بصورة الخطأ ، واشكال النهى يختص بصورة الإصابة ، مع اشتراك الاشكالين في المقومات والخصوصيات . هذا ، وحيث قد عرفت الجواب عن الاشكال في جعل الطرق تعرف الجواب عن الاشكال في المنع عن الطريق باختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي ، فلا تفويت ولا تحليل ولا تحريم ولا احتمال للتناقض .

هذا حاصل الاشكال في المنع عن الظن ( ولكن من الواضح انه لا دخل لذلك ) الاشكال ( في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ) بل هو اشكال عام متوجه على منع الشارع عن العمل بالظن .

وإنما قلنا بأن الاشكال هنا لا دخل له بالاشكال في خروج القياس - ( ضرورة انه ) أي الشأن ( بعد الفراغ عن صحة النهى عنه ) أي عن الظن ( في الجملة ) وانه لا محذور في هذا النهى بقول مطلق ( قد اشكل في عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل ) بحجية الظن الانسدادي من أي شيء حصل ، والجار في قوله « بملاحظة »

وقد عرفت انه بمكان من الفساد ، واستلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة اخرى وقد اختلف علينا ، وان كان موجبا لعدم استقلال العقل ، الا انه انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية والا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ، ضرورة عدم استقلاله

متملق بقوله « اشكل » ( وقد عرفت انه ) أي الاشكال بخروج القياس ( بمكان من الفساد ) لما تقدم من انه خارج موضوعا ، إذ موضوع الانسداد ما لم يكن هناك علمي ، والأدلة الدالة على حرمة العمل بالقياس علمية توجب عدم العمل به .

ثم ان المصنف « ره » أشار إلى جواب الاشكالين اللذين ذكرهما الشيخ على خروج القياس من لزوم احتمال خروج ظنون اخرى من النتيجة ، لعدم الفرق بين الظن القياسي وبين الظن من سائر الامارات ، فلا يمكن العمل بسائر الظنون أيضاً . ومن ان الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الاتفاح ، فكما لا يمكن المنع عن العلم لا يمكن المنع عن الظن ، فقال في صدر الجواب عن الاشكال الأول : ( واستلزام امكان المنع عنه ) أي عن الظن القياسي ( لاحتمال ) المكلف ( المنع عن امارة اخرى ) لأنه لو كان المنع عن الظن ممكناً لم يكن فرق بين النهي عن القياس والنهي عن غيره ( و ) عدم ظفرنا بالنهي لا يضر لاحتمال انه ( قد اختلف علينا ) فلا يمكن العمل بأي ظن ، لانه إذا جاء الاحتمال بطل الحكم العقلي كما لا يخفى ( وإن كان ) هذا الاستلزام ( موجبا لعدم استقلال العقل ) إن وصيلة ( الا انه انما يكون ) مجال لهذا الاحتمال ( بالاضافة الى تلك الامارة ) المشكوك - التي يحتمل المنع عنها - ( لو كان غيرها ) أي غير تلك الامارة ( مما لا يحتمل المنع فيه بمقدار الكفاية ) كما لو كانت هناك عشرون امارة تكفي تسعة عشرة منها للوفاء بالاحكام ، فانه يحتمل المنع عن الامارة التي هي متممة العشرين ( والا ) يكن غيرها بقدر الكفاية ( فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ) بوجود العمل به الدرك الاحكام التي لا يرضى الشارع بتركها ( ضرورة عدم استقلاله )

بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع ،  
وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للطاعة - في هذا الحال - على حكمه  
بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح

أي العقل ( بحكم ) كوجوب العمل بالامارات لدرك الاحكام الواقعية ( مع احتمال  
وجود مانعه ) إذ الاحتمال المخالف ينافي الحكم العقلي ، فلا يمكن أن يحكم العقل بقبح  
كل ظلم ثم يحتمل حسن هذا الظلم - مع فرض تمامية الموضوع - ( على ما يأتي تحقيقه  
في الظن المانع والممنوع ) .

والحاصل ان احتمال منع الشارع عن الخبر الواحد مثلاً في ظرف الانسداد غير  
معقول ، إذ المفروض ان الشارع يريد احكامه ، والمفروض انه لا سبيل الى الاحكام  
إلا بهذه الظنون الحاصلة من خبر الواحد والشهرة والاجماع والسيرة مثلاً ، فمن المقطوع  
حجية الظن الصادر عنها ، وهذا الحكم القطعي ينافي احتمال المنع .

ان قلت : المنع عن امارة واحدة لا يوجب اهمال سائر الامارات حتى يلزم عدم  
امكان العمل بالاحكام الواقعية لسد طرقها .

قلت : لا يخلو الأمر إما أن يكون سائر الامارات كالشهرة والاجماع والسيرة  
في المثال كافية أم لا ، فان لم تكن كافية كان المنع عن الخبر نقضاً للفرض ، وإن كانت  
كافية لم يكن وجه لتخصيص الخبر بالخروج عن الحجية ، لأن هذا الاحتمال - أي  
احتمال المنع جار في كل امارة امارة ولا اولوية لخروج بعضها دون بعض - فتأمل .

وحيث فرغ المصنف من الجواب عن الاشكال الاول شرع في الجواب عن  
الاشكال الثاني القائل بكون الظن في حال الانسداد كالعالم في حال الانفتاح ، فكما لا يمكن  
النهي عن العلم لا يمكن النهي عن الظن ، فقال : ( وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً  
للطاعة - في هذا الحال - ) أي حال الانسداد ( على حكمه ) أي حكم العقل ( بكون  
العلم مناطاً لها ) أي للطاعة ( في حال الانفتاح ) فكما لا يمكن النهي عن العلم في  
الانفتاح لا يمكن النهي عن الظن في الانسداد ، فكيف يمكن النهي عن الظن القياسي

لا يكاد يخفى على احد فساده لوضوح انه مع الفارق ، ضرورة ان حكمه في العلم على نحو التنبؤ وفيه على نحو التعليق . ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن ، بدهة انتفاء حكمه في مورد الطريق

( لا يكاد يخفى على أحد فساده ) خبر لقوله « وقياس » ( لوضوح انه ) - أي هذا القياس - ليس بصحيح لأنه ( مع الفارق ، ضرورة ان ) العلم لا يقبل الخلاف بخلاف الظن فان ( حكمه ) أي العقل ( في ) تنجيز ( العلم ) حال الانفتاح ( على نحو التنبؤ ) الذي لا يمكن رفعه ( وفيه ) أي في الظن ( على نحو التعليق ) بعدم المانع وقد فرض وجود المانع .

وإن شئت قلت : ان العلم حيث كان له الكاشفية الذاتية لم يكن قابلاً للجعل والرفع ، أما الظن فحيث لم يكن له الكاشفية الذاتية وإنما بعض الكاشفية القابلة للتتميم وعدمه كان ذلك بيد الشارع ان أمه صار كالعالم في التنجيز وإن لم يتمه بل منعه عنه بقي على أصله الذي لا يمكن جعله طريقاً .

( ثم ) ان لنا أن نتساءل عن من اشكل في خروج القياس ، بأنه أي فرق بين منع الشارع عن بعض الظنون في حال الانسداد وبين امره باتباع بعض ما لا يوجب الظن في هذا الحال ، إذ العقل يرى حجبية الظن فقط ، فكما لا يصح المنع عن ظن لا يصح جعل ما لا يفيد الظن ، لان في كليها خروجاً عن مقتضى العقل الحاكم بحجبية الظن فقط ، فلم هؤلاء المستشككين اشكلوا على خروج القياس ولم يشكوا على دخول ما لا يفيد الظن مع ان الاشكال في كليها على حد سواء ؟

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ( لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس ) في حال الانسداد ( مع جريانه ) أي الاشكال ( في الامر ) أي أمر الشارع ( بطريق غير مفيد للظن ) وإنما كان شبه اشكال القياس جارياً هنا لـ ( بدهة انتفاء حكمه ) أي حكم العقل ( في مورد ) الامر بـ ( الطريق



قطعاً مع انه لا يظن بأحد ان يستشكل بذلك ، وليس الا لاجل ان حكمه به معلق على عدم النصب ومعه لا حكم له ، كما هو كذلك مع النهي عن بعض افراد الظن - فتدبر جيداً . وقد انقدح بذلك

قطعاً ) فلا يحكم العقل باتباع الطريق غير المفيد للظن في حال الانسداد ( مع انه لا يظن بأحد ان يستشكل بذلك ) أي بجعل الشارع للطريق غير المفيد للظن في حال الانسداد ( وليس ) عدم الاشكال في مورد الامر ( الا لاجل ان حكمه ) أي حكم العقل ( به ) أي باعتبار الظن ( معلق على عدم النصب ) أي عدم نصب الشارع ، فاذا نصب الشارع لم يكن للعقل حكم اصلاً لانتفاء موضوعه ، إذ موضوعه فيما لم يكن هناك علم ولا عامي ، ومن المعلوم ان مع النصب يوجد العلمي .

( و ) الحاصل ان ( معه ) أي مع النصب ( لا حكم له ) أي للعقل ( كما هو كذلك ) أي لا حكم للعقل ( مع النهي عن بعض افراد الظن ) لانتفاء موضوع حكم العقل ( فتدبر جيداً ) .

هذا تمام الكلام فيما رأيناه من الجواب عن اشكال خروج القياس ، وقد اجاب الشيخ «ره» عن الاشكال بجوابين آخرين جعلهما سادس الاجوبة وسابعا ، وتقريرهما بلفظه قال : ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به ، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد ، نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الافتتاح .

ثم اشكل الشيخ في هذا الجواب الى ان قال في ثاني الجوابين : ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع ، كما يشهد به قوله بَيِّنْهُ «ان السنة اذا قيست بحق الدين» وقوله «كان ما يفسده اكثر مما يصلحه» وقوله «ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله» وغير ذلك . . . الى آخر كلامه «قده» . لكن المصنف «ره» لم يرتض بهذين الجوابين فقال : ( وقد انقدح بذلك )

انه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة واخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة ، وذلك لبدهة انه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه - بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ، ولا

الذي ذكرنا من انه لا يمكن تخصيص الحكم العقلي بحجية الظن في حال الانسداد ( انه لا وقع للجواب عن الاشكال ) بما لا يعود الى نفي الموضوع ( تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة ) للواقع ، وهذا هو ثاني الجوابين ( واخرى بأن العمل به ) أي بالقياس ( يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة ) لانه مستلزم للاستغناء عن الحجج <sup>القائمية</sup> ، وهذا هو اول الجوابين .

( وذلك ) الذي ذكرنا من انه لا وقع لهذين الجوابين ( لبدهة ) ان الجوابين يفيدان صحة النهى عن القياس ، وانه انما نهى عنه - مع ان النهى مفوت لمصلحة الواقع - لكونه كثير المخالفة او لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع المحرزة بسببه . اما الجواب عن اشكال انه كيف يمنع عنه في حال الانسداد الذي يحكم العقل بحجية مطلق الظن فيه فليس هذان الجوابان كفيلين به

وان شئت قلت : ان الاشكال في صحة النهى عن القياس من جهتين : من حيث نفسه ، ومن حيث منافاته لحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد .

وهذان الجوابان انما يدفعان الأشكال من الجهة الاولى ، اما الجهة الثانية فلا ربط لهذين الجوابين بها ، فـ ( انه انما يشكل بخروجه ) أي خروج القياس ( بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه - بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ) الجار متعلق بقوله « يشكل » يعني انا بعد ما فرغنا عن ان المنع عن القياس في نفسه صحيح نتكلم في انه هل يصح المنع في حال الانسداد ؟ والجوابان بصدد صحة المنع في نفسه ( ولا

يكاد يجدي صحته كذلك في الذب عن الاشكال في صحته بهذا اللحاظ - فافهم  
فانه لا يخلو عن دقة . وأما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال  
الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده اكثر  
مما يصلحه ففي غاية الفساد ، فانه مضافا الى كون كل واحد من المنع غير سديد

يكاد يجدي صحته ) اي صحة المنع عنه ( كذلك ) في نفسه ( في الذب عن الاشكال في  
صحته ) أي صحة المنع ( بهذا اللحاظ ) أي لحاظ حكم العقل في حال الانسداد ( فافهم )  
لعله اشارة إلى ان الجوابين صحيحان حتى بالنسبة الى اشكال خروج الظن القياسي عن  
حكم العقل في حال الانسداد ، لان العقل انما يحكم بحجية الظن في حال الانسداد لما  
يرى من قربه الى الواقع بدون مفسدة ، فاذا استكشف - من نهى الشارع عن القياس  
بقول مطلق - عدم قرب القياس الى الواقع لكثرة الخطأ ، أو استكشف وجود مفسدة  
فيه تزاخم مصلحة الواقع لم يحكم بحجيته وليس ذلك تخصيصاً بل تخصيصاً - فنظن  
( فانه لا يخلو عن دقة ) .

وقد ذكر الشيخ في الرسائل جوابين آخرين عن اشكال خروج الانسداد :  
« الاول » عدم تسليم خروج القياس ، بل الظن القياسي حجة في حال الانسداد ،  
لان الادلة الدالة على حرمة العمل بالقياس مختصة بصورة الانفتاح . « الثاني » ان  
القياس لا يوجب الظن ، وان اوجب فهو بدوي يزول بملاحظة نهى الشارع عنه .  
وفي كلا الجوابين نظر ، واليه اشار المصنف بقوله : ( وأما ما قيل ) والقائل  
هو الشيخ في الرسائل ( في جوابه ) اي جواب اشكال خروج القياس ( من منع ) اي  
انا تمنع ( عموم المنع عنه ) اي عن القياس ( بحال الانسداد ) بل المنع خاص بحال  
الانفتاح ( او ) نقول في الجواب بـ ( منع حصول الظن منه ) اي من القياس  
( بعد انكشاف حاله ) من نهى الشارع ( و ) تبين ( ان ما يفسده اكثر مما  
يصلحه ) كما مر ( ففي غاية الفساد ، فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنع غير  
سديد ) .

لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق ادلته وعموم علته وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الاحيان لا يكاد يكون في رفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الامر انه لا اشكال مع فرض احد المتعين لكنه غير فرض الاشكال - فتدبر جيداً .

## فصل

اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص

أما المنع الاول القائل بأن ادلة النهي عن القياس لا يشمل حال الانسداد - (لدعوى الاجماع على عموم المنع) وانه لا يجوز مداخلته في الدين (مع اطلاق ادلته) الشرعية (وعموم علته) العقلية، وهي محق الدين وما يفسد اكثر مما يصلح، وما نرى بالوجدان من عدم تماثل الاحكام المترتبة على الموضوعات المتماثلة .

( و ) اما المنع الثاني القائل بأن القياس لا يفيد الظن فله (شهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الاحيان) حتى مسم النهي الشرعي عنه، فان النهي لا يوجب زوال الحالة النفسية كما لا يخفى (لا يكاد) خبر «ان» في قوله: «فانه مضافاً» الخ . اي ان كل واحد من هذين الجوابين لا يكاد (يكون في رفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد) خبر يكون، فان هذا الجواب فرار عن الاشكال وتسليم للاشكال بالنتيجة، لان الكلام - بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد وخروج الظن القياسي وايجاب القياس للظن - فالجواب بمنع احد الامرين مثل الجواب بمنع مقدمات الانسداد (غاية الامر انه لا اشكال مع فرض احد المتعين لكنه غير فرض الاشكال) والجواب عنه بعد تسليم تمام المقدمات (فتدبر جيداً) وفي المقام اجوبة اخرى لا داعى الى نقلها والله العالم .

( فصل )

في الظن المانع والممنوع (اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص) كأن

فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما اذا ظن كما اشرنا اليه في الفصل السابق ، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص ، فان كفى والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد

قام الاجماع على عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة ، فهل العمل على الظن المانع أو العمل على الظن الممنوع أو يتساقطان أو يلاحظ الاقوائية أو المطابق منها للاحتياط ؟ ولا يخفى ان المراد ليس الظنين الفعليين لاستحالة ذلك ، بل المراد الشأنية فيها او في احدهما ، بأن لم يكن ظن فعلي اصلي ام كان بالنسبة الى احدهما .

( فالتحقيق ان يقال : ) بسقوط الظن الممنوع عن الحجية ، اذ ( بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد ) كما تقدم في باب المنع من القياس وانه لا مانع من عدم العمل ببعض الظنون وانه ليس مناف لحكم العقل - ولو قلنا بكون النتيجة على الحكومة ( انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه ) لما تقدم من ان الادلة العقلية لا مجال لها مع احتمال الخلاف ، فانه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ( فضلا عما اذا ظن ) بالمنع كما هو مفروض الكلام الآن ( كما اشرنا اليه في الفصل السابق ) في توجيه خروج القياس ( فلا بد من الاقتصار ) حينئذ ( على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص ) أما الظن الممنوع قطعاً - بظن آخر - او المحتمل المنع فلا يعمل بها ( فان كفى ) الظن المقطوع بعدم المنع عنه للوفاء بمعظم الفقه فهو ( والا ) يكف ( فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمل ) لانه اقرب الى الواقع من الظن الممنوع قطعاً .

ثم ان مرادنا باحتمال المنع كونه محتملاً ( مع قطع النظر من مقدمات الانسداد ) يعني انه لو لم يكن انسداد في البين كان هذا الظن محتمل المنع - لا من باب اصالة عدم جواز العمل بمطلق الظن - بل من باب ان فيه خصوصية زائدة اوجبت المنع

وان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى . وذلك ضروره انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض .

عنه ( وان انسداد باب هذا الاحتمال ) اي احتمال المنع ( معها ) أي مع وجود مقدمات الانسداد .

وانما قيدنا الظن المحتمل المنع بكون احتمال منعه قبل مقدمات الانسداد لان الظن المحتمل المنع عنه بعد تمامية مقدمات الانسداد حاله حال الظن المقطوع المنع عنه، لما عرفت - في فصل الظن القياسي - من ان احتمال المنع كالمقطع بالمنع في تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن به ( كما لا يخفى ) على من تأمل .

( وذلك ) الذي ذكرنا من كون احتمال المنع قبل مقدمات الانسداد غير ضار لـ ( ضرورة انه لا احتمال ) للمنع ( مع الاستقلال ) للعقل بحجية كل ظن ( حسب الفرض ) الذي ذكرنا من تمامية مقدمات الانسداد .

ثم انه قد اختلف في ان مقدمات الانسداد تفتج حجية الظن مطلقاً سواء في مسائل اصول الفقه او المسائل الفرعية ، فيكون حال الظن بامتناع اجتماع الامر والنهي ووجوب المقدمة وعدم حجية الاستصحاب اذا كان مثبتاً مثلاً حال الظن بكون التسميحات الاربعة تجب ثلاث مرات ، والظن بوجوب الاقامة على الرجال والظن بعدم وجوب جلسة الاستراحة ام لا تفتج الاحجية الظن في المسائل الفرعية فقط اما المسائل الاصولية فلا حجية للظن فيها ؟ وقد ذكر هذا المبحث شيخنا المرتضى «ره» في الرسائل مفصلاً فراجع .

وهنا قديني على هذا الاختلاف الفرق - فيما نحن فيه من الظن المانع والممنوع - بين كون الظن المانع من الاصول أم من الفروع وكذا الظن الممنوع ، ففي بعضها يقدم المانع وفي بعضها يقدم الممنوع .

قال السيد الحكيم : على ما ذكرنا تتفاوت الحال بينهما ، إذ بناءً على حجية الظن بالاصول فالظن الممنوع مما يظن بعدم حجيته فلا يجوز العمل عليه ، وبناءً على

ومنه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول او في الفروع او فيهما - فافهم .

## « فصل »

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من اماره عليه وبين الظن به من اماره متعلقة بألفاظ الاية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه ،

حجية الظن في الفروع يكون العمل على الممنوع لانه منه دون المانع ، وبناءً على حجية كل منها يجوز العمل بكل واحد منها في نفسه لكن لتماثلها يتعين العمل بالمانع ، لان المقتضى فيه تمجيزي وفي الممنوع تعليق ، وذو المقتضى التجيزي مقدم على ذي المقتضى التعليقي - انتهى .

( و ) لكن المصنف بمد تمهيد ما تقدم بنى على عدم الفرق ، إذ « منه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول » اي اصول الفقه « او في الفروع او فيهما » ولعله اشار الى بعض ما تقدم بقوله : « فافهم » والكلام في المقام طويل من شاء فليرجع الى المفصلات .

## ( فصل )

في الظن بالحكم وبمقدماته « لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من اماره عليه » كأن يظن كون الضربة الواحدة كافية في باب التيمم من الروايات البيانية الدالة على ذلك « وبين الظن به » اي بالحكم « من اماره متعلقة بألفاظ الاية » المتضمنة للحكم « او الرواية » الدالة عليه « كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه » كما لو قام قول اللغوي على ان لفظ « الصعيد » عبارة عن مطلق وجه الارض ولو كان حجراً او تراباً ولا يخص بالتراب فقط ، فإنه موجب لفهم ذلك من قوله تعالى « فتيموا صعيداً طيباً » وذلك سبب للظن بالحكم وان مطلق

وهو واضح . ولا يخفى ان اعتبار ما يورثه لا يختص بما اذا كان مما يفسد فيه باب العلم ، فقول اهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد . ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد . نعم

وجه الارض كاف في التيمم ( وهو واضح ) لا يخفى . وانما عممنا النتيجة لانه لا فرق في نظر العقل الحاكم بحجية الظن بين الفسمين ، فان الظن في حالة الانسداد كالقطع في حالة الانفتاح ، فكما لا فرق في الامرين بالنسبة الى العلم كذلك لا فرق بينها بالنسبة الى الانسداد .

( ولا يخفى ان اعتبار ما يورثه ) اي اعتبار السبب الذي يورث الظن مما يتعلق بالحكم مطلقاً ( لا يختص بما اذا كان مما يفسد فيه باب العلم ) اي يفسد في الحكم الشرعي باب العلم ، فاذا انسد باب العلم بالاحكام كان كل ما يورث الظن بالحكم ابتداءً او نتيجة حجة لما عرفت من العلة ( فقول اهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد ) لباب العلم والعلمى بالاحكام ( ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد ) اي في غير هذا المورد ، فلو كان الانسان يتمكن من العلم بمعاني الألفاظ اللغوية لم يكن يلزم عليه ذلك في فهم الاحكام من الادلة ، بل اللازم هو مجرد تحصيل الظن . مثلاً : لو كان بإمكانه مراجعة المتعدد من اللغات حتى يحصل العلم بمعنى الصعيد لم يجب ذلك وكان اول مراجعة يوجب الظن بالمعنى كافياً في جواز الاعتماد ، وذلك لان انسداد باب العلم في الاحكام كاف في حجية الظن بالحكم ، وای فرق بين ان يكون الظن بالحكم ابتداءً او بما يؤل الى الظن بالحكم ؟

( نعم ) انسداد باب العلم بالاحكام لا يوجب كفاية الظن باللغة مطلقاً ولو في غير باب الاحكام ، بل اللازم في سائر الامور المحتاجة الى اللغة تحصيل العلم بالمعنى اللغوي ، فلو أوصى باعطاء آنيته الى زيد لزم تحصيل العلم بمعنى الآنية ولا يكفي الظن بمعناها ، وان كفى الظن بمعناها في باب تحريم آنية الذهب والفضة ، وذلك لان انسداد باب العلم بالاحكام موجب لكفاية الظن ولو بالنسبة الى متعلق الحكم ، واما



لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو اقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية ، الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص او ذلك الخصوص ،

غير الاحكام فلم ينسد باب العلم بالاكتفاء بالظن فيه خلاف حكم العقل بوجوب تحصيل العلم .

والحاصل انه ( لا يكاد يترتب عليه ) اي على الظن ( اثر اخر ) غير الحكم ( من تعيين المراد في وصية او اقرار او غيرهما من الموضوعات الخارجية ) غير المرتبطة بباب الاحكام ، فانه لا ملازمة بين حجية الظن بالاحكام وحجيته في سائر الموضوعات التي لها آثار عملية كباب الوصية والاقرار واوامر المولى ونواهيهم ، فلو امر المولى بالانيان ببعض الصعيد لم يكف الظن في معناه لاطاعته بل يلزم العلم ، فالظن بمراد الشارع حجة لا الظن بمراد الموصي والمقر والمولى ( الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص ) بأن قام دليل عام على حجية الظن مطلقاً بالنسبة الى قول اللغوي ، كما لو جرت في اقوالهم مقدمات الانسداد ، كأن يقال : انا نقطع بتوجه تكاليف الينا في ابواب الوصايا والاقارير ونحوها ، وانسد باب العلم والعلمى بعماني اللغات والاحتياط موجب للعسر او الاختلال ، ويقبح ترجيح المرجوح على الراجح فلا بد من كفاية الظن في اللغة .

( او ) يثبت حجية ( ذاك ) الظن ( المخصوص ) بأن قلنا : إن قول اللغوي من الظنون الخاصة - كما ادعى جماعة في باب ظواهر الالفاظ - لانهم من اهل الخبرة وقول اهل الخبرة حجة مطلقاً ولو لم يورث علماً ، فانه يكفي حينئذ الظن بعماني الوصايا والاقارير ، لكن لا من باب الظن الانسدادي المطلق بل من باب حجية هذا الظن المخصوص لكونه خارجاً عن الادلة الناهية عن العمل بغير العلم لقيام الدليل على حجيته كما قام على حجية الظواهر .

والحاصل ان دليل الانسداد في الاحكام يكفي لحجية الظن المتعلق باللغة في باب

ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي ، كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن اعين مثلاً لا آخر . فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي من باب الشهادة ولا

الحكم لا حجيته في سائر الابواب إلا اذا قام انسداد اخر أو قام دليل خاص يقول بحجية الظن المتعلق باللغة . ولو انعكس الامر - بأن لم تتم مقدمات الانسداد في باب الاحكام - لا يكفي الظن باللغة المتعلق بالحكم وان انسد باب العلم في اللغة ، بل اللازم الاحتياط ، فلو كان باب العلم بالحكم مفتوحاً يجب تحصيل معنى الصعيد علماً او علمياً ولا يكفي الظن بمعناه وان قلنا بحجية الظن المطلق في باب اللغة لانسداد باب العلم والعلمي فيها .

( ومثله ) اي مثل الظن الحاصل من قول اللغوي ( الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي ، كالظن بأن راوى ) هذا ( الخبر ) المفيد لحكم شرعي كلي ( هو زرارة بن اعين ) الثقة ( مثلاً لا ) زرارة ( اخر ) غير الثقة ، فان جريان مقدمات الانسداد في باب الأحكام كاف لحجية الظن المتعلق بالرجال وإن لم يكف الا العلم في سائر الابواب ، فلو كان زرارة هذا حياً واشتبه وظن انه ابن اعين جاز اخذ الحكم منه ولم يجز الطلاق عنده ولا الصلاة خلفه ولا قبول شهادته في الموضوعات لعدم انسداد باب العلم في هذه الامور .

( فانقدح ) بما ذكرنا من كفاية كل ظن متعلق بالحكم في حال الانسداد ( ان الظنون الرجالية ) وهي عبارة عن الظن بكثير من الروايات انهم ثقة او غير ثقة - كما يعرف ذلك من له اقل المصنفين الدراية والرجال - ( مجدية في حال الانسداد ) اي انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ( ولو لم يقم دليل ) خاص ، ولادليل انسداد صغير خاص بباب الرجال ( على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة ) لاعتبار العدد والعدالة في الشهادة ، ومن المعلوم ان الغالب عدم اقتران قول الرجالي بها ( ولا

من باب الرواية .

( تنبيه ) لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امكن في الرواية ، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابيه فيه .

من باب الرواية ( لوضوح ان قول الرجالي اخبار عن الموضوع وليس من الرواية في شيء حتى تكفي الوحدة والوثوق وتشمله ادلة خير الواحد .

فظهر بذلك ان توهم شمول ادلة الشهادة او ادلة خير الواحد لاقوال اهل الرجال في غير محله ، بل لو قلنا بالانسداد في الفقه كان قول الرجالي حجة لكونه موجباً للظن وإلا احتجنا الى التماس دليل آخر - فتدبر فانه سيأتي في التنبيه ان ما دام العلم والعلمى ممكناً لم ينزل العقل الى الظن لانها اقوى ، فكيف يكتب بالظن في اللغة ونحوها مع امكان العلم وان انسد باب العلم بالاحكام .

( تنبيه ) في ان النزول الى الظن لا يكون الا بعد عدم امكان العلم والعلمى ( لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند ) وهو الرواة الناقلون للخبر ( او الدلالة ) المرتبطة بظهور الخبر في المعنى المراد منه ( او جهة الصدور ) وهي كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي او للتقية او ما اشبهه ، فان هذه الجهات تحصيلها اولاً وبالذات بالعلم او العلمى ، بأن نعلم مثلاً صحة سند الخبر وظهوره في المعنى المراد وكونه صادراً لبيان حكم الله الواقعي ( مهما امكن ) فلو انسد باب العلم والعلمى في بعضها لا شك بأنه يرجع الى الظن على ما عرفت في تقرير مقدمات الانسداد ، اما البعض الاخر الذي لم ينسد باب العلم والعلمى فيه فهل يجوز الرجوع الى الظن ( في الرواية ) بالنسبة اليه ام يلزم تحصيل العلم والعلمى به ، كما لو انسد باب العلم والعلمى بالنسبة الى السند لكن لم ينسد بالنسبة الى الظهور والدلالة ، الاقوى لزوم تحصيل العلم ( وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها ) اي من هذه الجهات ( بلا سد بابيه ) اي باب الاحتمال ( فيه ) اي في ذلك المظنون من الجهات

بالحجة من علم او علمي . وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى او ما بحكمه عقلاً - فتأمل جيداً .

## فصل

أما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن .

فيها

( بالحجة من علم او علمي ) .

( وذلك ) الذي ذكرنا من عدم كفاية الظن ( لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف ) الذي هو الظن ( مع التمكن من القوى ) الذي هو العلم ( او ما بحكمه ) الذي هو العلمي ( عقلاً - فتأمل جيداً ) .

ومن ذلك تعرف المناقاة بين هذا الكلام وبين ما افناه سابقاً في الفصل المتقدم . ثم ان مقتضى هذا الحكم العقلي بعدم جواز التنزل ان اى مورد امكن العلم والعلمي ولو كان مورداً واحداً لم يجز التنزل ، فلو انسد الباب في الجهات الثلاث في جميع الاخبار لكن جهة واحدة في خبر واحد يمكن تحصيل العلم والعلمي فيها لايجوز التنزل الى الظن في تلك الجهة .

## ( فصل )

الثابت بمقدمات الانسداد حجية الظن في باب التكليف لاني باب الامتثال ، فلو ظن الانسان بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال كان حجة ، أما لو شك في الساعة الثانية من اول ليلة من الشهر هل انه اتى بالدعاء عند الرؤية ام لا ، ثم ظن بالاثنيان لم يكن ظنه هذا حجة بل يجب عليه الاثنيان حالا بالدعاء لان مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن بالامتثال ، بل لا بد وان يرجع في مقام الامتثال الى القواعد الخاصة بهذا المقام من استصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وقاعدة الصحة واشباهها .

( أما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها ) اى

لا حجيته في تطبيق المأني في الخارج معها ، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها في اتيانها ، بل لابد من علم او علمى باتيانها كما لا يخفى . نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية

في الاحكام في مقام الالبات والاشتغال ( لا حجيته ) اي حجية الظن ( في تطبيق المأني في الخارج معها ) اي مع تلك الاحكام في مقام الفراغ والامتنال ، وعلى هذا ( فيتبع ) الظن ( مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها ) اي يوم الجمعة ( ولا ) يتبع الظن فيما لو تردد ( في اتيانها ) بعد الظهر يوم الجمعة ( بل لابد من علم او علمى باتيانها كما لا يخفى ) لان الانسداد انما هو في مقام التكليف لا في مقام الامتنال .

( نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد في الاحكام ) الجار متعلق بالانسداد ( في بعض الموضوعات الخارجية ) الجار متعلق « بيجرى » فيقتب به حجية الظن في ذلك الموضوع الخارجي . فانه - وإن كان من باب الامتنال لا اصل الحكم - لكن حيث يجرى شبه المقدمات فيه ينتج حجية الظن ، وذلك كباب الضرر الذي هو موضوع لاحكام شرعية كثيرة ، كالطهارات الثلاث والصوم والصلوات الاعذارية والحج وغيرها ، فان مقدمات الانسداد لاشك في عدم جريانها في الامتنال بهذه التكاليف ، لانه كان من مقدماته عدم الرجوع الى الاصول لمخالفته للعلم الاجمالي كثيراً ، ومن المعلوم ان الرجوع في باب الضرر اليها لا يلزم منه ذلك ، لكن يجرى في مثل ذلك شبه مقدمات الانسداد ، كأن يقال : إنا نعلم بالتكليف في المقام وقدانسد علينا باب العلم والعلمي به ، فلا ندرى هذا الصوم مثلاً ضروري حتى يحرم ام لا حتى يجب ، ونعلم باهتمام الشارع بحكمه حتى لا يرضى باجراء الاصول في كل مورد مورد ولا يمكن الاحتياط او يمكن مع العسر المرفوع شرعاً ، وحينئذ يدور الامر بين الظن والشك والوهم ، فبضميمة قبح ترجيح المرجوح على الراجح تنتج حجية الظن ، فنعمل في الصيام والافطار حسب ظننا بأحد الطرفين ، وهكذا يقال بالنسبة الى ظن الضرر

من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به ، بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فيه مهما امكن وعدم وجوب الاحتياط شرعاً او عدم امكانه عقلاً ، كما في سائر موارد الضرر المردد امره بين الوجوب والحرمه مثلاً ، فلا يحيص عن اتباع الظن حينئذ ايضاً -

من استعمال الماء في الطهارة الحديثة والخبيثة والذهاب الى الحج وسائر موارد مظنون الضرر . بل يقال مثل ذلك في باب النسب بترتيب الآثار على النسب المظنون ، فلو اشترط العلم لزم عدم ترتيب الآثار على كثير من الانساب المظنونة خصوصاً في بابي الخمس والزكاة وفي باب الرضاع وفي باب العدالة الذي يلزم من اشتراط العلم فيه تضيق دائرة الاحكام ، اذ كل شهادة وقضاء وامامة وما اشبه مرتبة على العدالة ، حتى لو لم نقل بمقالة من يقول باشتراطها في اخذ الزكاة والنائب عن الميت والوصي ومن اشبههم . والحاصل ان كل مورد ( من ) موارد الامتثال تحققت فيه هذه الامور :

الاول - ( انسداد باب العلم ) والعلمي ( به غالباً . و ) الثاني - ( اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فيه مهما امكن ) احراز الواقع ولو احرازاً ظنياً . ( و ) الثالث - ( عدم وجوب الاحتياط شرعاً ) لاستلزامه العسر والحرج ، كما فيما كان الوضوء او الصلاة عن قيام شاقاً ( او عدم امكانه ) اى الاحتياط ( عقلاً ) كما لو كان الامر دائراً بين محذورين ، كما فيما لو علم بوجوب الصيام او حرمة مما لا يمكن فيه الاحتياط لدورانه بين المحذورين و ( كما في سائر موارد الضرر المردد امره بين الوجوب والحرمه مثلاً فلا يحيص عن اتباع الظن حينئذ ايضاً ) ترجيحاً للمراجع على المرجوح .

ولممكن ربما يقال : ان اتباع الظن في هذه الموارد ليس لأجل جريان شبه مقدمات الانسداد فيه ، بل من جهة كون الظن بل الخوف موضوعاً للحكم ، كما يرشد اليه جملة من الاخبار كقوله <sup>عليه السلام</sup> في باب التيمم وعدم وجوب الفحص عن الماء لا امره ان يغتر بنفسه . ومن المعلوم ان الخوف اقل مرتبة من الظن بل يلائم مع

## « خاتمة »

يذكر فيها امران استطرادا :

( الاول ) هل الظن كما يتبع عند الانسداد - عقلا - في الفروع العملية المطلوب فيها اولا العمل بالجوارح يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به ،

الشك ، ألا ترى انه لو تردد اناء السم بين عشرة لم يقدم على احداها العقلاء محتجين بخوف الضرر ، مع ان تسعة احتمالات من عشرة في هذا الاناء الخاص تؤيد عدم كونه سماً وهكذا في سائر ابواب الضرر . والنسب دل الدليل على كفاية الشهرة فيه والاكتفاء بما دونها خلاف القاعدة ، والرضاع يحكم الاصل فيه لدى الشك ولم يقيم دليل على كفاية الظن بل لم يظهر قائل بها ، والمعادلة كاف فيها حسن الظاهر بناءً على التضييق في مفهومها أما من يقول بالسعة - كما ذكر في باب التقليد وغيره - فهو في مندوحة عن هذا الاشكال ، ولعل قوله ( فافهم ) اشارة الى بعض ما ذكرناه .

### ( خاتمة )

لمبحث الانسداد ( يذكر فيها امران ) : الظن في اصول الدين ، والترجيح بالظن ( استطراداً ) وإنما كان استطراداً لأن انمقاد بحث الانسداد إنما هو لحجية الظن في باب الامارات والطرق - أي الأحكام الفرعية العملية - لا في اصول الدين وباب التراجيح :

( الأول ) في حجية الظن في اصول الدين ( هل الظن كما يتبع عند الانسداد - عقلا - ) منصوب بقوله « يتبع » ( في الفروع العملية المطلوب فيها اولا ) وبالذات ( العمل بالجوارح ) أي البدن بما احتوى من أعضاء ( يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح ) أي القلب وما في الجوف ( من الاعتقاد به ) بيان لعمل

وعقد القلب عليه وتحمله والاعتقاد له اولاً ؟ الظاهر - لا - فان الأمر  
الاعتقادي وان انسد باب القطع به

الجوانح ( وعقد القلب عليه ) .

ولا يخفى ان الاعتقاد غير عقد القلب ، فان الأول عبارة عن معرفة الانسان  
بشيء والثاني عبارة عن البناء عليه وبينهما عموم من وجه ، فالمشرك الذي يعرف الحق  
معتقد للحق لكنه ليس بعاقده قلبه عليه ، كما أن من يعرف فساد عقيدته الذي بنى عليه  
عاقده قلبه وليس بمعتقد ، ويجتمعان في المؤمن الذي يعتقد بالحق ويعقد قلبه عليه ،  
كما انها يفتيان فيمن لا يعتقد ولا يعقد قلبه على شيء ، ويدل على الافتراق من ناحية  
العقيدة قوله سبحانه « وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم » وقوله سبحانه « يعرفونه  
كما يعرفون ابنائهم » وقوله تعالى « يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها » ولعل قوله  
سبحانه « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان  
في قلوبكم » يدل على الافتراق من جهة العقيدة ، بأنهم كانوا عقدوا قلوبهم ولكن  
بدون الاعتقاد .

وكيف كان فهل الظن يتبع فيما يكون المطلوب فيه العقيدة به ( وتحمله  
والاعتقاد له أولاً ) فلا يكفي فيه الظن بل ان حصل الاعتقاد ولو اجمالاً فهو وإلا  
فلا يعتبر الظن أصلاً ( الظاهر - لا - ) فلا يتبع الظن ، وذلك لأن من مقدمات  
الانسداد عدم امكان الاحتياط عقلاً أو استلزامه للعسر والخرج المنفيين شرعاً ،  
والاعتقاد ليس كذلك ، إذ يكفي الاعتقاد الاجمالي - بأن يلتزم بأنه مؤمن بما هو  
الواقع - وذلك لا يستلزم عسراً ، كما انه بمستحيل عقلاً ( فان الامر الاعتقادي )  
الذي هو اصول الدين الخمس التوحيد والمعدل والنبوة والامامة والمعاد ( وإن انسد  
باب القطع به ) كما لو كان في محل منقطع عن البشر في مغارة أو منقطع جبل فلا يتمكن  
من العلم بأن خالق الكون واحد أو اثنتان وهل له نبي أم لا ٠٠٠ إلى غير ذلك



الا ان باب الاعتقاد اجمالا - بما هو واقعه - والانقياد له وتحمله غير مفسد ، بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه الا بالاحتياط ، والمفروض عدم وجوبه شرعاً ، او عدم جوازه عقلا ولا اقرب من العمل على وفق الظن . وبالجمله لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها ، فلا يتحمل الا لما هو الواقع ولا ينقاد الا له لا لما

( إلا ان باب الاعتقاد اجمالا - بما هو واقعه - ) فيعتقد بالخالق كما هو الواقع وبالنبي كما هو الواقع ( والانقياد ) القلي ( له وتحمله ) عقلا وذهناً ( غير مفسد ) فلا تتم مقدمات الانسداد لتصل النوبة إلى الظن .

وهذا ( بخلاف العمل بالجوارح ) في الأحكام العملية ( فانه لا يكاد يعلم مطابقتها ) أي المأتى به ( مع ما هو واقعه ) ومطلوب منه ( إلا بالاحتياط ) بالاثيان بجميع الأطراف ، إذ لا يكون عمل اجمالي ، كما يكون علم اجمالي ( والمفروض عدم وجوبه ) أي الاحتياط ( شرعاً ) لكونه عسراً وحرماً ( أو عدم جوازه عقلا ) لكونه مخالفاً بالنظام ، أو عدم امكانه خارجاً لكونه من دوران الأمر بين المحذورين ، كما تقدم في الشك بين وجوب الصوم وحرمة ( ولا اقرب ) الى الواقع ( من العمل على وفق الظن ) ولذا يكون الظن حجة .

( وبالجمله لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها ) بأن يمد قلبه على ما هو المظنون من الاصول الاعتقادية ، بل لا يجوز لان في الظن خوف الاعتقاد بخلاف الواقع . بل ربما يقال : إن الآيات الناهية عن الاعتقاد بغير علم شاملة لصورة الانسداد أيضاً ( مع امكان ترتيبها ) أي الأعمال الجوانحية ( على ما هو الواقع فيها ) بالنحو الاجمالي ( فلا ) يجوز أن يمتد ( يتحمل الا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له ) أي لما هو الواقع ( لا لما

هو مظهره ، وهذا بخلاف العمليات فإنه لا يحصى عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد . نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها ،

هو مظهره ) أي مظهر كونه واقعا ( وهذا بخلاف العمليات ) أي الأحكام المرتبطة بالعمل ( فإنه لا يحصى عن العمل بالظن فيها مع ) تمامية ( مقدمات الانسداد ) .

لا يقال : إذا كان الاعتقاد بالواقع بما هو واقع كاف في الأمن من الضرر - الذي هو مبنى حكم العقل بوجوب المعرفة - فلاعتقاد الاجمالي حتى في صورةامكان تحصيل العلم التفصيلي كاف في امتثال الحكم العقلي بوجوب المعرفة ويكون مؤمنا من

الضرر ، فما وجه ما ذكره العلماء من وجوب تحصيل العلم بالمعارف تفصيلا ؟

لأننا نقول ليس الأمر كذلك ، بل المعرفة واجبة عقلا وإنما يكون الاكتفاء بالاجمال في صورة تمدد التفصيل ، وإلى هذا أشار بقوله : ( نعم يجب تحصيل العلم التفصيلي ( في بعض الاعتقادات لو أمكن ) تحصيل العلم التفصيلي ( من باب وجوب المعرفة لنفسها ) إما من جهة وجوب شكر المنعم ، وذلك لا يتأتى إلا بعد المعرفة التفصيلية ، فإن الشكر يجب أن يكون قابلا للمنعم وعرفان ذلك لا يكون إلا بمعرفة المنعم تفصيلا . ألا ترى إن جاءه ضيف وعرف إنه انسان محترم يجب إكرامه لا يكفي هذا العلم الاجمالي في اكتفاء العقل ، إذ من المحتمل أن يكون هذا المحترم إنسانا زاهداً فيكون احترامه بتهيئة القرآن وكتب الدماء له ، وقد يكون انساناً جائعاً فيكون احترامه بتهيئة الطعام له ، وقد يكون طالماً فيكون بتهيئة كتب العلم له وهكذا ، فإن الاحترام يلزم أن يكون لائقاً بمن يراد احترامه ، وكذلك الشكر يلزم أن يكون لائقاً بالمشكور وهذا يتوقف على معرفته التفصيلية . والحاصل ان المعرفة واجبة لوجوب الشكر عقلا ، والشكر لا يتأتى إلا بعد المعرفة التفصيلية .

هذا لو قلنا بأن حكم العقل بوجوب المعرفة مستند إلى وجوب شكر المنعم ،

كعرفة الواجب تعالى وصفاته اداءً لشكر بعض نعمائه ومعرفة انبيائه ، فانهم وسائط نعمه وآلائه ، بل وكذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح ،

ولو قلنا بأنه مستند إلى الامن من الضرر فكذلك أيضاً ، إذ العقل لا يؤمن من لا يعرف تفصيلاً لا يجابه معرفته التفصيلية حتى يتجنب مواضع سخطه ، فان المعرفة الاجمالية بما يحتمل ضرره لا يكفي في تجنب الضرر .

والظاهر ان وجوب شكر المنعم كما هو عقلي كذلك هو فطري ، وكذلك بالنسبة إلى وجوب دفع الضرر المحتمل فلا يلزم من كونها فطريين عدم كونها عقليين كما قيل ، كما انه لا بأس بالقول بكون المعرفة واجبة شرعاً أيضاً ، ولكن ذلك - لا كما يقول الاشاعرة - على شرط استقلال العقل أولاً بأصلها .

وعلى أي حال لا شك في أن المعارف واجبة نفسياً ( معرفة الواجب تعالى و ) معرفة ( صفاته ) في الجملة مما يرجع إلى معرفته كعرفة انه واحد وقديم وطالم وقادر لا جميع الصفات ، إذ لم يدل دليل عقلي ولا نقلي على وجوب معرفة صفاته جميعها . وإنما نقول بوجوب المعرفة لما اشرنا اليه ( اداءً لشكر بعض نعمائه ) فان أداء شكر جميع النعم غير ميسر ، فان لكل شكر شكراً ، والعقل إنها يوجب أداء ما يمكن الانسان من شكره لا شكر ما هو اهله وان لم يتمكن .

( و ) كذا يجب ( معرفة أنبيائه ) في الجملة وإن لم يعرفهم تفصيلاً ( فانهم وسائط نعمه وآلائه ) اذ بهم هدى الناس إلى الحق وإلى صراط مستقيم ، والعقل كما يوجب معرفة المنعم يوجب معرفة الواسطة . وإنما قلنا في « الجملة » لبداهة عدم وجوب معرفة جميع الانبياء ، بل لولا الدليل لأمكن القول بعدم وجوب معرفة ما سوى نبي الاسلام بالنسبة اليها .

( بل وكذا ) يجب عقلاً ( معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح ) وبينه المصنف في تعليقه بقوله : وهو كون الامامة كالنبوة منصباً آلهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر - انتهى .

فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ولا احتمال الضرر في تركه ، ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً معرفته

الذي يقول به العامة - خلافاً للوجه الاكمل الذي يقول به الخاصة في رواية سلم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : ان أدنى ما يكون به العبد مؤمناً ان يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه بنبيه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه أمامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة . فقلت : يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الاشياء إلا ما وصفت ؟ قال : نعم .

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » فان إطاعة اولي الامر لا تكون إلا بعد المعرفة . وكذا الحديث المشهور « من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » الى غير ذلك .

( فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ) الذي ذكرنا من وجوب أداء شكر المنعم ووسائطه ، فانه على تقدير كون الامام منصوباً من قبل الله تعالى - كما هو المذهب - يكون داخلاً في كونه واسطة ، منتهى الامر وساطة النبي ابتداءً ووساطة الامام ثانوي .

( ولا احتمال الضرر في تركه ) ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا ولا مؤمن يدفع هذا الاحتمال كما لا يخفى . أما معرفة العدل فهو من شؤون التوحيد ، وإنما جعل اصلاً برأسه في قبال من انكرها فقال : لو ادخل الله الانبياء النار بعد طول عبادتهم واطاعتهم وادخل الفجار جنة عرضها السموات والارض بمد طول كفرهم وفجورهم كان عدلاً ، كما بين ذلك مع جوابه مفصلاً في الكلام . وأما المعاد فهو مما يجب الاعتقاد به تقلاً لا عقلاً ، وربما يقال بوجوبه عقلاً ، لانه من لوازم العدل ، فالقول بالعدل يستلزمه . وتفصيل الكلام في كتب الكلام - فراجع .

( ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً معرفته ) فان العقل يوجبه حينئذ لا اصالة بل من باب الامتثال والاطاعة كما يوجب سائر أنحاء الامتثال والاطاعة

كمعرفة الامام - (عليه السلام) - على وجه آخر غير صحيح ، أو امر آخر مما دل  
الشرع على وجوب معرفته ، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا  
من العقل ولا من النقل كان أصالة

( كمعرفة الامام - (عليه السلام) - على وجه آخر غير صحيح ) وهو الوجه الذي اختاره  
العامة من عدم كون الامامة من المناصب الالهية ، وإنما هو أمر يجب على المسلمين  
مقدمة لاقامة الحدود وتأمين البلاد وتقويم العباد .

وفى قصة ظريفة ان أحد علماء العامة قال لتلاميذه : إني ظفرت بحديث فان  
اجبتموني وإلا تركت هذا المسلك ، وهو قوله (عليه السلام) : « من مات ولم يعرف أمام  
زمانه مات ميتة جاهلية » فمن هو امام هذا الزمان بدموت الخلفاء ؟ فان قلتم هو الحاكم للبلاد  
في هذا الوقت فكيف يمكن أن يوجب الله تعالى على معرفته وانا كما تعلمون مقامي في العلم  
والدين وهو كما تعلمون مقامه في الابتعاد عنها ، فلا يخلو الامر : من أن يكون الرسول  
(صلى الله عليه وآله وسلم) غير قائل بالحق - والعياذ بالله - أو أن يكون الله أوجب معرفة الجاهل على العالم ولا  
يكون ذلك ، أو أن نموت نحن موت الجاهليين ولا نريد ذلك ، أو أن يكون كلام الشيعة  
صدقا . ولما لم يحر التلاميذ الجواب وكان الحديث صحيحاً بلا ارتياب ولم يصح  
الشقوق الاخر من مائة الخلو تشيع واعتمق مذهب آل البيت عليهم الصلاة والسلام .  
( أو ) معرفة ( أمر آخر ) عطف على قوله « كمعرفة الامام » أي لا يجب  
عقلا بمد معرفة الله والنبي والامام إلا بمض الامور ( مما دل الشرع على وجوب  
معرفته ) فانه واجب حينئذ عقلا لكونه اطاعة وامثالاً ( وما لا دلالة على وجوب  
معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل ) كخصوصيات صفات الله سبحانه -  
ككون علمه من صفات الذات لا من صفات الفعل - وصفات النبي والامام - ككونهم  
لا ينام قلوبهم وإنما تنام عيونهم - وخصوصيات القبر والقيامة والجنة والنار - ككون  
اسم الملك الذي يدخل القبر « رومان » ونزول الشمس الى سمت الرؤوس بمقدار رمح  
وإن باب الصبر للجنة اضيق الابواب وإن عقارب جهنم كالبنغال - ( كان أصالة

البراءة من وجوب معرفته محكمة . ولا دلالة لمثل قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس » الآية ولا لقوله صلى الله عليه وآله : « وما اعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس » ، ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم ، ضرورة ان

البراءة من وجوب معرفته محكمة ) بالاضافة إلى الأدلة الشرعية الدالة على عدم وجوب معرفة هذه الاشياء كما تقدم في حديث ابن قيس .

( و ) ربما توهم وجوب معرفة ما جاء به النبي ﷺ مطلقاً من الامور الاصولية والفرعية ، واستدل لذلك بجملة من الآيات والروايات ، وبعد ما بين المصنف « ره » مقتضى الاصل توجه إلى رد دليل اولئك فقال : « ولا دلالة لمثل قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس » الآية ) وتمامها « الا ليعبدون » ( ولا لقوله ﷺ : وما اعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس ) فان الآية تدل على وجوب المعرفة بقاءً على ما فسر قوله تعالى « ليعبدون » بـ « ليعرفون » وكذا الحديث ، فان وجوب الصلوات الخمس المتأخرة في الرتبة يدل على وجوب المعرفة المتقدمة في الرتبة ، وحيث حذف متعلق المعرفة في الآية والرواية لزم القول بكونه عاماً ، لما تقرر في البلاغة من أن حذف المتعلق يفيد العموم .

( و ) كذا ( لا ) دلالة ( لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات ) كقوله تعالى « ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا » مما دل على وجوب معرفة المنذرين والمنذرين ، وما ورد في الحديث « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » و « ليت السباط على رؤوس اصحابي حتى يتفقها » و « اطلبوا العلم ولو بالعين » وغيرها ، فانه لا دلالة أي شيء منها ( على وجوب معرفته ) أي معرفة غير ما ذكر من معرفة الله والنبي والامام ( بالعموم ) أي عموم هذه الآيات والروايات لا تدل على وجوب معرفة مطلق ما جاء به النبي ( ضرورة أن

المراد من « ليعبدون » هو خصوص عبادة الله ومعرفته ، والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة ، فلا اطلاق فيه أصلاً ، ومثل آية النفر إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب ، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى .

المراد من « ليعبدون » في الآية ( هو خصوص عبادة الله ) ، وما ذكر من تفسيره بـ « ليعرفون » لم نجده في رواية بل ذكره بعض التفاسير ولا حجية فيه ، فالآية لا ترتبط بنا أصلاً .

وقوله « ره » : (ومعرفته ) إنما هو على تقدير صحة ذلك ، أي انه لو صح التفسير المذكور كان المراد خصوص معرفته تعالى لا معرفة كل شيء ، والمتعلق - وإن كان محذوفاً - إلا أن القرينة تدل عليه فلا عموم .

( والنبوي ) أي قوله « وما اعلم شيئاً . . . » ( إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة فلا اطلاق فيه أصلاً ) كما لا يخفى ، فان من مقدمات الاطلاق أن يكون المولى في صدد البيان من تلك الجهة ، فلو لم يكن في صدد البيان بالفسبة اليها وإن كان في صدد البيان من سائر النواحي لم يفد في الاطلاق ، ولذا ردوا تمسك الشيخ باطلاق « فكلوا مما امسكن عليكم » على حلية موضع العض ، لعدم كون المطلق في صدد البيان من هذه الجهة .

( ومثل آية النفر ) وهي قوله تعالى « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » كما تقدمت الاشارة اليها ( إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب ) وانه بالنفر ثم الانذار ، كما قال « اذهب الى بغداد وحصل المال وارجع الى أهلك » حيث انه يريد اراءة الطريق لتحصيل المال ، وليس لاحال اطلاق يتمسك به ( لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته ) حتى يقال : إن المتعلق لما حذف أفاد العموم فيجب تفقه كل شيء مما جاء به النبي ﷺ ( كما لا يخفى ) بأذن تأمل .

وكذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به . ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعاً ، حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ، فلا بد من تحصيل العلم لو امكن ، ومع العجز عنه كان المكلف معذوراً ان كان عن قصور لغفلة او لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال ،

( وكذا ) لا اطلاق لـ ( مادل على وجوب طلب العلم ) من الروايات المتقدمة وغيرها . بل ( انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به ) .  
 وحيث اتم الكلام حول عدم كفاية الظن الانسدادي في اصول الدين شرع في بيان عدم كفاية الظن مطلقاً ولو كان دليله غير الانسداد في الاصول فـ ( انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا ) كالاصول الخمس ( أو شرعاً ) كما عرفت من وجوب معرفة بعض الشؤون المتعلقة بالآخرة كالقبر في الجملة ونحوه . وإعما قلنا بعدم كفاية الظن ( حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ) وقد كان المفروض وجوب المعرفة ( ولا بد من تحصيل العلم لو أمكن ) تحصيله ( ومع العجز عنه ) أي عن العلم لـ ( يتنزل الى الظن لأن الكشف الناقص في الظن ما لم يعتبر عقلاً أو شرعاً كان كلاً كشف ، وحيثئذ ( كان المكلف معذوراً إن كان ) عجزه عن العلم ( عن قصور لغفلة ) عن وجوب تحصيل العلم ( أو لغموضه المطلب ) كما بحث ان الله سبحانه ليس له زمان ولا مكان ولا جهة ولا ابعاد ( مع قلة الاستعداد ) من غالب الناس ، فان فهم ذلك حقيقة يحتاج الى تعمق واطلاع وسيعين والا لا يكاد يأتي في ذهن الناس ان الايام والشهور والاعوام كيف لا تمر على الله سبحانه ، وانه كيف يمكن شيء لا مكان له ، وهكذا ( كما هو المشاهد في كثير من النساء ) والاطفال أوائل البلوغ ( بل الرجال ) ففي رواية اسماعيل قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الدين الذي لا يسع العباد جهله ؟ فقال : الدين واسع وان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم . فقلت : جعلت



بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لاجل حب طريقة الاباء والاجدء واتباع سيرة السلف ، فانه كالجبلي للخلف وقلما عنه تخلف

فداك اما احديثك بديني الذي انا عليه ؟ فقال : بلى . قلت : اشهد أن لا إله إلا الله وان محمداً عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله واتولاكم وابرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حثمكم . فقال : ما جهلت « تركت خ ل » شيئاً . فقال : هو والله الذي نحن عليه . قلت : فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الامر ؟ قال : لا الا المستضعفين . قلت : من هم ؟ قال : نساؤكم وأولادكم . قال : أرأيت أم ابن فاني اشهد انها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه .

( بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو ) كان تقصيره ( لأجل حب طريقة الاباء والاجداد واتباع سيرة السلف ، فانه كالجبلي للخلف ) ولذا كانوا يقولون « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » ( وقلما عنه تخلف ) كما نرى من النادر أن يترك بعض الناس دين آباءه ويعتنق ديناً آخر ، إلا إذا حكمت القوة كما في اندلس أو انفصلت الأبناء عن الآباء وسيطرت عليهم تقاليد وآراء كما نرى من اعتناق كثير من شباب المدارس مباديء مستوردة .

ثم انه قد اختلف في انه هل يمكن وجود القاصر أم لا؟ فذهب جمع الى الاول ومنهم المصنف ، وقد عرفت بعض الأدلة المؤيدة له ، وذهب آخرون الى عدم امكان ذلك عقلاً وشرعاً :

أما عقلاً فلان أحداً لا يخلو من أن يفكر ولو مرة في عمره في أن طريقته حق أو باطل ، وهذا هو إلقاء الحججة عليه ، فلو لم يتبع وكانت طريقته باطلة كان معاقباً ، فشكل انسان مقصر في عدم اتباع الحق .

وأما شرعاً فلما دل على انحصار الناس في المؤمن والكافر كقوله تعالى « فمنكم مؤمن ومنكم كافر » وقوله « انا هديناه السبيل اما شاكرآ واما كفورا » وقوله « وهديناهم للتجدين » بضميمة ما دل على أن الكفار مخلدون في النار ولا يكون ذلك

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » هو المجاهدة مع النفس بتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل ، وهي التي كانت اكبر من الجهاد ،

إلا عن تقصير ، ولما دل على أن الله تعالى اتم الحجة كقوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ولما دل على ان من جاهد هدى الى الحق بضميمة أن الجهاد أمر مقدور اختياري كقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » إلى غير ذلك مما لا مجال لذكره .

لكن الجواب عن ذلك : أما عن الدليل العقلي فنقول : مجرد تفكر ان الطريق حق أو باطل لا يوجب اتمام الحجة بعد ارتكاز الذهن بحقية الطريقة المتبعة ، وإلا فحتى المؤمن الموحد الذي اثبت كل شيء بالأدلة والبراهين القطعية قد يفكر في ان طريقه حق أم لا . والحاصل أن اتمام الحجة ليس بمجرد تفكير عابر ، فإنه لم يقم دليل شرعي أو عقلي انه اتمام لها .

وأما عن الأدلة النقلية فأيات الحصر لا بد من القول بكونها نازلة منزلة الغالب من بيان حال الافراد الذين شملتهم الدعوة كماصري النبي ﷺ بمكة والمدينة ، وذلك لما دل من مستفيض الاخبار على ثبوت الواسطة ، وفي بعض الروايات امتحان بعض المستضعفين في الآخرة كما هو مذكور مقصلا في البحار وحق اليقين للشبر وغيرها ، والمراد من آية اتمام الحجة بالنسبة إلى مثل اولئك أيضاً لا كل من في الأرض ، لما دل من العقل والنقل على ان من بين الرسولين لا تكون الحجة تامة عليه ، كما يرشد اليه قوله تعالى « ان تقولوا ما جائنا من نذير » .

( والمراد من المجاهدة في قوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » هو المجاهدة مع النفس بتخليتها من الرذائل ) كالكبر والغرور والجبن والبخل وما اشبهه ( وتحليتها بالفضائل ) كالتواضع والعفة والسخاء والشجاعة وما اشبهها ( وهي التي كانت أكبر من الجهاد ) مع الاعداء ، كما في حديث أن رسول الله ﷺ قال لاصحابه

لا النظر والاجتهاد والا لآدى الى الهداية ، مع انه يؤدى الى الضلالة والجهالة  
الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية ، فانه

- بعد رجوعهم من محاربة المشركين : قد بقي عليكم الجهاد الأكبر . قالوا : وما هو  
يا رسول الله ؟ قال : الجهاد مع النفس . وفي حديث آخر : ان اعدى عدوك نفسك التي  
بين جنبيك . ولو قلنا ان المراد بالجهاد أعم من الجهاد في باب اصول الدين ليتفقه أو  
في باب تزكية النفس لتتصفي ، فلا ربط لولاية بالمقام لانها لم تدل على ان كل أحد يتمكن  
من الجهاد الذي هو محل الكلام ، فالآية مثل قولنا « كل من اشترى بستاناً ربح » فانه  
لا يدل على أن كل أحد يتمكن من اشترائه البستان .

أما ما ذكره المصنف في وجه عدم التعميم بقوله : ( لا النظر والاجتهاد وإلا  
لأدى إلى الهداية مع انه ) كثيراً ما ( يؤدي إلى الضلالة والجهالة ) كما نرى بالنسبة  
الى كثير من الفلاسفة التي تؤدي فلسفتهم الى الانحراف ، ففيه ما أشار اليه السيد  
الحكيم بقوله : هذا إنما يتوجه لو اريد مطلق النظر والاجتهاد وهو خلاف ظاهر  
الظرف « فينا » ، فان المجاهدة في الله إنما تكون بقصد الوصول اليه والفوز بعرفته  
- انتهى .

والحاصل الجهاد في الله - كما في الآية - ليس عبارة عن الاجتهاد فقط حتى  
يؤدي الى الضلالة تارة والى الهداية اخرى ، بل المراد الاجتهاد الذي يكون مقصده  
المعارف الآلهية بدون هوى وعمى ، وذلك لا بد وان ينتهي الى المعرفة لأن الأدلة  
كافية - بل فوق الكفاية - للارشاد والايصال ، كيف

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

وبهذا تحقق ان النظر ليس دائماً يؤدي الى الضلالة ( إلا اذا كانت هناك منه  
تعالى عناية ) فان العناية لا شك وانها موجودة بالنسبة الى كل من اجتهد بقصد  
الوصول الى الحق وكان نظره صرف ذلك ( فانه ) يوفق للطريق ويهتدى للسبيل .

غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباه عليه هو الحق لا بصدد الحق ، فيكون مقصراً مع اجتهاده ومؤخذاً اذا أخطأ على قطعه واعتقاده . ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه ،

أما كثير من الأفراد الذين هم « غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباه عليه هو الحق لا بصدد الحق » فانهم لا يجاهدون في الله بل يجاهدون في تقليد الآباء وهو خلاف فرض الآية .

وقد قيل لأحد الأعلام : كيف صار الفخر الرازي - مع شدة تدقيقه وتشكيكه - سنيا ولم يتنبه للحق ؟ قال : لم يصر الفخر سنياً وإنما صار السني فخراً ، يشير بذلك الى انه تربى في السنية ثم تعقب لالتماس الدليل على تسننه لا انه كان طاملاً لا اتجاهياً ففحص للظفر على الحق وحده فظفر على التسني فاعتنقه ( - ) ان مثل هذا الشخص ( يكون مقصراً مع اجتهاده ومؤخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده ) لأنه قصر في المقدمات ، ولا فرق في العقاب والمؤاخظة بين التقصير في المقدمات وبين التقصير في النتائج .

( ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله ) أي تحصيل العلم فيه ( عقلاً لو أمكن ) لما أشرنا اليه من أنه لا كشف للظن وكشفه الناقص مثل عدمه ، واحتمال انه من مراتب العلم فوجوبه مع العجز عن تحصيل العلم بعين مناط وجوب تحصيل العلم في غير محله ، إذ العقلاء لا يشكون في انه لو قال المولى « حصل العلم » فلم يتمكن من تحصيله انتفى الموضوع ، وليس الظن من مراتب العلم قطعاً ( لو لم نقل باستقلاله ) أي العقل ( بعدم وجوبه بل بعدم جوازه ) لأن محذور عدم الاعتقاد بخلاف الحق أكثر من محذور عدم الاعتقاد لا بالحق ولا بعدمه .

والحاصل انه مع اتباع الظن يحتمل الاعتقاد بالحق والاعتقاد بخلاف الحق ،

لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها امكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إلجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى . وكذلك دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضاً .  
وقد انقدح من مطاوى ما ذكرنا

وهذا محذوره لدى العقل أكثر من محذور عدم الاعتقاد المطلق .  
هذا فيما لا يمكن الاعتقاد الاجمالي لعدم التفات اليه أو نحوه ، أما لو امكن فلا اشكال في عدم جواز التنزل الى الظن بعد عدم امكان العلم ( لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع عدم ) امكان ( القطع بها ) تفصيلاً ( امكن الاعتقاد بما هو واقعا والانقياد لها ) اجمالاً ( فلا إلجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم ) فتكون المراتب - حتى لو قلنا بوصول النوبة الى الظن - علم تفصيلي ثم علم اجمالي ثم ظن تفصيلي ثم ظن اجمالي ، أما التنزل من العلم التفصيلي الى الظن التفصيلي فلا ( بخلاف الفروع العملية ) التي ليس بين العلم التفصيلي وبين الظن فيها واسطة ( كما لا يخفى ) إذ لا يمكن الاحتياط أو لا يجب ، كما عرفت في مقدمات دليل الانسداد من كونه موجباً للمسر أو مخلاً بالنظام .

( وكذلك دلالة من النقل على وجوبه ) أي وجوب تحصيل الظن بالعقائد اذا لم يتمكن من العلم ( فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً ) أي فيما يجب شرعاً معرفته في صورة الامكان ( بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن ) كقوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ( دليل على عدم جوازه ) أي جواز اتباع الظن ( ايضاً ) كما لا يجب ، والقول باختصاص النهي بحال التمكن من تحصيل العلم غير تام ، لأن العلة في الآية غير قابلة للتخصيص كما لا يخفى .

( وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا ) بقولنا « كان معذوراً ان كان عن

ان القاصر يكون في الاعتقاد للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها الا عن تقصير كما لا يخفى ، فيكون معذوراً عقلاً

قصور الغفلة» الخ ( ان القاصر يكون في الاعتقاد ) أي يوجد القاصر في الاعتقادات إما ( للغفلة ) عن وجوب التحصيل مطلقاً ( أو ) لـ ( عدم الاستعداد للاجتهاد فيها ) كالبه والاطفال أوائل بلوغهم ( لعدم وضوح الأمر فيها ) أي في الاعتقادات كوضوح الشمس في رابعة النهار حتى تكون حال الاعتقادات ( بمثابة لا يكون الجهل إلا عن تقصير ) فيكون كل من لم يعلم الاعتقادات مقصراً معاقباً ( كما لا يخفى ) بملاحظة أحوال الناس ( فيكون ) الجاهل عن قصور ( معذوراً عقلاً ) وشرعاً لما تقدم من حديث الامام (عليه السلام) حول النساء والأطفال .

وقد علق المصنف هنا بما حاصله : إن الجاهل وإن لم يكن معاقباً لكنه لا ينال المراتب السامية لقصوره الذاتي ، كما لا ينال الحمار ما يناله الانسان وإن لم يكن عدم ادراكه عن سوء صنعه بقوله : « ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة بل استحقاقه دركة - اي الانحطاط لا العقاب - لنقصانه بسبب فقدانه للايمان به تعالى أو برسوله او لعدم معرفة اوليائه ، ضرورة ان نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى ، وهو يستتبع لامحالة دركة من الدركات ، وعليه فلا اشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والايات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً . أقول : هذا خلاف ظاهر الآيات والروايات من ان الناس إذا لم يعلموا لم يجحدوا لم يكفروا ، بل خلاف موازين العدل وخلاف الروايات الدالة على امتحان غير المقصرين يوم القيامة ، والتفريع الذي فرعه بقوله « فلا اشكال » في غير محله كما لا يخفى ، فقصوره انما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته - من عدم القرب والانحطاط وإن لم يكن معاقباً أصلاً - فاذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك - أي الانحطاط وعدم القرب - فلا مجال للسؤال عنه بل ذلك ؟

ولا يصغى الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها ، ولكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله . هذا بعض الكلام مما يناسب المقام ، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام ، فهو مع عدم

فأفهم - انتهى .

والحاصل انه ليس في العدل واجباً تسوية هذا بالعلماء ، وإنما يجب عدم عقابه مطلقاً لأنه من العقاب بدون التقصير وهو قبيح اطلاقاً ، وانقطاع السؤال بلم إنما ينفع بالنسبة الى الانحطاط لا بالنسبة الى العقاب ، وقد تكرر من المصنف « ره » هذا المطلب في المجلد الأول وفي بحث القطم وهنا وغيرها ، وذلك خلاف الأدلة وخلاف مقتضى مبادئه المدلية كما لا يخفى .

وكيف كان فوجود الجاهل القاصر حساً ودليلاً واضح ( ولا يصغى الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها ) أي في الاعتقادات ( لكنه ) أي القاصر ينقسم الى قسمين : من اذا عرف الحق عانده ، ومن اذا عرف الحق لم يعانده وآمن به على اجماله ، كمن يسمع نبي الاسلام فانه ان سمع قد يكون يعانده على جهله به وقد يكون يعتقد انه لو كان حقاً اعتقد به ، فـ ( إنما يكون ) القاصر ( معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له ) أي للحق ( على اجماله لو احتمله ) أما لو كان يعانده لو احتمله فليس معذور .

هذا كله لا يصغى اليه ، بل القاصر موجود ولا عقاب عليه مطلقاً لأنه من العقاب بلا بيان « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . وقد دل على ذلك العقل والنقل ، وقد تقدم عدم دلالة ما استدلوا به لمذهبهم على ما ادعوا - فراجع .

( هذا بعض الكلام ) في باب الظن في اصول الدين ( مما يناسب المقام ، وأما بيان حكم الجاهل المقصر والقاصر ( من حيث الكفر والاسلام ) وانه هل هو يعامل معاملة المسلمين أم معاملة الكفار في الطهارة والنجاسة وسائر الآثار ؟ ( فهو مع عدم

مناسبتة خارج عن وضع الرسالة .

( الثاني ) الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة أو يوهن به ما

مناسبتة ) لأنه ليس مسألة اصولية بل كلامية على تقدير وفقهه على تقدير ( خارج عن وضع الرسالة ) التي بنيت على الاختصار وإن أشار اليه الشيخ في الرسالة وفصله بعض الاصوليين .

هذا تمام الكلام في باب الظن في اصول الدين حسب اقتضاء المقام .

( الثاني ) من الامرين اللذين يذكران في خاتمة مبحث الانسداد في ان الظن هل يجبر سند الرواية أو دالاتها ، وهل يوهن سند الرواية أو دالاتها ، وهل يرجح أحد المتعارضين على الآخرين أم لا يقوم بشيء من ذلك ؟ ( الظن الذي لم يقم على حجيته دليل ) خاص ولا دليل الانسداد كالظن المطلق في حال الافتتاح ( هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة ) مثلاً إذا كان الخبر ضعيف السند ثم عمل به المشهور فأورث ظناً بأنهم ظفروا على قرينة على حجيته فهل هذا الظن - الذي لم يقم على حجيته دليل - يوجب حجية ذلك الخبر الضعيف السند عندنا حتى يجوز العمل به ، أو كان الخبر ضعيف الدلالة كان لم يدل على الاطلاق ثم فهم المشهور منه الاطلاق وظننا من فهمهم الاطلاق احتفاءه بقرينة دلت على ذلك ، فهل هذا الظن يوجب حجية الدلالة بحيث يجوز الاستناد الى اطلاق ذلك الخبر الذي لا ظهور فيه في الاطلاق أم لا يجوز لا هذا ولا ذلك ، فلا يكون الظن جابراً لضعف السند ولا جابراً لضعف الدلالة بل يكون حال الظن حال الشك ؟

والحاصل هذا الظن جابر ( بحيث صار حجة ما لولاه ) أي لولا الظن - ومصدقا ما السند والدلالة ، وهو اسم صار - ( لما كان بحجة ) في نفسه ( أو ) هل ( يوهن به ) أي بالظن الذي لم يقم على حجيته دليل ( ما ) أي السند والدلالة



لولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما ، أو كان للاخر منهما أم لا ؟ وبجمل القول في ذلك ان العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو

الذي (لولاه) أي لولا الظن (على خلافه) الضمير يعود الى «ما» (لكان حجة) كما لو كان خبر صحيح السند فأعرض المشهور عنه بما اورث ظننا عن وجود خلل فيه، فهل هذا الظن يسبب وهن الخبر الصحيح حتى لا نعمل به ، أو كان خبر ظاهر الدلالة فلم يفهم المشهور منه ما هو ظاهر فيه فهل الظن الحاصل بعدم الدلالة - لعدم فهم المشهور - يوجب وهن دلالاته حتى لا نتمكن من التمسك به (أو) هل (يرجح به) أي بالظن الذي لم يقم على اعتباره دليل (أحد المتعارضين) كما لو كان هناك خبران متعارضان متساويان من جميع الجهات لكن ظننا بكون أحدهما صادراً لبيان الحكم الواقعي والآخر صادراً لعملة ، فهل هذا الظن يوجب ترجيح الأول فيرجح بالظن أحد الخبرين (بحيث لولاه) أي لولا الظن (على وفقه) أي وفق ذلك الخبر (لما كان ترجيح لاحدهما) بحيث تصل النوبة الى التخيير لقوله بِإِذْنِ اللَّهِ «بأيها أخذت من باب التسليم وسمعك» (أو كان) الترجيح (للاخر منها) لكون الخبر الآخر الذي لا يؤيده الظن راجحاً لأحد المرجحات ليكن رجحاناً لا يصل الى رجحان الظن (أم لا) يكون الظن جابراً وموهناً ومرجحاً ؟ .

(وبجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران) للخبر الضعيف (أو الرجحان) لأحد المتعارضين (بموافقته) أي بموافقة الظن لذلك الخبر (هو الدخول بذلك) الظن الذي وافقه (تحت دليل الحجية) كما لو قلنا بأن الخبر الموثوق به أو المظنون الصدور حجة ، فصار هذا الخبر الضعيف السند - في نفسه - بسبب هذا الظن بصدوره داخل في الموثوق أو المظنون الصدور ، فانه يكون حينئذ حجة لا الظن سبب دخوله في العنوان الذي هو حجة (أو) الدخول بسبب ذلك

المرجحية الراجعة الى دليل الحجية ، كما ان العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية ،

الظن تحت دليل (المرجحية الراجعة الى دليل الحجية) فان اشتمال أحد المتعارضين على المرجح يدخل ذا المرجح في الدليل الذي يقول انه حجة دون ما يعارضه ، فدليل المرجحية راجعة الى دليل الحجية ، وذلك كما لو قلنا بأن مطلق المرجحات - ولو غير المنهوصة منها - توجب الترجيح وظننا بجهة من جهات أحد الخبرين دون الاخر ، فيكون الظن بذلك مرجحاً له وموجباً لحجيته في قبال الخبر المعارض له العارى عن الظن .

اما لو لم يوجب الظن الدخول للخبر المظنون تحت دليل الحجية والمرجحية فلا يفيد الظن في الحجية والترجيح ، كما لو قلنا بأن خبر العادل حجة سواء ظننا بصدوره ام لا ، فانه لو ظن بالخبر الذى ضعف سنده لم يدخل الخبر بهذا الظن تحت عنوان خبر العادل ، وكما لو قلنا بأن المرجح في باب التراجيح منحصر بالمنصوصات ، فلا يكون الخبر المساوى لمعارضه بسبب الظن أرجح منه حتى يرجح عليه ، بل لا بد من القول حينئذ بالتخيير .

هذا كله في الجبر والترجيح ( كما ان العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية ) فيكون الخبر المخالف للظن موهوناً لانه خرج عن دليل الحجية ، كما لو قلنا بأن الخبر الموثوق به المظنون الصدور حجة ، فصار هذا الخبر الصحيح السند بسبب ظننا لعدم صدوره واشتباه الراوى الناقل له غير موثوق به أو مظنوناً عدم صدوره ، فان الظن بالخلاف أوجب خروجه عن تحت دليل الحجية ، أما لو لم يوجب الظن بالخلاف خروج الخبر عن دليل الحجية ، فلا يوجب الظن بالخلاف وهناً ، كما لو اعتبرنا صحة السند في الخبر فقط ، فان الظن بالخلاف لا يوجب عدم صحة سنده .

هذا كله في مقام الثبوت والتصوير وأما في مقام الاثبات فقد اختلف العلماء

فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها

بالنسبة إلى حجية الخبر : فبعضهم اعتبر في حجية الخبر الظن بصدوره بالنسبة إلى نفس السند ، مثل كون الراوي ممن يظن بصدقه ووثاقته ، فيكل خبر كان هكذا يكون حجة وما لم يكن كذلك ولو اعتمد المشهور عليه أو طابق فتوى المشهور له فليس بحجة . وبعضهم اعتبر في حجية الخبر كونه مظنون الصدور ولو بالنظر إلى خارج السند ، كما لو عمل الأصحاب بالخبر وإن لم يظن نحن بصدق راويه أو وثاقته ، وهذا أعم من القول السابق كما لا يخفى . وبعضهم اعتبر الأعم من ذلك أيضاً ، وهو كل خبر ظن بمطابقة مؤداه للواقع ولو لم يظن بصدق راويه ولم يعتمد الأصحاب عليه ، كما لو كان هناك خبر ضعيف لكن كان مطابقاً لفتوى المشهور .

والمصنف « ره » على القول الثالث ، ولذا قال : « فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره » ظناً من الداخل كما لو ظن بصدق الراوي ووثاقته ، أو من الخارج كما لو ظن بصحته لاستناد الأصحاب عليه وعملهم به ( أو الظن ( بصحة مضمونه ) كما لو طابق الخبر الضعيف لفتوى المشهور وإن لم يظن بصدق راويه ولا اعتمد الأصحاب عليه ( ودخوله بذلك ) الظن ( تحت ما دل على حجية ما يوثق به ) وإن لم يكن ناقله ثقة ( فراجع أدلة اعتبارها ) كالصحيح المروي في الغيبة ان حسين بن روح سأله أصحابه عن كتب الشامغاني فقال الشيخ : أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال ، حيث قالوا له : ما نضعم بكتبهم ويوتنا منها ملاء ؟ قال عليه السلام : خذوا مارووا وذرروا مارأوا . وما عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » قال : هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من عملنا ، فيرحل قوم فوقهم ويفتقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه اولئك ويضعه هؤلاء ، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد ، لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد . والظن من اماره خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه - كما هو ظاهر - إلا فيما أوجب القطع ولو اجمالاً باحتفائه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه ،

ويرزقهم من حيث لا يحتمسون . . . الى غيرها من الروايات الدالة على ذلك . وقد ادعى الشيخ في الرسائل ان المشهور كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر ( و ) لا يبعد ( عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد ) فلو لم يكن ظهور اللفظ في معنى لسن ظننا بالمراد من المراد لم يكن هذا الظن جابراً لضعف الدلالة ( لاختصاص دليل الحجية ) أي حجية الظواهر ( بحجية الظهور في تعيين المراد ) فاللازم وجود الظهور حتى تشمله أدلة حجيته ( والظن من اماره خارجية به ) أي بالمراد ( لا يوجب ظهور اللفظ فيه ) فلو قال المولى « اكرم زيدا » وكان زيد مجتملاً مشتركاً بين نفرين ، ثم ظننا ان مراده زيد بن خالد لم يكن اللفظ حجة في ذلك ، إذ الظهور غير موجود والظن لا دليل على اعتباره كما لا يوجب ظهوراً حتى يدخله في حجية مطلق الظهور ، وهكذا لو قال « اكرم العلماء » مما انعقد فيه مقدمات الاطلاق ثم ظننا عدم ارادته زيد العالم لم يوجب ذلك رفع اليد عن الظهور بسبب هذا الظن ( كما هو ظاهر ) فلو لم يكرمه في المثال الثاني أو لم يعمل بمقتضى العلم الاجمالي في الاول وخالف الواقع لم يكن له عذر في عدم اطاعة المولى بسبب انه ظن بخلاف الظاهر أو ظن بالمراد فيما ليس له ظاهر .

والحاصل ان الظن بالمراد ليس بحجة ( إلا فيما أوجب القطع ) بالمراد ( ولو اجمالاً ) أي قطعاً اجمالياً ( باحتفائه ) أي باحتفاف هذا الكلام الذي له ظهور ( بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه ) يعني كان احتفاف الكلام بقريته توجب ظهور الكلام في المراد المظنون لولا انه عرض فقد تلك القريته فلا ظهور له حالا . ولا يخفى ان هذا الاستثناء منقطع ، إذ ذلك من العلم بالظهور لا الظن به ، ولا

وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره . وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة ،

فرق في الظهور المعلوم بين أن يكون فعلاً أو سابقاً .

( و ) لا يبعد ( عدم وهن السند ) المعتبر ( فالظن بعدم صدوره ) فقد قال عليه السلام « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » .

ولا يخفى ان الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل كالمشك ، وفرق بين جبر الظن ووهن الظن ، وإن الظن بالصحة كان مدخلاً للخبر الضعيف في أدلة الحجية ، أما الظن بخلاف لا يخرج الخبر المعتبر عن أدلة الحجية . فما ذكره في الحقائق بقوله : ولكن لا يخفى انه إذا كان الظن بالصدور أو بصحة المظنون كافياً في الجبر كان عدمه كافياً في الوهن فضلاً عن الظن بعدم الصدور ، فيمتنع الجمع بين الدعوى الاولى مع هذه الدعوى - انتهى . غير معلوم الوجه .

( وكذا ) لا يبعد ( عدم وهن دلالاته ) بسبب الظن بخلاف الظهور ( مع ظهوره ) فلو كان لفظ ظاهراً في معنى وظنننا بأن المراد ليس ذلك المعنى لم يجز رفع اليد عن الظهور بمجرد هذا الظن كما تقدم ، لأن الظهور مطلقاً حجة ولا يشترط فيها الظن بالوافق أو عدم الظن بخلاف كما حقق في مبحث الظواهر ( إلا فيما كشف ) الظن الموهن للسند أو الدلالة ( بنحو معتبر ) عقلاً أو شرعاً ( عن ثبوت خلل في سنده ) كأن اشتبه الراوي فظن ان ابا بصير الموجود في السند هو الثقة فوصفه بما يدل على ذلك والحال انه الضعيف ( أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره ) بأن كان هناك قرينة على عدم ارادة زيد العالم من عموم « اكرم العلماء » ( فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة ) التي ظنننا بوجودها بنحو معتبر ، فانه حينئذ يعمل بالظن في وهن السند والدلالة لكنه لا لكونه ظناً بل لكونه كاشفاً كشفاً معتبراً عن عدم صحة السند وعن عدم انعقاد الظهور ، ولذا فالاستثناء هنا أيضاً منقطع كالاتثناء السابق .

لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره او ظن بعدم ارادة ظهوره ، وأما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وان بقي احدهما بلا عنوان على حجيته ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به ، وان ادعى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على

وإنما قلنا بأن الظن لا يوهن الدلالة ولا يوهن الظهور ( لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره ) حتى اذا وجد الظن بعدم الصدور لا يشمل دليل الاعتبار ( أو ظن بعدم ارادة ظهوره ) حتى اذا وجد الظن بعدم الظهور لا يشمل دليل حجية الظواهر .

هذا كله في جبر الظن للسند والدلالة ووهنه لهما ( وأما الترجيح بالظن ) بأن يكون سبباً لترجيح أحد المتعارضين على الآخر ( فهو فرع دليل على الترجيح به ) أي دليل شرعي على أن الظن من المرجحات ( بعد سقوط الامارتين ) المتعارضتين ( بـ ) سبب ( التعارض من البين ) لما ذكره في بحث التراجيح من ان دليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين فيسقط كلاهما عن الحجية ، وإن كان لنا فيه نظر .

( و ) بعد ( عدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه ) كخبر زرارة مثلاً مثلاً أو خبر محمد بن مسلم ( وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته ) لان مقتضى أدلة الحجية بعد الجمع بينها وبين ما دل على عدم امكان صدور كليهما . وربما استشكل في هذا أيضاً ، فان أدلة الحجية إذا لم تشمل المتعارضين سقطت عن الحجية تفصيلاً واجمالاً ( ولم يقم دليل بالخصوص ) عقلاً أو نقلاً ، وان قام دليل الانسداد فيما إذا تمت مقدماته ( على الترجيح به ) أي بالظن ، وقوله « ولم يقم » مرتبط بقوله « فهو فرع دليل » ( وان ادعى شيخنا العلامة ) الشيخ المرتضى ( اعلى الله مقامه ) الشريف ( استفادته ) أي استفادة كون الظن مرجحاً ( من الاخبار الدالة على

الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والتراجيح .  
ومقدمات الانسداد في الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة ،  
لا الترجيح به ما لم يوجب الظن بأحدهما ، ومقدماته في خصوص الترجيح

الترجيح بالمرجحات الخاصة ) كالشهرة والمخالفة للعامة والموافقة للكتاب وما أشبهه  
( على ما يأتي تفصيله في ) بحث ( التعادل والتراجيح ) بأنه هل الترجيح خاص  
بالمرجحات المنصوصة أم عام لها ولغيرها من كل ما يوجب ترجيحها في احدهما ، فان  
قلنا بالثاني كان الظن من المرجحات أيضا .

هذا بالنسبة الى مرجحية الظن في حال الافتتاح ( و ) اما مرجحية الظن في  
حال الانسداد فالمصنف على انه غير تام ، إذ ( مقدمات الانسداد ) الجارية ( في  
الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم ) كالظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال  
( أو بالحجة ) كالظن بحجية الشهرة القائمة على وجوب الدعاء مثلا ( لا الترجيح  
به ) أي بالظن ( ما لم يوجب الظن بأحدهما ) أي بالحكم أو بالحجة ، كأن يوجب  
الظن بترجيح الخبر الدال على وجوب الدعاء الظن بأن الدعاء واجب أو الظن بأن  
هذا الخبر حجة ، ومن المعلوم انه لا تلازم بين الظن بالترجيح وبين الظن بأحدهما ،  
فانه ربما يظن الانعان بأن هذا ارجح ولا يظن بأن مفاده مراد المولى ، كما ان  
القطع بالرجحان لا يوجب القطع بالواقع أو بالحجة ، ألا ترى ان القياس أرجح من  
الاستحسان ومع ذلك لا يوجب ظنا بالواقع .

( و ) ان قلت : يمكن اجراء ( مقدماته ) أي مقدمات الانسداد ( في  
خصوص الترجيح ) بأن يقال : انا مكلفون عند تعارض الاخبار بالرجوع الى المرجح  
ولا يمكن الاحتياط أو عسر ولا يصح اجراء الاصول ، وقد انسد باب الترجيح علما  
أو علميا ويقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، فلا بد وان نرجع الى الظن في هذا  
الباب ويكون الظن بالراجح حجة .

قلت : لو جرت مقدمات الانسداد هنا كان نتيجتها ان الظن بالمرجح الذي هو

لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا انه مرجح ، الا اذا ظن انه ايضاً مرجح - فتأمل جيداً . هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل ، وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالتقياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره ايضاً ، وكذا فيما يكون به احدها ، لوضوح ان الظن القياسي اذا كان على خلاف مالواه لكان حجة

الشهرة مثلاً - كالعلم بالمرجح - ولم تكن نتيجهتها ان الظن بنفسه يكون مرجحاً ، فانها ( لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح ) بالكسر ( لا انه ) أي الظن بنفسه ( مرجح ) .

نعم اذا قلنا بأن الظن بالمرجح حجة ثم ظننا بأن الظن من المرجحات كان الظن مرجحاً ايضاً ، واليه أشار بقوله : ( الا اذا ظن انه ) أي الظن ( ايضاً مرجح ) كسائر المرجحات المظنونة ، فظن بأن الشهرة والاجماع والمخالفة للامامة والظن مثلاً كلها مرجحات ( فتأمل جيداً ) حتى لا يشبهه عليك الامر .

( هذا ) كله في الجبر والوهن والترجيح بالظن ( فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل ) كالظنون المطلقة التي تحصل من الاسباب الخارجية ( وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك ) بخصوصه ( كالتقياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح ) فالظن القياسي لا يكون جابراً للخبر الضعيف ولا كاسراً للخبر القوي ولا مرجحاً لاحد المتعارضين ( فيما لا يكون لغيره ) من سائر الظنون ( ايضاً ) جبر ووهن وترجيح ( وكذا فيما يكون به ) أي بغيره ( أحدها ) أي أحد الثلاثة .

والحاصل ان الظن القياسي لا يجبر ولا يوهن ولا يرجح ، سواء في المورد الذي كان سائر الظنون جابراً وموهناً ومرجحاً أو في المورد الذي لم يكن سائر الظنون كذلك ، وذلك ( لوضوح ان الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة ) أي كان على خلاف الخبر المعتبر - الذي لولا هذا القياس لكان ذلك الخبر



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 ، وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين ، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ، ودخله في واحد منها نحو استعماله فيها كما لا يخفى - فتأمل جيداً .

حجة - (بعد المنع عنه) أي عن القياس (لا يوجب) هذا الظن القياسي (خروجه) أي خروج ذلك الخبر (عن تحت دليل الحجية) لان الشارع لم يعتن بالقياس ولم يجعل له دخلاً في الاحكام فكيف يوجب القياس على خلاف الخبر المعتبر اخراج الخبر عن تحت دليل الحجية واسقاطه عن الاعتبار (واذا كان) الظن القياسي (على وفق ما لولاه لما كان حجة) كما لو كان على وفق خبر ضعيف لا حجة فيه لولا القياس (لا يوجب) هذا القياس الموافق له (دخوله) أي دخول ذلك الخبر الضعيف (تحت دليل الحجية) حتى يكون حجة بسبب القياس الموافق له .  
(وهكذا لا يوجب) الظن القياسي (ترجيح أحد المتعارضين) فيما لم يكن مرجح اخر في البين (وذلك) الذي ذكرنا من عدم كونه مرجحاً موهناً جابراً (لدلالة دليل المنع) كقوله «الدين إذا قيس محق» (على إلغاء) أي إلغاء القياس (الشارع رأساً) مطلقاً (وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، و) من المعلوم ان (دخله في واحد منها) أي من الجبر والوهن والترجيح (نحو استعماله) أي للقياس (فيها) أي في الشرعيات (كما لا يخفى - فتأمل جيداً) حتى لا تقول : أي فرق بين الظنون المطلقة المنهى عنها بقول مطلق كقوله تعالى «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً» حتى قلتم بكونها جابرة موهنة مرجحة ، وبين الظن القياسي المنهى عنه بالخصوص حتى قلتم بعدم جبره ووهنه وترجيحه مع ان كليهما شريكان في النهي ؟ قلت : الفرق ان عمومات النهي قابلة للتخصيص بما دل على ان الظن يمكنه الجبر والوهن والترجيح كما يخصص بالظن في الركامات ، بخلاف النهي عن الظن بالقياسي فليس

## «المقصد السابع»

### في الاصول العملية

وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل

قابلاً لتجويز العمل به بعد النهي عنه - فتأمل .

هذا تمام الكلام في المقصد السادس من مقاصد الكتاب المنمقد لبيان الامارات  
المعتبرة شرعاً أو عقلاً . والله الهادي .

### ( المقصد السابع )

من مقاصد الكتاب ( في الاصول العملية ) الاصل في اصطلاح الاصوليين  
والفقهاء هو الحكم المجمعول شرعاً أو عقلاً في ظرف الشك مع كون الشك جزءاً لموضوعه ،  
وفي قبالة الدليل الذي هو الحكم المجمعول في ظرف الشك مع ان الشك ليس جزءاً من  
موضوعه . فثلاخير الواحد حجة عند الشك في الواقع لكن ليس الموضوع مأخوذاً  
فيه الشك ، فقول زرارة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال اخبار عن الواقع وإن كان  
حجية خبره في ظرف الشك بالحكم الواقعي ، أما اصالة البراءة فقد اخذ في موضوعها الشك  
لانها تقول : إذا لم تدر وجوب الدعاء اجر البراءة فالدعاء المشكوك مجرى للبراءة .  
ثم الاصول العملية هي في مقابلة الاصول الاعتقادية التي يجب الاعتقاد بها ،  
فهذه للاعتقاد وتلك للعمل ، وإذا أطلق الاصول احتمال ان يراد به اصول الفقه الشامل  
للاصل والدليل ، واحتمل ان يراد به اصول الاعتقاد .

( و ) عرف المصنف الاصول العملية بأنها ( هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد  
الفحص واليأس عن الظفر بدليل ) سواء كان ذلك لفقدان النص أو اجماله أو تعارض  
النصين فيما لو قلنا ان المرجح عند تعارض النصين الاصول العملية . وهذا التعريف كما لا  
يخفى لازم الاصول العملية لا انه تعريفها الحقيقي ، وإنما التعريف القريب ان نقول : هو  
الجاري في الشبهة في الحكم الكلي الناشئة من فقدان النص أو اجماله أو تعارض

مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل . والمهم منها اربعة : فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبته طهارته بالمشبهة الحكيمية

النصين ( مما دل عليه حكم العقل ) هذا بيان للموصول في قوله « هي التي » وتقسيم للأصول على قسمين : الاول - ما دل عليه العقل ، كقبح العقاب بلا بيان المستند للبراءة العقلية (أو) الاحتياط العقلي الذي هو مقتضى العلم الاجمالي . والثاني - ما دل عليه ( عموم النقل ) كقوله عليه السلام « رفع ما لا يعلمون » الذي هو مستند البراءة الشرعية ، و « اخوك دينك فأحتط لدينك » بناءً على انه دليل للاحتياط شرعاً .

( والمهم منها ) أي من الأصول العملية ( اربعة ) وهي : البراءة التي توجب عدم التكليف في صورة الشك فيه ، والاشتغال الموجب لاشتغال الذمة بالتكليف المشكوك ، والتخيير الموجب لتخيير المكلف بين طرفي الشبهة بأن يأتي بأحدهما ، والاستصحاب الموجب لسحب الحالة السابقة في مورد الشك .

ثم ان الأصول التي ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل اكثر من هذه الاربعة : كقاعدة الفراغ ، وقاعدة التجاوز ، وقاعدة شك كثير الشك ، وقاعدة الطهارة ، وقاعدة الحلية ، وقاعدة اليد ، وقاعدة الفراش ، والبناء على الاكثر في الشك بين الاربعة والثلاث والثلاث والاثنين وما اشبهها ، فعدم التعرض لها وحصر الأصول في هذه الاربعة لأمرين :

« الاول » - جريان الأصول الاربعة في جميع ابواب الفقه ، بخلاف هذه القواعد

المختصة بباب دون باب .

« الثاني » - عدم كثرة النقض والبرام إلا في هذه الاربعة ، وقد أشار المصنف

« ره » الى سبب عدم ذكر تلك في الأصول بقوله : ( فان مثل قاعدة الطهارة ) وهي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر ( فيما اشتبته طهارته ) كالحديد مثلاً الذي قال بعضهم بنجاسته ( بالمشبهة الحكيمية ) وهي الشبهة الناشئة عن فقدان النص او اجماله أو تعارض النصين مما يحتاج الى استطراد باب الشرع مقابل الشبهة الموضوعية ،

وان كان مما ينتهي اليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى نقض وابرارم، بخلاف الاربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فانها محل الخلاف بين الاصحاب،

وهي الناشئة عن اشتباه امور خارجية، كما لو لم يعلم ان هذا بول أو ماء مع معرفة حكم كليهما. وإنما خصص ذلك بالشبهة الحكمية لان الشبهة الموضوعية ليست مما ينتهي اليها المجتهد بما هو مجتهد، لان اجراء الاصل جازر بالنسبة الى المقلد أيضاً، فالشبهات الموضوعية حتى في الاصول الاربعة - بعد فتوى الفقيه بكلياتها - ليست خاصة بالمجتهد ولذا يجوز للمقلد اجراء البراءة فيما لو شك انه مدينون لزيد بدينار، واجراء الاحتياط فيما لو شك في اضافة أحد المائتين واراد التطهير، واجراء الاستصحاب فيما لو كان قبل ساعة على وضوء ثم شك في النقض، واجراء التخيير فيما لو حلف بزيارة أحد الحرمين في ساعة خاصة مما لا يمكن الجمع بينهما.

والحاصل أن هذه القواعد والاصول لها جهتان: «الاولى» في الشبهات الموضوعية، ولا كلام فيها لانها ليست خاصة بالمجتهد وليست مما ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص. «الثانية» في الشبهات الحكمية، وهما يقع الكلام في انه لم خصص الاصول بهذه الاربعة ولم يذكر فيه مثل قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية؟

والجواب: انه «وإن كان مما ينتهي اليها» الفقيه فيفتي بالطهارة في الحكم الكلي الالهي (فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته) لفقدان النص أو اجماله أو تعارضه (إلا أن البحث عنها ليس بمهم حيث أنها ثابتة) لا اختلاف فيها (بلا كلام من دون حاجة الى نقض وابرارم) بخلاف الاصول الاربعة حيث كثر القيل والقال فيها واحتاجت الى تنقيح وتوضيح، وغيرها يكتفي في تنقيحها مواضعها الخاصة من الفقه (بخلاف) الاصول (الاربعة) وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فانها محل الخلاف بين الاصحاب.

ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان . هذا مع جريانها في كل الابواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها - فافهم .

## « فصل »

لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً

وقد علق المصنف هنا بما لفظه : لا يقال : ان قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية ، فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع . فانه يقال : أولاً نمنع ذلك ، بل انها من الاحكام الوضعية الشرعية ، ولذا اختلفتا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لا يخفى . وثانياً انها لو كانا كذلك فالشبهة فيها فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على أحدهما كانت حكمية ، فانه لا مرجع لرفعها إلا الشارع ، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية - انتهى .

( و ) كيف كان فان الاصول الاربعة ( يحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان ) ولذا كثر القيل والقال .

( هذا مع جريانها ) أي جريان الاصول الاربعة ( في كل الابواب ) من الطهارة الى الديات ( واختصاص تلك القاعدة ببعضها ) أي ببعض تلك الابواب كباب الطهارة ، وهكذا بالنسبة الى سائر القواعد المتقدمة ( فافهم ) لعله اشارة الى كثرة القيل والقال في تلك القواعد أيضاً وإن لم تصل الى حد الاختلاف في هذه الاربعة ، كما ان الاختصاص بباب خاص لا يوجب عدم الذكر . والله العالم .

## « فصل »

في أصل البراءة ( لو شك في وجوب شيء ) كالدعاء عند رؤية الهلال ( أو حرمة ) كشرب التبنغ ( ولم تنهض عليه ) أي على المشكوك ( حجة جاز شرعاً

وعقلا ترك الأول وفعل الثاني ، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته ، كان عدم نهوض الحجّة لاجل فقدان النص أو اجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح ،

وعقلا ترك الأول) الذي هو محتمل الوجوب (وفعل الثاني) الذي هو محتمل الحرمة . ولا يخفى ان المسائل في المقام ستة : لان الشك إما في الوجوب وإما في الحرمة ، وسبب الشك في كل منها إما فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين . وقد عقد الشيخ « ره » في الرسائل لكل مسألة فصلاً ليكن ما صنعه المصنف أقل مؤنة .

وقد علق المصنف هنا بما لفظه : لا يخفى ان جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منها على حدة وكذا جمع فقد النص واجماله في عنوان عدم الحجّة انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بمد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة من الدليل على المهم ، واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة ، وأما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية المقررة للشك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير ، كما انه داخل فيما لا حجة فيه بناءً على سقوط النصين عن الحجية ، وأما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الاصولية بل فقهية ، فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا استطراداً فلا تغفل .

وعلى اي جاز اجراء البراءة في مشكوك الوجوب أو الحرمة ( وكان ) المتركب للمشكوك ( مأموناً من عقوبة مخالفته ) لو كان في الواقع واجباً أو حراماً ، سواء ( كان عدم نهوض الحجّة لاجل فقدان النص أو اجماله واحتماله الكراهة ) فيما دار بين الحرام والمكروه (أو) اجماله ( الاستحباب ) فيما دار بين الواجب والمستحب ( أو تعارضه ) أي تعارض النص - المستفاد من الحجّة - ( فيما لم يثبت بينهما ترجيح ) وإلا كان الحكم لذي الترجيح ، كما لو تعارض نصان بالنسبة الى فاقد الطهورين هذا يقول بحرمة الصلاة وانه لا صلاة إلا بطهور وهذا يقول بوجوبها وانه لا تترك

بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح فى البين ، وأما بناءً على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها لمكان وجود الحجة المعتبرة ، وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى . وقد استدل على ذلك بالأدلة الاربعة : أما الكتاب فبآيات اظهرها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

الصلاة بمجال ثم رجحنا الحرمة فانه لا يبقى مجال للشك .

ثم ان ما ذكرنا من اجراء البراءة فى مورد تعارض النصين إنما هو ( بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح فى البين ) إذ على هذا المبنى يبقى محل الرجوع الى الاصل فيجوز اجراء البراءة ( وأما بناءً على التخيير ) وانه إذا تعارض النصان ولم يكن بينهما مرجح يكون التكليف مخيراً بين الاخذ بأيهما لقوله ﷺ « إذا فتخير » وقوله « بأيهما عملت من باب التسليم وسمك » ( كما هو المشهور ) فى ظرف عدم المرجح ( فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها ) من الاصول ( لمكان وجود الحجة المعتبرة ، وهو ) أى الحجة المعتبرة الموجودة فى المقام ( أحد النصين فيها ) أى فى المسألة المتعارض فيها ، فان أحد المتعارضين تخيراً نص يعمل به ، ومع وجود النص لا مجال للاصول ( كما لا يخفى ) ولا فرق فى النص بين ان يكون معيناً أو مخيراً .

وقد تحصل ان شرط الرجوع الى البراءة فى باب المتعارضين ان لا يكون احدهما أرجح ، وان لا نقول بالتخيير ، أما إذا كان أحدهما أرجح فاللازم العمل بالراجح وإن قلنا بالتخيير فاللازم العمل بأحدهما .

( وقد استدل على ذلك ) الذى ذكرنا من جريان البراءة فى المشتبه مطلقاً

( بالأدلة الاربعة ) الكتاب والسنة والاجماع والعقل :

( أما الكتاب - ) قد استدل ( بآيات ) منه ( اظهرها قوله تعالى : « وما

كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ) ووجه الاستدلال بها ان الآية كناية عن نفي

وفيه ان نفي التعذيب قبل اتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ،

العذاب بدون اتمام الحجّة ، فالبعث كناية عن البيان ، والآية حكم عام لا بالنسبة الى الامم السابقة فقط ، والعذاب أعم من الدينوى والاخروي ، فالآية تدل على ان البيان إذا لم يكن هناك حكم فيجوز اجراء البراءة .

( وفيه ) ان الآية تدل على نفي التعذيب ، ونفي التعذيب أعم من عدم الاستحقاق ومن عدم الفعلية منة ، فالؤمن لا يعذب لأنه لا يستحق والعاصى المشفوع له لا يعذب وان استحق . وإذا تحقق ذلك قلنا : ( ان نفي التعذيب قبل اتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ) التعذيب ، فلا تدل الآية على عدم الاستحقاق حتى تدل على البراءة ، وإنما تدل على نفي الفعلية ، ونفي الفعلية لا ينافي وجود الحكم كما في العصيات ، فان عدم عقابهم فعلا لامر من عفو أو شفاعاة لا يدل على عدم وجود تكليف عليهم .

والحاصل ان الآية لا تدل على نفي الاستحقاق فلا تدل على نفي الحكم .

إن قلت : الظاهر من نفي الاستحقاق نفي الفعلية ، فان المتبادر من قول المولى « لا عقاب عليك في هذا الحال » انه لا يستحقه .

قلت : الظاهر وجود الاستحقاق قبل بعث الرسل لمخالفة الناس الأوامر العقلية ، وإنما لا يعذب الله تعالى منة وفضلا ، ويدل على ذلك قوله تعالى : « وإذا أردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » أي « إذا أردنا هلاك قرية » لمخالفتهم الاحكام العقلية بالظلم والجور وسفك الدماء وانتهاك الاعراض « امرنا مترفيا » بالطاعة ، وتخصيص الامر بالمترفين لكونهم السادة الذين إذا سمعوا سمع الناس وإن أبوا أبى الناس ، فكأنهم هم مناط الحكم اثباتاً ونقياً « ففسقوا فيها » حيث خالفوا أوامرنا « فحق عليها القول » وإنما نبعث اليهم الرسل ثم نأخذهم بذنوبهم لئلا يكون للناس على الله حجة ، ولئلا يقولوا : لولا



ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها الا جدلا مع وضوح منعه ، ضرورة ان ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه ، وليس حال

جائفا من نذير .

( و ) قد أجاب الشيخ « ره » عن هذا الاشكال - أي اشكال عدم التلازم بين عدم العقاب الفعلي وبين عدم الاستحقاق - بأن الاخبارى الذى لا يقول بالبراءة ويقول بالاحتياط إنما يقول باثبات العقاب الفعلي في ارتكاب المصيبة ، فإذا دلت الآية على عدم العقاب الفعلي كفى في رده . وإنما يقول الاخبارى بالعقاب الفعلي لان أدلته - كاخبار التمثيل ونحوها - تدل على ذلك .

وفي جواب الشيخ نظر ، إذ اولان الزام الاخبارى بالملازمة بين عدم الاستحقاق وعدم الفعلية لا يصح استدلالنا بالآية الاجدلا ، إذ نحن القائلين بالبراءة لا يمكننا الاستدلال بالآية على البراءة ، إذ الآية تقول « لا عقاب فعليا » وهذا غير كاف للبراءة ، وإنما الكافي للبراءة قوله « لا استحقاق للعقاب » والآية غير متعرضة لها . والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : « ولو سلم اعتراف الخصم ) أي الاخبارى القائل بالاحتياط ( بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية ) حتى لو نفت الفعلية نفت الاستحقاق ( لما صح الاستدلال بها ) أي بالآية للبراءة ( الاجدلا ) . وثانياً - انا لا نسلم ان الاخبارى يلتزم بالملازمة بين الفعلية والاستحقاق ، كيف وفي المعصية الحقيقية التي يعترف الاخبارى بالاستحقاق لا يعترف بأن العقاب فعلي لاحتمال العفو ونحوه ، فكيف يمكن أن يقول بالفعلية في الشبهة التي هي دون المعصية الحقيقية ؟

والى هذا أشار بقوله : « مع وضوح منعه » أو منع تسليم الخصم بالملازمة ( ضرورة ان ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده ) أي الخصم ( بأعظم مما علم بحكمه ) وانه حرام ولا يقول في المعلوم بالملازمة فكيف في المشكوك ( وليس حال

الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه - فافهم . وأما السنة فروايات منها حديث الرفع ، حيث عد « ما لا يعلمون » من التسعة المرفوعة فيه ، فالالزام المجهول بما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتاً واقعاً ،

الوعيد بالعذاب فيه ) أي في المشكوك ( الا كالوعيد به ) أي بالعذاب ( فيه ) أي فيما علم بحكمه في كون كليهما لا يستلزمان الفعلية ( فافهم ) لعله اشارة الى عدم كون الاستحقاق محل الكلام ، إذ محل الكلام هو لزوم الاجتناب شرعاً وعدمه ، فالخباري أيضاً لا بد وان يلزم بعدم وجوب الاجتناب لانه لا محذور فيه ، وبمجرد الاستحقاق المحتمل مع القطع بعدم الفعلية لا يكفي في ثبوت الاحتياط .

ثم انه قد استدلل للبراءة في الرسائل بآيات اخر كقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها » لكن لما لم تستقم دلالتها على المطلب تركها المصنف .

( وأما السنة فـ ) قد استدلل منها بـ ( روايات ) متعددة ( منها حديث الرفع ) وهي الرواية المروية عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلم قال : رفع عن امتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا اليه ، والطيرة ، والحسد ، والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته . ولا اشكال في سند الحديث لانه مروى في الخصال والتوحيد بسند صحيح ، وفي دلالة على البراءة ( حيث عد « ما لا يعلمون » من التسعة المرفوعة فيه ) وتقريب الدلالة : ان المراد من كلمة « ما » الموصولة هو الحكم المجهول فهو مرفوع عن الامة ( فالالزام المجهول ) سواء كان ايجابياً أم تحريمياً ( مما لا يعلمون ) لان المكلف لا يعلم به وإن احتمله أو ظن بوجوده ( فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتاً واقعاً ) لما تحقق في موضعه من ان الجهل لا يقيد الاحكام الواقعية بل هي ثابتة على المكلفين ، سواء علموا أم جهلوا . والقول بأنه لا فائدة في تكليف مجهول اجتهاد في مقابل النص الدال على ان احكام الله عامة لا تخص العالم فقط ، بالاضافة الى ان الاحكام لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية لم يكن معنى لتخصيصها بصفة دون فئة .

فلا مؤاخذة عليه قطعاً . لا يقال : ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً ، فلا دلالة له على ارتفاعها . فانه يقال : انها وإن لم تكن بنفسها اثرأ شرعياً إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو اثره ،

نعم الجاهل إذا كان قاصراً لم يعاقب لانه خلاف العقل والنقل ( فلا مؤاخذة عليه قطعاً ) فان العقل والنقل اتفقا على قبح مؤاخذة الجاهل القاصر .

( لا يقال ) : ان الغرض في المقام نفي المؤاخذة حتى يكون المكلف الجاهل في مأمن منها ، والحال ( ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً ) بل هي من الآثار العقلية ، والمرفوع في الخبر هي الآثار الشرعية ( فلا دلالة له ) أي للخبر ( على ارتفاعها ) أي ارتفاع المؤاخذة .

وقد علق المصنف في الحاشية بقوله : مع ان ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام . والتحقيق في الجواب ان يقال - مضافا الى ما قلنا - ان الاستحقاق وإن كان أثرأ عقلياً إلا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً - تأمل تعرف .

( فانه يقال ) : المؤاخذة لا تترتب على التكليف الواقعي المجهول وليست اثرأ له وإنما هي أثر عقلي للاحتياط ، فنفي التكليف ظاهراً - بدليل الرفع - دليل على عدم ايجاب الاحتياط الذي هو موضوع المؤاخذة حقيقة ، وإذا انتفى الموضوع انتفى الأثر .

والحاصل ان دليل الرفع يدل على ايجاب الاحتياط وبعدم الاحتياط يفتنى الموضوع للآثر العقلي الذي هو المؤاخذة ، فـ ( انها ) أي المؤاخذة ( وان لم تكن بنفسها أثرأ شرعياً ) حتى ترتفع بدليل الرفع ( إلا أنها ) أي المؤاخذة ( مما يترتب عليه ) أي على الأثر الشرعي ( بتوسيط ما هو أثره ) أي ما يكون العقاب أثره ، فالضمير يرجع الى معنى المؤاخذة ، والضمير في أثره يرجع الى الموصول أي

وباقضائه من ايجاب الاحتياط شرعاً ، فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته . لا يقال : لا يكاد يكون ايجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على

« ما » ( و باقتضائه ) عطف على أثره ( من ايجاب الاحتياط شرعاً ) بيان لـ « ما » يعني ان المؤاخذة ليست أثراً شرعياً لكنها أثر لما يترتب على الاثر الشرعي ، فالمؤاخذة أثر لايجاب الاحتياط الذي هو أثر للتكليف الواقعي ، فالشارع يتمكن من رفع المؤاخذة برفع موضوعها الذي هو الاحتياط ( فالدليل على رفعه ) أي رفع ما لا يعلمون ( دليل على عدم ايجابه ) أي عدم ايجاب الاحتياط ( المستتبع ) أي يستتبع عدم ايجاب الاحتياط ( لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته ) أي مخالفة ما لا يعلمون - أو مخالفة الاحتياط .

ثم ان المشكيني « ره » ذكر في تعليقه ان الجواب لا يلائم الاشكال وانما هو جواب عن اشكال آخر ، كما ان الاشكال يحتاج الى جواب آخر - فراجع .

( لا يقال ) : ما ذكرتم في جواب الاشكال من أن المؤاخذة من آثار الاحتياط ، فإذا لم يوجب الشارع الاحتياط كان لازمه عدم المؤاخذة غير تام ، إذ لنا مؤاخذتان مؤاخذة على ترك الاحتياط ومؤاخذة على ترك التكليف المجهول ، إذ لكل أمر ثواب وفي عصيانه عقاب ، فالدليل الدال على عدم المؤاخذة التابعة لعدم الاحتياط إنما يدل على رفع المؤاخذة الناشئة من الاحتياط ، أما المؤاخذة الثانية الناشئة من مخالفة التكليف فلا دليل على رفعها .

والحاصل ان هناك أمرين - بالتكليف وبالاحتياط - فعدم جعل الاحتياط معناه عدم المؤاخذة التابعة لهذا الأمر ، وتبقى المؤاخذة التابعة للتكليف على حالها لا دليل على رفعها ، فانه ( لا يكاد يكون ايجابه ) أي ايجاب الاحتياط ( مستتباً لاستحقاقها ) أي استحقاق المؤاخذة ( على مخالفة التكليف المجهول ) الذي هو أمر آخر غير أمر الاحتياط ( بل ) ايجاب الاحتياط يستتبع استحقاق العقاب ( على

مخالفته نفسه كما هو قضية ايجاب غيره . فانه يقال : هذا اذا لم يكن  
ايجابه طريقيا والا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول ، كما هو الحال  
في غيره من الايجاب والتحرير الطريقيين ،

مخالفته ) أي مخالفة الاحتياط ( نفسه كما هو قضية ) أي مقتضى ( ايجاب غيره )  
أي غير الاحتياط من سائر التكاليف ، فان ايجاب الصلاة مثلا يستتبع العقاب على  
مخالفة الصلاة ، لا انه يستتبع العقاب على مخالفة الصوم .

( فانه يقال ) : قد يكون في المقام ايجابان نفسيان ، وهذا لا شك في ان  
كل ايجاب يستتبع عقاب نفسه كما في الصلاة والصوم ، وقد يكون في المقام ايجاب  
نفسى وايجاب غيرى طريقى ، وفي هذا الحال لا يكون في الحقيقة الا ايجاب واحد وعقاب  
واحد وكان المناط هو النفسى ، فاذا خولف كان فيه العقاب واذا أوتى به لم يكن فيه  
عقاب وإن خولف الأمر الطريقى .

فمثلا : إذا أمر المولى باحضار زيد ثم لم يعرفه العبد فأمر باحضار من في الدار  
الذين فيهم زيد ، فان هذا الامر الثانى ليس نفسياً وإنما هو لمصلحة احضار زيد ،  
فان احضر زيدا كان قد أتى بكل تكليف متوجه اليه وان لم يأت به كان له عقاب  
واحد عقلا وشرعاً ، ففي المقام ليس أمران وعقابان حتى يدل أمر الاحتياط على ان  
مخالفته توجب العقاب الناشئ عن امر الاحتياط ويبقى عقاب التكليف الواقعى بحاله .

فـ ( هذا ) الذي ذكرتم من كون ايجاب الاحتياط يستتبع العقاب على مخالفته  
انما يصح ( اذا لم يكن ايجابه ) أي ايجاب الاحتياط ( طريقياً ) لاجل التحفظ على  
التكليف الواقعى ( والا ) بأن كان الاحتياط طريقياً ( فهو ) أي خلاف الاحتياط  
( موجب لاستحقاق العقوبة على ) التكليف ( المجهول ) الذي جعل الاحتياط  
لمصلحته ( كما هو الحال في غيره ) أي غير الاحتياط ( من الايجاب والتحرير  
الطريقيين ) كالايجاب والتحرير المقدمي فانه لا عقاب فيها ، وانما العقاب مخالفة التكليف  
المجهول . فمثلا : الانقاء من السطح حرام لكنه حرام طريقى لحرمة قتل النفس ، فاذا

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

التي نفسه ومات عوقب على القتل لا على الالقاء ( ضرورة انه كما يصح ان يحتج )  
المولى على العبد ( بهما ) أي بالايجاب والتحرير الطريقيين ، بأن يقول لم ألقيت نفسك  
من السطح أو لم ماركبت السفينة حتى توصلك الى الحج ( صح ) للمولى ( ان  
يحتج به ) أي بنفس التكليف

( ويقال : لم اقدمت ) على ترك الحج وعلى قتل نفسك ( مع ايجابه ) أو  
تحريره ( ويخرج ) المولى ( به ) أي بهذا الاحتجاج بقوله : لم اقدمت على ترك  
التكليف الواقعي ( عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج ) المولى  
بالاحتجاج ( بهما ) أي بالايجاب والتحرير الطريقيين . وهذا دليل على وحدة التكليف  
إذ لو كان التكليف بالطريق وبذى الطريق تكليفين مستقلين لم يصح الاحتجاج بأيهما  
كما لا يخفى .

( وقد انقذ بذلك ) الذي ذكرنا من كون التكليف المجهول كان مقتضياً  
لايجاب الاحتياط تحفظاً عليه ( ان رفع التكليف المجهول كان منة على الامة ) كما  
هو ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « رفع ٠٠ » ( حيث كان له تعالى وضعه بما هو  
قضيته ) أي وضعه بهذه الكيفية ( من ايجاب الاحتياط ف - ) لم يضعه بل ( رفعه )  
تفضلاً ( فافهم ) لعله اشارة الى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية ،  
فان في ترك الاحتياط تجريباً يستتبع العقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي ، كما لو صلى  
الى طرف واحد - فيما اشتبه القبلة - وترك سائر الجهات وصادفت تلك الجهة الواقع  
فانه يعاقب للتجربى - كما هو خيرة المصنف - وهذا ليس كسائر الأوامر الطريقية التي  
لا عقاب لها قطعاً .

ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في ما لا يعلمون ، فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً ،

( ثم ) ان المحتملات العقلية في قوله بإيها « رفع ما لا يعلمون » أربعة : لان « ما » الموصولة إما أن يراد بها « الحكم » وإما أن يراد بها « فعل المكلف » ، فعلى الاول يراد ان الحكم الذي لا يعلم مرفوع ، وعلى الثاني يكون المحتملات ثلاثة : الاول رفع الفعل حقيقة ، وهذا محال اذ لم ترفع افعال المكلفين ، كشرب التتن ودطاء رؤية الهلال . الثاني تقدير شيء في الكلام ، أي رفع جميع الآثار الشرعية لما لا يعلمون ، أو رفع الأثر الظاهر - الذي هو المؤاخذة - . الثالث كون الاسناد مجازاً بأن اسند الرفع الى « ما لا يعلمون » مجازاً مع انه مسند في الحقيقة الى « آثاره » أو الى « مؤاخذته » .

هذه محتملات الكلام ، وقد أشار المصنف « ره » الى مختاره بقوله : ( لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ) في الكلام ( ولا غيرها ) أي غير المؤاخذة ( من الآثار الشرعية ) بأن يقال : ان التقدير ( في ) قوله : رفع ( ما لا يعلمون ) رفع مؤاخذة ما لا يعلمون أو رفع آثار ما لا يعلمون ( فان ما لا يعلم من التكليف ) كالوجوب والحرمة المجهولين ( مطلقاً ) سواء ( كان في الشبهة الحكمية ) كالشك في وجوب دطاء الرؤية والشك في حرمة شرب التتن ( أو الموضوعية ) كالشك في ان هذا المائع الخالص خمر أو هذا الشخص الخالص ولد فتجب نفقته ( بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً ) إذ للشارع أن يقول يجب وان يقول لا يجب أو يقول يحرم وان يقول لا يحرم .

لكن لا يخفى ان هذا الاحتمال - أي رفع الحكم بنفسه الذي أستظهره المصنف « ره » - إنما يتم بالنسبة الى هذه الفقرة من الرواية أي قوله « ما لا يعلمون » ، وأما بالنسبة الى سائر الفقرات كقوله : « ما لا يطيقون » و « ما اضطرروا » و « ما

وان كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في اسناد الرفع اليه ، فانه ليس ما اضطروا أو ما استكروها الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة . نعم لو كان المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » ما اشتباه حاله ولم يعلم عنوانه لكان أحد الامرين مما لا بد منه أيضاً .

استكروها « فلا يمكن هذا الكلام ، إذ لا يمكن ان يراد بـ « ما » الموصولة فيها الحكم ، فانه لا معنى لان يقال « رفع حكم اضطر اليه » إذ الحكم لا يضطر اليه وإنما الفعل والعين يضطر اليها . فمثلاً : شرب الخمر يضطر اليه ، ومن المعلوم ان شرب الخمر فعل ، ولا يصح أن يقال الوجوب المضطر اليه مرفوع ، فان الوجوب - الذي هو الحكم - لا يضطر اليه .

والحاصل ان كون المراد بـ « ما » الحكم خاص بالنسبة الى « ما لا يعلمون » ( وإن كان في غيره ) من سائر الفقرات ( لا بد من تقدير الآثار ) فالمراد رفع آثار ما استكروها عليه - مثلاً - فانه إذا شرب الانسان الخمر مثلاً عوقب في الآخرة وجلد في الدنيا وكره تزويجه ، لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الآثار على ما إذا كان الشرب اكرهياً ( أو المجاز ) وذلك ( في اسناد الرفع اليه ) أي الى ذلك الغير - مثل « ما استكروها » مع ان الاسناد في الحقيقة الى الآثار أو الى المؤاخذة ، فيكون من قبيل اسناد الجريان الى الميزاب والحال انه مسند الى الماء حقيقة في قولنا « جرى الميزاب » ( فانه ليس ما اضطروا أو ما استكروها الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة ) كما لا يخفى .

( نعم لو كان المراد من الموصول ) أي لفظة « ما » ( في « ما لا يعلمون » ما اشتباه حاله ) أي فعل المكلف حتى يكون المعنى رفع شرب التبن الذي لا يعلم حرمة ورفعه الدماء عند الرؤية الذي لا يعلم وجوبه مما علم ذاته ( ولم يعلم عنوانه لكان أحد الامرين ) من تقدير الآثار أو كون الاسناد مجازياً ( مما لا بد منه أيضاً ) لكنه قد عرفت ان المحتمل - بل الظاهر - كون المراد رفع الحكم الذي لا يعلم ، فلا يحتاج الى



ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد غيرها ، فلا محيص من ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر - في كل منها ، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها ،

تقدير الآثار أو القول بكون الاسناد مجازياً ، لكن جماعة من العلماء قالوا بأحد الامرين ولم يقولوا بمقالة المصنف حتى يستقيم السياق ، إذ نسبة الرفع الى ما لا يعلمون والى سائر الفقرات واحدة ، وحيث لا يمكن القول برفع سائر الفقرات بل لا بد من أحد الامرين كان مقتضى السياق أن يكون ما لا يعلمون أيضاً كذلك . وهذا الكلام من المصنف اشارة الى كلام الشيخ « ره » في الرسائل الذي يقول بأن التقدير رفع الآثار أو رفع خصوص المؤاخذة .

ثم ان الانصاف ان السياق يؤيد كلمات اولئك الاعلام الذين جعلوا الموصول عبارة عن الموضوع الخارجي ، وقالوا بأن المراد من رفعه رفع آثاره أو يكون الاسناد مجازاً بنسبة الرفع الذي هو للآثار الى الموضوع ذي الاثر .

( ثم ) هل المقدر جميع الآثار أو الاثر الظاهر أو المؤاخذة ؟ وجوه أقواها الاول ، إذ ( لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة ) حتى يكون الرفع المؤاخذة فقط على تلك التسمية ( بعد وضوح ان المقدر في غير واحد ) من المناوين التسمية المذكورة في الرواية ( غيرها ) أي غير المؤاخذة ، إذ سيأتي في الحديث تقدير غير المؤاخذة في ما اكرهوا وما لا يطبقون والخطأ ( فلا محيص من أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر - في كل منها ) أي من التسمية حتى يكون معنى الرفع رفع الاثر الظاهر لما لا يعلمون وما لا يطبقون وما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه وهكذا ( أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها ) لكن الثاني اولى لانه هو المتبادر من النسبة الى الشيء ، فلو قيل : « زيد وجوده كالمدم » كان الظاهر منه انه لا يترتب عليه أي أثر لانه لا يترتب عليه الاثر الظاهر ، فان كون المراد الاثر الظاهر يحتاج الى قرينة . ولعل السر في ذلك أن رفع جميع الآثار أقرب الى نفي الذات من نفي بعض الآثار ولو كان

كما ان ما يكون بلحاظ الاسناد اليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى ،  
فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الامة ، كما

ذلك البعض هو الاثر الظاهر . وإما قيدنا تمام الآثار بما إذا كانت المنة تقتضي رفعها  
لثلاثا يرتفع تمام الآثار حتى ما لا يقتضي المنة رفعها ، فلو كسر أحد اناه أحد خطاء  
أو قتل شخصاً اضطراراً لم يرتفع الضمان والدية لان رفعها ليس منة مطلقاً بل على  
الفاعل ، والرواية تدل على الرفع مطلقاً منة على الجميع ، كما ان الرفع قد لا يكون منة  
بالنسبة الى الفاعل كما لو اخطأ وصام من ليس عليه الصوم لمرض ونحوه ، فان جعل صومه  
الخطائي كلا صوم في عدم ترتب الاثر عليه خلاف الامتنان ، ولذا أفتى الفقهاء بترتب  
الاثر على مثل هذا الصوم ، وكذا بالنسبة الى الوضوء والغسل الضرريين .

( كما ان ما يكون بلحاظه الاسناد اليها مجازاً هو هذا ) يعني أننا لو أردنا ان  
لا نقدر في الكلام شيئاً وقلنا إن اسناد الرفع الى التسعة مجاز بلحاظ الآثار يلزم ان  
نقول ان الاسناد إنما هو بلحاظ جميع الآثار أو بلحاظ أظهر الآثار ( كما لا يخفى ) فالاسناد  
الذي كان من حقه أن يسند الى جميع الآثار أو أظهر الآثار ، فيقال : « رفع آثار ما لا  
يعلمون أو رفع أظهر آثار ما لا يعلمون » اسناد الى نفس « ما لا يعلمون » مجازاً .

ثم هل المرفوع بالحديث جميع الآثار التكليفية والوضعية أم خصوص الآثار  
التكليفية ؟ قد يقال بالثاني ، إذ لو كان المرفوع جميع الآثار الوضعية كالتكليفية يلزم  
عدم الضمان لمن أتلف مال الغير كرهاً أو جهلاً أو اضطراراً ، وعدم النجاسة لمن شرب  
النجس أو أكله أو استعمله بسائر أنحاء الاستعمالات المعدية اضطراراً أو جهلاً أو  
نحوها ، وهكذا بالنسبة الى سائر الآثار الوضعية من قبيلها . لكن الاقوى العموم  
( فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الامة ) فنـ

شرب الخمر جهلاً لا يحد كما لا يكره تزويجه ولا عقاب عليه وهكذا ، أما الضمان  
والنجاسة فلا بد من خروجها عن دليل وذلك غير ضار بالعموم ، وقد دلت الادلة على  
ذلك ( كما ) لا يخفى .

استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق . ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي ،

وقد ( استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والعتاق ) في المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبرزطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف عن اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك ، فقال عليه السلام : لا ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله « رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا » الخبر .

قال الشيخ في الرسائل : فان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة - وإن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضاً - الا ان استشهد الامام عليه السلام على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة - انتهى . كما انها تؤيد رفع جميع الآثار سواء كانت تكليفية أم وضعية .

( ثم لا يذهب عليك ) ان التسمية المرفوعة في الحديث على قسمين :

« الاول » - ما هو بعنوانه الاولي كالحسد والطيرة والتفكر في الخلق ، ولا شك ان المرفوع في هذا القسم آثار هذه الامور ، فالغنى انه لا أثر شرعي للحسد وللطيرة وللتفكير ولا عقاب عليها إذا لم تظهر بيد أو لسان - كما في الحديث .

« الثاني » - ما هو بعنوانه الثانوي كما لا يعلمون وغيره ، فان شرب التتن مثلاً عنوان اولي للفعل الخارجى الصادر من الشخص وكونه لا يعلم حكمه - أي شرب التتن المجهول الحكم - عنوان ثانوي . وفي هذا القسم يراد ( ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي ) الطارىء على العنوان الاولي ( إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي ) فلو كان للافطار أثر من كفارة ونحوها يرفع ذلك الاثر إذا حدث على الافطار عنوان ثانوي ، بأن كان لا يعلم انه شهر رمضان أو اكره على الافطار أو لم يطق الصوم فأفطر أو نحو ذلك .

ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين صارت موجبة للرفع ، والموضوع للآثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه . لا يقال : كيف وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها . فانه يقال :

( ضرورة ان الظاهر ) من الحديث ( ان هذه العناوين ) من الاضطرار والاكراه وعدم العلم ونحوها ( صارت موجبة للرفع ) فالآثر يلزم أن يكون قبل هذه العناوين ( و ) لو كانت هذه العناوين سبباً للآثر لم تكن رافعة له ، إذ (الموضوع للآثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه ) .  
والحاصل ان آثار العنوان الثانوي يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا علة لرفعها .

( لا يقال ) : ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولى لا بعنوان الثانوي يقتضى أن لا يرفع الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - إذا احتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع ، بل هو من آثار الجهل بالواقع وهذا خلاف البداهة ، فان حديث الرفع يرفع الاحتياط . وعلى هذا فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولى بل يرفع آثار العنوان الثانوي أيضاً - كالجهل ونحوه .

والحاصل انه ( كيف ) تقولون بأن الرفع إنما يرفع آثار العنوان الأولى ( و ) الحال ان ( ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين ) الثلاثة ( بعينها وباقتضاء نفسها ) ومع ذلك يرفعها حديث الرفع ، فان كان حديث الرفع خاصاً برفع الآثر على العناوين الأولى فقط لم يرفع به الاحتياط والتحفظ اللذين هما آثاران للعناوين الثانوية .

( فانه يقال ) : لا نسلم بأن الاحتياط وايجاب التحفظ من آثار الجهل والخطأ والنسيان ، بل هما من آثار الواقع لكنها آثار للواقع في ظرف الجهل الخطأ والنسيان

بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها ، ضرورة ان الاهتمام به يوجب ايجابها .  
 لئلا يفوت على المكلف كما لا يخفى  
 ( ومنها ) حديث الحجب ، وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في  
 حديث الرفع ، 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

فليسا من العناوين الثانوية ( بل إنما تكون ) هذه الامور الاحتياط والتحفظ في  
 الخطأ والتحفظ في النسيان ( باقتضاء ) الحكم الثابت في ( الواقع في موردها ) أي  
 مورد الجهل والخطأ والنسيان ( ضرورة ان الاهتمام به ) أي بالواقع ( يوجب  
 ايجابها ) أي ايجاب الاحتياط والتحفظ ( لئلا يفوت على المكلف ) الواقع ( كما لا  
 يخفى ) . ومنه تبين ان حديث الرفع إنما يرفعها لكونها من آثار العناوين الاولية .

نعم لو كان هناك أثر للعناوين الثانوية لم يرفعها حديث الرفع كسجدتي السهو  
 وكفارة الخطأ وما أشبه مما رتبته الشارع على الجاهل والساهي ونحوهما ، فان هذه  
 الامور تثبت بطرو العناوين الثانوية ، لا أنها ترتفع بتلك العناوين .

( ومنها ) أي من الروايات التي استدلت بها على البراءة ( حديث الحجب )  
 وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » .  
 ( وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع ) فشرب التبن  
 محجوب عن العباد حكمه التحريمي مثلاً فلا تحريم ، ودعاء الرؤية حكمه الايجابي  
 محجوب عنهم فلا وجوب ، وكذلك بالنسبة الى الشبهات الموضوعية . والحاصل ان  
 الازام المجهول وجوباً كان أو تحريمياً حكماً أو موضوعياً تكليفاً أو وضعياً محجوب  
 عن العباد فهو موضوع عنهم .

( إلا انه ربما يشكل ) كما في الرسائل ( بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من  
 التكليف ، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه )  
 بحيث كان المنع ناشئاً منه تعالى فقط ، لا مثل ما إذا صار سبب عدم العلم عدم ايصال

لعدم أمر رسله بتبليغه ، حيث انه بدونه لما صح اسناد الحجج اليه تعالى .  
 (ومنها) قوله عليه السلام « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه »  
 - الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ، ولو كان من جهة عدم  
 الدليل على حرمة ، و

الراوي الحكم أو اشتباه الامور الخارجية ، بل ( لعدم أمر ) الله سبحانه ( رسله  
 بتبليغه حيث إنه بدونه ) أي بدون كون الحجج منه تعالى ( لما صح اسناد الحجج  
 اليه تعالى ) .

ولذا قال الشيخ : إن هذه الرواية مساوقة لما ورد عن الامام أمير المؤمنين  
 عليه الصلاة والسلام : « إن الله تعالى حد حدوداً فلا تعدوها ، وفرض فرائض فلا  
 تعصوها ، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكفوها رحمة من الله  
 تعالى بكم » .

لكن ربما يقال بعدم ظهور الحديث في ذلك ، حيث ان النسبة الى الله تعالى ،  
 إذ كل شيء يقع في الكون يصح نسبته اليه تعالى حتى أفعال العباد ، إذ الالة والاسباب  
 كلها منه سبحانه ولذا يصح نسبة الضلال وما أشبه اليه سبحانه . قال تعالى « يضل من  
 يشاء » فتأمل .

( ومنها ) أي من الروايات التي استدلت بها للبراءة ( قوله عليه السلام « كل شيء  
 لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » ) إلى آخر ( الحديث ) فإنه دليل على البراءة  
 ( حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ) وفسر قوله « مطلقاً » بقوله : ( ولو  
 كان ) عدم العلم بالحرمة ( من جهة عدم الدليل على حرمة ) كما لو كان عدم العلم  
 بحرمة التبغ من جهة عدم قيام الدليل على حرمة كما هو كذلك في جميع الشبهات  
 الحكمية ، أما شمول الرواية للشبهات الموضوعية فليس عليه غبار .

هذا بالنسبة الى جريان البراءة في الشبهات التحريمية ( و ) أما الشبهات  
 الوجوبية - كما لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو شك في وجوب صلتهزيد

بعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب ، مع امكان ان يقال : ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال - تأمل . (ومنها) قوله عليه السلام « الناس في سعة ما لا يعلمون ، فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة

لا احتمال كونه رحماً له - فنقول : ( بعدم الفصل قطعاً بين إباحته ) أي الشيء المشكوك الحرمة ( وعدم وجوب الاحتياط فيه ) بالترك ( وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية ) حكيمه كانت - كاشك في وجوب دعاء الرؤية - ام موضوعية - كاشك في وجوب صلاة زيد - ( يتم المطلوب ) الجار في قوله « بعدم » متعلق بقوله « يتم » أي ان الرواية ولو تعرضت للشبهة التحريمية لكننا نسحب الحكم منها الى الشبهة الوجوبية لعدم القول بالفصل ، إذ لم يفصل أحد من العلماء بين الشبهات التحريمية والوجوبية بأن يقول بجرىان البراءة في الاولى دون الثانية ، وإن كان هناك قول بالتفصيل بالعكس بجرىان البراءة في الشبهات الوجوبية دون التحريمية .

( مع امكان ان يقال ) في وجه تعميم الرواية للشبهات الوجوبية : إن ( ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال ) إذ الفعل المردد بين الوجوب وغير الحرمة - كدعاء الرؤية - يكون تركه مردداً بين الحرمة وغير الوجوب ، فيثبت حل تركه بسبب الرواية ، ف ( تأمل ) ولعل وجهه ان ارجاع الشبهات الوجوبية الى الشبهة التحريمية بهذه الكيفية خلاف ظاهر الرواية ، فان ظاهرها ان كلياً دار بين الحرمة في الفعل وغير الوجوب كان مجرى البراءة .

( ومنها ) أي من الروايات التي استدلل بها للبراءة ( قوله عليه السلام « الناس في سعة ما لا يعلمون » ) و « ما » في الرواية إما ظرفية توقيتية فيقرأ « سعة » بالجر ، ويكون المعنى الناس في سعة من التكليف ما دام لم يعلموا بها ، وإما موصولة مضاف اليها للسعة ويكون المعنى الناس في سعة الشيء الذي لا يعلمونه ( فهم في سعة ما لم يعلم ) بناءً على الموصولة ( أو ) في سعة ( ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة ) بناءً على الظرفية .

ومن الواضح انه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً ، فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى . لا يقال : قد علم به وجوب الاحتياط فانه يقال : لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله .

ومن المعلوم ان ذلك شامل للشبهات الوجوبية والتحريرية التكميلية والوضعية الحكيمية والموضوعية ( و ) على هذا لا يجب الاحتياط مطلقاً ، إذ ( من الواضح انه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً ) إذ الاحتياط ضيق فكيف يكونوا في سعة ( فيعارض به ) أي بقوله (عليه السلام) « الناس في سعة » ( ما دل على وجوبه ) أي وجوب الاحتياط ( كما لا يخفى ) فلا بد من حمل ما على دل الاحتياط على الاستحباب لانه الجمع الدلالي بين الدليلين ، أما لو أخذنا بأدلة الاحتياط يلزم طرح ما دل على ان السعة في سعة كما هو واضح .

( لا يقال ) : الدليل الاول وهو قوله « الناس في سعة » يقول إن السعة إنما تكون إذا لم يعلموا ، وأدلة الاحتياط توجب العلم بوجوب الاحتياط فلا موضوع للدليل الاول معها ، فـ ( قد علم به ) أي بدليل الاحتياط ( وجوب الاحتياط ) . والحاصل ان دليل الاحتياط وارد على « الناس في السعة » .

( فانه يقال ) : لا يصلح دليل الاحتياط لكونه وارداً على السعة ، إذ الوجوب والحرمة الواقعيان مما لا يعلم بهما ، فالناس في سعة منها ، وأدلة الاحتياط لا توجب العلم بهما حتى تكون واردة على ما دل على السعة ، فانه ( لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد ) أي بعد ورود أدلة الاحتياط ( فكيف يقع ) المكلف ( في ضيق الاحتياط من أجله ) أي من أجل ما لا يعلم به من الوجوب والحرمة . وعلى هذا يقع التعارض بين الدليلين « السعة » تقول أنت في سعة من التكليف الواقعي ، و « الاحتياط » يقول أنت في ضيق منه ، وقد عرفت وجه الجمع بحمل أدلة الاحتياط على الاستحباب .



نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوده ، ولكنه عرفت ان وجوبه كان طريقياً لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً - فافهم . (ومنها) قوله ﷺ « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » ،

( نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً ) بحيث انه كان واجباً لمصلحة في نفسه لا لمصلحة الواقع ( كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوده ) لان أدلته حينئذ كانت واردة على دليل « الناس في سعة ما لا يعلمون » ، إذ لقد علموا بوجوب الاحتياط للدالة الدالة عليه ( لكنه عرفت ان وجوبه ) أي الاحتياط ( كان طريقياً لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً ) فأدلته تقول الواقع المجهول يجب العمل به وأدلة السعة تقول الواقع المجهول لا يجب العمل به كما تقدم ( فافهم ) لعله اشارة الى احتمال أن يكون « ما » في قوله « في سعة ما لا يعلمون » ظرفية ، أي ان الناس في سعة ما دام لم يعلموا فإذا علموا وجوب الاحتياط لم تكن سعة إذ ما لم يعلموا محذوف المتعلق حينئذ ، ويحتمل أن يكون متعلقه الحكم الواقعي وان يكون الاعم من الواقع والاحتياط ، وعلى هذا يكون دليل الاحتياط وارداً ، ويكون حاله حال ما لو قال المولى لعبده « إذا لم يعلم شيئاً فانت في سعة » ثم قال له بالنسبة الى « دطاء الرؤية » واجب عليك ، وقال بالنسبة الى « الانائين المشتهيين » أحتط عنها ، فانه لا شك في ورود كلا الدليلين على الدليل الاول المتضمن للسعة .

( ومنها ) أي من الروايات التي استدلت بها للبراءة ( قوله ﷺ « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » ) وقد استدلت به الصدوق لجواز القنوت بالفارسية وان الاصل في الاشياء الاباحة ما لم يثبت الحضر .

ثم لا يخفى ان دلالة الرواية على البراءة تتوقف على كون « الورود » فيها بمعنى الوصول ، كقوله تعالى « فلما ورد ماء مدين » أو نحو ورد زيد كربلاء حيث انه فيها بمعنى الوصول ، أما لو قلنا بأن الورود بمعنى الصدور عن الشارع ولو لم يصل الينا

ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم ، أو ما يحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد ، مع انه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه لا سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره .

حتى يكون مفاد الحديث ان الاشياء قبل تشريع الاحكام لها مطلقة يجوز ارتكابها فلا دلالة الرواية على البراءة أصلاً .

ولذا قال المصنف « ره » : « ودلالته » على البراءة ( تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم ) فلا ورود إذا لم نعلم وإن كان صادراً ( أو ما يحكمه ) أي يحكم العلم من الامارات والطرق التي هي حجة شرعاً أو عقلاً ( بالنهي عنه ) متعلق بـ « العلم » ، فلو علمنا أو قامت امارة على النهي عن الشيء كان ذلك وارداً وخرج عن كونه مطلقاً وإلا كان جائز الارتكاب ( وإن صدر ) النهي بالنسبة اليه ( عن الشارع ووصل الى غير واحد ) لأن المراد بالورود الوصول الى كل مكلف مكلف ، فان الاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب حالي « المطلق » أي بالنسبة الى الجميع أو بالنسبة الى بعض الافراد في حالي « الورد » أي بالنسبة الى الجميع أو بالنسبة الى بعض الافراد . هذا إذا لم يؤخذ الورد بمعنى الصدور عن الشارع ( مع انه ) أي كون الورد غير صادق إلا بعد الوصول ( ممنوع لوضوح صدقه ) أي الورد ( على صدوره عنه ) أي عن الشارع ( لا سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره ) .

فما ذكره الشيخ في الرسائل من ان هذه الرواية أحسن الروايات الدالة على البراءة مخدوش .

وربما اشكل على المصنف بأنه إن أراد من كونه مطلقاً عدم حكم له في اللوح المحفوظ قبل صدور النهي فهو خلاف البديهي ، إذ لسلك شيء حكم في الواقع حتى قبل صدوره عن النبي والامام ، وإن أراد من كونه مطلقاً عدم نهى عنه قبل أن

لا يقال : نعم ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم . فانه يقال : وإن تم الاستدلال به بضميمتها ويحكم باباحة مجهول الحرمة وإطلاقه إلا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان انه لم يرد عنه النهي واقعاً .

ينهى عنه النبي والامام فهو ضروري ويكون كتوضيح الواضحات ، وكلاهما لا يناسب مقام الرواية الظاهرة في انه حكم انشائي ذو فائدة . ولكن ربما يجاب عن ذلك بأن المراد من كونه مطلقاً جواز ارتكابه ، كما يقول من يقول بكون الاصل في الاشياء الاباحة مقابل من يقول ان الاصل فيها الحظر - فتأمل .

( لا يقال ) : سلمنا ان الورود بمعنى الصدور لكن إذا شككنا في شيء - كشرب التن - هل انه ورد فيه نهى أم لا كان استصحاب عدم الورود محكماً ، وبذلك تكون النتيجة الاباحة ، وعلى هذا لا يفرق بين كون الورود بمعنى الصدور أو بمعنى الوصول . ( نعم ) يكون الفرق في ان الاول يحتاج الى ضم الاستصحاب اليه بخلاف الثاني .

( و ) الحاصل ان الورود - وإن كان بمعنى الصدور - ( لكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به ) أي بهذا الحديث ( وتم ) حجة للبراءة .

( فانه يقال ) : كلا منافي ان مجهول الحكم هل يجوز ارتكابه أم لا ، وهذا الحديث لم يتعرض لذلك وإنما تعرض لما لم يصدر فيه حكم ، فانه ( وإن تم الاستدلال به ) أي بهذا الحديث ( بضميمتها ) أي ضميمة أصالة العدم ( ويحكم ) حينئذ ( باباحة مجهول الحرمة وإطلاقه ، إلا انه ) أي الاطلاق والاباحة للمجهول ( لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً ) لما عرفت من أن مجهول الحرمة لا يشمل الحديث ( بل بعنوان انه لم يرد عنه النهي واقعاً ) المكشوف ذلك بأصالة العدم ، وهذا مما لا يحتاج معه الى الحديث أصلاً ، إذ أصالة العدم تجري وتحكم بعدم الحرمة وإن لم يرد هذا الحديث كما لا يخفى .

لا يقال : نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان . فانه يقال : حيث انه بذلك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه اصلا ، ولا يكاد يهم ما اذا ورد النهي عنه في زمان و اباحة في اخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر .

( لا يقال ) : مهم الفقيه هو الحكم بالاطلاق والاباحة ، من غير فرق بين أن يكون مستنده الحديث وحده أو بضميمة اصالة العدم ( نعم ) هناك فرق من حيث السبب للاباحة ( ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة ) والاطلاق ( في مجهول الحرمة كان ) الحكم بالاباحة ( بهذا العنوان ) أي بعنوان انه مجهول الحكم - إذا قلنا بدلالة الحديث - ( أو بذلك العنوان ) أي عنوان انه لم يرد عنه النهي واقعا المكشوف ذلك بأصالة العدم - إذا قلنا باحتياج الحديث الى ضميمته اصالة العدم - ( فانه يقال ) : ليس الامر على ما ذكرتم من عدم التفاوت ، وإنما يكون الدليل - بناءً على كونه مركباً من الحديث وأصالة العدم - أخص من الدليل - بناءً على كونه الحديث فقط - إذ لو كان المعيار هو مجهول الحكم شمل الحكم بالاباحة ما طرأ عليه اباحة وحرمة ولم يعلم السابق منها ، ولو كان المعيار اجراء أصالة العدم لم تجر في هذا الفرض فلا يحكم فيه بالاباحة ( حيث انه ) أي المشكوك ( بذلك العنوان ) أي بعنوان ما لم يرد فيه نهى ( لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه اصلا ) حتى تجري اصالة العدم ( ولا يكاد يهم ما إذا ورد النهي عنه في زمان و اباحة في ) زمان ( اخر واشتبهها ) أي الاباحة والنهى ( من حيث التقدم والتأخر ) إذ لا تجرى أصالة العدم حيفئذ ، وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم لمجهول الحرمة - بدون احتياج الى ضميمته اصالة العدم - فانه يشمل حتى هذه الصورة لانه فعلا لم يعلم حكمه .

إن قلت : لا يشمل الحديث صورة توارد الحكمين ، لأننا نعلم بورود النهي حيفئذ فلا يشمله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى . قلت : كلا ، إذ معنى ورود النهي النهي المستمر ولا نعلم ورود النهي المستمر لاحتمال كون الاباحة بعد النهي .

لا يقال : هذا لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة . فانه  
يقال : وان لم يكن بينهما

( لا يقال ) : فيما توارد فيه النهي والاباحة ايضاً نحكم بالاباحة ، حتى لو قلنا باحتياج الحديث الى ضميمته أصالة العدم ، فان اصالة العدم وان لم تجر هنا إلا ان عدم القول بالفصل بين افراد المشتبهات كاف في الحكم بالاباحة ، فـ ( هذا ) الذي ذكرتم من الفرق غير تام ، لانه انما يتم ( لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة ) سواء لم يعلم حالته السابقة أصلاً أم علم بتوارد الحالين عليه .

( فانه يقال ) : انه لو قام اجماع مركب على عدم الفرق بين موردين ، فان أحد الموردين لو كان ثابتاً بالدليل تعدى الحكم الى المورد الثاني بالاجماع المركب ، أما لو كان ثبوت الحكم في أحدهما بالأصل لم يقبض الحكم في الآخر ، وذلك لأن لوازم الأدلة حجة بخلاف لوازم الاصول . فمثلاً : لو قام الدليل على حرمة الخمر ودل الاجماع على التلازم بين الخمر والفقاع قلنا بحرمة الفقاع ، لأن لازم الحرام حرام ، أما لو قام الأصل على حرمة الخمر ودل الاجماع على التلازم لم نقل بأن الفقاع حرام ، إذ لوازم الاصول ومثبتاتها ليست بحجة .

والحاصل ان اثبات الحكم في اللازم يحتاج الى ثلاثة امور : الأول وجود الحكم في الملزوم . الثاني الدليل على الملازمة . الثالث كون اللازم يثبت بالملزوم . فالاجماع إنما دل على الأمر الثاني - أي الملازمة - ويبقى الأمر الثالث رهن كون الأمر الأول لازمه حجة أو عدم كون لازمه حجة ، وحيث ان لازم الدليل حجة يتم المطلوب . أما في الأصل فحيث أن لازمه ليس بحجة لا يتم ، المطلوب ، وفيما نحن فيه حيث ثبت حكم الملزوم - وهو اباحة ما لا نص فيه - بالأصل الذي هو اصالة بقاء الاباحة الواقعية ، لا يمكن اثبات الحكم في اللازم - وهو ما توارد عليه الاباحة والحرمة - بدليل الملازمة الذي هو الاجماع المركب المدعى .

( و ) الحصول انه و ( ان لم يكن بينهما ) أي بين ما يجهل حاله وبين ما يعلم

الفصل الا انه انما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل لا الاصل - فافهم . وأما الاجماع فقد نقل على البراءة ، الا انه موهون ، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة ، فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل ، ومن واضح النقل عليه دليل بعيد جداً .

بتوارد الحالتين عليه ولم يعلم المتأخر منها (الفصل) القائل بالاباحة يقول فيها والقائل بالاحتياط يقول فيها ( الا انه ) أي عدم الفصل الثابت بالاجماع المركب ( إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها ) وهو ما لا حالة سابقة له بل هو مجهول مطلق ( الدليل ) بأن كان الدليل دالاً على الاباحة المطلقة ( لا الاصل ) العملي ، إذ لازم الدليل حجة وليس لازم الأصل بحجة - ( فافهم ) لعل اشارة الى أن مدعى الاجماع يريد به الاجماع على الحكم الظاهري كما ليس ببعيد ، فكأنه يقول : كل من قال بالاباحة قال في الجميع ، وكل من قال بالاحتياط قال في الجميع ، فالقول بالاباحة في البعض والاحتياط في البعض ايجاد قول ثالث وهو مخالف للاجماع المركب ، فالاباحة الثابتة في اللازم انما هو بنفس الاجماع لا بسبب كونه لازماً حتى يقال بأن الاصل لا يثبت لوازمه .

هذا تمام الكلام في الروايات التي استدل بها للبراءة ( وأما الاجماع فقد نقل على البراءة ) القولي منه حيث ان بعضهم ادعاه ، والعلمى حيث يعملون بالبراءة في مختلف أبواب الفقه حيث لا دليل ( الا انه موهون ) جداً ( ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة ) إذ مع الغض عن مخالفة الاخباريين في الشبهات التحريمية فلا اجماع من الكل ، وقدمت حجية الاجماع من باب اللطف مع انه لا مجال له بعد وجود المخالف ، والحدسي في مثل هذه المسألة لا مجال له ( فان تحصيله ) أي تحصيل الاجماع ( في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل ) كما يأتي ( ومن واضح النقل عليه دليل ) كما تقدم ( بعيد جداً ) فان من شرط حجية الاجماع على مبنى المتأخرين ان لا يكون محتمل الاستناد ، وهذا الاجماع بعد ورود الادلة العقلية والنقلية من محتمل الاستناد

وأما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص والياس عن الظفر بما كان حجة عليه ، فانها بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان ، وهما قبيحان بشهادة الوجدان . ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته ، فلا يكون مجالاً لها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً كما انه مع احتمالها لا حاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة

قطماً لو لم يكن من مظهره أو مقطوعه .

( وأما العقل ) فقد استدل به على البراءة ( فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول ) سواء كان سبب الجهل عدم الصدور أو عدم الوصول أو اشتباه الامور الخارجية ( بعد الفحص والياس عن الظفر بما كان حجة عليه ) من العلم والعلمي والظن في حال الانسداد ( فانها ) أي العقوبة والمؤاخذة ( بدونها ) أي بدون الحجة ( عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان ، وهما ) أي العقاب والمؤاخذة بدون الحجة ( قبيحان بشهادة الوجدان ) الحاكم في باب الاطاعة والعصيان .

( و ) لا يقال : ان في ارتكاب المشتبه احتمال للضرر ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً . لانا نقول : ( لا يخفى انه مع استقلاله ) أي العقل ( بذلك ) أي بقبح العقاب بلا بيان ( لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته ) أي مخالفة التكليف المجهول ، بل المؤاخذة تكون معلومة العدم والضرر معلوم الانتفاء ( فلا يكون مجالاً لها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها ) أي قاعدة دفع الضرر المحتمل ( تكون بياناً ) فلا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون رافعة لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل ، وإنما تجري قاعدة دفع الضرر المحتمل في أطراف العلم الاجمالي ( كما انه مع احتمال ) أي احتمال العقل للضرر ( لا حاجة الى القاعدة ) أي قاعدة دفع الضرر المحتمل ( بل في صورة المصادفة ) أي مصادفة الفعل للضرر

استحق العقوبة على المخالفة ، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل .  
واما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملا الا ان المتيقن منه

( استحق العقوبة على المخالفة ) للواقع ( ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ) .  
والحاصل ان هاتين القاعدتين - قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وقاعدة دفع الضرر المحتمل - لهما موردان ولا يرتبط احدهما بالآخرى ، فان جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يبق مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل ، إذ لا احتمال للضرر حينئذ ، وإن لم تجر قاعدة قبح العقاب بلا بيان جرت قاعدة دفع الضرر المحتمل ، بل فوق ذلك وهو انه لو لم تجر قاعدة القبح يلزم عقلا اجتناب الضرر المحتمل - وإن قلنا بأنه لا دليل لوجوب دفع الضرر المحتمل - وذلك لانه لو صادف العمل الواقع المعاقب عليه حسن العقاب ولا مانع عنه ، لان المفروض عدم قبح العقاب ، فالعقل يلزم باجتناب المحتمل لتلايصادف الواقع فيعاقب .

والنتيجة انه لو جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان جاز الارتكاب للمشتبه ، ولو لم تجر هذه القاعدة لم يجز الارتكاب عقلا ، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل أم لا ، أما لو قلنا بها فللقاعدة واما لو لم نقل بها فلانه لا مؤمن للعقاب الواقعي في صورة المصادفة .

هذا كله في كون الضرر المحتمل عقوبة اخروية ( واما ) الـ ( ضرر )  
الدينيوي ( غير العقوبة ) كالمرض والخسارة وما اشبهها ( فهو وان كان محتملا )  
في المشتبه الحرمة والوجوب ولا يجري هنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان ( الا ان )  
احتمال الضرر الدينيوي غير ضار .

والحاصل ان العقل يستقل في المشتبهات بالبراءة ، ولا دافع لهذا الحكم العقلي  
الا احتمالان : الاول قاعدة دفع الضرر المحتمل الاخروي - أي العقاب - لكن هذا  
غير تام لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تقدم تقريرها . الثاني قاعدة دفع الضرر المحتمل  
الدينيوي ، لكنها غير صحيحة أيضاً لان ( المتيقن منه ) أي من الضرر الدينيوي



فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازها شرعاً ، مع ان احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة ،

( فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ) فانه لم يدل دليل من عقل أو شرع على وجوب دفع الضرر بقول مطلق .

نعم الضرر إذا كان هلاك النفس أو ذهاب بعض الاعضاء كالعين أو الاذن لم يجز ، لاطلاق « لا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » وما دل على ان المثلة لا يجوز حتى بالنفس إلا ان مثل ادماء بعض الجسم أو خدش الاعضاء أو شرب ما يسبب حمى أو ضرراً اشبهها فلا دليل شرعاً أو عقلاً على المنع عنه اذا كان متيقناً فضلاً عما اذا كان محتملاً ، ولذا كانوا كالتلذذ يقفون حتى تتورم أقدامهم ويسجدون حتى تحتاج آناز سجدتهم الى القرض ، وكان يحبب الطبا يبكي حتى اثر في وجهه أخايد ويمقوب بكي حتى ابيضت عيناه من الحزن الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة .

( ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازها شرعاً ) ولذا يركب التجار الاهوال ويتعب أنفسهم أصحاب الاعمال ولم يقل أحد بحرمته شرعاً ولا كان ذلك منافع للعقل .

هذا بناءً على ان الحرمة المحتملة أو الوجوب المحتمل الذي نقول بجواز فعل الاول وترك الثاني إنما هو إذا قلنا بتلازمها للمضرة والمنفعة ( مع ان احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة ) في محتمل الحرمة ( وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة ) التي هي أهم من المضرة الشخصية ( أو ترك المصلحة ) في محتمل الوجوب فان الحرمة القطعية لا تلازم الضرر الشخصي ، فالسرقة مثلاً لا تلازم ضرراً شخصياً على السارق وإن كانت ملازمة للمفسدة لانها توجب الاخلال بالامن العام مثلاً ، كما ان الوجوب القطعي لا يلازم المصلحة الشخصية ، فان اعطاء الزكاة لا يلازم عود النفع الى المعطى وإن كان يلازم الصلاح العام لانه يوجب انعاش الفقير مثلاً ،

لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة الى المنافع والمضار ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة أو المصرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً . إن قلت : نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو انه كالاقدام على ما علم مفسدته

فكيف بالحرمة والوجوب المحتملين ( لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام ) على مبنى أهل العدل القائلين بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ( وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح ) وهي التي أوجبها الشرع ( وقبح ما كان ذات المفاسد ) وهي التي نهى عنها الشرع ( ليست براجعة الى المنافع والمضار ) الشخصية . وقوله « ليست » خبر لقوله « ان المصالح » ( وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر ) فنقطع بعدم الضرر مع انه محتمل التكليف ( نعم ربما يكون المنفعة أو المصرة ) الدينويتان ( مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً ) . فتحصل ان الشيء المشتبه وجوبه أو حرمة لا مانع من جريان البراءة بالنسبة اليه . إذ العقاب الاخروي مأمون فيه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والضرر الديوي - أولاً - لا يلازم محتمل الحرمة ، فمحتمل الحرمة لا يلزم أن يكون محتمل الضرر ، وهكذا بالنسبة الى محتمل الوجوب - وثانياً - دفع الضرر القطعي الديوي غير لازم عقلاً وشرعاً فكيف بالضرر المحتمل .

( ان قلت : نعم ) احتمال الوجوب لا يلازم احتمال المنفعة واحتمال الحرمة لا يلازم احتمال المصرة ، وكذلك لا يلازمان احتمال العقاب الاخروي ( ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته او انه كالاقدام على ما علم مفسدته ) وهذا المقدار كاف في لزوم العقل الاجتناب ، فان المفسدة المحتملة مما لا شك فيها في فعل مشتبه الحرمة وترك الوجوب ، إذ عدم الوصول الى المصلحة الملزمة مفسدة أيضاً

كما استدل به شيخ الطائفة - قده - على ان الاشياء على الحضر او الوقف . قلت : استقلاله بذلك ممنوع ، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان ، حيث انهم لا يحتزرون مما لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة محتمل المفسدة . كيف وقد اذن الشارع بالاقدام عليه ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح - فتأمل .

( كما استدل به شيخ الطائفة - قده - على ان الاشياء على الحضر أو الوقف ) حتى يتحقق الاذن في الاقدام ويذهب احتمال المفسدة .

( قلت ) : ليس كذلك ، فان استقلال العقل انما هو في الضرر الاخروي فقط كما تقدم تقريره ، فان ( استقلاله بذلك ) الذي ذكرتم من قبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته ( ممنوع ، والسند شهادة الوجدان ) فان الوجدان لا يحكم بأن محتمل المفسدة كقطعها ( ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان ) فان جميع الاسفار وأقسام التجارات وما أشبهها محتمل للمفسدة ، ومع ذلك فان العقلاء يقدمون عليها ، ولو كانت هذه الاشياء مقطوعة المفسدة لم يقدموا عليها .

ومن ذلك يتبين ان محتمل المفسدة ليس لديهم كقطع المفسدة ( حيث انهم لا يحتزرون مما لا تؤمن مفسدته ) بل يقدمون عليه ( ولا يعاملون معه ) أي مع محتمل المفسدة ( معاملة محتمل المفسدة ) .

( كيف و ) الخضم يعترف بانه ( قد اذن الشارع بالاقدام عليه ) في الشبهات الوجوبية ( ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح ) وليس للشارع رفع احتمال المفسدة الدنيوية حتى يقال : ان اذنه كاشف عن عدم المفسدة ، فاذنه يكشف عن عدم قبحه عند العقلاء ( فتأمل ) لعله اشارة الى فرق العقلاء بين المفسد المحتمل ، ففي بعضها لا يجزرون الاقدام وفي بعضها يجزرون ، فان الثورة مثلا محتمل المفسدة ومع ذلك فالعقلاء لا يجزونها ولا يقدمون عليها لان المفسدة المحتملة كبيرة جداً ، وهذا بخلاف المفسد الجزئية . هذا تمام الكلام في الأدلة الاربعة التي اقيمت على جريان البراءة في الشبهة

واحتج القول بوجوب الاحتياط فيما لم يقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة :  
 أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم ، وعن الالتقاء في التهلكة  
 والآمرة بالتقوى . والجواب : ان القول بالاباحة شرعاً وبالآمن من العقوبة  
 عقلاً ليس قولاً بغير علم ، لما دل على الاباحة من النقل وعلى البراءة من  
 حكم العقل ،

البدوية - وجوبية كانت أم تحريمية ، موضوعية أم حكمية ، مهمة أم غير مهمة ، تكليفية  
 كانت أم وضعية - من غير فرق في الشبهة الحكمية بين كون سبب الشبهة اجمال النص  
 أو فقده أو تعارض النصين ، كل ذلك لاطلاق ما عرفت من الكتاب والسنة والاجماع  
 والعقل .

( واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة ) على البراءة سواء  
 في الشبهات التحريمية أو الوجوبية ( بالأدلة الثلاثة ) الكتاب والسنة والعقل .  
 ( أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم ) كقوله تعالى « ولا  
 تقف ما ليس لك به علم » وقوله « الله أذن لكم أم على الله تفترون » وقوله « ان  
 ان الظن لا يغني من الحق شيئاً » ( و ) بما دل على النهي ( عن الالتقاء في التهلكة )  
 وهو قوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » ( و ) بالآية ( الآمرة  
 بالتقوى ) كقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » فان الاقتحام في الشبهة بدون  
 الحجة عمل بغير علم وإلقاء للنفس في التهلكة ، لان العلم مؤمن وغيره ليس  
 بمؤمن ، وعمل بخلاف التقوى ، فان التقوى معناه الاجتناب والتحذر والاحتياط ،  
 إذ هو مشتق من وقى ، ومن المعلوم ان الاقدام في الشبهة خلاف ذلك كله .

( والجواب : ان القول بالاباحة شرعاً ) لما دل من الآيات والخبار على ذلك  
 ( وبالآمن من العقوبة عقلاً ) لقبح العقاب بلا بيان ( ليست قولاً بغير علم ، لما دل  
 على الاباحة من النقل ) كقوله « كل شيء حلال وكل شيء مطلق » ( وعلى البراءة  
 من حكم العقل ) .

ومعها لا مهلكة فى اقتحام الشبهة اصلا ولا فى مخالفة التقوى كما لا يخفى .  
وأما الاخبار فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا فى بعضها بأن  
التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام فى المهلكة

ولا يخفى انه فرق بين الاباحة والبراءة ، فالاباحة ايجابى والبراءة سلبى (ومعها)  
أى مع حكمى العقل والنقل (لا مهلكة فى اقتحام الشبهة أصلا ولا فى مخالفة التقوى)  
بل من التقوى أن يبيح الانسان ما أباحه الشارع ، فقد قال عليه السلام : « ان الله احب ان  
يؤخذ برخصه كما احب ان يؤخذ بعزاه » .

وكيف كان فالكتاب لا دلالة فيه على الاحتياط ( كما لا يخفى ) .  
هذا تمام الكلام فيما استدلل به من الايات على الاحتياط ( وأما الاخبار )  
ففى طوائف كثيرة نذكر بعضها : كقبولة عمر بن حنظلة عن أبى عبد الله عليه السلام  
وفىها بعد ذكر المرجحات « إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك ، فان التوقف  
عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات » . وروايات السكونى والزهرى وعبد  
الاعلى ، وفىها « التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة » . وخبر سعد بن  
أبيه عن آباءه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند  
الشبهة . . . الى ان قال : فان التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة .  
وخبر حمزة عن الصادق عليه السلام قال « انه لا يسمعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف  
عنه والتثبت والرد الى أمة الهدى » . وخبر جميل عن الصادق عليه السلام عن آباءه قال : قال  
رسول الله صلى الله عليه وآله : الامور ثلاثة : امرين لك رشده فاتبعه ، وامرين لك غيه فاجتنبه ،  
وأمر اختلف فيه فردد الى الله عز وجل . . . وغيرها مما نقل جملة منها فى الرسائل .

والىها أشار المصنف « ره » بقوله : ( فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة  
معللا فى بعضها بأن التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام فى المهلكة ) فان التوقف  
يوجب السلامة لا محالة بخلاف الاقتحام فانه يحتمل ان يكون مهلكة ، ومعنى كونه  
خيأ هو المعنى العرفى لا التفضيل ، أو يراد أن صعوبة التوقف أقل من صعوبة

من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً ، وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بأسنة مختلفة . والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الاباحة وحكم العقل بالبراءة كما عرفت ، وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم

الهلكة ( من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة ) مثل ما تضمن الامر بالوقوف : فانه يدل على الوقوف مطابقة ( أو التزاماً ) مثل ما دل على الارزاء والتعبت الذي هو لازم الوقوف ( وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بأسنة مختلفة ) كصبيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وها محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء ؟ قال : بل عليهما ان يجزى كل واحد منها الصيد . فقلت : ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه ؟ قال : إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا . وموثقة عبدالله بن وضاح قال : كتبت الى العبد الصالح عن ابي توارى القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستمر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وافطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل ؟ فكتب عليه السلام : أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك . وقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل : أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت . . . الى غير ذلك .

( والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدوية ) غير المقرونة بالعلم الاجمالي (مع دلالة النقل على الاباحة ) كما تقدم من قوله عليه السلام « كل شيء حلال » و « كل شيء مطلق » و « رفع ما لا يعلمون » ( وحكم العقل بالبراءة ) لقبح العقاب بلا بيان ( كما عرفت ) سابقاً ( وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم ) ان ظاهر الادلة الوجوب ولم نقل انه للاستحباب ، كما يوجد بعض القرائن الدالة على ذلك في نفس الاخبار ، كما يشهد له قوله في خبر جميل « بما شئت » وغيره مما ذكره الشيخ « ره »

وإن كان وارداً على حكم العقل فإنه كفي بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ، ولا يصغى الى ما قيل من ان ايجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وإن كان نفسياً ، فالعقاب لا على مخالفة الواقع ، وذلك لما عرفت من ان ايجابه يكون

في الرسائل ( وإن كان وارداً على حكم العقل فإنه كفي بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ) فإنه لا فرق لدى العقل بين ان يقول المولى اعمل كذا أو احتط في هذا الموضوع في عدم بقاء مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، إذ ايجاب الاحتياط أيضاً بيان .

( ولا يصغى الى ما قيل ) والقائل هو الشيخ ( من ان ايجاب الاحتياط ) لا يمكن أن يكون طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ لا يخلو الواقع من أمرين : الاول كون ايجاب الاحتياط طريقياً لاحتراز التكليف المجهول ، وعلى هذا فالتكليف مجهول ولا بيان له فلا يمكن العقاب عليه كما لا يمكن العقاب على ترك الاحتياط ، لفرض انه طريقي والطريق لا عقاب على تركه ولا ثواب على فعله . الثاني كون ايجاب الاحتياط نفسياً ، وعلى هذا يكون العقاب على ترك الاحتياط الذي هو واجب نفسي ولا يكون على مخالفة التكليف المجهول .

والحاصل ان الاحتياط ( إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح ) إذ الشيء المجهول لا عقاب عليه لما تقدم من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ( وان كان ) الاحتياط ( نفسياً ، فالعقاب ) يكون على مخالفته ( لا على مخالفة الواقع ) وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الاحتياط طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان . ( و ) لا يخفى ان هذا الكلام غير تام ، و ( ذلك ) لانا نختار الشق الاول - وهو كون ايجاب الاحتياط طريقياً - لكننا نقول بمد ايجاب الاحتياط لا مجال لقاعدة القبح ، إذ لا فرق في البيان بين كونه بياناً للتكليف بنفسه أو بياناً للاحتياط الذي يسبب التحفظ على التكليف ( لما عرفت من ان ايجابه ) أي الاحتياط ( يكون

طريقياً ، وهو عقلاً مما يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة ، كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية ، الا انها تعارض بما هو اخص أو 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 .

طريقياً ، وهو عقلاً مما يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة ) التي اوجب الاحتياط فيها ( كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية ) فانها جميعها وضعت طريقياً لدرك مصلحة الواقع ، ومع ذلك فان كلها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وأي فرق بين الاحتياط شرعاً في الشبهة البدوية - إذا قلنا به - والاحتياط عقلاً في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي .

وكيف كان فالحق في الجواب أن نقول : ان اخبار الاحتياط وإن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ( الا انها تعارض بما هو اخص ) منها ( او اظهر ) وهذا استدراك لقوله « وإن كان وارداً على حكم العقل » فهنا طائفتان من الاخبار : طائفة تدل على الاحتياط ، وطائفة تدل على البراءة . لكن ترجيح الطائفة الثانية على الطائفة الاولى بأمر : الاول ان ادلة الاحتياط تشمل الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي ، بخلاف اخبار البراءة فانها خاصة بالشبهات البدوية . الثاني ان اخبار البراءة أظهر ، إذ هي نص في البراءة واخبار الاحتياط ظاهر في الوجوب ، فلا بد من حملها على الاستحباب كما هو مقتضى الجمع الدلالي ، فانه ان اخذنا بأخبار الاحتياط لم يبق وجه لـاخبار البراءة بخلاف العكس . الثالث ان في أخبار الاحتياط شواهد تدل على انها للارشاد - كما في أوامر الاطاعة - .

( ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص ) مما دل على الاحتياط ( بل هو في الدلالة على الحلية نص ) صريح ( وما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر في وجوب الاحتياط ) فيقدم النص على الظاهر - كما هو القاعدة المطردة في جميع موارد تعارض



مع ان هناك قرائن دالة على إنه للارشاد ، فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه ، ويؤيده انه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات اجمالاً ، مع إنه

النص والظاهر - والسرا ما تقدم من ان الظاهر يمكن الاغماض عن ظاهره والابقاء على أصله بخلاف النص فانه لا مجال له الا الطرح ( مع ان هناك قرائن دالة على انه ) أي الاحتياط ( للارشاد ) أي حكم العقل ( فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه ) فان كان المرشد اليه واجباً - كالشبهة في أطراف العلم الاجمالي - كان الاحتياط واجباً لحكم العقل ، وإن كان المرشد اليه مستحباً - كالشبهة البدوية - كان الاحتياط مستحباً لحكم العقل بذلك .

وأما القرائن الدالة على كون الامر بالاحتياط ارشاداً فهي ان في كثير منها علل الاحتياط بأنه سبب للتحرز عن المحذور ونحوه مما ظاهره الارشاد ، كقول أمير المؤمنين عليه السلام « حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك ما اشبهه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حى الله فن يرتع حولها يوشك أن يدخلها » ورواية الباقر عليه السلام قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام « من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى ، ألا وان لكل ملك حمى أولان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه » وماوردان « فى حلال الدنيا حساباً وفى حرامها عقاباً » وفى الشبهات عتاباً » ورواية الفضل بن عياض قال : قلت لابن عبد الله عليه السلام من الورع من الناس ؟ قال : الذى يتورع عن محارم الله تعالى ويحتمل هؤلاء فاذالم يتق الشبهات وقع فى الحرام وهو لا يعرفه . . . الى غير ذلك . وقد ذكر شيخنا المرتضى فى الرسائل شواهد على ذلك ( ويؤيده انه لو لم يكن

للارشاد يوجب تخصيصه ) أي الاحتياط ( لا محالة ببعض الشبهات إجمالاً ) كالشبهات الوجوبية التي حتى الاخباري لا يقول بوجود الاحتياط فيها ، فاللازم أن نقول ان الاحتياط واجب إلا فى الشبهات الوجوبية ( مع انه ) أي ما دل على الاحتياط

آب عن التخصيص قطعاً . كيف لا يكون قوله : « قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة » ، للارشاد ، مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة ، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل أيجاب الوقوف والاحتياط ، فكيف يعمل ايجابه بأنه خير من الاقتحام في المهلكة . لا يقال :

( آب عن التخصيص قطعاً ) لان لسانه لسان الوقوف عند الشبهة وإن الرعي حول الحمى يوجب الوقوع فيه وإن في الشبهات عتاب وإن الامور ثلاثة بين رشده وبين غيه وشبهات . ومن المعلوم ان أي عنوان من هذه العناوين لا يحتمل تخصيصاً .  
و ( كيف لا يكون قوله : « قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة » للارشاد ) الى حكم العقل ان واجباً فواجب وان مندوباً فمندوب ( مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة ، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف والاحتياط ) يعني انه مما لا شك فيه ان المهلكة يراد بها العقوبة ، إذ لا ضرر دنيوية في بعض المحرمات فكيف بالشبهة ، وإنه مما لا شك فيه ان العقوبة الاخرية لا تكون إلا بعد البيان ، إذ لا يصح العقاب بلا بيان ، وعلى هذا فلا مهلكة قبل البيان ( فكيف يعمل ايجابه ) أي الاحتياط ( بأنه خير من الاقتحام في المهلكة ) إذ المهلكة متوقفة على الايجاب فكيف يتوقف الايجاب عليها .

وعلى هذا فلا بد ان يحمل الكلام على الارشاد وإنه يرشد الى حكم عقلي ، وهو أن المشتبه إن كان في أطراف العلم الاجمالي يجب الوقوف عنده وإن كان بدوياً يستحب . لكن ربما يقال : إنه ليس تعليلاً حقيقياً حتى يجب أن يكون مقدماً ويلزم ما ذكر ، بل هو كشف عن العلة ، كقول المولى « لا تشرب الخمر » فإنه يوجب العقاب ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه كيف يمكن التعليل بالعقاب لما يسبق نهى عنه . فتأمل .

( لا يقال ) من هذا التعليل نستكشف ايجاب الشارع للاحتياط واقفاً ، فلا احتياط واجب واقفي في الشبهة البدوية قبل كما هو واجب في الشبهة المقرونة بالعلم

نعم ولكنه يستكشف منه على نحو الان ايجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة . فانه يقال : إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان ، فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي - فتأمل جيداً .

الاجمالي وفي الشبهة البدوية قبل الفحص وقد كشف عنه الشارع بهذه العبارة .  
والحاصل انه ( نعم ) صحيح ما ذكرتم من عدم امكان تلميل وجوب الوقوف بالعقاب ( ولكنه ) إذا كان تعليلاً حقيقياً ، وليس كذلك بل ( يستكشف منه ) أي من هذا التعليل ( على نحو الان ) وهو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة كالأستدلال لوجوده تعالى من آثاره ، مقابل استدلال « اللهم » وهو الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول كالأستدلال لوجود الحرارة هناك من وجود النار ( ايجاب الاحتياط من قبل ) أي قبل ورود هذا الحديث وهو قوله ﷺ « قف عند الشبهة » الخ ( ليصح به العقوبة على المخالفة ) والضمير في « به » عائد الى ايجاب الاحتياط .

( فانه يقال : ) الايجاب الواقعي غير واصل فلا يجز التكليف ، والتعليل الوارد غير صالح لما عرفت ، فلا دليل على الايجاب في الشبهة البدوية بعد الفحص ، ف ( ان مجرد إيجابه ) أي الاحتياط ( واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة ولا يخرجها ) أي العقوبة ( عن أنها بلا بيان ولا برهان ) وقد عرفت ان التعليل أيضاً لا يصح أن يكون إيجاباً ، فلا ايجاب في البين اطلاقاً ( فلا محيص عن اختصاص مثله ) أي مثل ايجاب الاحتياط ( بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً ) سواء في الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم الاجمالي ( أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي - فتأمل جيداً ) وفي حقائق الاصول تفصيل طويل حول الموضوع فراجع .  
هذا تمام الكلام في الدليل الثاني من أدلة القائل بالاحتياط في الشبهة .

وأما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل  
 حرمة ، حيث علم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه  
 أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريراً للذمة بعد اشتغالها ، ولا  
 خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب  
 والجواب ان العقل وإن استقل بذلك إلا انه إذا لم ينحل العلم  
 الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوى

( وأما العقل فـ ) قد استدل به للاحتياط بأننا نعلم بأحكام كثيرة في بين  
 المشتبهات ، ومقتضى هذا العلم الاجمالي الاحتياط في كل شبهة إلا إذا ظفرنا بالدليل ،  
 لما تقدم في باب العلم الاجمالي من لزوم الاحتياط في اطرافه ( لاستقلاله ) أى العقل  
 ( بلزوم فعل ما احتمل وجوبه ) بالنسبة الى الشبهة الوجوبية ( وترك ما احتمل  
 حرمة ) بالنسبة إلى الشبهة التحريمية ( حيث علم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات  
 كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه ) سواء كانت  
 الحجة موافقة للاحتياط أو مخالفة له ، وإنما يجب فعل محتمل الوجوب وترك محتمل  
 الحرمة ( تفريراً للذمة بعد ) العلم بـ ( اشتغالها ) بالأحكام ( ولا خلاف في لزوم  
 الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي ) الذي لم ينحل ( إلا من بعض الاصحاب )  
 الذين ذهبوا إلى عدم وجوبه في بعض الأطراف أو في جميعها ، ولا يعتمد بخلافهم  
 لقيام الدليل على وجوبه مطلقاً .

( والجواب ان العقل وإن استقل بذلك ) الذي ذكرتم - من ان العلم  
 الاجمالي منجز للتكليف وموجب للاحتياط في الاطراف المشتبهة - ( إلا انه ) إنما  
 يصح ( إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوى ) كما إذا علمت ان  
 في هذه الاواني العشرة اناءاً نجساً على سبيل الاجمال ، ثم علمت ان ذلك الاناء النجس  
 هو هذا الخصوص ، فانه لا يجب الاجتناب حينئذ عن بقية الأواني ، إذ العلم الاجمالي  
 انحل الى علم تفصيلي بنجاسة هذا الاناء الخاص وشك بدوى بنجاسة سائر الاواني

فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً كذلك علم اجمالاً بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية . إن قلت :

فلا يبق تلك الأواني الباقية طرفاً للعلم ولا هي معلومة النجاسة ، والعقل لا يلزم إلا إذا كان الشيء معلوم الحكم أو طرفاً للعلم .

ثم إنه لا فرق في الانحلال بين أن يكون العلم الثاني اجمالياً أو تفصيلاً ، ففي المثال لو علم ثانياً بأن النجس الموجود في البين في أحد هذين الانائين من الأواني العشرة لم يجب الاجتتاب عن الأواني الثمانية الباقية لعين ما ذكر في الفرض السابق ، وما نحن فيه من هذا القبيل ( فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً ) بين جمع المشتبهات ( كذلك علم اجمالاً ) علم اجمالي أضيق دائرة من العلم الاجمالي الاول ( بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف ) معينة ( بمقدار تلك التكاليف المعلومة ) بالعلم الاجمالي الاول ( أو أزيد و ) ذلك كما إذا علمنا بالعلم الاجمالي الواسع ان لنا تكاليف يبلغ عددها ألفاً ثم علمنا بوجود الطرق والامارات التي تدل على ألف تكليف أو أكثر ، فانه ( حينئذ لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية ) المعلومة ( في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية ) حتى يجب الاحتياط في كل شبهة . وإنما قيد الموارد بـ « المثبتة » لان الطرق والاصول النافية لا تدل على التكليف المجهول فلا يجب انحلال العلم .

نعم- يجب خروج ذلك المورد الذي دل على انه لا تكليف فيه عن طرف العلم الاجمالي الكبير ، فلا يجب فيه الاحتياط وإن لم ينحل العلم ، وذلك كما لو تردد النجس بين عشرة أواني ثم علمنا بأن هذا الاناء الخاص ليس نجساً ، فانه يخرج عن أطراف الشبهة وتكون دائرة العلم أضيق ، فتكون خاصة بتسعة كما لا يخفى .  
( إن قلت ) : ما ذكرتم من انحلال العلم الاجمالي الاول الى العلم الاجمالي

نعم لسكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف . قلت :

الثاني - في أطراف الامارات والاصول - والشبهة البدوية غير تام ، إذ العلم الاجمالي لا ينحل مطلقاً بل هو على قسمين :

الاول - أن يقارن العلم الثاني العلم الأول أو يتقدمه ، كأن يعلم ابتداءً علمين علماً بوجود أحكام بين المشتبهات وعلماً بأن تلك الأحكام في الامارات والاصول ، أو يتقدم العلم الثاني على العلم الاول ، وههنا ينحل العلم الكبير إلى العلم الصغير ، لانه لم يعلم بتسكيف منجز عليه في أكثر من أطراف العلم الثاني ، ويكون حاله حال ما علم اجمالاً بنجاسة أحد انائين كان أحدهما محل ابتلائه والآخر ليس محل ابتلائه ، فإنه لا يتنجز هذا العلم بل يكون الطرف الذي هو محل الابتلاء شبهة بدوية يجري فيه البراءة .

الثاني - أن يتقدم العلم الاجمالي الاول على العلم الثاني ، كأن علم بوجود أحكام بين المشتبهات مما أوجب الاحتياط في أطرافها ثم علم بأن تلك الأحكام محصورة في الامارات والاصول ، فإن هذا العلم الثاني لا يوجب انحلال العلم الأول حتى يقال بأن موارد الامارات والاصول معلومة وغيرها من سائر المشتبهات مشكوكة ، فيجري البراءة فيها ، بل يكون حال ذلك حال ما لو علم بنجاسة أحد الانائين كانا محل ابتلائه ثم اريق أحدهما أو خرج عن محل ابتلائه ، فإنه لا يوجب رفع الاحتياط بالنسبة إلى الطرف الباقي مع انه لا علم بتسكيف فعلي . والسر في الفرق بين الصورتين ان العلم الاجمالي في الثانية قد تنجز فيجب الاحتياط في جميع أطرافه بخلاف الاولى ، فان العلم لم يتنجز في أكثر من مقدار العلم الصغير .

وهذا ما أشار اليه بقوله : ( نعم ) يتم الانحلال ( لكنه إذا لم يكن العلم بها ) أي بالامارات والاصول ( مسبقاً بالعلم بالتكاليف ) في جميع المشتبهات ، أما إذا علم أولاً اجمالاً بتسكيف في مطلق المشتبهات ثم علم بأن التكاليف في الاصول والامارات فلا ينحل العلم الاول حتى لا يجب الاحتياط في سائر المشتبهات .

( قلت : ) العلم الاجمالي الثاني على قسمين :

الاول - أن ينطبق على المعلوم بالاجمال اولا ، كما لو علمنا بأن أحد هذه الأواني العشرة نجس ثم علمنا بأن ذلك النجس بعينه فى أحد هذه الخمسة من تلك العشرة ، وفى هذا القسم لا يفرق بين سبق العلم الثانى وتعارفه مع العلم الاول وتأخره عنه ، فى انحلال العلم الاجمالي الأول وعدم وجوب الاحتياط بالنسبة الى الخمسة الباقية وليس هذا كما مثلتم « من خروج بعض الأطراف عن الابتلاء بعد العلم الاجمالي حيث يجب الاجتناب عن الباقي » ، إذ فى المثال يحتل انطباق المعلوم بالاجمال على الاناء الباقي بخلاف ما نحن فيه ، إذ يقطع بعدم وجود النجس فى الخمسة الباقية حيث علم بان النجس المنجز المعلوم فى تلك الخمسة .

الثانى - ان لا ينطبق المعلوم الثانى على المعلوم الأول ، كما لو علمنا بأن أحد هذه الأواني العشرة نجس ثم علمنا بأن أحد هذه الخمسة نجس ، ولم نعلم ان نجاسة أحد الخمسة هي نجاسة أحد العشرة أو غيرها ، كما لو علمنا ان قطرة دم قطرت فى إحدى العشرة ثم علمنا بأن إحدى الخمسة نجسة ولم نعلم إنها بسبب تلك القطرة من الدم أو بسبب نجاسة اخرى ، كما لو رأينا النجاسة الأولى وقامت بينة اجمالية على النجاسة الثانية ولم تبين السبب ، فان هنا يفرق الأمر بين أن يكون العلم الاجمالي الثانى سابقاً ومقارناً للعلم الاول ، وبين أن يكون العلم الاجمالي الثانى لاحقاً ، فان الصورة الاولى وهي سبق العلم الثانى أو تعارفه يوجب الانحلال ، بخلاف الصورة الثانية وهي لحوق العلم الثانى .

ووجه الفرق : إنه لو كان العلم الصغير سابقاً على العلم الكبير - بأن قامت بينة أولاً على نجاسة إحدى الخمسة - ثم قطرت قطرة فى إحدى العشرة لم يحصل علم بتشكيف جديد حتى تتوسع دائرة العلم الاجمالي الصغير ، وعليه فلا يجب الاجتناب عن الخمسة الباقية ، ومثله لو كان العلمان مقترنين اما لو كان العلم الصغير لاحقاً فلم يكن هناك سبب لانحلال العلم الكبير بعد تنجزه ، إذ لم يعلم ان هذا العلم بعينه ينطبق على العلم الاول حتى ينحل العلم الكبير الى العلم التفصيلي الصغير والشك البدوى بالنسبة الى غيره .

إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً ، وأما إذا لم يكن كذلك بل  
 بما ينطبق عليه ما علم أولاً فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك  
 البدوي . إن قلت :

إذا عرفت ذلك قلنا فيما نحن فيه - وهو العلم اجمالاً بوجود تكاليف في جميع  
 المشتبهات ثم العلم بأن تلك التكاليف في الاصول والامارات - إنه من قبيل القسم الاول  
 ولذا ينحل العلم الاجمالي الكبير الى العلم الثاني ، لما عرفت من انه ( إنما يضر السبق )  
 أي سبق العلم الاجمالي الكبير على العلم الثاني - ومضرته عدم الانحلال - فيما ( إذا  
 كان المعلوم اللاحق حادثاً ) كما إذا علم بأن أحد العشرة نجس ثم قامت بينه بأن  
 أحد هذه الخمسة نجس - وكانت البيئنة لم تبين السبب المنطبق على العلم الاول - ( وأما  
 إذا لم يكن ) المعلوم اللاحق ( كذلك ) أي حادثاً ( بل ) كان المعلوم اللاحق ( بما  
 ينطبق عليه ما علم أولاً ) كما لو قامت البيئنة في المثال على ان القطرة من الدم التي  
 رأيت سقوطها في احدى العشرة إنما سقطت في احدى هذه الخمسة ( فلا محالة قد  
 انحل العلم الاجمالي إلى ) العلم ( التفصيلي ) في هذه الخمسة التي قامت عليها البيئنة  
 ( والشك البدوي ) في الخمسة الاخر فلا يجب الاجتناب عنها .

( إن قلت : ) ما ذكرتم من انحلال العلم الاجمالي بالتكليف في جميع المشتبهات  
 إلى العلم في أطراف الامارات والاصول غير تام ، إذ الامارات والاصول إنما هي  
 منجزة لواقع في صورة المصادفة ومعدرة في صورة المخالفة - كما سبق من ان معنى  
 جمل الشارح ليس إلا التنجيز والاعذار - ومن المعلوم ان التنجيز والاعذار غير الكشف عن  
 التكليف الواقعي حتى يوجب الانحلال ، فلو رأينا قطرة خمر قطرت في احدى الأواني  
 العشرة ثم علمنا انها إنما وقعت في احدى هاتين انحل العلم الى يقين وشك ، أما لو قام دليل  
 على انها وقعت في احدها بحيث لو صادف الواقع كان منجزاً له ولو خالف كان معذراً لم  
 ينحل العلم ، إذ لم يعلم المكلف بأن التكليف في احدها وإنما يعلم بالتنجيز والاعذار  
 في احدها ، فالعلم الاجمالي الأول بين عشرة المقتضى للاحتياط باق على حاله ،



انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا وأما بناءً على ان قضية حجيته واعتباره شرعا ليس الا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا وهو تنجز ما اصابه والعذر عما اخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال اولا كما لا يخفى . قلت :

فيجب الاجتناب عن الجميع .

وان شئت قلت : إن الامارة حيث انها طريقة لاتدل على التكليف حتى ينحل العلم الاجمالي وانما تدل على التنجيز والاعدار ، فالتكليف غير معلوم كونه في مؤديات الامارات والاصول حتى ينحل العلم ، إذ أنه ( انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له ) أي التكليف ( بمقدار المعلوم بالاجمال ) الظرف متعلق بـ « قيام » أي قيام الطرق بمقدار العلم الاجمالي ( ذلك ) أي الانحلال ، وهذا مفعول لقوله « يوجب » أي انما يوجب بالطريق انحلال العلم الاجمالي الكبير ( إذا كان قضية ) أي مقتضى ( قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته ) أي ثبوت ذلك التكليف ( فعلا ) وهذا غير صحيح لانه موجب للقول بالسببية ، وهو قسم من التصويب كما تقدم ( وأما بناءً على ) ما هو الصحيح عندنا من ( ان قضية حجيته واعتباره شرعا ليس الا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا ) أي القطع الذي هو طريق معتبر عقلا ( وهو ) أي « ما للطريق المعتبر عقلا » ( تنجز ما اصابه ) الواقع ( والعذر عما اخطأ عنه ) اي عن الواقع ( فلا انحلال لما علم بالاجمال اولا ) بل العلم الاجمالي الواسع باق على حاله ( كما لا يخفى ) على من تأمل .

( قلت : ) ما ذكرتم من ان جعل الطرق والامارات والاصول ليس الاجمل المنجز والمعذر صحيح ، لكننا نقول : ان قيام الامارات والاصول كاف للانحلال اذا اكتفى الشارع عن احكامه الواقعية بمؤد ياتها فلم ينجز اكثر من ذلك على الامة وإلا لم يكن فائدة في جعلها ، وقد يمثل ذلك بما لو علمنا بأن احد الاواني

قضية الاعتبار شرعا - على اختلاف السنة ادلته - وان كان ذلك على ما قويناه في البحث - الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال وصرف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف والعذر عما إذا كان في سائر الاطراف . مثلا : إذا علم اجمالا بجرمة اناه زيد بين الأنائين و قامت

العشرة نجس ثم قامت اليينة بأن النجس هذا فانه يوجب الانحلال مع ان اليينة انما هي منجزة ومعدرة وليست مثبتة للتكليف .

والحاصل ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى مؤديات الاصول والامارات انما هو انحلال حكيم وليس بانحلال حقيقي ، وذلك كاف في عدم لزوم الاحتياط كما هو كاف في سائر الابواب ، فان ( قضية الاعتبار ) أي مقتضى اعتبار الامارات والاصول ( شرعا - على اختلاف السنة ادلته - ) أي ادلة الاعتبار ( وان كان ذلك ) الذي ذكرتم من كونها منجزة لدى المصادفة ومعدرة لدى الخطأ وليست متضمنة للتكليف الواقعي على نحو السببية والتصويب ( - على ما قويناه في البحث ) وقد مر الكلام حوله سابقا ( الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف ) للعلم الاجمالي بأن قامت الحجة على ان هذا هو التكليف المعلوم بالاجمال - لا ان تقوم على تكليف ما محتمل الانطباق وعدمه - ( يكون ) ذلك النهوض للحجة ( عقلا بحكم الانحلال ) الحقيقي ( وصرف تنجزه ) أي يصرف هذا النهوض في جز التكليف الواقعي الذي كان موجبا للاحتياط ( الى ما إذا كان ) التكليف الواقعي ( في ذلك الطرف ) الذي قامت عليه الحجة ( والعذر عما إذا كان ) التكليف الواقعي ( في سائر الاطراف ) التي لم تقم عليها الحجة .

( مثلا : إذا علم اجمالا بجرمة اناه زيد ) الذي اشتبهه ( بين الأنائين ) اللذين هما زيد ولعمرو كان مقتضى القاعدة الاحتياط بالاجتناب عنها ( و ) إذا قامت

البينة على ان هذا اناؤه فلا ينبغي الشك في انه كما إذا علم انه اناؤه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الاخر . ولولا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاماً شرعية فعلية ضرورة انها تكون كذلك بسبب حادث وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية هذا إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة

البينة على ان هذا ) الاناء الابيض مثلاً ( اناؤه فلا ينبغي الشك في انه ) يسبب انحلال العلم ويكون حاله ( كما إذا علم انه اناؤه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون ) الاناء ( الاخر ) الذي هو لعمره .

( ولولا ذلك ) الذي ذكرنا من ان قيام الامارات والاصول يوجب الانحلال لم يفد قيام الطريق على القول بالسببية - الذي ظن الخصم افادته للانحلال قطما - لانه يوجب علماً حادثاً بالتكليف ، فان الطريق سبب للتكليف على ما هو المفروض فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية ، ويكون حال قيام الطريق - على السببية - حال ما لو علمت بأن احد هذه الاناءات العشرة نجس ثم علمت علماً ثانياً بأن احد هذه الخمسة ايضاً نجس ، فان العلم الثاني لا يوجب انحلال العلم الاول حتى لم يجب الاجتناب عن الخمسة الاخر .

والحاصل انه لو لم تقل بالانحلال الحكمي على الطريقة ( لما كان يجدى القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاماً شرعية فعلية ) على نحو السببية والموضوعية ( ضرورة انها ) أي مؤديات الامارات ( تكون كذلك ) أي احكاماً شرعية ( بسبب حادث وهو ) أي السبب الحادث ( كونها مؤديات الامارات الشرعية ) وقد عرفت ان مثل ذلك العلم الحادث لا يوجب الانحلال .

ثم ان ( هذا ) الذي ذكرنا من كون قيام الاصول والامارات موجب لانحلال العلم الاجمالي - على الطريقة - وان الانحلال وان لم يكن حقيقياً لكنه حكمي انما يكون ( اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة )

بمقدار المعلوم بالاجمال وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لا يخفى . وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحضر في الافعال غير الضرورية قبل الشرع ولا اقل من الوقف وعدم استقلاله لا به ولا بالاباحة ولم يثبت شرعا اباحة ما اشتمبه حرمة

للتكليف ( بمقدار المعلوم بالاجمال ) بأن احتملنا خطأ جميع الطرق وعدم اصابتها للواقع ، أو احتملنا خطأ كثير منها بحيث لم يكن علمنا بالاباحة بمقدار المعلوم بالاجمال فانه حينئذ يكون قيام الطرق بحكم الانحلال وليس انحلالا حقيقيا (والا) بأن علمنا بأن هذه الطرق القائمة تشمل على المقدار المعلوم بالاجمال ( فالانحلال ) للعلم الاجمالي الكبير ( الى العلم بما في الموارد ) التي قامت عليها الطرق ( وانحصار اطرافه ) أي اطراف العلم الاجمالي الكبير ( بموارد تلك الطرق بلا اشكال ) ويكون الانحلال حقيقيا لا حكما ( كما لا يخفى ) اذ قد علمنا بمقدار المعلوم بالاجمال .

( وربما استدل ) للاخباري القائل بوجود الاحتياط في الشبهة البدوية (ب) دليل عقلي آخر ، وذلك ( ما قيل من استقلال العقل بالحضر ) أي المنع عن الجري ( في الافعال غير الضرورية قبل الشرع ) فان من الافعال ما هو ضروري يضطر الشخص اليه - كالتنفس ونحوه مما دل العقل على جواز الجري فيه ولو لم يعلم بالاذن اللفظي - ومن الافعال ما ليس كذلك - كسرب التبن المشتمبه بالحكم مثلا - فان العقل مستقل بعدم جواز ارتكابه لانه مال المولى ولم يعلم الاذن فيه وكل تصرف في ملك الغير بدون احراز رضاه قبيح ( ولا اقل من الوقف ) أي من توقف العقل ( وعدم استقلاله لا به ) أي بالحضر ( ولا بالاباحة ) .

هذا كله قبل الشرع يعني قبل تشريع الاحكام أما بعده فما اجيز التصرف فيه جاز وما لم يجز يبقى على حضره ( ولم يثبت شرعا اباحة ما اشتمبه حرمة ) فيبقى على المنع العقلي الموجب ارتكابه للضرر ولو المحتمل منه .

ان قلت : دل الدليل الشرعي على الاباحة كقوله « احل لكم ما في الارض ،

فان ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط .  
وفيه : اولاً انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال وإلاصح  
الاستدلال على البراءة بما قيل من كون في تلك الافعال على الاباحة . وثانياً  
انه تثبت الاباحة شرعاً ، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف  
والاحتياط للمعارضة لما دل عليها .

كلوا من الطيبات ، كل شيء حلال » وغيرها . قلت : هذا غير تمام ( فان ما دل على  
الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط ) فيتساقطان ويبقى الاصل  
العقلي بحاله سليماً عن المعارض .

( وفيه : اولاً - ) ان كون الاصل في الاشياء الحضر محل الخلاف ، فقد ذهب  
جماعة من الفقهاء الى كون الاصل في الاشياء هو الاباحة و ( انه لا وجه للاستدلال )  
على المدعى ( بما هو محل الخلاف والاشكال والاصح الاستدلال على البراءة ) في  
المشتمه ( بما قيل ) وذهب اليه غير واحد ( من كون ) الاصل العقلي ( في تلك  
الافعال ) غير الضرورية ( على الاباحة ) فيقال : يجوز ارتكاب المشتمه لان الاصل  
في الاشياء الاباحة ، فان المنع عن التصرف في ملك الغير انما يكون بالنسبة الى الناس  
واما بالنسبة الى الله عز شأنه فلاصل الجواز بعد ظهور استغنائه تعالى ، وقيام القرائن  
التكوينية على انها لم تخلق عبثاً وانما للانتفاع ، بل هذا هو حال الناس فلو اطلق المولى  
الغنى جماعة من عبده في بساطته الواسعة ولم يقل شيئاً عن تصرفهم وعدم تصرفهم ولم  
يرسل حد لاقتطاف اثماره وتشذيب اشجاره واخذ فاضل مياهه ولم يعين مصرفاً  
لتلك او ائمانها استقل العقل بأن التصرف فيها جائز وانه لا يجوز ابقاؤها حتى تهدر  
اثمار بالسقوط والمياه بالغور وهكذا .

( وثانياً ) - ان قولكم « لم تثبت الاباحة شرعاً » محل اشكال في ( انه تثبت  
الاباحة شرعاً ، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف والاحتياط للمعارضة  
لما دل عليها ) أي على الاباحة لتكون ادلة الاباحة اظهر وكونها اخص ، اما كونها اظهر

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

لانها نص في الجواز وادلة الاحتياط ظاهرة في الحائطة ، وأما كون ادلة الاباحة اخص لانها لا تشمل المقرونة بالعلم الاجمالي والبدوية قبل الفحص ، بخلاف ادلة الاحتياط فانها تشملها بالاضافة الى الشبهات البدوية بعد الفحص كما تقدم تفصيله .  
 ( وثالثاً ) -- بأنه لو سلمنا بكون الاصل في الاشياء الحضر ولم نقل بأن الادلة الشرعية تدل على الاباحة لكن نقول مع ذلك لا بأس بارتكاب الشبهة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فان العقل دل على كون الاشياء على الحضر في نفسها مع الغض عن قاعدة القبح اما بملاحظة قاعدة القبح فيجوز الارتكاب .

والحاصل ان اصالة الحضر انما هي بعنوان اولى وقاعدة القبح انما هي بعنوان ثانوى ولا تنافي بينهما ، فان الاصالة مع قطع النظر عن الشرع والقاعدة بعد تشريع الاحكام . ألا ترى ان العبد لا يجوز له التصرف في ملك المولى لكن لو بين المولى احكام وأودعها في كتاب ثم قال للعبد « هذه كل احكامى التى لا يجوز التخلف عنها » يرى العقل جواز ارتكاب المشتبه الذي لم يذكر حكمه في ذلك الكتاب ، فـ ( انه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة ) أي مسألة كون الاصل في الاشياء الحضر أو الاباحة ( للقول بالاحتياط في هذه المسألة ) أي مسألة الشبهة البدوية ، فمن الممكن ان نقول في تلك المسألة بالحضر ونقول في هذه المسألة بالبراءة ( لاحتمال ان يقال معه ) اي مع القول بالوقف في تلك المسألة ( بالبراءة ) في هذه ( لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ) كما عرفت تفصيله .

وربما اشكل على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما نحن فيه بأن المشتبه يحتمل فيه المفسدة وما يحتمل مفسدته مثلها يقطع مفسدته يجب الاجتناب عنه وعلى هذا فلا تجرى القاعدة وتبقى اصالة الحضر الثابتة قبل الشرع بحالها مستمرة الى ما بعد الشرع . وفيه ما اشار

وما قيل من أن الأقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالأقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال ان يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعنى به قطعاً

إليه المصنف «ره» بقوله : ( وما قيل من ان الاقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالأقدام على ما تعلم فيه المفسدة ) فلا يجوز ارتكاب الشبهة عقلاً لاحتمالها للمفسدة ( ممنوع ) لما اشرنا اليه سابقاً من ان المفسدة ان اريد بها الضرر الاخرى - أي العقوبة - فهي مأمونة لقبح العقاب بلا بيان ، وان اريد الضرر الدينوى فليست المفسدة تلازم الضرر حتى يقال بوجوب دفع الضرر المحتمل ، إذ المفسدة اعم فان في عدم اعطاء الزكاة مفسدة وليس فيه ضرراً مثلاً ، فدفع المفسدة المحتملة غير لازم ( ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل ) اذ لا تلازم بين الضرر والمفسدة ( فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ) او كثيراً .

( ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة الى المنافع والمضار ) الراجعة الى نفس المكلف ( بل ربما ) يعكس الامر فـ ( يكون المصلحة ) النوعية ( فيما فيه الضرر ) الشخصي كإزكاة مثلاً التي فيها مصلحة النوع وضرر هذا المعطى ( و ) تكون ( المفسدة ) النوعية ( فيما فيه المنفعة ) الشخصية كالربا فإنها مفسدة للنوع منفعة للشخص .

لا يقال : ان المشتبه يحتمل ان يكون من مصاديق ما فيه الضرر الشخصي ، فان شرب الخمر يحتمل ان يكون ضاراً للصحة للمدخن ، فيأتي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل . لانا نقول : هذا غير تام ( و ) ذلك لان ( احتمال ان يكون في المشتبه ضرر ) شخصي ( ضعيف غالباً لا يعنى به قطعاً ) فلا تجري قاعدة دفع الضرر

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 احتمال له . بقى امور مهمة لا بأس بالإشارة إليها :-

المحتمل ، فان المراد بـ « المحتمل » الاحتمال العقلائي ( مع ان الضرر ) لو كان متيقناً ( ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً ) فكيف اذا كان محتملاً ( بل يجب ارتكابه احياناً فيما كان المترتب عليه ) أي على الضرر ( اهم في نظره ) اي نظر العقل ( مما ) أي من الضرر - أي كان ضرر الارتكاب اهم من الضرر الذي كان ( في الاحتراز عن ضرره مع القطع به ) أي بالضرر ( فضلاً عن احتمال له ) أي احتمال الضرر . فمثلاً : كان في هذا السفر ضرر خسارة اجرة الطريق لكن كان ترك هذا السفر موجبا لسرقة الاصل امواله ، بحيث كان الضرر المتوجه عليه من ارتكاب السفر الضار لا يعد شيئاً بالنسبة الى الضرر المتوجه اليه من تركه ، فان العقل يوجب ارتكاب ذلك الضرر المتيقن فراراً عن ضرر اكثر ، فكيف اذا كان الضرر محتملاً لا متيقناً . وما نحن فيه كذلك ، فان ضرر العصر والحرج الناشئ من اجتناب المشتبهات اكثر من ضرر المشتبه حتى لو قطعنا بضرره ، فكيف بما لو احتملنا ضرره كما هو الغالب .

وبهذا كله تحقق ان الاصل في المشتبه البراءة مطلقاً من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريرية الا ما خرج بالدليل او لم يشمل دليل البراءة كالشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعالم الاجمالي والشبهة في الامور المهمة كالدماء والاموال والفروج ، بل والشبهة البدوية الموضوعية قبل الفحص على ما اخترناه الا فيما علم عدم اهتمام الشارع به كالطهارة والنجاسة وامثالها ، وقد ذكرنا هناك ان مما يشهد لذلك - مع الغرض عن شمول الادلة - ايجابهم فتوى او احتياطاً الفحص في ابواب الخمس والزكاة والحج وحقوق الناس ، وتفصيل الكلام موكول الى محله . وقد ذكرنا طرفاً منه في كتاب الحج من شرح العروة .

( بقى امور مهمة ) مترتبة على اصالة البراءة ( لا بأس بالإشارة إليها ) :



الاول - انه انما تجرى اصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعي مطلقا ولو كان موافقا لها ، فانه معه لا مجال لها أصلا لو روده عليها كما يأتي تحقيقه .

( الاول - ) في اصالة عدم التذكية في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية ( انه انما تجرى اصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعي ) ينقح موضوع الشك ( مطلقاً ) أي سواء كان مطابقا للبراءة أو مخالفها . فمثلا : لو كان هذا الماء حلالا ثم شككنا في انه هل صار حراما بجيازة احد له - حتى يصبح غصبا - ام لا لم تجر اصالة البراءة ولم يصح التمسك بكل شيء لك حلال بل جرى الاصل الموضوعي الموافق له . فيقال : انه كان سابقا حلالا ، ثم شككنا في عروض الحرمة عليه فالاستصحاب يقتضى بقاء حليته . وكذا في العكس كما لو كان الماء ملك زيد ثم شككنا في اعراضه عنه لم يجز التمسك باصالة البراءة والقول بحليته بمقتضى كل شيء حلال ، بل اللازم اجراء اصالة الحرمة لانه كان سابقا لا يجوز التصرف فيه لكونه ملك شخص ثم شككنا في خروجه عن ملكه ، فالاصل - أي الاستصحاب - يقتضى بقاؤه على حالته السابقة ، وهكذا في كل مورد جرى فيه اصل موضوعي لم يجز اجراء البراءة والسر ان الاصل يخرج الموضوع عن كونه مشكوكا ، اذ هو في حكم العلم فكما انه لا تجري البراءة مع العلم بأن الماء مباح أو لزيد كذلك لا تجري مع استصحاب الاباحة او الملكية .

فتحقق ان البراءة لا تجري مع جريان اصل موضوعي (ولو كان موافقا لها) بأن كانت البراءة والاصل الموضوعي كلاهما يحكمان بالاباحة (فانه معه) أي الشأن مع الاصل الموضوعي ( لا مجال لها ) أي للبراءة ( اصلا لو روده ) أي الاصل الموضوعي (عليها) أي على البراءة ، ومعنى الورد رفع موضوع البراءة شرعا ، اذ موضوع البراءة هو المشكوك والاستصحاب الموضوعي يرفع الشك ( كما يأتي تحقيقه ) انشاء الله تعالى .

فلا تجرى مثلا أصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله  
التذكية ،

وانما سمي هذا الاصل بالموضوعي لانه على قسمين قديجري في الموضوع وقديجري في الحكم . فمثلا : لو قلنا « العادل يجوز الصلاة خلفه » كان الموضوع « العادل » والحكم « جواز الصلاة خلفه » فاذا شككنا في عدالة زيد بعد علمنا بأنه كان عادلا ، يقال يجرى الاستصحاب الموضوعي فيثبت عدالته فيقال « كان عادلا سابقا » فنستصحب الآن عدالته ، وإذا شككنا في جواز الصلاة خلفه لاحتمال فقدده لسائر الشرائط مثلا يقال « انه كان يجوز الصلاة خلفه سابقا » فنجري الاستصحاب الحكمي بجواز الصلاة خلفه الآن ايضا . وهذا في كل مورد ان استصحب الموضوع يسمى الاصل الموضوعي وان استصحب الحكم يسمى الاصل الحكمي .

ثم ان المصنف « ره » اراد أن يمثل لعدم جريان البراءة في مورد جريان الاصل الموضوعي بمسألة الشك في التذكية ( فلا تجرى مثلا أصالة الاباحة في حيوان شك في حليته ) كالمولود بين الكلب والاشاة مما لا يشبهه احدهما حتى يدخل في عموم ذلك العنوان - إذا لم يكن هناك دليل خاص يدل على حكمه - ( مع الشك في قبوله التذكية ) بأن لم يعلم انه كالاشاة حتى يقبل التذكية أو كالكلب حتى لا يقبل التذكية .

وهذا يحتاج الى التفصيل فنقول : أن الشبهة في التذكية قد تكون موضوعية بأن لم نعلم أن هذا الحيوان القابل للتذكية هل ذكي ام لا ، وقد تكون حكمية بأن لم نعلم بان هذا الحيوان هل هو قابل للتذكية ام لا أما في الشبهة الموضوعية فأصالة عدم التذكية محكمة وتقدم على اصلي الطهارة والحل ، فاذا وجدنا حيوانا مينا ولم نعلم انه مات حتف انفه او ذكى جرت أصالة عدم التذكية ، وهو اصل موضوعي يقدم على كل اصل حكمي ويحكم بحرمة الحيوان ونجاسته . وأما في الشبهة الحكمية - التي كان سبب الشك قبول الحيوان للتذكية - اختلفوا في انه هل التذكية شيء خاص وقابلية مخصوصة في الحيوان ام ليست الا فرى الاوداج مثلا بشرائطها المذكورة في

فانه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتمدة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك ،

الفقهاء من كون الذابح مسلماً واستقبال القبلة وكون الفري بالحديد وغيرها ؟ فان قلنا بالأول كان مقتضى القاعدة اجراء اصالة عدم التذكية لعدم العلم بكون الحيوان المردد قابلاً لها ، وإذا جرت اصالة عدم التذكية حكم بالحرمة والنجاسة ، ولا مجال حينئذ لاصلي الطهارة والحل ، لما عرفت من أن الاصل الموضوعي لا يبقى مجالاً للاصل الحكمي ، وان قلنا بالثاني - كما هو غير بعيد - وانه ليس وراء الشرائط الخمسة المقررة شيء لم يبق مجال لاصالة عدم التذكية وجرت اصالة الطهارة والحل في المشكوك تذكيره للشبهة الحكمية - كالمثال السابق وهو المتولد بين الشاة والكلب - لكن المصنف استظهر الاول وأن التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط مع قابلية المحل ، ولذا قال : ( فانه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتمدة في التذكية ) من الاسلام والقبلة والحديد والتسمية وفري الاوداج - في مثل الغنم - ( فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك ) لعدم العلم بقابلية المحل .

وان قلت : لا اثر لاجراء اصالة عدم التذكية ، اذ الحرمة والنجاسة معلقتان على كون الحيوان ميتة وبأصالة عدم التذكية لا يثبت كونه ميتة ، اذ بأصالة عدم احد الضدين لا يثبت الضد الاخر ، لما تقرر في مبحث الاستصحاب من ان الاصل لا يثبت لوازمه العادية والعقلية ، وإذا لم تقف اصالة عدم التذكية الحرمة والنجاسة في الحيوان لم تجر ، اذ لا اثر لها ، وحينئذ يهلك في طهارة هذا الحيوان المذبوح وفي حليته فأصالة الطهارة والحلية محكمة . والحاصل انه ليس في المقام اصل موضوعي فتصل النوبة الى الاصل الحكمي .

قلت : الحرمة والنجاسة كما تترتبان على الميتة تترتبان على غير المذكي إذ الخارج انها هو المذكي فقط فمهما لم نعلم بها جرت الحرمة والنجاسة ، وعلى هذا فلا حاجة لاثباتها اثبات كون الحيوان ميتة ، بل اصالة عدم التذكية كافية لترتيب الاثرين .

وهو حرام اجماعا كما إذا مات حتف انفه ، فلا حاجة إلى اثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا ، ضرورة كفاية كونه مثله حكما ، وذلك بأن التذكية إنما

والى هذا الجواب اشار بقوله : ( وهو حرام اجماعا كما ) هو حرام ( إذا مات حتف انفه ) في المجازات النبوية : ان هذه الكلمة من مجازات النبي ﷺ ، فكأن الحيوان الذي يموت يخرج روحه من انفه بخلاف الحيوان الذي يذبح وهكذا بالنسبة إلى الانسان ( فلا حاجة إلى اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعا ) في ترتيب اثرى الحرمة والنجاسة كما ذكره الشيخ « ره » ، فإنه عمم الميتة لما مات حتف انفه وما لم يذك بالتذكية الشرعية كما لم يسم حين ذبحه ، فأصالة عدم التذكية تثبت عنوان الميتة لأنها ليست وجودية حتى تكون من باب الاصل المثبت بل هي عدمية أي ما لم يذك والاصل المذكور يكفي لاثباته .

وانما قلنا بعدم الحاجة الى ما صنعه الشيخ لـ ( ضرورة كفاية كونه ) أي كون عنوان عدم التذكية ( مثله ) أي مثل عنوان الميتة ( حكما ) فيها في حكم الشارع بالنجاسة والحرمة سواء ولا حاجة الى ادراج احد الموضوعين في الموضوع الاخر . مثلا : لو كان كل من عنوان الحيض والنفاس سبباً لترتيب آثار خاصة من عدم جواز الاقتراب وعدم صحة الطلاق وحرمة العبادة وما اشبهه كان الاصل الجاري لاثبات احدهما كايما في ترتيب الاثر ولا حاجة الى ادراج احد الموضوعين في الاخر لاثبات الاحكام المذكورة ، لكن لا يخفى انه ليس بمبدأ أصح من مقالة الشيخ اذ ليس لنا الاعنوانان المذكى والميتة فما اجتمعت فيه الشرائط يكون مذكى وما لم تجتمع يكون ميتة ، وهذا ليس من ادراج موضوع في موضوع ، وما ذكره المصنف وان كان صحيحا في نفسه لكنه خلاف ظاهر الادلة والفتاوى التي جعلت المقابلة بين الميتة والمذكى . ( وذلك ) الذي ذكرنا من ان اصالة عدم التذكية تدرج الحيوان في عنوان ما لم يذك الذي هو موضوع للنجاسة والحرمة انها هو ( بـ ) سبب ( ان التذكية انها

هي عبارة عن فرى الا وداج الاربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ، ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما يخفى . نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية فأصالة الاباحة فيه محكمة ، فانه حينئذ انما يشك في أن هذا الحيوان

هي عبارة عن فرى الا وداج الاربعة) مري الطهارة والتنفس وعرقا الدم الغليظان ( مع سائر شرائطها ) الاسلام والحديد والقبلة والتسمية ( عن خصوصية ) أي تكون هذه الشرائط مع خصوصية ( في الحيوان التي بها ) أي بتلك الخصوصية ( يؤثر ) هذا الفرى مع سائر الشرائط وتلك الخصوصية ( فيه ) أي في ذلك الحيوان ( الطهارة وحدها ) في الحيوانات التي ليست قابلة للاكل كالسباع ( أو مع الحلية ) في الحيوانات القابلة لها كالانعام ونحوها ( ومع الشك في تلك الخصوصية ) وان الحيوان هل هو فيه هذه القابلية ام لا ( فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها ) أي شرائط التذكية ، إذ الخصوصية من الشرائط ، فمع الشك فيها كان الاصل عدمها ، فلا يحكم بحلية حيوان اجريت عليه التذكية الظاهرية إذا لم يعلم بوجود تلك الخصوصية فيه كالمواود بين الكلب والشاة ، وانما تعلم تلك الخصوصية من حكم الشارع بقبول الحيوان الفلاني للتذكية أو قيام الاجماع عليه وإلا كان الاصل عدمها ( كما لا يخفى ) لكنك قد عرفت الاشكال ، وأن ظاهر الادلة أن التذكية تتحقق بمجرد الفرى مع سائر الشرائط ، ولذا يكون الاصل قبول التذكية في كل حيوان إلا ما اخرج بالدليل .

( نعم او علم ) في حيوان ( بقبوله التذكية وشك في الحلية ) كبعض اقسام الغراب أو الأرنب مثلاً بناءً على فرض عدم وجود دليل على الحرمة ( فأصالة الاباحة فيه محكمة ) ويحكم بالحل لعدم اصل موضوعي حاكم على اصل الحل ( فانه حينئذ ) أي حين علم بقبوله التذكية ولم يعلم بحليته وحرمته ( انما يشك في أن هذا الحيوان

المذكي حلال أو حرام ولا اصل فيه الا اصاله الاباحه كسائر ما شك في انه من الحلال أو الحرام . هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية ، كما اذا شك مثلا أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا فأصاله قبوله لها معه محكمة ومعها لا مجال لاصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها فالاصل انه كذلك بعده

المذكي حلال أو حرام ولا اصل فيه إلا اصاله الاباحه ) واحتمال استصحاب حال الحياة الذي كان حراما إلى ما بعد الموت لان القدر المتيقن من الحلية ما دل الدليل على حلليته بالتذكية فيبقى الاستصحاب في غيره على حاله ساقط ، لاشرط بقاء الموضوع في صحة الاستصحاب ولا بقاء للموضوع في المقام كما لا يخفى ، فيكون حال هذا الحيوان ( كسائر ما شك في انه من الحلال أو الحرام ) من الاطعمة والاشربة وغيرها . ( هذا ) فيما كان الشك في اصل الحلية والحرمة ، وأما إذا كان الشك في الحلية ناشئا عن طر وحالة محرمة كالموطؤية والجلل وشرب لبن الخنزيرة مما احتمل معه ارتفاع قابلية التذكية - إذالم يكن هناك دليل - فالاصل يقتضي بقاء القابلية ويحكم بالحلية .

والحاصل أن في المشكوك يتمسك بأصل الحل ( إذالم يكن هناك اصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية ) وإلا لم يكن مجال لاصل الحل لارتفاع موضوع الشك بجريان الاصل ( كما إذا شك مثلا في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها ) أي للتذكية ( ام لا ) يوجب ارتفاع القابلية ( فأصاله قبوله ) أي الحيوان ( لها ) أي للتذكية ( معه ) أي مع الجلل ( محكمة ) فيثبت بقاء القابلية ( ومعها ) أي مع هذه الاصاله - أي الاستصحاب - ( لا مجال لاصالة عدم تحققها ) أي عدم تحقق التذكية ( فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها ) أي مع سائر شرائط التذكية ( فالاصل انه كذلك ) قابل ( بعده ) أي بعد الجلل وهكذا

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان وأن اصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا ، كما أن اصالة قبول التذكية محكمة اذا شك في طر وما يمنع عنه فيحكم بها فيما احرز الفرى بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيداً .

كل اصلين كان احدهما منقحا لموضوع الاخر ورافعا للشك عنه ، كما إذا شك في ماء انه طاهر أو نجس وقد كان قبلا طاهراً فانه لا مجال لاجراء اصالة الطهارة بعد استصحابها ، وفي المقام مناقشة لا تناسب وضع الشرح .

( ومما ذكرنا ) من الحال في الشبهة الحكمية ( ظهر الحال فيما اشتهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان ) كأن علمنا حكم الشاة وحكم الكلب لكن لا نعلم أن هذا الحيوان المذبوح هل هو كلب أو شاة ، أو علمنا أن الجلال حرام وغيره حلال لكن لم نعرف أنه جلال ام لا ، أو علمنا أن الذكي من الشاة حلال واليتمة منها حرام لكن لم نعرف انها مذكاة أو ميتة ، فان في الجميع اوجرى اصل موضوعي كان ذلك المحكم والا جرت اصالة الحل والطهارة ( وأن اصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها ) أي في التذكية ( لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا ) إذ اصالة عدم لا تبقى مجالا لاصالة الحل ( كما أن اصالة قبول التذكية محكمة إذا ) علمنا بأن الحيوان كان قابلا للتذكية ثم ( شك في طر وما يمنع عنه ) كما لو شك في أن الجلال هل يزيل قابليته للذكاة ام لا ( فيحكم بها ) أي بالتذكية ( فيما احرز الفرى ) للادواج الاربعة ( بسائر شرائطها ) أي احراز الفرى مع سائر شرائط التذكية ( عداه ) أي عدا المشكوك الذي جرى فيه الاستصحاب ( كما لا يخفى ) فيحرز بعض الشرائط بالوجدان وبعض الشرائط بالاصل ، وذلك كاف في الحكم ، كما لو شك في نقص الماء عن الكر حيث يحكم بالكيفية لاحراز كونه ماءً بالوجدان وكونه بقدر الكر بالاصل ( فتأمل جيداً ) هذا بعض الكلام في بيان جريان اصالة عدم التذكية

الثاني - انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية او التحريمية في العبادات وغيرها كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما اذا احتاط واتى أو ترك بداعي احتمال الامر أو النهى وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب

وعدمه في الموارد المشكوكة .

الامر ( الثاني ) في بيان اجراء الاحتياط في مشكوك العبادية فنقول مقدمة لذلك : ( انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا ) أما شرعا فلما تقدم من ادلة الاحتياط كقوله عليه السلام « اخوك دينك فاحفظ لدينك » ، وأما عقلا فلانه يوجب العمل على طبق الواقع ، ومن المعلوم ان الاتيان بالواقع مطلوب عند العقلاء وان لم يكافوا به تسهلا ، من غير فرق (في) ذلك بين ( الشبهة الوجوبية ) كالدعاء عند رؤية الهلال ( أو ) الشبهة ( التحريمية ) كشرب الخمر ( في العبادات ) كصلاة الجمعة عند من لم يحرمها ( وغيرها ) من التوصليات ونحوها ( كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط واتى ) بمحتمل الوجوب ( أو ترك ) محتمل الحرمة ( بداعي احتمال الامر أو النهى ) وهل الحرمة وهل الثواب للطاعة أو لالتقياد احتمالات من اوامر الاحتياط المقتضية للثواب ومن انها للارشاد فلا ثواب الا للمرشد اليه لو كان في الواقع . والانصاف أنه لا يستبعد استفادة ثواب الطاعة من لحن الروايات وان لم يدل عليه دليل قطعي وانما قيد الاتيان والترك بكونها بداعي احتمال الامر والنهى لاجرا ما إذا أتى بمحتمل الوجوب أو ترك محتمل الحرمة لا لذلك بل لداعي آخر ، فانه لم يطعم ولم ينقاد فلا ثواب له من اجلها . نعم لو اتفق مطابقته للواقع ادرك المصلحة واجتنب المفسدة في التوصليات التي لا تحتاج الى القرينة .

( وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات ) المشكوكة ( عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ) وغير الحرمة ، وانما قيدنا بذلك لان في



من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً ، وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الأشكال ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعاً .

في صورة الدوران بين الوجوب والاستحباب ، كما لو علمنا أن دعاء الرؤية والصلوات عند ذكر النبي ﷺ واجب أو مستحب لا مجال للأشكال لوجوب الأمر المقطوع به المصحح للقربة . نعم يشكل من جهة قصد الوجه لكنه ليس بالمحذور لأن اعتباره ضعيف للغاية ، وفي صورة الدوران بين الوجوب والحرمة لا مجال للاحتياط لأنه من دوران الأمر بين المحذورين ولم يذكره المصنف « ره » لوضوحه . وعلى كل فوجه الأشكال في الاحتياط في العبادة المشكوكة بين الوجوب وبين الكراهة أو الإباحة ( من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً ) فالأول كما لو علمنا بأمره بهذه العبادة الخاصة ، والثاني كما لو علمنا بأمره بإحدى العبادتين ، فإن الأمر حينئذ معلوم بالاجمال ، وكذا في مورد دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب ، فمع الشك في الأمر - كما هو المفروض - لا يمكن نية القربة ، ومع عدم إمكان نية القربة لا يكون المأثم به عبادة .

( و ) ان قلت : يمكن تحصيل الأمر للعبادة المحتملة ببيان أن الأمر معلول للحسن - فإذا كان شيء حسناً أمر به الشارع - وحيث أن الاحتياط حسن كان هناك أمر بالاحتياط في العبادة ، فيأتي الشخص بالعبادة المحتملة بداعي هذا الأمر المكشوف باللهم .

قلت : ( حسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الأشكال ) لأن الحسن ليس علة تامة للأمر المولوي ، إذ ليس كل حسن يصل حسنه إلى حد المصلحة الملزمة حتى يؤمر به ، بالإضافة إلى إمكان أن يكون هناك موانع حتى عن الاستحباب فكيف بالأمر . ( ولو ) مسلم ذلك و ( قيل بكونه ) أي الحسن العقلي ( موجبا لتعلق الأمر به شرعاً ) فهناك محذور آخر مانع عن استكشاف الأمر الشرعي من الحسن

بداية توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه فكيف يعقل ان يكون من مبادئ ثبوته . و انقذح بذلك انه لا يكاد يجدى في رفعه ايضا

العقلي ، وهو لزوم ذلك للدور . ويقرر الدور ببيانات أوضحها : « ان الامر يتوقف على حسن صلاة الجمعة مثلا ، وحسنها يتوقف أن تكون الصلاة احتياطا ، وكونها احتياطاً يتوقف على قصد القرية ، إذ بدون قصد القرية لا تكون صلاة ، وقصد القرية يتوقف على الامر فالامر يتوقف على الامر » . وقد يقرر الدور بأن « الحسن عارض على الاحتياط ، والاحتياط معروض له ، فيجب أن يكون الاحتياط مقدما على الحسن إذ كل معروض مقدم على العارض . ومن ناحية اخرى ان الاحتياط متأخر عن الامر ، إذ لولا الامر لم يكن الاحتياط احتياطاً فكيف يمكن ان يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الامر المتقدم عليه » .

( بداية توقفه ) أي الحسن ( على ثبوته ) أي ثبوت الاحتياط ( توقف العارض على معروضه ) فان الاحتياط معروض للحسن والحسن عارض عليه ( فكيف يعقل أن يكون ) الحسن المتأخر عن الاحتياط ( من مبادئ ثبوته ) أي ثبوت الاحتياط ، إذ مبدأ ثبوت الاحتياط هو الامر والحسن هو السبب للامر .

( و ) أجب بعض عن الاشكال المتقدم - وهو ان الاحتياط في العبادة يحتاج الى قصد القرية والقرية متوقفة على الامر ولا أمر في مشكوك العبادة - بما حاصله : انا نستكشف أمر الشارع بالاحتياط من ترتب الثواب عليه إذ الثواب تابع للامر ، وإذ حصل للاحتياط أمر أمكن اتيان العبادة الاحتياطية مع قصد القرية ، لكن فيه ما تقدم في الجواب السابق لمن ادعى استكشاف الامر من حسن الاحتياط ، بأن ذلك مستلزم للدور ، لان الامر يتوقف على امكان الاحتياط ، وامكان الاحتياط يتوقف على قصد القرية ، وقصد القرية يتوقف على الامر ، فالامر يتوقف على الامر .

و ( انقذح بذلك ) الذي ذكرنا من الاشكال على تصحيح الاحتياط في العبادة باستكشاف الامر من الحسن ( انه لا يكاد يجدي في رفعه ) أي رفع الاشكال ( ايضا )

القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه ، ضرورة أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه .

ما ذكره بعض من « القول بتعلق الامر به » أي بالاحتياط « من جهة ترتب الثواب عليه » فالثواب المترتب على الاحتياط كاشف عن الامر والامر مصحح لقصد القربة فيمكن الاحتياط في العبادة .

وإنما قلنا لا يجدي في رفع الاشكال هذا الجواب لـ ( ضرورة انه ) أي تعلق الامر بالاحتياط ( فرع إمكانه ) أي إمكان الاحتياط ، فالشئ ما لم يمكن لم يؤمر به فكشف الثواب عن الامر فرع إمكان الاحتياط ( فكيف يكون ) تعلق الامر ( من مبادئ جريانه ) أي جريان الاحتياط .

والحاصل أن الامر لا يتعلق بالاحتياط إلا اذا كان الاحتياط ممكناً ، فكيف يكون الامر سبباً لإمكان الاحتياط . وإن شئت قلت : الامر متأخر عن إمكان الاحتياط - لان الامر لا يتعلق إلا بالاحتياط الممكن - فكيف يمكن أن يكون الامر صانعاً لإمكان الاحتياط ويتقدم عليه .

فتحصل الى هنا خمس مطالب :

« الاول » - إن الاحتياط في العبادة غير ممكن ، إذ هو متوقف على قصد القربة وقصد القربة متوقف على الامر ، فمع الشك في الامر لا يمكن الاحتياط .

« الثاني » - الجواب عن الاشكال بأننا لا نشك في الأمر ، لأن الاحتياط حسن عقلاً وكل شيء حسن عقلاً لا بد له من الأمر ، فالعبادة الاحتياطية مأمور بها .

« الثالث » - رد هذا الجواب بأن تعلق الأمر بالاحتياط مستلزم للدور ، لان الامر يتوقف على الاحتياط ، والاحتياط يتوقف على القربة ، والقربة تتوقف على الامر .

« الرابع » - جواب ثان عن الاشكال بأننا لا نشك في الامر ، لانا نستكشف الامر من الثواب المترتب على الاحتياط ، إذ لا ثواب بدون الامر .

هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو الم  
ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان ، بل يكون حاله في ذلك حال  
الاطاعة فانه نحو من الانقياد والطاعة . وما قيل في دفعه من

« الخامس » - رد هذا الجواب بأن تعلق الأمر بالاحتياط مستلزم للدور - كما  
تقدم - فلا يستكشف الأمر من الثواب . ولا يخفى أن في كلام المصنف « ره » خلطاً ،  
فراجع الخوئيني وغيره . وقد آثرنا شرح العبارة تحفظاً على مقصدنا من التوضيح غالباً .  
( هذا ) - بعد تسليم أن حسن الاحتياط كاشف عن الأمر - كما قال المجيب الثاني ( مع ان )  
لنا ان نمنع ذلك ، فان ( حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به ) أي  
بالاحتياط ( بنحو الم ) ومعرفة المعلول من العلة ، إذ الحسن علة للامر ( ولا ترتب  
الثواب عليه ) أي على الاحتياط ( بكاشف عنه ) أي عن الامر ( بنحو الان )  
ومعرفة العلة من المعلول ، إذ الثواب معلول للامر ( بل يكون حاله ) أي حال الاحتياط  
( في ذلك ) أي في حسنه وترتب الثواب عليه ( حال الاطاعة ) فان الاطاعة  
الحقيقية حسن ويترتب الثواب عليها ، ومع ذلك فانها لا يكشفان عن الامر بها شرعاً  
لان الامر بالاطاعة ارشادي كما لا يخفى ( فانه ) أي الاحتياط ( نحو من الانقياد  
والطاعة ) فما نقول في الطاعة نقول في الاحتياط .

وان شئت قلت : ان الاحتياط اطاعة احتمالية ، فيكون حاله حال الاطاعة الحقيقية  
المستفادة من قوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » ، فكما ان حسن الاطاعة الحقيقية  
وترتب الثواب على الاطاعة الحقيقية لا يكشف عن امر مولوي بالاطاعة وانما امره  
ارشادي إلى حكم العقل ، كذلك حسن الاطاعة الاحتمالية - التي هي الاحتياط -  
وترتب الثواب عليها لا يكشف عن امر مولوي بها ، وانما امره - لو كان - فهو ارشادي  
إلى حكم العقل ، مع ان الأمر الارشادي هنا لا دليل عليه .

( وما قيل في دفعه ) القائل الشيخ فانه قد أجاب ( من ) اشكال الاحتياط في

كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة فيه - مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بدهاة انه ليس باحتياط حقيقة بل هو امر - لو دل عليه دليل - كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا ، و العقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط و الثقل لا يكاد يرشد الا اليه .

العبادة بجواب آخر حاصله : انه ليس المراد بالاحتياط في العبادة الاجزاء والشرائط مع قصد القربة حتى يقال بأن قصد القربة يحتاج إلى الأمر ولا امر في العبادة المشكوكه ، بل ( كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات ) الاجزاء والشرائط والموانع والخصوصيات ( عدانية القربة ) ويأتي بنية القربة بدليل آخر ، كما هو كذلك في باب العبادة الحقيقية التي صححناها بأمرين ، فبأني بقصد القربة باحتمال الامر أو بدليل آخر كالاجماع والضرورة القائمين على ان العبادة لا تكون إلا بقصد القربة . والذي يدل على ان مراد الشيخ ليس الايمان بدون قصد القربة - كما فهمه المصنف « ره » - قول الشيخ « فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل ، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بطاعة هذا الامر » .

وحيث فهم المصنف من الشيخ ان مراده الايمان بصورة العبادة بدون قصد القربة اشكل عليه بقوله : و ( فيه - مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ ) أي حين كان بدون قصد القربة ( على حسنه ) أي حسن الاحتياط ( بهذا المعنى ) أي بمعنى مجرد الاجزاء والشرائط ( فيها ) أي في العبادة ( بدهاة انه ليس باحتياط حقيقة ) إذ هو شيء اجنبي عن العبادة المحتملة ( بل هو امر - لو دل عليه دليل - كان مطلوبا مولويا ) لا ارشاديا ( نفسيا ) لا طريقيا الى الواقع ( عباديا ) أي منسوبا الى العبادة لانها عبادة بنفسها ( و ) لا دليل على مثله ، اذ ( العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط ) وليس هذا منه ( والثقل لا يكاد يرشد إلا اليه ) فن اين لنا اثبات مثل هذا الاحتياط الذي ذكرتم وهو الاجزاء والشرائط بدون قصد القربة .

نعم لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاء آ. على ان المراد به ذلك المعنى بناءً على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى انه التزام بالاشكال

ان قلت : كيف ذكرتم عدم مساعدة دليل على هذا المعنى والحال أن اوامر الاحتياط شاملة له ، فان قوله ( ع ) « فاحتط لدينك » كما يشمل غير العبادة يشمل العبادة ايضاً ، وحيث لا يمكن ان يكون المراد من العبادة الأمور بها - في تلك الأوامر - الاجزاء والشرائط مع قصد القربة ، فلا بد ان نقول بالمجازية ، وهو ان يراد بالاحتياط جميع الاجزاء والشرائط بدون قصد القربة صونا لكلام الحكيم عن اللغوية قلت : الأوامر مصروفة إلى غير العبادة ، إذ الاحتياط ظاهر في معناه الحقيقي فأبي وجه يقتضي جملة على معنى مجازي يشمل العبادات ايضاً ، إذ الدليل على الاحتياط سواء كان عقلياً او فعلياً إنما هو بالاحتياط الذي لا يمكن وجوده في العبادة .

( نعم لو كان هناك ) في باب الاحتياط ( دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة ) بأن قال « احتط في العبادة » ( لما كان محيص عن دلالة ) أي دلالة ذلك الدليل الخاص بالعبادة ( اقتضاء آ ) أي بدلالة الاقتضاء ، وهو صون كلام الحكيم عن اللغوية ، إذ لو لم يحمل الاحتياط حينئذ على معناه المجازي كان كلام الحكيم الأمر بالاحتياط لغواً ، إذ لا يمكن معناه الحقيقي ( على ان المراد به ) أي بدليل الاحتياط ( ذاك المعنى ) الذي ذكره الشيخ وهو الأجزاء والشرائط بدون قصد القربة ( بناءً على عدم امكانه ) أي الاحتياط ( فيها ) أي في العبادة ( بمعناه حقيقة ) لاحتياجها إلى قصد القربة ولا قربة في ، شكوك الأمر ( كما لا يخفى أنه التزام بالاشكال ) هذا مرتبط بقوله « فيه مضافاً » و « انه » مبتدأ وخبره « فيه » المتقدم .

وهذا أصل الأشكال الوارد على الشيخ ، وحاصله : ان الأشكال - في الاحتياط في العبادة - كان من جهة عدم امكان قصد القربة فيها ، وقد التزمتم بذلك وانه يراد

وعدم جريانه فيها وهو كما ترى . قلت : لا يخفى ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الامر المتعلق بها ، فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها ، وقد عرفت انه فاسد وانما اعتبر قصد القربة عقلا لاجل ان الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها . وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ،

بالاحتياط صورة العبادة ( و ) انه التزام منكم بـ ( عدم جريانه ) أي الاحتياط ( فيها ) أي في العبادة ( وهو كما ترى ) لكن كلام المصنف مبني على ان يكون مراد الشيخ الاتيان بالعبادة بدون قصد القربة ، وقد عرفت تصريح الشيخ بخلافه . ( قلت ) يمكن دفع اشكال الاحتياط في العبادة بوجه آخر ، وهو ان اعتبار القربة - في جميع العبادات - ليس شرعيا بل هو عقلي ، والعقل لا يعتبر ازيد من قصد الامر جزميا كان او احتماليا فيتحقق الاحتياط ، إذ لم يحتج إلى امر الشارع المستلزم للدور ، إذ ( لا يخفى ان منشأ الاشكال ) في صحة الاحتياط في العبادة ( هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر ) الأجزاء و ( الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها ) أي بتلك العبادة ، وإذ لازم تعلق الأمر بأجزائها وشروطها ( فيشكل جريانه ) أي الاحتياط ( حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها ) أي في العبادة حتى قصد القربة إذ قصد القربة متوقفة على الأمر بهذه العبادة الاحتياطية ( وقد عرفت ) سابقا في مبحث الأمر ( انه فاسد ) لما اقيم من الدليل على امتناع اخذ القربة في موضوع الأمر ، إذ القربة لا يمكن الاتيان بها إلا بعد تعلق الأمر فكيف يمكن أن تؤخذ في متعلق الأمر ( وانما اعتبر قصد القربة فيها ) أي في العبادة ( عقلا لاجل ان الغرض منها ) أي من العبادة ( لا يكاد يحصل بدونها ) أي بدون قصد القربة . ( وعليه ) أي بناء على كون قصد القربة مما يعتبر عقلا - لا شرعا - ( كان جريان الاحتياط فيه ) أي في باب العبادة ( بمكان من الامكان ) .

ثم ان المصنف « ره » علق على قوله « انه فاسد » بقوله : هذا مع انه لو اغضض

ضرورة التمكن من الاثبات بما احتمل وجوبه وكاله بتامه ، غاية الامر انه لا بد ان يوثق به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا ، بأن يوثق به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى ، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى ، وعلى

عن فساد ما كان في الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيها ، فكما يلزم في دفعه بتمدد الامر فيها ليمتعلق احدها بنفس العمل والاخر باتيانه بداعي امره كذلك فيما احتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال امرين كذلك ، أي احدها كان متعلقا بنفسه والاخر باتيانه بداعي ذلك الامر ، فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء امره واحتماله ، فيقع عبادة واطاعة لو كان واجبا وانقياداً لو لم يكن كذلك نعم كان بين الاحتياط ههنا وفي التوصليات فرق ، وهو ان المأني به فيها قطعا كان موافقا لما احتمل وجوبه مطلقا بخلافه ههنا ، فانه لا يوافق الا على تقدير وجوبه واقعا ، لما عرفت من عدم كونه عبادة الاعلى هذا التقدير ، ولكنه ليس بفارق لسكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه وكونه واجبا . ودعوى عدم كفاية الاثبات برجاء الامر في صيرورته عبادة اصلا ولو على هذا التقدير مجازفة ، ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالا لامره على نحو العبادة لو كان ، وهو الحاكم في باب الاطاعة والمصيان فتأمل جيدا - انتهى .

فمحصل انه بناء على كون اعتبار القرينة عقليا لا شرعيا يمكن الاحتياط في العبادة ( ضرورة التمكن من الاثبات بما احتمل وجوبه بتامه وكاله ) من الاجزاء والشرائط حتى القرينة ( غاية الامر انه ) لا يأتي بالعبادة بداعي الامر لعدم علمه بالامر ، بل ( لا بد ان يوثق به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا ) وذلك ( بأن يوثق به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى ) وقد تقدم ان العقل في ما علم بالامر يعتبر الاطاعة الجزمية وفيما احتمله يعتبر الاطاعة الاحتمالية ( فيقع حينئذ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى ) لأنه قصد الأمر على هذا التقدير ( وعلى



تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال : اما على الطاعة أو الانقياد . وقد انقدح بذلك انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق امر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها كما لا يخفى .

تقدير عدمه) أي عدم الأمر واقعاً (انقياداً لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب) والاجر (على كل حال) حال المطابقة وعدمها (اما على الطاعة) في الاول ((او الانقياد) في الثاني (وقد انقدح بذلك) الذي ذكرنا من امكان الاحتياط في العبادة ( انه لا حاجة في جريانه ) أي الاحتياط (في العبادات إلى تعلق امر بها) أي بالعبادة الاحتياطية ( بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء ) إذ الاحتياط هو الاتيان باحتمال الأمر ، فلو تعلق الأمر لم يكن احتياطاً ( بل ) كان ( كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها ) أي من العبادات ( كما لا يخفى ) .

هذا تمام الكلام فيما ارتضى المصنف من جواب الاشكال ، وقد اشكل عليه ايضاً كما هو اشكل في الوجوه الثلاثة السابقة ، لكن مقصد الشرح يأتي عن التعرض له . وهناك وجه خامس لدفع اشكال الاحتياط في العبادة ، وهو : ان مشكوك العبادية وان لم يمكن الاتيان به بقصد القربة من جهة انه لم يحرز تعلق الأمر به لكن يمكن الاتيان به بقصد القربة بملاحظة الاستحباب المستفاد من اخبار من بلغ ، فقد ورد في مستفيض الاحاديث ان « من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب او تيه وان لم يكن كما بلغه » فلو قام خبر ضعيف على استحباب الاذان لصلاة مستحبة مثلاً صح الاحتياط باتيان الاذان لها بقصد القربة لوجود الامر العام المستفاد من اخبار من بلغ ، لكن هذا الوجه ايضاً مخدوش ، اذ : اولاً - هذا لا يدفع الاشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة ، وانما يختص بما ورد فيه امر ولو بخبر ضعيف . وثانياً - ان موافقة هذا الامر الاستحبابي يجعل المأتي به طاعة جزمية ويخرج عن المتنازع فيه الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب .

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 كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه . لا يقال : هذا

وإلى هذا اشار المصنف بقوله : ( فظهر ) مما ذكرنا من انه لو فرض تعلق الامر بالعبادة لما كان من الاحتياط بشيء ( انه لو قيل بدلالة اخبار « من بلغ ثواب » على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف ) وإنما قال « لو قيل » لان من الفقهاء من انكر الاستحباب كما هو مفصل في محله ( لما كان ) هذا القول ( يجدى في جريانه ) أي جريان الاحتياط ( في خصوص ما ) أي عبادة ( دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف فلا يكون تلك العبادة من مصدايق الاحتياط ) بل كان ( الاسم وضمير « ما » الذي مصداقه العبادة ( عليه ) أي بناءً على دلالة الخبر الضعيف ( مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه )

وقد اجيب عن اشكال الاحتياط في العبادة بوجه سادس ، وهو انه كما لو كان اوامر الاحتياط الواردة في الشريعة مولوية دلت على جواز الاتيان بالعبادة المشكوكه بقصد القربة ، لكنها حيث كانت ارشادية لم تدل على ذلك ، كذلك اخبار من بلغ لو كانت للاستحباب لم تدل على امكان الاحتياط ، أما لو كانت في مقام ان الانسان اذا أتى بالعبادة براء الثواب اتاه ذلك الثواب الرجى دلت على الاستحباب بعنوان الاحتياط ، وتكفي حينئذ في رفع الاشكال لان محتمل الثواب امر به الشارع ، فيمكن الاتيان به بقصد القربة ، اذ قصد القربة كان محتاجا الى امر نفسى بالعمل الاحتياطي وقد دلت على ذلك اخبار من بلغ منتهى الأمر انه في مورد يكون فيه خبر ضعيف وليس في جميع موارد العبادات الاحتياطية .

وإلى هذا اشار المصنف « ره » بقوله : ( لا يقال : هذا ) الذي ذكرتم من ان الامر المستفاد من اخبار من بلغ لا يفيد لامكان الاحتياط في العبادة لأن الامر

لو قيل بدلالاتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ، واما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط ، كأمر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب للمولى لا الارشادي . فانه يقال :

يفيد استحبابا لا احتياطا ، انما هو ( لو قيل بدلالاتها ) أي دلالة اخبار من بلغ ( على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ) كأن تدل على استحباب دعاء رؤية الهلال بعنوان انه دعاء مروى ( واما لو ) لم نقل بذلك بل قلنا بأن من بلغ ( دل على استحبابه ) أي ذلك العمل - كالدعاء للرؤية - ( لا بهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب ) وفرق بين الامرين ، فان صلاة الليل المقطوع استحبابها انما تدل اخبارها على استحبابها بما هي صلاة الليل لا بعنوان انها محتملة الثواب ، أما ما دل عليه خبر ضعيف ، فان الخبر الضعيف لما لم يكن قابلا لافادة استحباب ذلك الموضوع لضعفه كان اخبار من بلغ كافيلا لاستحبابه ، لكن لا بعنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب وان موضوع اخبار من بلغ ينطبق عليه ، وعلى هذا ( لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كأمر الاحتياط ) نحو « اخوك دينك فأحفظ لدينك » ( لو قيل بأنها للطلب للمولى ) حيث تدل حينئذ على الامر للمولى بالاحتياط المفيد ذلك لصحة الاتيان بالعمل بقصد القربة لوجود الامر ( لا ) للطلب ( الارشادي ) كما هو ظاهرها .

( فانه يقال ) : لا يمكن التمسك بأخبار من بلغ لتصحيح قصد القربة في العبادات المشكوكة ، إذ لا يخلو الأمر من كون الأمر المستفاد من اخبار من بلغ للتوصلية - التي يسقط الأمر بمجرد اتيان متعلقه ولو بدون قصد القربة - او للتعبدية التي يحتاج في اسقاط الأمر إلى قصد القربة - فلو كان الأمر بعنوان الاحتياط بالدعاء عند رؤية الهلال مثلا المستفاد من اخبار من بلغ للتوصل كان اللازم كفاية الاتيان بالدعاء ولو بدون قصد القربة - كما هو شأن كل امر توصلى - ولو كان الأمر المستفاد

ان الامر بعنوان الاحتياط - ولو كان مولويا - لكان توصليا مع انه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط ومجديا في جريانه في العبادات كما اشرنا اليه آنفا . ثم

لعمد لم يفدايضاً في لزوم قصد القرية ، لما عرفت سابقا من ان قصد القرية يأتي من قبل الأمر ، فلا يمكن اخذه في متعلق الأمر للزوم الدور .

فتحصل ان اخبار من بلغ ولو كانت مفيدة للاحتياط لم تنفع في تصحيح القرية في العبادة المشكوكة ، فـ ( ان الأمر بعنوان الاحتياط ) المستفاد من اخبار من بلغ ( - ولو كان مولويا - ) لا ارشاديا ( لكان توصليا ) اذ لم يدل دليل على تعميده والتوصلية هي الاصل في الاوامر ، اذ التعمية تحتاج إلى مؤنة زائدة ، ولو كان الأمر المستفاد توصليا لم ينفع في تصحيح قصد القرية في العبادة المشكوكة فلا يندفع الاشكال الوارد في باب الاحتياط في العبادة من انه بدون الأمر كيف يعقل قصد القرية ( مع انه لو كان ) الامر بالاحتياط المستفاد من اخبار من بلغ ( عباديا ) لا توصليا ( لما كان ) هذا الامر ( مصححا للاحتياط ومجديا في جريانه ) أي جريان الاحتياط ( في العبادات كما اشرنا اليه آنفا ) لانه يلزم منه الدور المتقدم .

( ثم ) لا بأس بصرف عنان الكلام إلى اخبار من بلغ وانه هل يستفاد منها الاستحباب حتى انه لو قام خبر ضعيف على استحباب اعمال ليلة الرغائب مثلا تكون تلك الاعمال مستحبة ويكون الثواب بأزاء نفس العمل كسائر المستحبات ، ام لا يستفاد منها الاستحباب وانه انما يكون الثواب للانقياد ؟ والفرق بين الثوابين ان الاول على نفس العمل والثاني على الانقياد ، اذ المفروض ان العمل لا ثواب له . مثلا : لو قال المولى اغتسل للجمعة كان الثواب على نفس الاغتسال ولو لم يقل اغتسل لقتل الوزغ لكن قام على ذلك خبر ضعيف فاغتسل العبد لم يكن الثواب لنفس الاغتسال ، اذ ليس مشروعا في الواقع وانا الثواب على انقياد العبد .

وقد اختلف الشيخ والمصنف رهما الله في المستفاد من هذه الاخبار فالشيخ (ره) على انها لا تفيد استحباب الشيء الذي قام عليه الخبر الضعيف وانما يثاب ثواب الانقياد

انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ، فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن الحسن بن ابي عبد الله (ع) قال : من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ﷺ لم يقله ، ظاهرة في ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه «ص» انه ذو ثواب ، وكون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير موجب

وان الاخبار في صدد ان الانقياد لله تعالى حسن كما يحكم بذلك العقل واستدل لذلك بما ورد في بعض تلك الاخبار من قوله (ع) « رجاء ذلك الثواب » أو « التماس ذلك الثواب » مما ظاهره ان العمل المأتي به انما يكون بعنوان الانقياد والخضوع برجاء الثواب ولذا فلا يصح الفتوى باستحباب ما قام عليه خبر ضعيف . والمصنف « ره » على انها تفيد الاستحباب اذ في بعض تلك الاخبار جعل الثواب بأزاء العمل لأنه قال (ع) « فعله كان اجر ذلك له » فان اضافة الاجر إلى المأتي به يفيد كون الثواب لنفس العمل لا للانقياد ، والثواب لا يكون لعمل إلا إذا كان مستحبا .

إذا عرفت ذلك نقول : ( انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ) فالمستحب كما يثبت بالخبر الذي هو حجة كذلك يثبت بالخبر الضعيف بمعونة اخبار من بلغ ( فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن الحسن بن البرقي ) عن ابي عبد الله (ع) قال : من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ﷺ لم يقله ) وخبر قوله « فان » قوله : ( ظاهرة في ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه ) ( انه ذو ثواب ) ولا يكون نفس العمل ذا ثواب إلا إذا كان مستحبا ، اذ العمل الانقيادي لا يثاب فاعله عليه بما هو عمل وانما يثاب بما هو انقياد للمولى وخضوع له .

(و) ما في بعض الاخبار الآتية من ( كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه ) أي البلوغ ( الداعي إلى العمل ) مما ظاهره ان الثواب على عنوان الرجاء والالتماس والاحتياط فلا ثواب في ازاء الفعل بما هو فعل ، بل في ازاء الفعل المعنون بعنوان البلوغ فيكون الثواب للانقياد كما ذكره الشيخ « ره » ( غير موجب ) خبر قوله « وكون » أي

لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاه انه مأمور به وبمعنوا  
 الاحتياط ، بداهة ان الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به  
 بذلك الوجه والعنوان ، واثبات العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به  
 في بعض الاخبار وان كان انقياداً الا ان الثواب في الصحيحة انما رتب على  
 نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك

ان كون العمل متفرعاً على البلوغ لا يوجب ( لان يكون الثواب انما يكون مترتبا  
 عليه ) أي على العمل المقيد ( فيما إذا أتى برجاه انه مأمور به وبمعنوا الاحتياط )  
 وادراك الواقع لو كان ( بداهة ) أنه للعللة لا للتقييد ، فالبلوغ علة للعمل لان العمل  
 مقيد به ، فـ ( ان الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً ) بحيث ( يؤتى به )  
 أي بالعمل ( بذاك الوجه والعنوان ) فالترتب على البلوغ ليس ملحوظاً قيداً في موضوع  
 الثواب وإنما هو ملحوظ علة للثواب يعني ان علة الثواب هو البلوغ لان الثواب مقيد بكون  
 الاثبات لاثبات قول النبي ﷺ ( واثبات العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به  
 في بعض الاخبار ) كرواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله ( ع ) قال : من بلغه عن  
 النبي ﷺ من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ كان له ذلك الثواب وان  
 كان النبي ﷺ لم يقله . التي ظاهرها كون الثواب انما هو على العمل المقيد برجاه قول  
 النبي وطلبه ، مما يدل على كون الثواب على الانقياد لاذات الفعل .

( وان كان ) ظاهره يعطى ان يكون العمل ( انقياداً ) واطاعة لا مطلقاً  
 ( إلا ان الثواب في الصحيحة ) المتقدمة لهمام بن سالم ( انما رتب على نفس العمل  
 ولا موجب لتقييدها ) أي تقييد الصحيحة ( به ) أي بهذا الخبر ، بل هما خبران يفيد  
 احدهما كون الثواب لاصل العمل ويفيد الثاني كون الثواب للانقياد ، ولا وجه لاسقاط  
 ظهور أحدهما ( لعدم المنافاة بينهما ) حتى يستلزم التقييد ( بل ) فوق ذلك ، وهو  
 انه ( لو أتى به ) أي بالعمل الذي قام عليه الخبر الضعيف ( كذلك ) أي لانه مستحب

او التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الاخر لاوتى الاجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد ، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة فيكون وزانه وزان « من سرح لحيته » او « من صلى » او « صام » فله كذا ، ولعلنا لذلك افتي المشهور بالاستحباب فافهم - وتأمل .

كما هو مقتضى الصحيحة ( او التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر ) كرواية ابن مروان ( لاوتى الاجر والثواب على نفس ) ذلك ( العمل لابما هو احتياط وانقياد ) وذلك لان ما دل على ان الثواب على نفس العمل كاشف عن ذلك ، وقصد الانقياد لا يوجب انقلاب الثواب عما هو عليه إلى غيره فان الانقياد انما ترتب على واقعها لا على القصد المتعلق به ، فان الانسان سواء صلى بعنوان انها واجبة ام صلى بعنوان الانقياد اتاه ثواب الصلاة لا ثواب الانقياد .

نعم فيما لم يكن هناك واقع معمول عليه الثواب لا محالة يكون الثواب للانقياد وحال الثواب في ذلك حال العقاب في المعصية ، فانه لو عصى تجرأ عوقب للمعصية لا للتجري . نعم لو تجرى بغير المعصية الحقيقية ظناً منه انها معصية كان العقاب للتجري - على القول به - ( فـ ) ترتيب الثواب على ما قام عليه خبر ضعيف ( يكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة ، فيكون وزانه ) أي وزان خبر من بلغ ( وزان « من سرح لحيته » أو « من صلى » او « صام » فله كذا ) حيث ان الثواب مرتب على نفس الافعال . ( ولعلنا لذلك ) الذي ذكرنا من استفادة استحباب ما قام عليه خبر ضعيف من الصحيحة لانها تكشف عن الثواب الذي هو من آثار الاستحباب ( افتي المشهور بالاستحباب ) في موارد وجود الخبر الضعيف ، فقالوا بأن الصلاة الفلانية وصيام يوم كذا ودعاء ليلة الرغائب مستحبة ، مع ان الاخبار الضعاف دلت عليها ، ولو كان الثواب مرتباً على الانقياد لم يصح فتواهم بالاستحباب ، بل اللازم ان يقولوا ان الصلاة يوم كذا برجاه الثواب يثاب عليها وهكذا ( فافهم وتأمل ) حتى لا تتوهم ان المشهور انما افتوا بالاستحباب لانهم استفادوا حججاً الخبر الضعيف من اخبار من بلغ ، اذ لا يخفى

( الثالث ) انه لا يخفى ان النهى عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان - ولو دفعة لما امتثل اصلا كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرة ولو بالاصل ،

ما في ذلك ، فان استفادة حجية كل خبر ضعيف من هذه الاخبار اصعب بكثير من القول بكون الثواب على نفس العمل على ما تقدم .

( الثالث ) من الامور المهمة المتعلقة بالبراءة ( انه لا يخفى ) ان البراءة تجرى في الشبهات الحكيمة وجوبية كانت او تحريمية كما تقدم تقريبه ، اما جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فهل تجرى مطلقا كما هو قول ، اولا تجرى مطلقا كما هو احتمال او يفصل في ذلك بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو « لا تشرب الخمر » حيث ان المطلوب ترك هذه الطبيعة وبين تعلق الحكم بالافراد نحو لا تكرم الفساق حيث ان المطلوب ترك اكرام كل فاسق ، فلا تجرى البراءة في الاول فيما لو شك في فرد انه مخرام لا ، بل يجب الاجتناب عنه الا اذا كان هناك اصل ، وتجري في الثاني فيما لو شك في فرد انه فاسق ام لا فيجوز اكرامه ؟ احتمالات ، ذهب المصنف « ره » الى التفصيل .

ولا يخفى ان مدار كلام المصنف « ره » - وان كان في الشبهة التحريمية - الا انه يجرى في الشبهة الوجوبية ، فلو كان الوجوب متعلقا بالطبيعة لم تجر البراءة في الفرد المشكوك الوجوب ولو كان متعلقا بالافراد على نحو الانحلال تجرى البراءة في الفرد المشكوك إذا عرفت ذلك قلنا : ( ان النهى عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان ) خاص كيوم الصوم ( او مكان ) خاص كمكة مثلا ( بحيث لو وجد في ذلك الزمان او ذلك المكان - ولو دفعة - ) واحدة ( لما امتثل اصلا ) كالاكل في الاول والصيد في الثاني ( كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرة ولو ) كان الاحراز ( بالاصل ) اذ المطلوب هو ترك الطبيعة وصرف الوجود ، وذلك لا يتحقق الا بالترك المطلق وعدم الاتيان بأي فرد منها حتى يتحقق ترك صرف الوجود ، فانه لو أتى بأكلة في الصيام او اصطاد صيدا واحداً في مكة لم يمتثل ذلك النهى ، وحينئذ



إذا شك في فراذ أنه كل أم لا - كالتزريق في الوريد - أو شك في حيوان أنه من الصيد المحرم أو المحلل كصيد البحر مثلاً فإن مقتضى التحفظ على الترك المطلق ان لا يأتي به الا اذا أحرز انه ليس بأكل وليس بصيد ولو كان الاحراز بالاصل ، كأن يقول قبل تناول هذا الشيء كالتزريق واخذ هذا الحيوان : كنت تاركا والآن اشك في ارتفاع ذلك الترك بهذا الفعل فالاصل يقتضي عدمه .

ان قلت : ما الفرق بين الشبهة في الحكم حيث تجرون البراءة مطلقا وبين الشبهة في الموضوع حيث لا تجرون البراءة في هذا القسم منه - وهو ما لو تعلق بالطبيعة . قلت : الفرق ان الشبهة الحكمية يشك فيها في اصل التكليف ، فلا نعلم ان الحرمة تملقت بالتمتع ام لا ، وذلك مجرى البراءة العقلية والنقلية . اما هذا القسم من الشبهة الموضوعية فقد علمنا بتعلق التكليف بالاجتناب عن الاكل والصيد ، ولكن إذا عملنا المشكوك لم نتيقن في الخروج عن عهدة المسكف فهناك شك في الاشتغال وهنا شك في الامتثال ، ومن المعلوم ان قاعدة الاول البراءة وقاعدة الثاني الاحتياط .

ان قلت : ما ذكرتم من انه إذا كان اصل في المسألة حكم بالبراءة ، كإصالة عدم الصيد وعدم الاكل في المثال المتقدم فيجوز حينئذ الارتكاب بسبب عدم وجود فائدة لما ذكرتم من جريان الاشتغال في الشبهات الموضوعية ، اذ ليس مورد الا وهو مسبوق بأصل عدم ، فتكون النتيجة البراءة ايضاً لكن ليس ابتداءً كالشبهات الحكمية بل ثانياً بسبب اجراء الاصل .

قلت : مع وجود الفرق العامى وهو كاف في الفرق ، كما ان العلماء يفتحون موضوع استصحاب الطهارة والحل من اصل الطهارة والحل مع عدم فرق بينها في مقام العمل ، انه ربما لا يجرى اصل عدم كما لو كان حين النهي آتيا بالنهي عنه كما لو كان شاربا للخمر فإنه لا يجرى اصل عدم .

وعلى كل حال إذا كان النهي عن الطبيعة يجب عليه اجتناب الفرد المشكوك

فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه إلا اذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب الاتراك ما علم انه ، فرد وحيث لم يعلم تعليق النهى الا بما علم انه مصداقه فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة . فانقدح بذلك ان مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حدة او كان الشيء مسبوقا بالترك ،

( فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه ) أى ترك ذلك الشيء المنهى ( إلا إذا كان مسبوقا به ) أى بالترك ( ليستصحب ) التارك ( مع الاتيان به ) أى بالفرد المشكوك ، وحينئذ يكون جواز الاتيان ببركة الاصل لا لجرىان البراءة ، بخلاف ما لو تعلق النهى بالافراد فانه تجرى البراءة في الفرد المشكوك .

( نعم لو كان ) النهى ( بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة ) بأن كان النهى اطلاقيا حتى يكون مثل لا تكرم زيد أو عمرو أو بكر الفاسقين ، فيكون كل فرد موضوعا مستقلا . وانما اجل المولى عن هذه الموضوعات المتعددة بلفظ واحد ( لما وجب الاتراك ما علم انه فرد ) قطعى للنهى عنه ( وحيث لم يعلم تعليق النهى إلا بما علم انه مصداقه ) كزيد وعمرو وبكر فى المثال ( فأصالة البراءة فى المصاديق المشتبهة محكمة ) فيرجع فى خالد وخويلد وهند المشتبهة فسقطهم إلى عدم حرمة الاكرام ، وذلك لان الشك هنا فى الاشتغال ، اذ يشك فى انه هل اشتغل ذمته بهم ام لا ، وليس شكا فى الامتنال كما لو كان الامر متعلقا بالطبيعة .

( فانقدح بذلك ان ) تعلق النهى اما بالطبيعة وإما بالافراد والنهى المتعلق بالطبيعة إما فيما كان الشيء مسبوقا بالترك أو لا وان قسمين من هذه الاقسام الثلاثة مجرى البراءة واصالة العدم وان قسما واحدا منها مجرى الاشتغال ، وان ( مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حدة ) نحو لا تكرم الفساق ( أو كان الشيء مسبوقا بالترك )

والا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا ، فكما يجب - فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه ، اطاعة لامره ، فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لنهي غايته ، الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل

فيما كان النهي متعلقا بالطبيعة نحو « لا تصد في الحرم » أو « لا تأكل يوم الصوم » فيما كان مسبوقا بعدم الاكل وعدم الصيد ( وإلا ) بأن كان النهي عن الطبيعة ولم يكن مسبوقا بعدم ( يوجب الاجتناب عنها ) أي عن الافراد المشتبهة ( عقلا لتحصيل الفراغ قطعا ) إذ الاشتغال اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني ، وذلك لا يتحقق الا بالاجتناب عن جميع الافراد القطعية والمشكوكة ( فكما يجب - فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه ، اطاعة لامره ) حتى افراده المشكوكة ، كما لو امر ربان السفينة بقتل كل جرد فيها بحيث كان ذلك تكليفا واحداً بآبادة هذه الطبيعة حتى لو بقي واحد منها لا وجبت غرق السفينة لخرقها اياها فإنه يجب عقلا اطاعة لهذا الامر قتل حتى مشكوك كونه جرداً تحصيلاً للبراءة اليقينية عن هذا الاشتغال اليقيني الذي لا يكاد يبرأ منه لو بقي من الجردان واحد وذلك بخلاف ما لو كان تكاليف متعددة منفصلة كما لو امر باكرام العلماء حيث كان لسكل فرد اطاعة ومعصية فإنه لا يجب اكرام المشتبهة لجريان البراءة عن ذلك بعد اطاعة الافراد المعلومه لانه من الشك في الاشتغال فقد اشتغلت ذمته بالمعلومين أما المشكوك منهم فالاصل عدم وجوبه ( فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لنهي ) المتعلق بالطبيعة الذي لا يمثل الا بترك الجميع حتى المشكوك كونه فرداً لها ( غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل ) كما لو كان الامر متعلقا بوجود طبيعة الستر في الصلاة التي لا تحقق - بالنسبة الى المرأة - إلا بستر جميع جسدها فإنه يجب ستر المواضع المشكوكة ايضاً تحصيلاً لليقين بالفراغ اليقيني لهذا الواجب الذي لا يتأتى لو كان جزء منها - ولو مشكوكا - غير مستور وحينئذ لو كان للستر حالة سابقة بأن كانت مستورة ثم شك في زوال الستر عن جزء من بدنه

كذلك يحرز ترك الحرام به ، والفرد المشتبه - وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام فيه - الا ان قضية لزوم احراز الترك احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا فتفطن .  
 (الرابع) انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا . ولا يخفى انه مطلقا كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة او

كان مقتضى الاستصحاب بقاء ستره ( كذلك يحرز ترك الحرام به ) أي بالاصل كما تقدم في مثال الفرد المشتبه من الاكل في باب الصيام والفرد المشتبه من الصيد في باب مكة ( والفرد المشتبه ) من الطبيعة المحرمة ( وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام فيه ) لانه رفع ما لا يعلمون ولفسح العقاب بغير بيان ( الا ان قضية لزوم احراز الترك ) فيما كان النهي متعلقا بالطبيعة ( احراز الترك ) اي ترك الطبيعة ( اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز ) الترك مطلقا ( الا بترك المشتبه ايضا ) كما يترك المتيقن ( فتفطن ) .  
 لكن الانصاف ان هذا إتمام بلا وجه ، فان البراءة تجري مطلقا ولو كان النهي أو الامر متعلقا بالطبيعة ولم يكن مسبوقا بالترك أو الفعل ، من غير فرق بينها وبين تعلق النهي والأمر بالافراد لانه ايضا من الشك في الاشتغال ، فإني اعلم بوجوب الاجتناب عن اقسام الاكل في يوم الصوم ولا اعلم ان التزريق في الوريد مثلا اكل ، وحيث لا اعلم بذلك لا اعلم بتوجه التكليف الى من هذه الجهة ، ولذا اختار غير واحد من الاعلام جريان البراءة في جميع الافراد ولم يروا للتفصيل الذي اختاره المصنف وجهاً .

( الرابع ) من الامور المهمة التابعة لاصالة البراءة في حسن الاحتياط مطلقا الا اذا كان مخلا بالنظام ( انه قد عرفت ) مكرراً ( حسن الاحتياط عقلا ونقلا ) أما عقلا فلانه ادراك للواقع وأما نقلا فلنقله « احتط لدينك بما شئت » .  
 ( ولا يخفى انه ) أي الاحتياط ( مطلقا ) في جميع الموارد ( كذلك ) أي حسن ( حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو ) على عدم ( الحرمة أو )

امارة معتبرة على انه ليس فردا للواجب او الحرام ما لم يخجل بالنظام فعلا ،  
فلاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا كان في الامور المهمة كالدماء والفروج  
او غيرها ، و كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا كانت الحججة على خلافه اولا

كان هناك ( امارة معتبرة على انه ليس فردا للواجب أو ) ليس فرداً (للحرام) كما لو  
كان حجة على عدم وجوب رؤية الهلال وعدم حرمة تدخين التبغ ، أو على عدم كون  
زيد من أفراد العلماء فيما لو قال « أكرم العلماء » ، أو عدم كون عمرو من أفراد الفساق  
فيما لو قال « لا تكرم الفساق » . فانه حيث ان الشك هنا موجود لا قطع بالواقع كان  
محل الاحتياط باقيا .

نعم لو كان هناك قطع بالواقع لم يبق موضوع الاحتياط كما لا يخفى ( ما لم  
يخجل بالنظام فعلا ) اما اذا أخل بالنظام لم يكن حسناً لا عقلا ولا شرعاً ، وما لم تصل  
التوبة الى الوسوسة فهي كذلك أيضاً ( فلاحتياط قبل ذلك ) الاختلال وما اشبه  
( مطلقا ) في جميع الابواب ( يقع حسناً ) سواء ( كان في الامور المهمة كالدماء  
والفروج ) كما لو دل الدليل على ان المرتضعة معه لم تكمل الرضاع ، أو قام الدليل على  
ان العاصي يقتل في المرة الثالثة لكن بشرط أن لا يكون الاحتياط سببا لتعطيل في  
الحدود كما لا يخفى ( أو غيرها ) أي غير الامور المهمة كأبواب الطهارة والنجاسة  
وأمثالها ( و ) سواء ( كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفاً ) .

فمثلا : في العبر العام المسقف الذي يذبح القصابون فيه الحيوانات احتمال النجاسة  
قوية ، وفي الشارع المبلط النظيف احتمالها ضعيف . ومع ذلك يحسن الاحتياط بالاجتناب  
فيها ، وسواء ( كانت الحججة على خلافه ) أي خلاف الاحتياط بأن دل الدليل على  
الطهارة ( أولا ) كما لو كان مستند الطهارة الاصل وما أشبه من الاصول العملية  
التي يذهب اليها الفقه في مقام العمل ، وإن لم تكن في المسألة حجة لفظية . فمثلا : قد  
تدل الدليل على حلية الحيوان الفلاني ومع ذلك نحتاط بالاجتناب لاحتمال الحرمة ،

كما ان الاحتياط الواجب لذلك لا يكون حسنا كذلك ، وان كان الراجع لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا - فافهم .

## فصل

إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه

وقد يكون الحلية مقتضى أصل الحل ومع ذلك نحتاط بالاجتناب ( كما ان الاحتياط الموجب لذلك ) الاختلال بالنظام أو ما أشبهه ( لا يكون حسنا كذلك ) أي مطلقا ( وإن كان الراجع لمن التفت الى ذلك ) أي إلى ان الاحتياط المطلق موجب للاختلال ( من أول الامر ) بأن أراد الاحتياط في الابواب كلها ( ترجيح بعض الاحتياطات ) على بعض كترجيح احتياطات باب الفروج والدماء على احتياطات بابي الطهارة والنجاسة ، أو ترجيح الاحتياطات التي يكون احتمال التكليف في مواردها قويا ( احتمالا ) هذا للثاني ( أو محتملا ) هذا للاول ، إذ في باب الفروج المحتمل أقوى من باب الطهارة ، والاحتياط الاقوى الاحتمال أقوى كما لا يخفى ( فافهم ) لعله اشارة الى أن مرتبة العسر والخرج من الاحتياط أيضا ليست حسنة ، فالتخصيص بالحل للنظام لا وجه له ، وفي حسن الاحتياط مطلقا لنا كلام ذكرناه في بعض الموارد والله العالم .

### ( فصل )

في دوران الأمر في الشبهة الحكمية بين محذورين أي الوجوب والحرمة ، كما إذا دار أمر صلاة الجمعة بينها .

( إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلا ) بأن تدل على انه واجب أو حرام ( بعد نهوضها ) أي الحجة ( عليه )

اجمالا ففيه وجوه : الحكم بالبراءة عقلا ونقلًا لعموم النقل وحكم العقل بقمح  
المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به ، ووجوب الاخذ بأحدهما  
تعيينًا او تخييرًا ، و التخيير بين الترك والفعل عقلا مع

أي على أحدهما ( اجمالا ) كما لو تعارضت روايتان أو اختلفت الامة على قولين  
( ففيه وجوه ) ذكر المصنف منها أربعة :

الاول - ( العلم بالبراءة عقلا ونقلًا ) فالمشتمه حلال محض ، كما لو لم نعلم ان  
شرب التنق واجب أو حرام مثلا فنحكم بحليته ، وإنما نحكم بالبراءة ( لعموم النقل )  
نحو « رفع ما لا يملون » « والناس في سعة » و « ما حجب الله علمه عن العباد »  
فان التين قد فرض انه كذلك ( وحكم العقل بقمح المؤاخذة على خصوص الوجوب  
أو الحرمة للجهل به ) أي بخصوص أحدهما لقاعدة قبح العقاب بغير بيان .

( و ) الثاني - ( وجوب الاخذ بأحدهما تعيينًا ) بأن يأخذ باحتمال الحرمة  
فيجتنب عما دار فيه الامر بين الوجوب والحرمة . لان دفع المفسدة اولى من جلب  
المنفعة ، وللاستقراء فان الشارع قدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب في غير مورد  
- كأيام الاستظهار التي يدور فيها الامر بين وجوب الصلاة وحرمتها وكيوم الشك  
الذي يدور فيه الصوم بقصد رمضان بين الوجوب والحرمة - ( أو تخييرًا ) بأن  
يكون المكلف مخيرًا بين أن يأخذ باحتمال الحرمة فيلزمه الترك حتى نه لا يجوز له الفعل بمعد ذلك  
وبين ان يأخذ باحتمال الوجوب فيلزمه الفعل حتى انه لا يجوز له الترك وبهذا يفرق هذا الوجه عن  
الوجه الاول ، فان في الاول تكون الاباحة فيأتي بهذا مرة وبذاك مرة ، بخلاف هذا  
فلا يصح له أن يأخذ إلا بأحدهما ووجه ذلك انه يعلم بكونه في الواقع أحدهما ، فلو  
أخذ بهذا وذاك علم بالمخالفة القطعية وذلك لا يجوز بخلاف ما لو أخذ بأحدهما فانه مخالفة  
احتمالية وموافقة احتمالية وهنا وجه ثالث ملحق بهذا الوجه الثاني ، وهو انه يقدم الالم من  
الوجوب والحرمة لو كان في البين أهم وإلا فعلى أحد الشقين السابقين ووجهه واضح .  
( و ) الثالث - ( التخيير بين الترك والفعل عقلا ) في مقام العمل ( مع

التوقف عن الحكم به رأساً ، أو مع الحكم بالاباحة عليه شرعاً ، أو جهها  
الاخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثله كل شيء لك حلال حتى  
تعرف انه حرام « له ، ولا مانع منه عقلاً ولا نقلاً .

التوقف عن الحكم به رأساً ) فلا يحكم بالوجوب ولا بالحرمة ، بل إنما يكون تخيراً  
عملياً ويفترق هذا الوجه عن الوجه الثالث بكون ذلك تخيير مع الحكم بأحدهما وهذا  
تخيير بلا حكم بأحدهما ، ويدل عليه أما التخيير العملي فلانه لا دليل على التعمين ، وأما  
التوقف عن الحكم فلا أن السكوت عن الحكم اولى من مخالفة الحكم قطعاً فيما صادف  
واحتمالاً على كلا التقديرين .

و الرابع - التخيير بين الترك ( أو ) الفعل عقلاً ( مع الحكم بالاباحة  
عليه شرعاً ) أما التخيير العقلي العملي فقد عرفت وجهه في الثالث ، وأما الحكم بالاباحة  
فلا دلالة البراءة . وهناك وجوه اخر ذكرها المشكيني وغيره لا داعي لايرادها .

وهذه الوجوه الاربعة ( أو جهها ) عند المصنف « ره » ( الاخير ) وهو  
الوجه الرابع ، وقد كان مركباً من أمرين ، استدل للاول منها وهو التخيير بين الترك  
والفعل عقلاً عملاً بقوله : ( لعدم الترجيح بين الفعل والترك ) لان في كل منها احتمال  
الموافقة والمخالفة ولا ترجيح ، فالعقل يرى التخيير في مقام العمل فان شاء فعل وإن  
شاء لم يفعل ، وهذا التخيير استمراري في كل مرة ، ففي كل يوم إن شاء شرب التن  
وإن شاء لم يشرب . واستدل للامر الثاني - وهو الحكم بالاباحة شرعاً - بقوله :  
( و ) - ( شمول مثل « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام » له ) وهكذا  
تشملة أدلة الرفع والحجب والسعة وما اشبهها ، ولا اختصاص لهذه الروايات بما يدور  
أمره بين الحرمة وغير الوجوب أو الوجوب وغير الحرمة بل هي عامة تشمل جميع  
الصور . ( ولا مانع منه ) أي من شمول مثل كل شيء ( عقلاً ) أي ليس من أطراف  
الشبهة المحصورة الذي كان خارجاً عن هذا العموم لدليل عقلي ( ولا نقلاً ) كما في  
الشبهة البدوية قبل الفحص أو بعده بناءً على مذهب الاخبارى من شمول اخبار الاحتياطه



و قد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام التزاما، ولو وجب لكان الالتزام - اجمالا - بما هو الواقع معه ممكنا ، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا .

( و ) ان قلت : كيف يمكن الحكم على هذا الفعل المردد بالاباحة ، فانه خلاف ما دل على لزوم الالتزام بأحكام الله تعالى ، اذ حكم الله الواقعي لا يخلو عن كونه واجبا أو حراما ؟

قلت : ( قد عرفت ) سابقا في اول الكتاب ( انه ) ليس للاحكام موافقتان ومخالفتان الموافقة والمخالفة العملية والالتزامية ، فلو ترك الانسان الحر وكان ملتزما باباحتها او وطى في رأس كل اربعة اشهر زوجته وكان ملتزما باباحتها لم يكن مخالفا لحكم الله ولم يستحق العقاب ، فـ ( انه لا يجب موافقة الاحكام التزاما ) وانما يجب الالتزام في اصول الدين وفي مثل العبادة حال الاتيان بها لقصد القربة والتعمين ونحوها ( ولو ) سلمنا انه ( وجب ) الالتزام بالاحكام ( لكان الالتزام - اجمالا - بما هو الواقع ، معه ) أي مع الالتزام بالاباحة ظاهراً ( ممكنا ) فيلتزم بأن حكمه الواقعي احدها وحكمه الظاهري الاباحة ، كما انا نلتزم بالاحكام الواقعية في موارد جريان اصالة الطهارة والاباحة ونحوها مع العلم بأن هذه الاصول تخالف الواقع كثيراً ( والالتزام التفصيلي بأحدهما ) إما تعيينا كأن يلتزم بالتحريم او تخييراً ( لو لم يكن تشريعا محرما ) لانه التزام بأنه حكم الله مع عدم العلم بانه حكمه ( لما نهض على وجوبه دليل قطعاً ) اذ الدليل على الالتزام لو كان فرضاً فاعما هو في معلوم الحكم لا في مجهوله الدائر احده بين المحذورين ، ومن الممكن ان يلتزم بخلاف حكم الله . ومن المعلوم ان الالتزام بخلاف الحكم اكثر مفسدة من عدم الالتزام بالحكم ، فان عدم الالتزام تقويت لمصلحة الحكم مثلا ، والالتزام بخلافه تقويت لتلك المصلحة وجلب لمفسدة خلاف الحكم .

ثم انه قد استدلل القائل بالتخيير الشرعي بأنه مثل تعارض الخبرين ، فسكا يخير

و قياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب باطل فان  
التخيير بينهما - على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية - يكون على  
القاعدة ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزامين ، وعلى تقدير انها من باب

هناك بين الخبرين حيث يعلم بصحة احدهما إذا لم يكن مرجح في البين كذلك يخير ههنا  
للعلم بأحدهما ، لكن المصنف اجاب عن ذلك بأن حجية الخبرين إما من باب البينة  
وان كل خبر علة للحكم ، فيكون حال الخبرين حال الواجبين المتزامين كالغريقين اللذين  
لا يتمكن المكلف الا من اتقاذا احدهما ، وعلى هذا يكون التخيير بين الاخذ به - إذا  
الخبر او ذاك على القاعدة لوجود المناط في كل واحد منهما . وإما من باب الطريقية وان  
كل خبر طريق إلى الواقع ، وحينئذ وان كان مقتضى القاعدة التساقط ، لكن الدليل  
الخاص دل على التخيير لو لم يكن مرجح في البين . وابن هذا مما نحن فيه ، فان الحرمة  
والوجوب المشكوكين ليس لكل منهما مناط فيما نحن فيه حتى يكونا كالخبرين - بناءً  
على السببية - وليسا طريقاً إلى الواقع حتى يكونا كالخبرين - بناءً على الطريقية بالاضافة  
إلى ان مقتضى القاعدة كما عرفت التساقط في الطريقتين المتعارضتين لا التخيير وانما دل  
الدليل الخاص في باب الخبر بالتخيير ، وليس في المقام دليل خاص يدل على ذلك .

( و ) مما ذكرنا تبين ان ( قياسه ) أي قياس دوران الامر بين المحذورين  
( بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب باطل ) لا وجه له  
( فان التخيير بينهما ) أي بين الخبرين ( - على تقدير كون الاخبار حجة من باب  
السببية - ) والموضوعية وان في كل في خبر مناطا وملاكا حتى يكون الخبر ذا ملاك  
ولو في حال التعارض ، كالغريق الذي فيه ملاك وجوب الانجاء وأن لم يتمكن المكلف  
من نجاته لتعارضه مع غريق آخر ( يكون على القاعدة ) الاولى ( ومن جهة  
التخيير بين الواجبين المتزامين ) ولا يكون حينئذ من باب التعارض الذي ملاكه  
عدم الملاك في احد الطرفين ( وعلى تقدير انها ) أي الحجية في الاخبار ( من باب

الطريقة فانه - و ان كان على خلاف القاعدة - الا ان احدهما تعيينا او تخبيراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط حصل حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيينا أو التخبير تخبيراً واين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الاخذ بخصوص اصدر واقعا وهو حاصل والاخذ بخصوص احدهما ربما لا يكون اليه بموصل نعم لو كان التخبير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة

الطريقة ) وانه لا مصلحة في الخبر بذاته وإنما المصلحة في الواقع المكشوف به ( فانه ) أى التخبير ( - وان كان على خلاف القاعدة - ) اذ الاصل في الطريقتين المتعارضتين التساقل لا الترجيح والتخبير بينهما ( الا ان احدهما تعيينا ) وهو الذى كان فيه المرجحات المنصوصة أو غير المنصوصة على قول ( أو تخبيراً ) حين لم يكن في احدهما مرجح أو جعلنا المرجحات استجابية كما هو رأي جماعة ( حيث كان ) ذلك الواحد ( واجداً لما هو المناط للطريقة عن احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط ) المعتبرة في الطريق غير الابتلاء بالمعارض ) حصل ذلك الواحد ( حجة في هذه الصورة ) أى صورة التعارض ( بأدلة الترجيح تعيينا ) لو كان هناك بعض المرجحات ( أو ) بدليل ( التخبير تخبيراً ) بينهما لو لم يكن بينهما ترجيح .  
 ( واين ذلك ) الذى ذكرنا من سبب الاخذ بأحد الخبرين معينا او احدهما تخبيراً في صورة التعارض ( مما إذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا ) أى ما نحن فيه الذى دار الامر بين الوجوب والحرمة الذى يطلب فيه الالتزام بالواقع ( وهو حاصل ) لان الانسان يلتزم اجمالا بما هو صادر واقعا ( والاخذ بخصوص احدهما ربما لا يكون اليه بموصل ) لاحتمال كون الواقع غيره ، وقياس ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين قياس باطل لما عرفت من الفرق الكثير بينهما  
 ( نعم لو كان التخبير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة )

واحدائهما التردد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً ولا مجال ههنا لقاعدة قبسح العقاب بلا بيان ، فانه لا قصور فيه ههنا وانما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن الموافقة القطعية كمخالفتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة .

وان ذلك سبب للخيار لان الحق لا يعدوها (واحدائهما التردد بينهما) وان احدهما يطابق الواقع ( لكان القياس ) لما نحن فيه الذى هو احتمال الوجوب والحرمة بالخبرين ( في محله لدلالة الدليل ) الذى قام ( على التخيير بينهما ) أى بين الخبرين ( على التخيير ههنا ) في مورد دوران الامر بين الوجوب والحرمة ( فتأمل جيداً ) .

( و ) اما من حكم في مورد دوران الامر بين المحذورين بالبراءة عقلا محتجا بدليل قبسح العقاب بلا بيان ، ففيه انه ( لا مجال ههنا ) في مورد الدوران ( لقاعدة قبسح العقاب بلا بيان ) اذ القاعدة انما تجري فيما لا بيان له ، وليس ما نحن فيه من ذلك بل قد بين احد الحكمين ، كما انه في مورد دوران الامر بين طرفي العلم الاجمالي قد بين الحكم فقد يكون متعلق الحكم الواحد مردداً بين اثنين وقد يكون الشيء الواحد مردداً بين حكمين وفي كليهما قد بين في الجملة ( فانه لا قصور فيه ) أي في البيان ( ههنا وانما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية ) وعدم التمكن غير عدم البيان ، ولذا ترى وجود البيان فيما لو دار الامر بين وجوب هذا وحرمة ذلك ، فان العقل يرى ذلك بيانا وموجباً لالتيان محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة ، وای فرق بين تردد الحكم بين الواجب والحرام مع وحدة الموضوع المررد فيه او مع تعدد الموضوع والحاصل ان العجز من طرف المكلف حيث لا يتمكن من الموافقة القطعية ( كمخالفتها ) أى كما لا يتمكن من المخالفة القطعية ، وليس العجز من قبل الحكم ( والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة ) سواء كان فاعلا او تاركا ، وعلى هذا فلا مجال للتمسك بقاعدة قبسح العقاب بلا بيان ، لكن ربما يقال : انه لو لم تجر قاعدة القبسح لما ذكر كان اللازم عدم جريان البراءة الشرعية ايضا ، لان الملاك فيها واحد فكيف

كما لا يخفى . ثم ان مورد هذه الوجوه

حكم المصنف بالاباحة شرطا لشمول « كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام » لهذا المورد ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل .

( ثم ) ان دوران الامر بين المحذورين له صور اربع : الاول ان يكون كلاهما توصيلا ، كما لو دار امر التبغ بين وجوب الشرب وحرمة . الثاني ان يكون كلاهما تعبيديا ، ويتصور ذلك في بعض محرمات الاحرام وتروك الصوم ، كما لو تردد الذبح بين كونه شاة فيجب ذبحها قربة الى الله تعالى والغزال فيحرم ذبحها قربة الى الله تعالى لو صح المثال . الثالث ان يكون احدهما المعين تعبيديا ، كما لو دار امر الشوط المشكوك بين كونه السابع فيجب تعبداً والثامن فيحرم مطلقاً . الرابع ان يكون احدهما المردد تعبيديا ، كما لو نذر ان يعطى زيدا ديناراً وان يحرم عمر وعن الدينار لانه فاسق وكان قصد القربة في احدهما ثم تردد امر رجل خاص بين كونه زيدا وعمراً فلم يعلم ان اعطاه واجب او حرام ، كما لم يعلم ان ايها يجب اقتترانه بقصد القربة .

إذا عرفت ذلك قلنا ان الدوران بين المحذورين انما هو فيما لو كانا توصيلين أو كان احدهما غير المعين تعبيديا ، اذ حينئذ يكون كل من الفعل والتترك محتمل الحرمة ومحتمل الوجوب ، فانه لو أتى بشرب التتن احتمل الوجوب كما احتمل الحرمة ولو ترك كان كذلك، وهكذا لو اعطى هذا المردد ديناراً سواء قصد القربة ام لا لم يعطه سواء قصد القربة ام لا احتمل كلا من الوجوب والحرمة ، أما في صورتى الثانية والثالثة فليس من دوران الامر بين المحذورين ، فانه لو ذبح المردد بدون قصد القربة أو ترك الذبح بدون قصد القربة كان مخالفاً للتكليف قطعاً ، اذ الواجب كان تعبيديا والحرام كان تعبيديا ولم يأت بأحدهما في كلتا الصورتين ، وهكذا لو أتى بالشوط المردد بدون قصد القربة فانه خالف قطعاً ، اذ لو كان هو السابع احتاج إلى قصد القربة ولم يقصد ولو كان الثامن حرم مطلقاً .

وبهذا كله تبين ( ان مورد هذه الوجوه ) الاربعة المحتملة في مورد دوران

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 طرحها والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة لعملية قطعية - على ما افاد شيخنا الاستاذ قدس سره - الا ان الحكم ايضاً فيها اذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قربي - بأن يؤتي به بداعي احتمال طلبه - وتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح

الامر بين المخدورين - كما سبق في اول الفصل - ( وان كان ما إذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً ) بأن كانا توصيلين كالصورة الاولى او كان احدهما المردد تعبدياً كما في الصورة الرابعة - إذ في هاتين الصورتين يمكن فرض دوران الامر بين المخدورين - كما تقدم ( إذ لو كانا تعبديين ) كالصورة الثانية ( أو كان احدهما المعين كذلك ) أي تعبدياً كالصورة الثالثة ( لم يكن اشكال في عدم جواز طرحها ) أي طرح الحكمين المردد بينهما من الوجوب والحرمة ( والرجوع إلى الاباحة ) كما اختير ( لانها مخالفة لعملية قطعية ) وهو خارج عن موضوع البحث ( - على ما افاد شيخنا الاستاذ ) المرتضى ( قدس سره - ) في الرسائل ( الا ان الحكم ايضاً فيها ) أي في هاتين الصورتين كالصورتين الاخيرين ( إذا كانا كذلك ) دائرة الامر فيها بين الوجوب والحرمة ( هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قربي ) كأن يذبح المردد بين الشاة والغزال قرابة إلى الله تعالى ( بأن يؤتي به بداعي احتمال طلبه و ) بين ( تركه كذلك ) أي على وجه قربي بأن يترك ذبح المردد قرابة إلى الله تعالى ( لعدم الترجيح ) لاحدهما على الآخر ( وقبحه ) أي الترجيح ( بلا مرجح ) .

وهكذا حال ما لو كان احدهما المعين قريباً ، كأن يطوف قرابة إلى الله او يترك مطلقاً . والحاصل ان الدوران بين الفعل والترك آت في الصور الاربعة ، وإنما الفرق ان الصورة الاولى والرابعة لا يمكن المخالفة القطعية فيها والصورة الثانية والثالثة

فانقدح انه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام وان اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى. ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما على التعمين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الامر بين التخيير والتعمين في غير المقام، ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب في احدهما

تمكن المخالفة القطعية فيها، والوجوه الاربعة المذكورة في اول الفصل جارية في صورتين فقط كما سبق.

( فانقدح ) بما ذكرنا من كون التخيير في جميع الصور الاربعة ( انه لا وجه له ) ما وصفه الشيخ « ره » في الرسائل من ( تخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام ) من دوران الامر بين المخذورين ( وان اختص بعض الوجوه ) أي الدوران ( بهما ) أي بالتوصلين ( كما لا يخفى ) بأدنى ملاحظة ( ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير ) في الصور الاربعة ( انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما على التعمين ) وانما قيد بأحدهما على التعمين لاخراج احتمال الترجيح في احدهما غير المعين، اذ ذاك غير مفيد اطلاقا ( ومع احتمال ) أي احتمال الترجيح في احدهما المعين - كما لو احتمل ترجيح طرف الفعل من غلبة اوقيام شاهد واحد أو أمثالها - ( لا يبعد دعوى استقلاله ) أي العقل ( بتعيينه ) أي تعيين ذلك الراجح ( كما هو الحال ) من تقديم الراجح ( في ) مسألة ( دوران الامر بين التخيير والتعمين في غير المقام ) كما لو دار امر المجتهدين بين ان يكون زيدا علم وبين ان يكون هو وعمرو متساويين فإنه يلزم تقليد زيد لانه مبرىء للذمة قطعا بخلاف عمر ولانه محتمل عدم كفايته، كما قرروا في باب التقليد.

( ولكن ) لا يخفى ان ( الترجيح انما يكون ) إذا استفيد من القران المفيدة ( ا ) لترجيح ( شدة الطلب في احدهما ) اي واحد من الواجب والحرام

وزيادته على الطلب في الاخر بما لا يجوز الا خلال بها في صورة المزاحمة  
ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران  
ولا وجه لترجيح احتمال

المحتملين ( وزيادته ) أي زيادة الطلب ( على الطلب في الاخر ) كما لو كان طلب  
الواجب - لو كان - اهم في نظر المولى من طلب ترك الحرام . فمثلا : قد غرق في  
الماء احد شخصين لا نعلم به تفصيلا كابن المولى الحبيب الذي يمتعدان يبذل جميع ماله  
لاجله او عدوه الضعيف الذي لا اهمية لعداوته عنده ، فان دوران الامر بينهما يوجب  
ان يقدم الواجب وينقذ الفريق ، لان الواجب اهم بنظر المولى من الحرام . وبالعكس  
لو دار الامر بين كون الفريق عبده الذي لا اهمية له اطلاقا اذ يكثر عنده العيب  
والاموال التي تمكنه من اشتراء العبد بها ، وبين كونه ألد اعدائه الذي ينص بالطعام  
والشراب خوفا منه ويتربص كل حين واخر كيد ومكره فان دوران الامر بينهما يوجب ان  
يقدم الحرام ولا ينقذ الفريق لأن الحرام اهم بنظره من الواجب ( بما لا يجوز الا خلال بها ) أي  
بشدة الطلب واهميته ( في صورة المزاحمة ) بأن لم يكن المتعلق شي واحد بل كان اثنين  
وزاحما - أي دار الامر بين هذا الواجب وهذا الحرام - بأن كان لا بد من فواتها  
حتى يكون الواجب هو المقدم وتركها حتى يكون الحرام هو المقدم ، كما لو دار  
الامر بين ان يصلي ويترك انقاذ الفريق أو يترك الصلاة وينقذ الفريق ( ووجب )  
عطف على قوله « بما لا يجوز » ( الترجيح بها ) أي بشدة الطلب ( وكذا )  
عطف على قوله « لا يجوز » ( وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران )  
بين التخيير والتعيين .

والحاصل ان شدة الطلب اذا بلغت حداً موجباً للترجيح على تقدير التزام  
وللتعيين على تقدير دوران الامر بين التعيين والتخيير كانت هذه الشدة موجبة لتقديم  
ذلك الاحتمال لدى الجهل بالحكم ودورانها بين الوجوب والحرمة ، والا كان الحكم التخيير  
بينها ولا يكفي للترجيح مجرد اهمية ما لم يعلم كونها شديدة ( ولا وجه لترجيح احتمال



الحرمة مطلقا ، لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ، ضرورة انه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام ، فكيف يقدم على احتماله في صورة الدوران بين مثليهما - فافهم .

الحرمة مطلقا ) ولو لم يكن الطلب المتعلق بها - على تقدير الحرمة - اشد من الطلب المتعلق بالوجوب - على تقدير الوجوب - وربما احتتمل تقدم الحرمة ( مطلقا لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ) اذ في الحرام مفسدة وفي الواجب مصلحة ومهما دار الامر بينها قدم دفع المفسدة ، اذ المفسدة نقص والمنفعة شئ زائد والعقلاء لا يجعلون للنقص إلى انفسهم سبيلا ، اما المنفعة فلا يلزم جلبها في نظرهم ، لكن هذا الاحتمال غير تمام ، اذ يفترق الامر في المصالح والمفاسد ، فلو كانت المفسدة خسارة دينار للمكس والمنفعة ألف دينار حاصل من التجارة لرأوا تقدم جلب المنفعة ، وهكذا في الاحكام الشرعية - ( ضرورة انه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام ) كما لو غرق شخص وانحصر انقاذه بالاستعانة بمجبل مغضوب أو المرور من ارض مغضوبة ، فانه لاشك في تقدم الواجب على الحرام ( فكيف يقدم على احتماله ) أي على احتمال الواجب ( احتماله ) أي احتمال الحرام ( في صورة الدوران بين مثليهما ) أي الوجوب والتحریم ، فإيكون مقدما في صورة التزاحم يكون مقدما في صورة الدوران ( فافهم ) لعله اشارة الى ما ذكرنا سابقا من عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث حكم بعدم جريانها وبين البراءة الشرعية حيث حكم بشمولها للمقام - فراجع .

إلى هنا كان الكلام في الشك في اصل التكليف ، فلنمطف الكلام إلى الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف .

## فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب او التحريم ، فتارة لتردده بين المتباينين واخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فيقع الكلام في مقامين :

### فصل

في الشك في المكلف به وهو متعلق التكليف ، وهو على قسمين : اذ قد يكون الشك في المكلف به دأراً بين المتباينين ، كما لو علم بوجوب صلاة في يوم الجمعة ولم يدر انها الجمعة أو الظهر ؟ أو علم بحرمته وطى احد الرأتين لكونها اختها من الرضاة وقد يكون دأراً بين الاقل والاكثر . وهذا ينقسم إلى قسمين : لان الاقل والاكثر قد يكونان ارتباطيين ، كما لو شك في ان السورة من اجزاء الصلاة ام لا فيكون الشك في ان اجزاء الصلاة تسعة أو عشرة مثلاً . وقد يكونان غير ارتباطيين كما لو شك في ان دينه عشرة دنائير أو تسعة ، لكن هذا القسم من الاقل والاكثر حيث يؤل امره إلى الشك في اصل التكليف ، اذ الفرض انه لا يعلم انه مديون بدينار آخر فوق تلك الدنانير التسعة ام لا فهو ليس مربوطاً بمحل الكلام . وعلى هذا يقع الكلام هنا في مبحثين : الاول دوران امر المكلف به بين المتباينين ، الثاني دورانه بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

إذا عرفت ذلك فنقول : ( لو شك في المكلف به ) وهو متعلق التكليف مع العلم بأصل التكليف - بأن علم بتوجه التكليف اليه ولم يعلم ان متعلقه هذا أو ذاك - ( مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم ، فتارة ) يكون الشك ( لتردده ) أي تردد المكلف به ( بين المتباينين ) وهما ما ليس احدهما داخل في الاخر ( واخرى ) يكون الشك لتردده ( بين الاقل والاكثر الارتباطيين ) كما مثل لها سابقاً ( فيقع الكلام في مقامين ) :

(المقام الاول) في دوران الامر بين المتباينين . لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ولو كانا فعل- امر وترك اخر ان كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث ، او الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته

(المقام الاول - في دوران الامر بين المتباينين) فنقول : ( لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما ) أي بين الامرين المتباينين ( مطلقاً ) أي سواء كان فعل- احدها كصلاة الظهر والجمعة ، أو كان ترك احدهما كوطى هذه أو تلك ، بل (ولو كانا فعل امر وترك اخر) كأن علم بتوجه تكليف إلزامي اليه لكنه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذلك ، كما لو تردد الامر بين آخر رمضان واول شوال فعلم انه توجه اليه امر إلزامي اما بوجوب الدعاء ليلاً أو حرمة الافطار نهاراً مثلاً ، فان هذا مما جعله الشيخ من الشك في التكليف وجعله المصنف من الشك في المكلف به ، فانه بملاحظة عدم العلم بنوع التكليف - من ايجاب أو تحريم - يكون شكاً في اصل التكليف ، وبملاحظة العلم بجنس التكليف الذي هو الالزام يكون شكاً في المكلف به وعلى كل حال فالتكليف المعلوم ( ان كان فعلياً من جميع الجهات ) اذ الفعلية لها مرتبتان الاولى - ما لم يصل التكليف إلى مرتبة الارادة والكرهية ، حتى ان المكلف لو علم لحكم لم يجب عليه الايتان به .

الثانية - ما وصل إلى هذه المرتبة بحيث لم يكن حال انتظار الاعلم المكلف بحيث لو علم به لتنجز عليه ، والمراد من الفعلية من جميع الجهات هذه المرتبة ، ولذا قال : ( بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث ) في الايجاب ( أو الزجر ) في التحريم ( الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال ) في المكلف به ( فلا محيص ) حين كان التكليف فعلياً من جميع الجهات ( عن تنجزه ) بسبب العلم ( وصحة العقوبة على مخالفته ) .

(و) حيث قد عرفت سابقاً ان التكليف الفعلي يضاد الترخيص ولو كان التكليف

وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم اطراف العلم مخصصا عقلا لاجل مناقضتها معه ، وان لم يكن فعليا كذلك - ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته - لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول ادلة البراءة

مظنوناً أو موهوماً - لانه يوجب الظن أو الوهم باجتماع الضدين - فـ ( حينئذ ) أي حين كان التكليف فعليا معلوما بالاجمال ( لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع ) نحو « رفع ما لا يعلمون » ( أو الوضع ) نحو « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » ( أو السعة ) نحو « الناس في سعة ما لا يعلمون » ( أو الإباحة ) نحو « كل شيء لك حلال حتى تعرف » ( مما يعم اطراف العلم ) الاجمالي لان كل طرف مما لا يعلم كون التكليف متعلقا به ( مخصصا ) بالفتح ( عقلا ) والمخصص هو العلم الاجمالي ( لاجل مناقضتها ) أي مناقضة تلك الادلة الدالة على البراءة ( معه ) أي مع التكليف الفعلي المررد . نعم لو قطعنا بعدم التكليف - كما في الشبهات البدوية بعد الفحص - جرت ادلة البراءة .

ان قلت : نحتمل التكليف في الشبهات البدوية فكيف تجرى البراءة ، وذلك يستلزم احتمال المناقضة لانكم ذكروا ان احتمال التكليف لا يجامع البراءة لانه من الاحتمال أجمع بين الضدين - واحتماله كالقطع به مستحيل -

قلت : لا يَحتمل التكليف الفعلي في الشبهات البدوية بعد الفحص والياس ( وان لم يكن ) التكليف المعلوم فيها ( فعليا كذلك ) أي من جميع الجهات ، بأن لم يكن فعليا بالمرتبة الثانية وان كان فعليا بالمرتبة الاولى ( - ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته - ) اذ لا يبقى مع العلم التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ، فان الحكم الظاهري في مرتبة الجاهل بالواقع والعلم التفصيلي لا يدق مجالا للجاهل ، وذلك بخلاف اطراف العلم الاجمالي التي يكون مرتبة الحكم الظاهري في كل طرف طرف منها محفوظة ( لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول ادلة البراءة

الشرعية للاطراف . ومن هنا انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي إلا انه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي ، فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات ، وله مجال مع الاجمالي ، فيمكن ان لا يصير فعليا معه لا مكان جعل الظاهري في اطرافه وان كان فعليا من غير هذه الجهة - فافهم . ثم

الشرعية للاطراف ) أما عقلا فلأن العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجز حتى يكون كالعلم التفصيلي في ما نعنته لجريان قبح العقاب بلا بيان وما اشبهه ، واما شرعا فلان الحجب وعدم العلم وما اشبهه التي هي اسباب البراءة موجودة في المقام ، لان كل طرف مما لا يعلم وبما هو محجوب . لكن الانصاف عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي من هذه الناحية وان كل محذور يذكر في العلم التفصيلي موجود ههنا . ( ومن هنا انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ) مطلقا ( الا انه لا مجالاً للحكم الظاهري مع ) العلم ( التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير ) ذلك الحكم الواقعي ( فعليا معه ) أي مع العلم التفصيلي ( من جميع الجهات ) حتى لا يبقى للحكم الظاهري مجال ( وله مجال مع ) العلم ( الاجمالي فيمكن ان لا يصير ) الحكم الواقعي في المرتبة الاولى ( فعليا معه ) أي مع العلم الاجمالي ، اذ المفروض وجود الجهل في كل طرف الذي هو مناط الحكم الظاهري ( لا مكان جعل ) الحكم ( الظاهري في اطرافه ) أي اطراف العلم الاجمالي ( وان كان ) الحكم الواقعي ( فعليا من غير هذه الجهة ) أي من سائر الجهات ، بحيث لو علم تفصيلا لتنجز ، وانما ليس فعليا من جهة انه لا يضاد الحكم الواقعي ( فافهم ) لعله اشارة إلى ما تقدم من عدم الفرق عقلا وشرعا بين العلمين في عدم صحة جعل الترخيص المضاد لها .

( ثم ) انك قد عرفت ان المناطق في جواز جعل الترخيص على خلاف العلم وعدم جوازه يناط بفعالية الحكم الواقعي وعدم فعليتها - أي ارادة المولى للواقع

ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال 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 وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم اجمالا فعليا يبعث المولى نحوه فعلا أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة اطرافه .

وكرهته لضده وعدمها - ولذا كلما وجدت الفعلية بهذا المعنى لم يكن مجال لجعل الترخيص ، وكما لم توجد الفعلية بهذا المعنى كان مجال لجعل الترخيص .

ومنه تبين ان ليس المناط كون الاطراف محصورة فلا يجوز في اطرافه أو غير محصورة فيجوز الترخيص فيها ، اذ او فرضنا كون الاطراف غير محصورة وكانت ارادة فعلية كيف يمكن جعل خلاف الواقع ، وهل ذاك الا مناقضة للارادة الفعلية، فما يظهر من الشيخ « ره » وغيره من جعل المناط المحصورة فلا يجوز وغير المحصورة فيجوز ليس في محله . اللهم إلا أن يريدوا أن غير المحصورة تلازم عدم الفعلية لعدم الارادة والكره في غير المحصورة ، فـ « ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات » حتى الارادة والكره ( لوجب عقلا موافقته مطلقا ) بالاجتناب عن جميع اطرافه ( ولو كانت اطرافه غير محصورة ) كيفما فسرنا غير المحصورة ( وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ) في عدد قليل ( ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم ) بالاجمال ( مع كونه فعليا لولاه ) أي لولا ما يمنع ( من سائر الجهات ) متعلق بقوله « فعليا » .

( وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه ) فان كان في المحصورة العلم الاجمالي منجزاً كان في غير المحصورة كذلك ( فيما كان المعلوم اجمالا فعليا يبعث المولى نحوه فعلا ) بأن يريده ( أو يزجر عنه كذلك ) أي فعلا بأن يكرهه ( مع ما هو عليه من كثرة اطرافه ) فانه لا يمكن أن يريد

والحاصل ان اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ، ولو اوجب تفاوتاً فأنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه ، فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجيز وعدم ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك .

المولى شيئاً ثم يحمل ما يضاذه - بأن يريد الاجتناب عن الميتة - ثم يجوز في ارتكاب الاطراف التي تكون الميتة بينها .

( والحاصل ان اختلاف الاطراف ) للمعلوم بالاجمال ( في الحصر ) في عدد قليل ( وعدمه ) أي عدم الحصر في عدد قليل ( لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ) بأن ينجز العلم في احدهما فيجب الاجتناب عن جميع اطرافه ولا ينجز في احدهما فلا يجب الاجتناب ، كما هو المستفاد من كلام الشيخ والمنسوب إلى جماعة آخرين ( ولو اوجب ) اختلاف الاطراف بالحصر وعدم ( تفاوتاً فأنما هو في ناحية المعلوم ) أي أن العلم الذي كشف عن الواقع - الذي هو معلوم - لا يوجب التفاوت ، وإنما الواقع المكشوف بالعلم يوجب التفاوت ، فان كان الواقع فعلياً - بأن ارادة المولى أو كرهه - كان ذلك سبباً للاحتياط في الاطراف كلها ولو كانت غير محصورة ، وان لم يكن الواقع فعلياً لم يجب الاحتياط في الاطراف ولو كانت محصورة ، فالاختلاف لم يحدث من ناحية الاطراف قلة وكثرة ، وإنما حدث من ناحية الواقع ( في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر ) فلو كانت الاطراف محصورة كان الواقع فعلياً فيجب الاحتياط فيها ( وعدمها ) أي عدم الفعلية للواقع ( مع عدمه ) أي عدم الحصر فلو كانت الاطراف غير محصورة كان الواقع غير فعلي ( فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجيز ) للواقع ( وعدمه ) أي عدم التنجيز ( ما لم يختلف ) الواقع ( المعلوم في الفعلية ) بارادة المولى اياه فعلاً ( وعدمها ) أي عدم الفعلية بعدم ارادة المولى له فعلاً ( بذلك ) أي بسبب القلة والكثرة ، فان اوجب كثرة الاطراف عدم ارادة المولى لم يجب الاحتياط والاوجب وان كانت

وقد عرفت انفا انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم - ايضا فتأمل تعرف وقد انقدح انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضرورة ان التكليف المعلوم اجمالا لو كان فعليا لوجب موافقته قطعا ، والا لم يحرم مخالفته كذلك ايضا الاطراف كثيرة جداً .

( وقد عرفت انفا انه لا تفاوت بين العلم ( التفصيلي والاجمالي في ذلك ) أي في تنجيز الواقع ، فكلاهما ينجزان الواقع ( ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ) الذي هو الواقع ( ايضا فتأمل تعرف ) .  
ثم انه هل يجوز في الشبهة غير المحصورة ارتكاب جميع الاطراف أم لا يجوز ذلك بل يجب عدم ارتكاب مقدار الحرام منها ؟ مثلا : لو اشتبه الحرام الواحد في ألف فهل يجوز ارتكاب الجميع ام يجوز ارتكاب الواحد ؟ ما عدا الشيخ «ره» على الثاني ، فانه وان جاز المخالفة الاجتماعية لکن لا يجوز المخالفة القطعية ، والمصنف « ره » على الاول ، واستدل لذلك بأن المفروض ان الواقع ليس فعليا وإذا لم يكن فعليا جاز ارتكاب الجميع .

( وقد انقدح ) مما تقدم من عدم كون الواقع فعليا في اطراف الشبهة غير المحصورة ( انه لا وجه لاحتمال ) ما ذكره الشيخ «ره» من ( عدم وجوب القطعية ) فلا يجب الاجتناب عن جميع الاطراف لكنه ( مع حرمة مخالفتها ) أي المخالفة القطعية فلا يجوز ارتكاب جميع الاطراف ، وانما قال الشيخ ذلك لأنه يرى أن العلم مقتضى لا علة تامة ، فيجوز مخالفة البعض دون الكل لكنه غير تمام ، لـ ( ضرورة أن التكليف المعلوم اجمالا ) في اطراف غير المحصورة ( لو كان فعليا ) بأن تعلق به الارادة والكرهية ( لوجب موافقته قطعا ) حتى لا يجوز ارتكاب احد الاطراف فضلا عن اكثرها ( وإلا ) يكن التكليف فعليا ( لم يحرم مخالفته ) أي مخالفة ذلك التكليف المعلوم بالاجمال ( كذلك ) أي قطعا ( ايضا ) أي كما لا يجب



ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالا : إما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه ، أو من جهة الاضطرار الى بعضها معيناً أو مردداً : أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالا في هذا الشهر - كأيام حيض المستحاضة مثلاً -

موافقته القطعية لا تحرم مخالفته القطعية .

ثم انه يظهر من الشيخ وجماعة آخرين انه يشترط في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي : ان لا يكون الاطراف غير محصورة ، وأن لا يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء ، وأن لا يكون بعضها مضطراً اليه ، وأن لا يكون تدريجياً . لكن المصنف « ره » على أن جامع هذه الشرائط عدم فعلية التكليف ، فان كان التكليف فعلياً لم يفد شيء من ذلك على ما تقدم منه ، فانه يرى دوران الامر مدار الفعلية فقط ولذا قال : « ومنه » أي مما تقدم من كون التنجز دائراً مدار فعلية الواقع وعدمها « ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به » أي بالتكليف ( اجمالا ) لم تجب الموافقة وجازت المخالفة لعدم الارادة الفعلية للواقع .

ثم أن عدم الفعلية ( إما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه ) كما لو علم الشخص بأن احد الاناثين نجس ، لكن كان احدهما خارجاً عن ابتلائه اطلاقاً كما لو كان احدهما عنده والاخر في بلاد نائية لا يرتبط به ولا يصل اليه ( أو من جهة الاضطرار إلى بعضها ) كما لو علم بنجاسة احد اناثين لكنه مضطر إلى شرب احدهما - سواء كان المضطر اليه - ( معيناً ) كما لو اضطر إلى شرب هذا الاناء الابيض ( أو مردداً ) كما لو اضطر إلى ان يشرب الابيض أو الاصفر من غير فرق بينهما ( أو من جهة تعلقه ) أي التكليف المعلوم بالاجمال ( بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالا في هذا الشهر ) من غير علم بزمان تحققه ، كما لو علم انه يبتلى بمعاملة ربوية في ضمن مما ملاته الكثرة التدريجية في هذا الشهر ، أو علم بحرمة مقاربة زوجته في الجملة ( كأيام حيض المستحاضة ) مما لا يعلم أنه في اول الشهر أو وسطه أو اخره ( مثلاً ) ولم يكن هناك

لما وجب موافقته بل جاز مخالفته ، وانه لو علم فعليته ولو كان بين اطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته ، فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ، ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي ، كالحج في الموسم للمستطيع - فافهم .

دليل على طرف منها ، فان الجماعة عللوا عدم وجوب الموافقة في هذه الموارد بأن التكليف في مورد عدم الابتلاء غير معلوم ، إذ لا يعلم المكلف بخطاب متوجه اليه لاحتماله كون النجس في ذلك الطرف الخارج عن محل ابتلائه ، وفي مورد الاضطرار حيث يضطر المكلف إلى احدهما وليس النجس معيناً ، كأن يجوز له شرب ذلك فلا يعلم بتوجه التكليف اليه . نعم لو كان الاضطرار بعد العلم لم يجز ارتكاب كليهما ، إذ قد تنجز التكليف فيجوز الارتكاب بعد الاضطرار ، فيكون حاله حال ما لا تنجز يكون كليهما محل ابتلائه ثم خرج احدهما عن الابتلاء - على تفصيل قرر في محله . وفي مورد التدريجية ، بأنه من اقسام الخروج عن محل الابتلاء ، لأنه لو كان الحرام سابقاً فقد مضى وقات ولو كان لاحقاً فلما يأت ولا يتوجه التكليف إلى المستقبل - فعلاً - والآن لا يعلم بجرمة هذا الفرد الذي هو محل ابتلائه .

لكنك قد عرفت المعيار العام على رأى المصنف « ره » وانه لو لم يعلم فعليته التكليف ( لما وجب موافقته بل جاز مخالفته ) لعدم الارادة الفعلية ( وأنه لو علم فعليته ولو كان بين اطراف تدريجية ) كمثل الربا والحيف ( لكان ) الواقع ( منجزاً ووجب موافقته ) بالاجتناب عن جميع اطراف العلم ( فان التدرج ) بما هو تدرج لا يوجب الخروج عن محل الابتلاء و ( لا يمنع عن الفعلية ) للتكليف الواقعي ( ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع ) الذي يجب عليه السفر من قبل الموسم ، وكما لو تردد الصوم المنذور بين أن يكون هذا اليوم أو يوم غد ، فإنه يجب أن يصوم كلا اليومين تحصيلاً للبراءة اليقينية ( فافهم ) وتأمل ، فإنه يترتب على اختلاف المبنيين فوائدهم ، وان كان

## تنبيهات

(الاول) ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعا

الظاهر أن قول الشيخ والجماعة هو الاقرب إلى الأدلة .

### تنبيهات

مرتبطة بالعلم الاجمالي والبراهنة :

(الاول) - في الاضطرار إلى احد اطراف العلم الاجمالي ، كما لو علم اجمالا أن احد الاناثين نجس ولكنه اضطر إلى احدهما ، فهل هذا الاضطرار موجب لعدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقا ام لا ؟

وصور المسألة اربعة . لان الاضطرار قد يكون إلى أحدهما المعين كما لو اضطر إلى الاناء الابيض والاصفر فيما لو اشتبه النجس بين الاناء الابيض والاصفر وقد يكون إلى احدهما غير المعين كما لو اضطر إلى احدهما بدون فرق بين الاناثين وعلى كل تقدير إما أن يكون الاضطرار لاحقا على العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة احدهما ثم اضطر ، وإما أن يكون غير لاحق بل سابقا أو مقارنا كما لو اضطر إلى احدهما ثم علم بالنجاسة أو تقارن الامران ثم ان الشيخ والمصنف اختلفا في أنه لو اضطر إلى احدهما فهل يكون الاضطرار مطلقا سببا لعدم تنجيز العلم فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب المصنف «ره» ام يختلف الاضطرار فان كان إلى احدهما غير المعين لم ينجز العلم ويجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ «ره» ؟

إذا عرفت ذلك قلنا: ( ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين ) من طرفي العلم الاجمالي - كما لو كان مضطرا إلى شرب الاناء الابيض مثلا - ( كذلك يكون ) الاضطرار ( مانعا ) عن العلم بفعلية التكليف ( لو كان إلى غير معين ) كما لو اضطر إلى شرب احد الاناثين الابيض أو الاصفر :

لو كان الى غير معين ، ضرورة انه مطلقا موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف او تركه تعيينا او تخييراً ، وهو ينافي العلم بجرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا ،

اما في صورة الاضطرار إلى المعين فلأن من المحتمل أن يكون التكليف بالاجتناب بالنسبة إلى ذلك المعين ، بأن كان النجس في الاناء الابيض مثلا فلا علم بالتكليف اصلا ، واما في صورة الاضطرار إلى غير المعين فلأن الاضطرار مانع من فعلية التكليف ، ولذا يقيد التكليف بالاجتناب بغير ما يختاره من الانامين ، فيكون ما يختاره أو لا حلالا ويبقى غيره مشكوكا الحرمة لعدم العلم بانطباق النجس عليه والاصل يقتضى البراءة بالنسبة اليه ، ( ضرورة أنه ) أي الاضطرار ( مطلقا ) سواء كان إلى المعين أو غير المعين ( موجب لجواز ارتكاب أحد الاطراف ) في الشبهة التحريمية ( أو تركه ) أي ترك احد الاطراف في الشبهة الوجوبية ( تعيينا ) إذا كان الاضطرار إلى معين ، فيجوز فعله - في الشبهة التحريمية - ويجوز تركه - في الشبهة الوجوبية - ( أو تخييراً ) فيما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين ( وهو ) أي تجوز الارتكاب أو تجوز الترك ( ينافي العلم بجرمة المعلوم أو بوجوبه بينها ) أي بين الاطراف ( فعلا ) إذ جواز ارتكاب المعين يوجب عدم العلم بجرمة الطرف الاخر ، وجواز ارتكاب غير المعين يسبب عدم العلم بجرمة الطرف الباقي ، لاحتمال انطباق النجس على المعين في الاول وعلى المختار منها في الثاني ، وإذا شك في انطباق الواقع على الباقي يكون من الشبهة البدوية التي تجري فيها الاصل .

لكن الشيخ « ره » كما سبق اوجب الاحتياط باجتناب الطرف الاخر في صورة الاضطرار إلى غير المعين ، واستدل لذلك بما لفظه : ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي - وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي - لان العلم حاصل بجرمة واحدة من الامور ، ولو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه ، وترخيص بعضها على البديل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي - الخ .

وكذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم او لاحقا، وذلك لان التكليف المعلوم بينها من اول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه ، فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكليف به معلوما لاحتمال ان يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين ، أو يكون هو المختار فيما كان الى بعض الاطراف بلا تعيين .

( وكذلك لا فرق ) في عدم وجوب الاحتياط ( بين أن يكون الاضطرار كذلك ) أي إلى احد الاطراف ( سابقا على حدوث العلم ) بأن اضطر إلى احدها ثم علم بأن احدها نجس ( أو لاحقا ) بأن علم بنجاسة احدهما اضطر ( لان التكليف المعلوم بينها ) أي بين الاطراف ( من اول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه ) فان التكليف الواقعية محددة بمثل الاضطرار والعسر والخرج وما اشبهه ، فكان الشارع قال : اجتنب عن النجس إلا إذا اضطرت اليه ، فلا جرتاب كان محدداً بالاضطرار ، وذلك لا يفرق فيه بين أن يأتي التحديد - أي يحصل الاضطرار - بعد العلم أو قبله ( فلو عرض ) الاضطرار ( على بعض اطرافه ) سواء كان قبل العلم أو بعده ( لما كان التكليف به ) أي بالواقع ( معلوما ) عند المكلف ( لاحتمال أن يكون ) الواقع ( هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين ، أو يكون ) الواقع ( هو المختار ) أي الذي يختاره المكلف ( فيما كان ) الاضطرار ( الى بعض الاطراف بلا تعيين ) وإذا لم يعلم التكليف كان مقتضى البراءة عدم التكليف ، فيجوز ارتكاب الطرف الاخر .

لكن المصنف اضرب عما في المتن في تعليقه على قوله « لان التكليف » بقوله : لا يخفى أن ذلك إنما يتم فيما كان الاضطرار الى احدهما لا بعينه ، وأما لو كان الى احدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأخير العلم للتعجز ، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالاً المراد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الاخر ، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم اصلاً وعروض

لا يقال: الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الا كفقدها بعضها ، فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار ، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خوفاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه . فانه يقال :

الاضطرار انما يمنع عن فعالية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعالية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المروض والمطلق في الاخر بعد العروض ، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى احدهما لا بعينه ، فانه يمنع عن فعالية التكليف في البين مطلقاً - فافهم وتأمل - انتهى .

لكن فيه ان التكليف المحدود يقتضي عدم وجود تكليف بعد الحد ، والكلام الآن فيما بعد الحد فلا يعلم التكليف حينئذ ، ولذا يجوز ارتكاب الطرف لجريان البراءة ، ولعل امره بالتأمل والفهم لذلك .

( لا يقال ) : ما ذكرتم من ان الاضطرار إلى بعض الاطراف موجب لحلية الجميع غير تام ، إذ ( الاضطرار إلى بعض الاطراف ليس الا كفقدها بعضها ) كما لو علم بنجاسة أحد الاناثين ثم أريق احدهما ( فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان ) لبعض الاطراف ( كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته ) أي الاحتياط ( مع الاضطرار ) الى بعض الاطراف ، فيكون الاضطرار الى البعض كفقدها البعض في أن كلا منهما لا يوجب رفع الاحتياط في الطرف الاخر الباقي وغير المضطر اليه ( فيجب الاجتناب عن الباقي ) في الشبهة التحريمية ( أو ارتكابه ) في الشبهة الوجوبية ( خروجاً عن عهدة ما ) أي التكليف الذي ( تنجز عليه قبل عروضه ) أي عروض الاضطرار .

( فانه يقال ) : فرق بين الاضطرار وبين فقدان احد الاطراف : فان تكليف اجتناب عن الحرام مقيد في احدهما وليس مقيداً في الاخر ، إذا المولى يقول « اجتنب عن الحرام إذا لم يضطر اليه » ولا يقول « اجتنب عن الحرام مادام باقياً » ، إذ

حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً ، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال يقينا الفراغ عنه كذلك ، وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه ، فإنه من حدود التكليف به وقيوده ولا يكون الاشتغال به من الاول الا مقيداً بعدم عروضه ، فلا يقين باشتغال الذمة

بقائه الموضوع ليس من قيود التكليف ، وعلى هذا في مورد الاضطرار يكون التكليف مقيداً ، فإذا انتفى القيد ارتفع التكليف بخلاف مورد فقدان ، فإن التكليف مطلق وقد علم به المكلف ولا يعلم بالبراءة بفقدان بعض الاطراف ، فالتكليف اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية .

وان شئت قلت : ان بعد الاضطرار يكون الشك في ثبوت التكليف فالقاعدة تقتضي البراءة ، ولكن بعد فقدان أحد الاطراف يكون الشك في سقوط التكليف ، فالقاعدة تقتضي الاشتغال ، فـ ( حيث ان فقد المكلف به ) أي الموضوع الذي تعلق به التكليف ولو احتمالاً - كالإناء الذي هو طرف للعلم الاجمالي ( ليس من حدود التكليف به ) أي بذلك الموضوع ( وقيوده ) إذ لم يقل المولى « اجتنب عن الحرام مادام موجوداً » ( كان التكليف المتعلق به ) أي بذلك الموضوع ( مطلقاً ) فقد قال المولى اجتنب عن الحرام ، وبفقد احد الانائين لا اعلم سقوط هذا التكليف ( فإذا اشتغلت الذمة به ) للعلم الاجمالي ( كان قضية ) أي مقتضى ( الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك ) أي يقينا ، ولا يفرغ عنه يقيناً الا بالاجتناب عن الطرف الباقي . ( وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه ، فإنه من حدود التكليف به ) أي بذلك الموضوع ( وقيوده ) فإن الشارع قال « الا ما اضطررتم » فقد قيد التكليف بعدم الاضطرار ، فإذا اضطر إلى احد الاطراف لا يبقى تكليف معلوم لاحتمال انطباق التكليف بهذا المضطر اليه ( ولا يكون الاشتغال به من الاول ) وقبل حصول الاضطرار ( إلا مقيداً بعدم عروضه ) أي عروض الاضطرار ( فلا يقين باشتغال الذمة

بالتكليف به الا هذا الحد فلا، يجب رعايته فيما بعده ولا يكون الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية - فافهم وتأمل فانه دقيق جداً .

(الثاني) انه لما كان النهى عن الشيء انما هو لاجل ان يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر ولا يكاد يكون ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به

بالتكليف به (إلا الى هذا الحد) أي حد الاضطرار (فلا يجب رعايته) أي رعاية ذلك التكليف المحدود بالاضطرار (فيما بعده) أي بعد الحد (ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية) التي لا يجب الاحتياط فيها (فافهم وتأمل فانه دقيق جداً) وبالتأمل حقيق .

(الثاني) من التفتيحات في بيان عدم تأثير العلم الاجمالي في وجوب الاحتياط إذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، كما لو علم بنجاسة انائه أو اناؤه رجل في افريقيا مما ليس بمحل ابتلائه اطلاقاً ، فان هذا العلم الاجمالي لا يوجب الاجتناب عن انائه الموجود عنده ، وذلك لان النجس لو كان في ذلك الاناء الثاني لم يتوجه منه تكليف اليه وهو يشك في كونه في انائه ، فالاصل يقتضي البراءة ، فد (انه لما كان النهى عن الشيء انما هو لاجل ان يصير داعياً للمكلف نحو تركه) أي يكون له داعوية فعلية كما في الكفار والمعصاة من ليس للنهى داعوية فعلية بالنسبة اليهم .

وتخصيص المصنف النهى بالذکر انما هو من باب المثال والا فالامر ايضاً كذلك كما لا يخفى ، وتظهر النتيجة في العلم الاجمالي بأمر متعلق بأحد موضوعين احدهما خارج عن محل ابتلائه (لو لم يكن له) أي للمكلف (داع آخر) غير النهى ؛ اما لو كان له داع آخر الى ترك الشيء ، كما ان للانسان الداعي الى ترك كل القاذورة النسبة ، فان النهى يكون مؤكداً للداعي وموجباً لا مكان قصد القرية في الترك مما يوجب الثواب وما نافع عن احتمال ارادة الفعل التي لولا النهى لسكان من الممكن احتمال انقداحها في النفس (ولا يكاد يكون ذلك) أي كون النهى داعياً الى الترك (الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه) أي المكلف (به) أي بالنهى عنه ، فان في مثل



واما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موضع اصلا ، ضرورة انه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم ، فانه بدونه لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

ذلك يصح النهي ويكون داعيا إلى الترك ولو لم يكن فعلا لديه ، كما لو كان الاناء النجس في دار صديقه الذي يذهب اليه ، فانه يكون النهي داعيا لابتلائه عادة بتلك الاناء .

( واما ما لا ابتلاء به بحسبها ) أي بحسب المادة - كما لو كان الاناء النجس في افريقيا مثلا بما لا يذهب اليه اصلا - ( فليس للنهي عنه موقع اصلا ) فلا يصح ان يقول المولى الحكيم « اجتنب عن ذلك الاناء » ( ضرورة انه بلا فائدة ولا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل ) إذ الترك حاصل بنفسه فلا يكون طلبه تأسيسا ولا تأكيدا . فيمتنع ذلك على المولى الحكيم ( كان الابتلاء ) هذا جواب لقوله « لما كان النهي » أي حيث كان النهي انما يصح فيما يكون داعيا كان الابتلاء ( بجميع الاطراف ) في باب العلم الاجمالي ( مما لا بد منه في تأثير العلم ) واجبا به الاحتياط ( فانه بدونه ) أي بدون الابتلاء بجميع الاطراف - بأن كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء - ( لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به ) لاحتمال كون النجس هناك .

وقوله « تعلق الخطاب » مسامحة ، اذ لا خطاب اصلا ، فلو كان النجس هناك لا خطاب وهنا لا علم لي بوجود النجس فالاصل البراءة ، ومن المعلوم لزوم كون الخارج عن محل الابتلاء بقدر المعلوم بالاجمال أو اكثر، أما لو كان اقل كان العلم منجزاً ، فلو علمنا بوجود نجسين في هذه الاواني الخمسة التي كان الخارج منها اثنين أو ثلاث لم ينجز العلم ، أما لو كان الخارج منها واحداً كان العلم منجزاً للعلم بوجود نجس في هذه الاربعة التي هي محل الابتلاء .

ومنه انقذح ان الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر و انقذح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما اذا صح انقذح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا اطلاق الخطاب .

( ومنه ) أي مما ذكرنا من لزوم كونه محلا للابتلاء حتى يسبب الداعي لقبح الخطاب بما لا ابتلاء به ( انقذح ان الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر ) والنهي ( و ) ل ( انقذح طلب تركه في نفس المولى فعلا ) حتى ينهى عنه ( هو ما إذا صح الداعي إلى فعله في نفس العبد ) يعني انه لولا النهي لأمكن ان يفعله العبد حتى يكون النهي داعيا لتركه أو مؤكداً للداعي ( مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ) فالميزان لكونه محل الابتلاء وعدم صحته ارادة المكلف لانيانه وعدم الصحة ، فان صح كان محلا للابتلاء وان لم يصبح لم يكن محلا للابتلاء ( ولو شك في ذلك ) وانه هل يكون محلا للابتلاء ام لا - كالمو كان الاناء في دار جاره وشككنا في انه هل ينقذح ارادة الاستعمال في نفس هذا الشخص بالمسبة إلى ذلك الاناء ام لا - فان صح كان العلم الاجمالي المردد بين انائه و اناء جاره منجزاً للتكليف ، فيجب الاجتناب عن انائه ، وان لم يصبح لم يكن العلم منجزاً فيجوز ارتكاب انائه ( كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال ) لانه تكليف جديد لا يعلم به ، فلو وقعت قطرة نجسة في احد الاناءين لم يجب الاجتناب عن اناء نفسه و جاز استعماله ، و ( لا ) يكون المرجع في باب الشك في الابتلاء ( اطلاق الخطاب ) اي خطاب « اجتنب عن النجس » مثلاً حتى يجب الاجتناب عن هذا الاناء ، خلافاً لمن توهم ذلك قائلاً : ان الخطاب متعلق على نحو الاطلاق أو التقييد ، فالمولى يقول « اجتنب عن هذا الاناء » أو يقول « اجتنب عن هذا الاناء ان صار محل الابتلاء » واذ نشك في هذا القيد يكون الاصل عدمه .

لكن فيه انه انما يصبح الرجوع إلى الاطلاق - فيما شك في الاطلاق والتقييد - إذا علمنا بصحة الخطاب المطلق وشككنا في التقييد ، اما إذا شككنا في اصل صحة

ضرورة انه لا مجال للتشبهت به الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ  
عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته - تأمل لملك تعرف  
انشاء الله تعالى

( الثالث ) انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم

الخطاب المطلق كما المقام الذي نشك في اصل صحة الخطاب المطلق - لاحتمال كونه  
خارجا عن محل الابتلاء فلا يصح اطلاق اجتناب عن الذنوس - فلا مجال لاصالة الاطلاق  
واصالة عدم التقييد .

( ضرورة انه لا مجال للتشبهت به ) أي بالاطلاق - بمقدمات الحكمة - ( إلا  
فيما إذا شك في التقييد بشيء ) أي تقييد التكليف بشيء ( بعد الفراغ عن صحة  
الاطلاق بدونه ) أي بدون ذلك الشيء المشكوك - كما لو امر المولى باعتاق رقبة  
ثم شككنا في انه مطلق أو مقيد بكونها مؤمنة - فانه يجوز التمسك بمقدمات الحكمة  
لابتئات الاطلاق ، إذ الشك في التقييد بالمؤمنة بعد الفراغ عن صحة اطلاق الرقبة  
بدونها ( لا فيما شك في اعتباره ) أي شك في القيد الذي اعتبر ( في صحته )  
أي صحة الاطلاق ، فلا يمكن التشبهت بالاطلاق ، اذ كان الشك في قيد لا يصح الاطلاق  
بدونه كما فيما نحن فيه ، فان الابتلاء قيد لا يصح الاطلاق بدونه ، فانه إذا كان اناء الجار خارجا  
عن محل الابتلاء لا يصح أن يطلق المولى قوله « اجتنب عن اناء زيد » وإنما يصح  
ان يقول « اجتنب عنه ان ابتليت به » ( تأمل لملك تعرف انشاء الله تعالى ) .

وقد علق المصنف « ره » على هنا ما لفظه : نعم لو كان الاطلاق في مقام يقتضي  
بيان التقييد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الاطلاق وعدم  
بيان التقييد دالا على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى - فافهم .

( الثالث ) من التذبيحات في ان كون اطراف الشبهة غير محصورة لا يوجب  
رفع التكليف المعلوم بالاجمال ، وإنما سبب دفع التكليف هو كون الاحتياط ضرراً  
أو حرجاً أو ما اشبهه ( انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم ) بالاجمال ، كما

لا تفاوت بين ان يكون اطرافه محصورة وان تكون غير محصورة . نعم  
ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتئاب كلها او  
ارتكابها او ضرر فيها او غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا او  
زجراً فعلا ، وليس بموجبة لذلك في غيره ، كما أن نفسها ربما تكون موجبة  
لذلك ولو كانت قليلة في مورد اخر ،

لو اراد الشارع الاجتناب عن الفجس المتردد بين الف اثناء مثلا ( لا تفاوت بين أن  
تكون اطرافه ) أي اطراف المعلوم ( محصورة ) في عدد قليل - كمائة مثلا - ( وان  
تكون غير محصورة ) في عدد قليل - كمائة الف مثلا - فيجب الاجتناب عن الشكل  
في الشبهة التحريمية والاثيان في الشبهة الوجوبية .

( نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية  
باجتناب كلها ) في الشبهة التحريمية ( أو ارتكابها ) في الشبهة الوجوبية ، كما لو  
تردد الارض المغصوبة في شوارع يهتطرقها المسكف ، فانه لو أراد اجتنابها لزم عليه ان  
يمشي كل يوم فراسخ لئيل حاجاته مما يوجب عليه عسراً وحرجا ، أو تردد ثوبه  
الطاهر الذي يجوز الصلاة فيه بين خمسين ثوب مما يوجب حرجا عليه لو أراد الاحتياط  
باتيان خمسين صلاة ( أو ضرر فيها ) كما لو ترددت شاة مفضوبة بين مائة شاة له ،  
حتى ان الاجتناب عنها ضرر مالي على المسكف ( أو غيرها ) أي غير العسر والضرر  
كما لو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء ( مما لا يكون معه التكليف فعليا )  
إذ كل واحد من الضرر والهرج والخروج عن محل الابتلاء يسبب عدم فعلية التكليف  
( بعثا أو زجراً فعلا ) بأن يأمر به أو ينهى عنه ( وليس بموجبة لذلك في غيره )  
عطف على قوله « موجبة » أي لا يكون كثرة الاطراف بموجبة للعسر في غير ذلك المورد  
مثلا لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة في ألف حبة لا يوجب الاجتناب عن الألف عسراً ( كما  
أن نفسها ) أي الموافقة القطعية ( ربما تكون موجبة لذلك ) العسر ( ولو كانت ) الاطراف  
( قليلة في مورد آخر ) كما لو كانت الخباز في البلد خمسين وعلنا بنجاسة احدها

فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال انه يكون او لا يكون في هذا المورد ، او يكون مع كثرة اطرافه وملاحظة انه مع اية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى ولو شك في عروض

فان الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر .

وبهذا تبين ان ليس للعسر الذى هو مناط لسقوط التكليف ميزان خاص ، فقد تكون الاطراف كثيرة ولا يوجب الاجتناب عسراً ، وقد تكون الاطراف قليلة ويوجب الاجتناب عسراً ، فليس المناط هو المحصورة وغير المحصورة ، وانما المناط العسر والضرر والخروج عن محل الابتلاء كما تقدم ( فلا بد من ملاحظة ذلك ) الشيء - كالعسر والضرر والخروج عن الابتلاء - ( الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال ) و ( انه ) هل ( يكون أو لا يكون في هذا المورد ) الخاص مثلا فان كان ارتفع التكليف ولو كانت الاطراف محصورة ، وان لم يكن لم يرتفع التكليف وان كانت الاطراف غير محصورة ( أو يكون ) الراجع للتكليف - كالعسر - ( مع كثرة اطرافه ) دون قلتها ( وملاحظة انه ) أى الراجع للتكليف ( مع اية مرتبة من كثرتها ) . فمثلا : ان تردد الماء المطلق بين ألف مضاف يقينا موجب للعسر الموجب لرفع التكليف بالوضوء ، وتردد بين ثلاثة يقينا غير موجب للعسر الراجع للتكليف ، وبين الثلاثة والألف لابد وان يلاحظ هل يوجد عسر في هذه المرتبة أو تلك ام لا يوجد ( كما لا يخفى ) .

ومنه تحقق ان عنوان غير المحصورة ليس عنوانا مستقلا رافعا للتكليف وانما العنوان هو ما جعله الشارع من العسر ونحوه ، فالامر دائر مدار ذلك لاهذا . لكن ربما يقال : انه عنوان مستقل لما يفهم من قول الامام (عليه السلام) « امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة يحرم ما في الارض » مما يدل على عدم تحريم غير المحصور .

( ولو شك في عروض الموجب ) لرفع التكليف ، كما لو كان اطراف العلم كثيرة لكننا شككنا في ان الكثرة وصلت إلى حد العسر ام لا ، أو علمنا ان الكثرة

الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان والا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلي ، هذا هو حق القول في المقام ، و ما قيل في ضبط المحصورة وغيره لا يخلو من الجزاف  
(الرابع) انه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف

وصلت إلى حد العسر لكما شككنا في ان مثل هذا العسر رافع للتكليف ام لا - لوضوح ان كل عسر لا يوجب رفع التكليف - ( فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف - لو كان ) اطلاق في المقام ، فنقول : قوله « إذ قم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم » مطلق ولا يعلم وجود عسر في المقام رافع لهذا التكليف ، فالمرجع الاطلاق .  
لكن هذا فيما لم يكن هناك اصل حاكم ، كما لو كان قبل ساعة التكليف عسراً قطعاً - لبرودة الهواء - ثم شككنا في بقاء العسر وعدمه لتغير في الجملة في الهواء مثلاً ( وإلا ) يكن هناك اطلاق يرجع اليه في مورد الشك لكون الدليل على المسألة الاجماع والاجماع دليل ابي لا اطلاق له ، أو كان الدليل لفظياً لكنه كان بجمل لا اطلاق له ( ف ) المرجع ( البراءة ) عن التكليف ( لاجل الشك في التكليف الفعلي ) الموجب لشمول ادلة البراءة العقلية والفعلية للمقام .

نعم ان كانت الشبهة مصداقية لم يصح التمسك بالاطلاق لما تقرر في الجدل الاول من انه لا يتمسك بالاطلاق في الشبهات المصداقية .

( هذا هو حق القول في المقام ) بنظر المصنف « ره » ( و ) سائر ( ما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف ) ولل كلام تفصيل لا يسهه الشرح - فراجع .

( الرابع ) من التلميحات في عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة كما لو اشتبه الذم بين اثنتين ثم لاقى شيء احدهما لم يجب الاجتناب عن ذلك الملاقي وان وجب الاجتناب عن الملاقي وطرفه ( أنه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط ) باجتناب الاطراف أو ارتكابها ( في خصوص الاطراف ) الأولية ، كالاتامين الذين اشتبه

مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام  
المعلولين في البين دون غيرها، وان كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه  
واقعا، ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقة شيء مع احد اطراف النجس المعلوم  
بالاجمال، وانه

النجس بينهما (مما يتوقف على اجتنابه) في الشبهة التحريمية (أو ارتكابه) في الشبهة الوجودية  
( حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين ) أي في بين المشتبهين أو  
المشتبهات فانه يتوقف العلم بالاجتناب عن البول الواقع في احدهما على اجتناب الانائين ، كما  
يتوقف العلم باتيان الصلاة في ثوب طاهر على الاتيان بصلاتين فيما لو اشتبه الطاهر  
بالنجس في ثوبين ( دون غيرها ) أي غير الاطراف فانه لا يجب الاجتناب عن ذلك  
الغير ( وان كان ) ذلك الغير ( حاله حال بعضها ) أي بعض الاطراف ( في كونه )  
أي ذلك الغير ( محكوماً بحكمه ) أي حكم بعض الاطراف ( واقعا ) فانه إذا لاقى  
اليد الاناء الاحمر فيما لو اشتبه النجس بينه وبين الاناء الاصفر كانت اليد محكومة  
بحكم الاناء الاحمر واقعا ، فان كان نجساً كانت نجسة وان كان طاهراً كانت طاهرة  
لكنه لا يجب الاجتناب عن اليد وان وجب الاجتناب عن الانائين . لكنه أما يكون  
فيما لو لم يكن بعض احدهما مع الملاقي ، كما لو صب بعض الماء من احد الانائين في اناء  
ثالث ، فانه يجب الاجتناب عن هذا الاناء ايضاً لانه بعضه في حكمه حكمه .

ومنه يظهر انه لو لاقى اليد الاناء واخذت معها بعض الماء وجب الاجتناب  
عن هذه القطرات المتصلة باليد ، اذ حالها حال الماء في الاناء الواجب الاجتناب عنه .  
( ومنه ) أي مما ذكرنا من عدم كون حال الملاقي حال المشتبهين ( ينقدح  
الحال في مسألة ملاقة شيء ) كما ليد في المثال ( مع احد اطراف النجس المعلوم  
بالاجمال وانه ) على ثلاثة اقسام : « الاول » ان يجب الاجتناب عن الملاقي  
- بالفتح - كالاناء الاحمر دون الملاقي - بالكسر - كاليـد . « الثاني » ان يجب  
الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - كاليـد دون الملاقي - بالفتح - كالاناء الاحمر

تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالا بالنجس بينها ، فانه اذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس في البين قطعا ولو لم يجتنب عما يلاقيه ، فانه على تقدير نجاسته لنجاسته

« الثالث » أن يجب الاجتناب عنها معاً .

وحاصل الوجه في هذا التفصيل : انه لو علم المسكف بنجاسة احد الاناثين ثم لاقى اليد احدها كان الاحتياط يقتضى بوجوب الاجتناب عنها . أما الملاقي - بالكسر - فتجرى فيه اصل البراءة بدون المعارض ، وهذا هو القسم الاول . ولو علم المسكف بنجاسة اليد والاناء الاصفر ثم علم بأن نجاسة اليد - لو كانت نجسة - مستندة إلى ملاقاتها للاناء الاحمر الذى هو طرف النجس الواقعى كان مقتضى العلم الاجتناب عن اليد والاناء الاصفر دون الاناء الاحمر ، لانه تنجز العلم فى اليد والاناء الاصفر ، أما الاناء الاحمر فيجرى فيه اصل البراءة بدون معارض لتنجز العلم اجمالى قبله وهذا هو القسم الثانى . ولو علم المسكف بنجاسة اليد والاناء الاحمر أو الاناء الاصفر - دفعة واحدة - وجب الاجتناب عن الجميع ، لأن العلم تعلق بالجميع مرة واحدة فصار الكل اطرافاً للعلم .

والكلام حول ذلك يحتاج إلى بسط خارج عن وضع الشرح فلهقتصر على شرح المتن فنقول : أنه ( تارة يجب الاجتناب عن الملاقي ) - بالفتح - كالاناء الاحمر فى المثال ( دون ملاقيه ) كاليده فى المثال ( فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالا بالنجس بينها ) أى بين الاطراف ، كما لو علم بأن احد الاناثين نجس ثم لاقى يده احدها ( فانه إذا اجتنب عنه ) أى الملاقي - بالفتح - ( و طرفه ) كالاناء الاصفر فى المثال ( اجتنب عن النجس فى البين قطعا ولو لم يجتنب عما يلاقيه ) بأن استعمل مع يده استعمال الطاهر ، وانما لم يلزم الاجتناب عن اليد الملاقيه ( فانه على تقدير نجاسته ) أى نجاسة الملاقي - بالكسر - كاليده ( لنجاسته ) أى لنجاسته الملاقي



كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر . ومنه ظهر انه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً ، ضرورة ان العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وأن احتمال ،

- بالفتح - كالاناء الاحمر ( كان ) الملاقي - بالكسر - ( فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده ) لأنه لا يعلم أن يده قد تنجست لاحتماله عدم نجاسة الملاقي - بالفتح - الذي هو الاناء الاحمر ، و ( قد شك في وجوده ) أي وجود هذا النجس الحادث ( كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر ) كما لو شك في ان أرض الغرفة هل تنجست بسبب بول الهرة أم لا ، فكما يجري أصل البراءة هناك يجري أصل البراءة في المقام . ( ومنه ) أي مما ذكرنا من أن اليد الملاقية فرد جديد لم يعلم بنجاسته ( ظهر انه لا مجال لتوهم ) وجوب الاجتناب عن اليد - ( ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم ) بالاجمال ( هو الاجتناب عنه ) أي عن الملاقي - بالكسر - ( أيضاً ) كما يجب الاجتناب عن الانائين ، فان العلم الاجمالي قد توسعت دائرته ، إذ بعد الملاقة يعلم المسكف بأنه اما الاناء الأصفر نجس واما اليد والاناء الاحمر نجسان ، ويكون حاله حال ما لو علم بوجود اعطاء زيد أو اعطاء عمرو وخالد بأن كان أحد طرفي العلم الاجمالي ذا طرفين ، فان العلم منجز للجميع .

لكن هذا التوهم غير تام ( ضرورة ان العلم به ) أي بالنجس في بين الانائين ( إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه ) أي عما هو طرف للعلم ، وهو كل واحد من الانائين ( لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر ) وهو الملاقي - بالكسر - كاليد حيث ( لم يعلم حدوثه ) أي حدوث التكليف حول هذا الفرد الجديد ( وإن احتمل ) لاحتمال كون ذلك الملاقي - بالفتح - كالاناء الاحمر نجساً ، فيكوق ملاقيه كاليد نجس . وهذا رد لما يحكى عن ابن زهرة القائل بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - لأن الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس ، فالخروج عن عهدة هذا النهي

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى أو ذلك الشيء أيضاً ، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة

الاجتناب عن ملاقيه لاحتمال انطباق النجس المنهبي عنه عليه وعلى ملاقاته .  
 وحاصل جواب المصنف : ان الملاقى - بالسكسر - فرد جديد لا يرتبط بالتكليف الأولي المعلوم ، وهذا التكليف الزائد مشكوك فيه ، فالأصل البراءة عنه .  
 هذا كله فيما وجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالسكسر -  
 ( وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه ) أي الملاقى - بالسكسر - كاليد في المثال (دونه ) أي دون الملاقى - بالفتح - كالاناء الأحمر في المثال ، فيجب الاجتناب عن الاناء الأصفر واليد دون الأحمر ، وذلك ( فيما لو علم اجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ) بأن علم أولاً ان اليد أو الأصفر نجس ( ثم حدث العلم بالملاقاة ) أي بملاقاة اليد للأحمر ( و ) حدث ( العلم بنجاسة الملاقى ) - بالفتح - أي الأحمر ( أو ذلك الشيء ) الذي هو الاناء الأصفر ( أيضاً ) .

وعلق المصنف هنا بقوله : « وإن لم يكن احتمال بمناسبة ما لاقاه - كاليد في المثال - إلا من قبل ملاقاته » - انتهى . فمثلاً : يعلم أولاً بأن اليد أو الأصفر نجس ثم يعلم بأن الأحمر أو الأصفر نجس ، ويعلم بأن مستند نجاسة اليد المحتملة هو ملاقاته للأحمر لا أنه نجس بنجاسة خارجية .

وإنما قلنا بعدم نجاسة الأحمر مع انه هو طرف العلم الاجمالي واقعاً ، إذ تبين بعد ذلك ان النجس الكائن إنما هو بين الانائين ، لما أشار اليه بقوله : ( فإن حال الملاقى ) - بالفتح - الذي هو الاناء الأحمر ( في هذه الصورة ) أي صورة سبق علم بنجاسة اليد أو الأصفر ( بعينها حال ما لاقاه ) أي الملاقى - بالسكسر - الذي هو اليد ( في الصورة السابقة ) وهي صورة ما لو علم بنجاسة الأحمر أو الأصفر ثم لاقى اليد الأحمر فكما قلنا هناك بعدم لزوم الاجتناب عن اليد كذلك نقول هنا بعدم لزوم الاجتناب

في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي . و انه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا لا اجمالا ولا تفصيلا .

عن الاحمر ( في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي ) فان طرفي العلم الاجمال هما اليد والاناء الاصفر .

ان قلت : نعلم اجمالا بنجاسة الاحمر او الاصفر ، وهذا أمر وجداني . قلت : هذا العلم حادث بعد العلم الاجمالي الاول الذي كان يقتضي الاجتناب عن اليد والاصفر ، وقد تقرر في موضعه ان العلم الاجمالي غير مؤثر إذا كان أحد أطرافه منجزاً سابقاً . فمثلاً : لو علمنا بأن اناء زيد نجس ثم وقعت قطرة في أحد الانائين هذا الاناء الذي لزيد أو ذلك الذي لعمرو لم يتوجه منها تكليف بالاجتناب عن الانائين ، بل يجوز ارتكاب اناء عمرو وان كان طرفاً للعلم الاجمالي ، لأن أحد أطراف هذا العلم - وهو اناء زيد - كان منجزاً سابقاً قبل العلم . والسر انه لم يعلم بحدوث تكليف جديد لاحتمال وقوعها في اناء زيد الذي كان نجساً سابقاً ، فأصالة الطهارة بالنسبة الى اناء عمرو محكمة . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان العلم الاجمالي بنجاسة اليد أو الاناء الأصفر اوجب الاحتياط عنهما ، وإذ علمنا ثانياً بأن أحد الانائين من الأحمر أو الأصفر نجس كان أحد طرفي هذا العلم الثاني الذي هو الأصفر منجزاً سابقاً ، فلا يؤثر هذا العلم الاجمالي الحادث في تنجيز التكليف المحتمل ، فتكون اصالة الطهارة بالنسبة الى الأحمر محكمة ، وان علمنا بأن نجاسة اليد لو كانت نجسة مستندة الى الاناء الأحمر لانها اكتسبت النجاسة من الملاقاة للاناء الأحمر .

( و ) بهذا تحقق أن الملاقي - بالفتح - كالاناء الأحمر في المثال لا يحكم عليه بالنجاسة بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانئين اليد والاناء الأصفر ، لـ ( انه فرد آخر ) جديد ( على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا لا اجمالا ولا تفصيلا ) أما تفصيلا فلوضوح اننا لا نعلم ان الاناء الأحمر نجس ، وأما اجمالا فلانه

وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي ولا يكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مهتلي به بعده .

لا نعلم بنجاسة أحد من الانائين بعلم اجمالي مؤثر ، وإنما العلم الاجمالي لا يؤثر في المقام كما تقدم تقريره .

( وكذا ) يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - كاليد في المثال دون الملاقى - بالفتح - كالاناء الأحمر في المثال فيما ( لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي ) بأن علمت بأن يدي لاقت الاناء الأحمر ثم علمت بأن أحد الانائين الأحمر والأصفر كان نجساً ( ولكن كان الملاقى ) - بالفتح - وهو الاناء الأحمر ( خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه ) أي حدوث العلم ( وصار ) ذلك الملاقى - بالفتح - كالاناء الأحمر ( مهتلي به بعده ) أي بعد حدوث العلم ، كما لو لاقى يدي للأحمر في الصباح وخرج الأحمر عن محل الابتلاء في الظهر وعلمت بنجاسة سابقة للأحمر أو الأصفر في العصر وعاد الأحمر الى الابتلاء في المساء ، فإنه يجب الاجتناب عن اليد الملاقية وعن الأصفر ، ولا يجب الاجتناب عن الأحمر الذي هو الملاقى - بالفتح - ، وذلك لأن خروج الأحمر عن محل الابتلاء موجب لعدم توجه التكليف اليه ، فإذا علمت عصرأ بأن أحداً من الأحمر أو الأصفر كان نجساً لم يتنجز الأحمر ويتنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى اليد والأصفر لانها طرفا العلم الاجمالي ، فإذا صار الأحمر محلاً للابتلاء ليلام لم يتنجز العلم بالنسبة اليه ، لما تقدم من أن العلم الاجمالي إذا كان بعض أطرافه منجزاً سابقاً لم يتنجز ثانياً .

والحاصل ان تعلق العلم بالملاقى وطرفه بمد العلم بالملاقى - بالكسر - وطرف بالملاقى - بالفتح - يكون مثل عدم كون الملاقى - بالفتح - محلاً للابتلاء حال تعلق العلم ، فان في صورتين يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - كاليد والأصفر في المثال دون الملاقى - بالفتح - كالاحمر في المثال .

وهذا تمام الكلام في الصورة الثانية التي هي عكس الصورة الاولى ، ففي الاولى

وثالثة يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ، ضرورة انه حينئذ نعم اجمالاً اما بنجاسة الملاقي والملاقي أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى ، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنان .

( المقام الثاني ) في دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين

وجب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - وفي الصورة الثانية وجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - .

( وثالثة يجب الاجتناب عنهما ) أي عن المتلاقيين كاليد والاحمر معاً ، وذلك ( فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ) كما لو علم صباحاً بملاقاة اليد للاحمر ثم علم ظهراً بأن أحداً من الأحمر والأصفر نجس ، فانه حينئذ يجب الاجتناب عن الأطراف الثلاثة الملاقي والملاقي وطرف الملاقي ( ضرورة انه حينئذ نعم اجمالاً اما بنجاسة الملاقي ) بالكسر ( والملاقي ) بالفتح ( أو بنجاسة الآخر ) الذي هو طرف الملاقي - بالفتح - كالاناء الاصفر ( كما لا يخفى ) ولا يرد عليه الايراد السابق لتعلق العلم بالجميع دفعة واحدة ( فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد ) الاناء الاصفر كما في المثال ( أو الاثنان ) وهما الاناء الاحمر أو اليد .

لكن هذا إذا كان الملاقي - بالكسر - في حال العلم محلاً للابتلاء ، أما لو لم يكن كما لو لاقى الأحمر اناء فعلت في حال كون ذلك الاناء خارجاً عن محل الابتلاء بنجاسة الواحد أو الاثنين ثم صار محلاً للابتلاء وجب الاجتناب عن الاثنين الاحمر والاصفر دون ذلك الملاقي - بالكسر - لما تقدم في الصورة الثانية القائمة بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - والكلام في المقام يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح .

( المقام الثاني ) من مقامات العلم الاجمالي ( في دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين ) كما لو علمنا بالتكليف ولم نعم بأنه متوجه الى عشرة أجزاء

والحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضا يوجب الاحتياط عقلا  
باتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا . و

أم الى تسعة أجزاء ، كالتكليف المتوجه الى الصلاة المردد بين أن يكون أجزاءها  
عشرة - مثلا - لتكون جلسة الاستراحة جزءاً أم تسعة لتكونها ليست بجزء .  
وهذا فيما لم يكن هناك دليل على أحد الطرفين وكان اللازم الرجوع الى الاصول  
العملية ، فهل مقتضاها البراءة عن الجزء المشكوك فيه فيصح الاتيان بالصلاة ذات  
تسعة أجزاء بدون جلسة الاستراحة ام مقتضاها الاحتياط الاتيان بها مع الجلسة ؟  
والفرق بين الاقل والاكثر الارتباطين وبين الاقل والاكثر غير الارتباطين كالعين المردد  
بين كونه عشرة دراهم وكونه تسعة دراهم : ان الارتباطين لا يصح الاتيان بالأقل  
لو كان الاكثر واجباً فلا تصح الصلاة ذات تسعة أجزاء لو كانت في الواقع ذات عشرة  
أجزاء ، وان غير الارتباطين يصح الاتيان بالأقل ويكفي عن نفسه وان كان الاكثر  
واجباً ، فلو أدى تسعة دراهم كفاه عن دين تسعة دراهم وان بقيت ذمته مشغولة  
بالدرهم العاشر لو كان الدين عشرة .

ثم إنهم اختلفوا في كون المقام مجرى البراءة أو الاحتياط ، فقد ذهب الشيخ  
« ره » في الرسائل الى الاول ، والمصنف يرى وجوب الاكثر وان المقام مجرى  
للاحتياط ( و ) ذلك لان ( الحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما ) أي  
بين الاقل والاكثر ( أيضاً ) مثل دوران الامر بين المتباينين ( يوجب الاحتياط  
عقلا ) فان العقل يستقل ( باتيان الاكثر لتنجزه ) أي الاكثر ( به ) أي بسبب  
العلم الاجمالي ( حيث تعلق ) العلم ( بثبوته ) أي ثبوت الاكثر ( فعلا ) لانه  
يجب أن يخرج عهدة هذا التكليف المعلوم ، فان الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة  
اليقينية ، فلو أتى بالاكثر كان خارجاً عن عهدة التكليف المتوجه اليه قطعاً ، وذلك  
بخلاف ما لو أتى بالأقل ، فانه لا يعلم بأنه أتى بالتكليف المعلوم المتوجه اليه .  
( و ) لكن الشيخ « ره » ذهب الى البراءة وانه يكفي الاتيان بالأقل

توهم انحلاله بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدوياً ، ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً كذلك . ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر

للخروج عن عهدة التكليف ، وذلك لان التكليف بالاقول متيقن على كلا التقديرين : تقدير وجوب الأقل ، وتقدير وجوب الأء أكثر فيجب الاتيان به . أما التكليف بالجزء العاشر فهو مشكوك فيه لانه لا يعلم وجوبه فهو مجرى البراءة ، فالعلم الاجمالي المتعلق بأحدهما منحل الى يقين تفصيلي هو اليقين بالتسعة وشك بدوي بالنسبة الى الجزء العاشر كجلسة الاستراحة في المثال .

لكن هذا الكلام بنظر المصنف « ره » غير تام ، إذ ( توهم انحلاله ) أي العلم الاجمالي ( بوجوب الاقل تفصيلاً ) فانا نعلم بوجوب تسعة أجزاء علماً تفصيلياً لأنها واجبة على كل تقدير ( والشك في وجوب الاكثر ) أي الجزء العاشر ( بدوياً ) لانا لا نعلم هل انه واجب أم لا ( ضرورة لزوم الاتيان بالاقول لنفسه شرعاً ) إذا كان الاقل واجباً فقط ( أو لغيره كذلك ) أي شرعاً إذا كان الاكثر واجباً ، وإنما كان الأقل واجباً غيرياً على تقدير كون الاكثر واجباً ، لأن الأقل يكون مقدمة للاكثر فيكون له وجوب غيري ، كما هو الشأن في كل واجب ذي أجزاء ، حيث يكون كل جزء منه واجباً بالوجوب المقدمي لوجوب الكل الذي هو واجب نفسي ( أو عقلاً ) عطف على قوله « كذلك » ، أي ان وجوب الاجزاء التسعة على تقدير وجوب العشرة عقلي أو شرعي ، بناءً على اختلاف المبني في وجوب المقدمة هل انه شرعي أو عقلي .

( ومعه ) أي مع العلم بوجوب الأقل والشك في وجوب الجزء الزائد المتمم للاكثر . وبعبارة أخرى : مع انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي ( لا يوجب ) العلم الاجمالي المتعلق بالأقل والأكثر ( تنجزه ) أي تنجز الجزء المشكوك فيه ( لو كان متعلقاً ) واقماً ( بالأكثر ) كما هو شأن كل انحلال

فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال .

بداهه توقف لزوم الاقل فعلاً - أما لنفسه أو لغيره - على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر ، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً ، مع انه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقاً ،

( فاسد ) خبر قوله « وتوهم » ، فان انحلال العلم الاجمالي بهذه الكيفية غير تام ( قطعاً ) وذلك ( لاستلزام الانحلال المحال ) الذي هو الخلف ، إذ وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقاً ، فلو سبب وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم - الذي معناه عدم وجوب الأ أكثر وعدم تنجز التكليف مطلقاً - لم يتم عدم وجوب الأقل على كل تقدير ، وهو خلف ، إذ صارت النتيجة أن وجوب الأقل مطلقاً مستلزم لعدم وجوب الأقل مطلقاً .

( بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً - أما لنفسه ) لو كان الأقل واجباً واقعاً ( أو لغيره - ) لو كان الأ أكثر واجباً واقعاً ( على تنجز التكليف مطلقاً ) بأن يكون هذا التكليف التوجه الى التكليف منجزاً عليه سواء كان متعلقاً بالأقل أو متعلقاً بالأكثر ، وقوله : ( ولو كان متعلقاً بالأكثر ) وصلية مبينة لقوله : « مطلقاً » ( فلو كان لزومه ) أي الاقل ( كذلك ) أي فعلاً ( مستلزماً لعدم تنجزه ) أي عدم تنجز التكليف ( إلا إذا كان متعلقاً بالأقل ) لفرض الانحلال ( كان خلفاً ) هذا تقرير للخلف اللازم على تقدير اجراء البراءة عن الاكثر بسبب الانحلال ( مع انه ) أي الانحلال ( يلزم من وجوده عدمه ) وهذا تقدير آخر للخلف الذي يستلزمه القول بالبراءة ( لاستلزامه ) أي الانحلال ( عدم تنجز التكليف على كل حال ) إذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر ، وعدم وجوب الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلتا الحالتين ، وهما كون التكليف متعلقاً بالأقل وكون التكليف متعلقاً بالأكثر ( المستلزم ) ذلك الذي هو عدم التنجز على كل حال ( لعدم لزوم الاقل مطلقاً ) إذ



المستلزم لعدم الانحلال ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .  
نعم إنما يخجل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة ، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له .

وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل ، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراهة

على تقدير كون التكليف متوجهاً إلى الأكثر والأكثر لا يجب بسبب البراهة لم يكن الأقل واجباً ، إذ الأقل إنما يكون واجباً مطلقاً إذا كان كل من الأقل والأكثر على تقدير توجه التكليف إليه متمجزاً ( المستلزم ) ذلك الذي هو عدم لزوم الأقل مطلقاً ( لعدم الانحلال ) إذ الانحلال قوامه وجوب الأقل يقيناً والشك في وجوب الأكثر ( وما يلزم من وجوده عدمه محال ) لا يعقل ، فالانحلال التي ذكره الشيخ « ره » غير تام .

( نعم إنما ينحل ) العلم الاجمالي إلى يقين تفصيلي وشك بدوي ( إذا كان الأقل ) والأكثر غير ارتباطيين ، بأن يكون الأقل ( ذا مصلحة ملزمة ) سواء كان الأكثر واجباً أم لا ، كالدين المردد بين الف وخمسمائة ، وكصلاة القضاء المرردة بين خمسة وأربعة ( فإن وجوبه ) أي الأقل ( حينئذ ) أي حين كان الأقل ذا مصلحة مطلقاً ( يكون معلوماً له ) أي للسكف .

( وإنما كان التردد ) بين الأقل والأكثر ( لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين ) مصلحة للأقل ومصلحة للزائد على الأقل ، فالصلاان لهما مصلحتان غير متلازمتين بحيث ينفك أحدهما عن الأخرى ، حتى أنه لو جاء بصلاة واحدة - والحال أن الفاتت صلاتين - احرز مصلحتها فقط ، ولو جاء بهما احرز المصلحتين ( أو ) يكون الأكثر ذا ( مصلحة أقوى من مصلحة الأقل ) كما أنه لو أمر باعطاء شيء إلى الفقير حتى أنه لو أعطى ديناراً كفي ، ولو أعطى أكثر احرز المصلحة الأقوى ( فالعقل في مثله وإن استقل بالبراهة ) للانحلال إلى يقين تفصيلي بالنسبة

بلا كلام إلا انه خارج عما هو محل النقض والابرار في المقام .  
 هذا مع أن الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يجرز إلا بالاكثر ، بناءً  
 على ما ذهب اليه المشهور من المعدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح  
 والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها ،

الى الأقل وشك بدوي بالنسبة الى الزائد المعبر عنه بالأكثر ( بلا كلام ) في ذلك  
 لجران أدلة البراءة العقلية والنقلية بالنسبة الى الأكثر ( إلا انه خارج عما هو محل  
 النقض والابرار في المقام ) لما عرفت من ان الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين  
 لا الأقل والأكثر الاستقلاليين .

فتحصل ان المصنف يرى في الارتباطيين وجوب الاحتياط باتيان الأكثر ،  
 خلافاً للشيخ « ره » الذي يرى كفاية الاتيان بالأقل واجراء البراءة بالمهبة  
 الى الزائد .

( هذا ) بيان دليل وجوب الاحتياط في الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين  
 (مع ان) هنا وجه آخر لوجوب الاحتياط ، وهو ان الشك في المقام من قبيل الشك في  
 المحصل مما يكون مجراه البراءة قطعاً ، إذ ( الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يجرز  
 إلا بالاكثر ) فلو أتى المكلف بالصلاة ذات العشرة أجزاء يتقن بأنه أتى بالفرض  
 الذي دعى المولى الى الأمر ، ولو أتى بالأقل وهو تسعة أجزاء لم يتيقن بأنه حصل  
 الفرض ، وحيث ان تحصيل الفرض واجب لزم الاتيان بالاكثر .

وإن شئت قلت : ان الدليل مركب من مقدمتين : الاولى ان الأمر ناشيء  
 عن الفرض ، الثانية ان الفرض واجب التحصيل ، فتنتج لزوم العلم بتحصيل الفرض ولا  
 يعلم بذلك إلا باتيان الأكثر .

أما المقدمة الاولى فـ ( بناءً على ما ذهب اليه المشهور من المعدلية ) وهم القائلون بمعدل  
 الله سبحانه في التكوين والتشريع الذين هم الشيعة والمعتزلة مقابل من لا يقول بذلك وهم  
 الاشاعرة ( من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها )

وكون الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية .  
وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في اطاعة الأمر  
وسقوطه ،

حتى ان كل أمر تابع لمصلحة ملزمة وكل نهي تابع لمفسدة ملزمة ( وكون الواجبات  
الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية ) لفظة « في » بمعنى « النسبة » أي أن الواجبات  
الشرعية أطاف بالنسبة الى الواجبات العقلية ، اذ المصالح والمفاسد الواقعية مما يلزم  
العقل بانتهاجها فيأتي بالصالح ويترك الفاسد ، لكن العقل لما لم يدرك مواقع تلك  
المصالح والمفاسد وعينها الشرع يكون هذا التمييز من الشرع لطفاً ، أي مقرباً  
للمصلحة ومبعداً عن المفسدة العقليتين . وقوله : « وكون » عطف على قوله  
« تمعية » .

والحاصل ان الاوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد ، وان الواجب الشرعي  
لطف في الواجب العقلي ، وعلى هذا في الأمر مصلحة ولا يعلم باقيانها إلا باتيان  
الأكثر فيما دار الأمر بين الأقل والأكثر .

ثم انه يدل على كون الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية جملة  
من الآيات والأخبار كقوله تعالى : « يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم »  
مما يدل على ان الشريعة إنما هي لتحرير البشر من الآثام والأغلال الاجتماعية ونحوها  
وقوله تعالى : « ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، وقوله تعالى : « ولستم  
في القصاص حياة يا اولي الألباب » ، وقوله : « وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين »  
الى غير ذلك مما يتعرض له في علم الكلام .

( و ) أما المقدمة الثانية فلما ( قد مر ) سابقاً من ( اعتبار موافقة الغرض  
وحصوله عقلاً في اطاعة الأمر وسقوطه ) فان العقلاء يلومون العبد التارك للغرض  
وإن أتى بالمأمور به ، فلو أمر المولى عبده أن يسد باب البيت وعلمنا أن غرضه عدم  
ضياع ولده ثم أطاع العبد بسد الباب لكن الولد ألقى بنفسه من السطح في الشارع مما

فلا بد من احرازه في احرازها كما لا يخفى . ولا وجه للتفصي عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها

يسبب ضياعه فأمله العبد كان ملوماً عند العقلاء إذا لم ينقذه من الضياع ، وان اعتذر بأنه أطاع الأمر وان المولى لم يقل له أكثر من ذلك . وقد مر تفصيل الكلام في ذلك فراجع ( فلا بد من احرازه ) أي احراز الاثبات بالغرض ( في احرازها ) أي احراز الاطاعة ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل . ومن المعلوم انه ما لم يأت بالأكثر لا يحرز الاثبات بالغرض .

هذا وقد أجاب الشيخ « ره » عن الاستدلال لوجوب الأ أكثر بدليل لزوم الغرض بوجهين :

« الاول » - ان الكلام في هذه المسألة مع الغض عن مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد . والذي يدل على ذلك ان النزاع في هذه المسألة لا يختص بمذهب العدلية بل يجري حتى على مذهب الاشاعرة المنكرين للمصالح والمفاسد العقلية .

« الثاني » - ان الغرض إنما يجب تحصيله إذا تمكن المكلف من ذلك قطعاً ، والحال ان المقام لا يمكن تحصيل الغرض فيه ، لاحتمال ان يكون الجزء - مثلاً - غير مأمور به ، ولا يمكن من قصد الجزئية فيه - ومن المحتمل اعتبار قصد الجزئية - في باب العبادات . وعليه فيسقط حكم العقل بوجوب الجزم بحصول الغرض ، فهم العقل حينئذ الأمن من العقاب ، وهو يحصل بالاثبات بالمتيقن الذي هو الأقل للامن من الأ أكثر ، إذ هو مجرى البراءة كما عرفت .

هذا حاصل ما ذكره الشيخ في الجواب عن اشكال لزوم تحصيل الغرض .

واليهما أشار المصنف « ره » بقوله : ( ولا وجه للتفصي عنه ) أي عن

الاستدلال للأكثر بلزوم تحصيل الغرض ( تارة بعد ابتناء مسألة البراءة ) عن الأ أكثر ( والاحتياط ) بالاثبات به ( على ما ذهب اليه مشهور العدلية ) من كون الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد ( وجريانها ) أي مسألة البراءة والاحتياط

على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به .  
 وأخرى بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون إلا باتيانها على وجه الامتثال ، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال .  
 ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف

﴿ على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين لذلك ﴾ القول ، فانهم يقولون ان الأحكام تابعة لارادة الله تعالى وإن لم تكن فيها مصالح بل كان فيها المفاسد ، فن الممكن أن يحرم الله الزكاة ويبيح الربا أو يحرم الصلاة ويبيح الزنا وهكذا ﴿ أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر ﴾ والنهي ﴿ دون المأمور به ﴾ والمنهي عنه فكما يصح أن يأمر الله بالصلاة لمصلحة فيها بذاتها كذلك يمكن أن يأمر بفعل لا مصلحة ذاتية فيه ، وإنما يأمر حتى يتبين المطيع والمعاصي فيرتفع بذلك مقام الاول كالأوامر الامتثالية التي لا مصلحة في نفسها ، وإنما المصلحة في الأمر بها كقصة ذبح ابراهيم عليه السلام لولده اسماعيل ، ودليل هؤلاء ان ما دل عليه العدل ان الله سبحانه لا يفعل عبثاً ، وهذا المقدار كاف في اخراج الأمر والنهي عن العبث .

﴿ وأخرى ﴾ هذا ثاني الوجهين اللذين تفصى الشيخ « ره » بها عن اشكال الغرض ﴿ بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون إلا باتيانها على وجه الامتثال ﴾ بخلاف غير العبادات التي لا تحتاج إلا الى وجودها في الخارج ، فلو أوقع الريح الشيء النجس في كرم الماء طهر وان لم ينو المكلف ذلك ولم يصدق امتثال ﴿ وحينئذ ﴾ أي حين اعتبار الامتثال في العبادة ﴿ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها ﴾ أي أجزاء العبادة ﴿ تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال ﴾ بل ذهب الى ذلك جمع كما لا يخفى .

﴿ ومعه ﴾ أي مع هذا الاحتمال ﴿ لا يكاد يقطع ﴾ الآتي بالاكثر ﴿ بحصول اللطف ﴾

و المصلحة الداعية الى الامر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته باتيان ما علم تعلقه به، فانه واجب عقلا وان لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً، لتنجزه بالعلم به اجمالاً، وأما الزائد عليه - لو كان - فلا تبعة على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بلا بيان . وذلك

أي كون هذا الاتيان بالمأمور به - الأكثر - مقرباً الى ما فيه المصلحة العقلية الواقعية ( و ) بحصول ( المصلحة الداعية الى الأمر ) فالمكلف سواء أتى بالأقل أو أتى بالأكثر لم يعلم بحصول الغرض . إذ مع اتيان الأقل يحتمل عدم كفايته لوجوب الاكثر واقعاً وكون المصلحة في الاكثر دون الأقل ، ومع اتيان الاكثر يحتمل لزوم قصد الوجه في تحصيل الغرض ولا يتمكن من قصد الوجه ، لأنه لا يقطع بكون هذا الجزء المشكوك كجلسة الاستراحة جزءاً حتى ينوي جزئيته ، فلا يقطع بحصول الغرض أيضاً ( فلم يبق ) لدى المكلف الشك بين الأقل والاكثر ( الا التخلص عن تبعة مخالفته ) أي مخالفة التكليف ( باتيان ما علم تعلقه ) أي تعلق الأمر ( به ) الضمير راجع الى « ما علم » ( فانه واجب عقلا ) فان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالأقل لأنه واجب على كل تقدير ( وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً ) لكون المصلحة في الاكثر الذي لم يأت به .

و اما قلنا بلزوم الاتيان بالأقل ( لتنجزه بالعلم به اجمالاً ) لأن الأجزاء التسعة - مثلاً - واجبة قطعاً إما بنفسها وإما في ضمن عشرة أجزاء التي منها جلسة الاستراحة كما في المثال ( وأما الزائد عليه ) أي على الأقل ، وهو الجزء العاشر المشكوك فيه ( - لو كان - ) في الواقع جزءاً ( فلا تبعة على مخالفته ) أي مخالفة الأمر المتعلق به واقعاً ( من جهته ) أي من جهة الجزء الزائد المشكوك فيه ( فان العقوبة عليه بلا بيان ) لفرض الشك فيه الذي يكون مجرى للبراءة العقلية والشرعية .

( وذلك ) الذي ذكرنا من انه لا وجه للتفصي بالوجهين اللذين ذكرهما

ضرورة ان حكم العقل بالبراءة - على مذهب الاشعري - لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية .  
بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي الى الأمر ومصلحته

الشيخ « ره » لـ ( ضرورة ) ان التفصي الأول القائل بأن الكلام حول البراءة والاحتياط مع الغض عن حقيقتة الغرض غير مجد ، فـ ( ان حكم العقل بالبراءة ) في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ( - على مذهب الاشعري - ) النافي للغرض في الاوامر والنواهي ( لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية ) من تبعية الاحكام للاغراض والمصالح ، فان الكلام الآن مع من يذهب الى ذلك وهل انه يجوز له اجراء البراءة أم لا بد من الاحتياط ؟ والحاصل ان الفقهاء الذين يريدون أن يفتوا لا بد لهم من القول بالاحتياط ، لأنهم قائلون بتبعية الاحكام للاغراض والمصالح . نعم للاشعري أن يفتي بالبراءة لكن ذلك لا يرتبط بنا نحن العدلية .

( بل ) نقول : يجب الاحتياط حتى على قول غير المشهور من العدلية الذين يجوزون أن تكون المصلحة في نفس الامر والنهي بدون أن تكون في متعلقها ، إذ هذا القائل إنما يقول باحتمال كون المصلحة في الامر ، وفي عين الحال يحتمل كونها في المأمور به ، فاذا أتى بالاكثر قطع بأنه أتى بالمصلحة المحتملة وحصل الغرض - على تقدير وجوده - أما إذا أتى بالأقل يحتمل أن لا يكون آتياً بالمأمور به لاحتمال وجود المصلحة في الاكثر ، فاذا شك في الامتثال كان الموضوع مجرى للاحتياط ، وذلك مثل ما لو أمر المولى عبده باتيان الماء فاحتمل انه يريد الماء الحلو للشرب والماء المطلق لسقي أرضه ، فانه لا بد وأن يأتي بالماء الحلو تحصيلاً للامتثال .

وبهذا تحقق ان ( من ذهب الى ما عليه غير المشهور ) من العدلية فقال بصحة كون المصلحة في نفس الامر لا يجديه قوله هذا في الاكتفاء بالاقول عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ( لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته )

على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أظافاً - فافهم .  
و حصول اللطف و المصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الاتيان  
بها على وجه الامتثال إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و اتيانها  
على وجهها .

أي مصلحة الامر ( على هذا المذهب أيضاً ) كذهب المشهور ( هو ما في الواجبات  
من المصلحة وكونها ) أي الواجبات الشرعية ( أظافاً ) بالنسبة الى الواجبات  
العقلية ، فإذا جاز أن تكون المصلحة في المأمور به لم يجز الا اكتشافه بالاقل ( فافهم )  
لعله اشارة الى أن مجرد الاحتمال لا يكفي في لزوم الاتيان بالاكثر ، لان الشك حينئذ  
في الاشغال لا في الامتثال ، إذا شك الشخصي في ان المعول غرضاً في المأمور به ،  
فالمجرى البراءة لا الاحتياط .

( و ) أما تفصي الشيخ « ره » عن الاشكال بالوجه الثاني القائل باعتبار  
قصد الوجه على ما مر تفصيله ، ففيه انا وإن كنا من القائلين باعتبار قصد الوجه فأما  
ذلك بمعنى الاتيان بالعبادة الواجبة بقصد وجوبها في الجملة ، ولا يعتبر الاتيان بكل  
جزء جزء بقصد الوجوب العرضي الغيري ، فإنه لم يقل أحد بذلك ، ولذا تراهم  
لا يشكون في جواز الاتيان بالاكثر فيما دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين  
حتى على القول بلزوم قصد الوجه ، وليس ذلك إلا لانه لا تنافي بين قصد الوجه وبين عدم  
العلم بكون الجزء المشكوك فيه - كجلسه الاستراحة مثلاً - واجباً أم ندباً ، فان  
( حصول اللطف ) وكون هذا المأتي به سبباً للاتيان بالتكليف العقلي الذي فيه  
المصلحة ( و ) حصول ( المصلحة في العبادة وان كان يتوقف على الاتيان بها )  
أي بتلك العبادة ( على وجه الامتثال ) ونية الوجه ( إلا انه لا مجال لاحتمال اعتبار  
معرفة الأجزاء و اتيانها على وجهها ) بأن يأتي بكل جزء جزء بقصد وجوبه أو بدونه  
وعليه فن الممكن الاتيان بالاكثر بدون أي تزلزل بسبب قصد الوجه المعتبر عند بعض  
فيقطع المكلف باللطف والمصلحة .



كيف ولا اشكال في امكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره .

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به هو وجهه نفسه من وجوبه النفسى لا وجهه أجزاءه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً باتيان الأكثر بمكان من الامكان،

و ( كيف ) يحتمل اعتبار قصد كل جزء جزء ( و ) الحال انه ( لا اشكال في امكان الاحتياط هاهنا ) أي في الأقل والأكثر الارتباطيين ( كما ) يمكن الاحتياط ( في المتباينين ) عبادة كانا أم غير عبادة ( و ) لو اعتبر قصد كل جزء جزء ( لا يكاد يمكن ) الاحتياط ( مع اعتباره ) أي اعتباره الوجه بالمعنى الذي ذكره الشيخ « ره » من لزوم معرفة كل جزء جزء .

( هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك ) بأن ينوي الوجوب والندب في كل جزء جزء ، إذ لا دليل على ذلك اطلاقاً لا عقلاً ولا نقلاً ( والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه ) أي الواجب ( به ) أي بقصد الوجه ( هو وجه نفسه ) أي وجه نفس الواجب ، بمعنى أن يأتي المكلف بالواجب بقصد انه واجب ، كأن يأتي بالصلاة بقصد وجوبها ( من وجوبه النفسى ) الذي هو وصف الواجب في الجملة ( لا ) ان المراد ( وجهه أجزاءه ) بأن يلزم قصد وجهه كل جزء جزء من الواجب ( من وجوبها ) أى وجوب تلك الاجزاء ( الغيرى أو وجوبها العرضى ) فلا يعتبر ذلك قطعاً .

( و ) من المعلوم ان ( اتيان الواجب مقترناً بوجهه ) في حال كون الوجه ( غاية ووصفاً ) بأن ينوى آتى بالصلاة لوجوبها أو آتى بالصلاة الواجبة ( باتيان الأكثر ) المشتمل على جلسة الاستراحة - مثلاً - ( بمكان من الامكان ) وذلك

لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل ، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه ، واحتمال اشتغاله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتى على اجماله بلا تمييز ماله دخل في الواجب من أجزائه .

( لانطباق الواجب ) المحتم على المكلف ( عليه ولو كان ) ذلك الواجب ( هو الأقل ) « لو » وصلية ( فيتأتى من المكلف معه ) أي مع هذا النحو من الاثبات ( قصد الوجه ) كما لا يخفى .

( و ) إن قلت : كيف يمكن اثبات الأكثر بقصد الوجوب مع احتمال اشتغاله على ما ليس بواجب وليس من أجزائه ، فإن جلسة الاستراحة مثلاً يحتمل أن لا تكون جزءاً فكيف يمكن أن يؤتى بالصلاة المشتملة عليها بقصد الوجوب .

قلت : ( احتمال اشتغاله ) أي الأكثر ( على ما ليس من أجزائه ) كجلسة الاستراحة ( ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتى على اجماله ) بأن نوى أنه يأتي بالصلاة الواجبة - اجمالاً - حتى يمكن انطباقه على كل من الاكثر والاقل ، بأن لم يمين انه يأتي بالصلاة التي أجزائها الواجبة عشرة - مثلاً - حتى يضر هذا القصد فيما لو كان الأقل واجباً واقعاً ، فيأتي بالصلاة الواجبة في الجملة ( بلا تمييز ماله دخل في الواجب من أجزائه ) « من » بيان لـ « ما » ، وذلك لان الشيء المحتمل على ثلاثة أقسام : الاول - أن يكون جزءاً واجباً أو مندوباً ، كالعورة التي هي جزء قطعاً لكنهما مرده بين الوجوب والاستحباب .

الثاني - احتمال ان يكون جزءاً أو مقارناً من غير مدخلة له في الصلاة أصلاً ، كما لو احتملنا في جلسة الاستراحة ذلك ، بأن دار أمرها بين الجزئية وبين أن تكون خصوصية فردية لا ترتبط بالصلاة اطلاقاً ، مثل كون الصلاة في الغرفة التي هي من الخصوصيات الفردية التي لا ترتبط بالصلاة .

الثالث - احتمال ان يكون جزءاً أو مانعاً ، كالتسبيحيتين الزائدتين على الواحدة في حال ضيق الوقت ، مما يحتمل أن يكون محرماً لاجل إيجابه تقويت الوقت ووقوع

لاسيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده . حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتامه وكاله ، لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته .

بعض الصلاة خارج الوقت - مثلاً - .

ومن المعلوم ان في غير القسم الثالث المردد بين الجزئية والمائمية لا يضر اتيان ذلك المحتمل بقصد الوجوب الاجمالي ( لاسيما إذا دار ) الجزء ( الزائد بين كونه جزءاً لماهيته و ) بين كونه ( جزءاً لفرده ) جزءه المهية هو الذي يفتني المهية بانتفائه وجزء الفرد هو الذي يفتني الفرد بانتفائه وان بقيت المهية ، وذلك يتصور في المهيات التي تنطبق على الكثير بعين انطباقها على القليل . فمثلاً : لو قال « تصدق » فان الصدقة مهية تنطبق على الدرهم الواحد بعين انطباقها على عشرة دراهم ، فلو اعطى تسعة دراهم - بنقص واحد من عشرة - كان آتياً بالمهية وان لم يكن آتياً بأحد أفرادها - فالدرهم العاشر في المثال جزء للفرد وليس جزءاً للمهية ، وذلك بخلاف ما لو قال « تصدق بدينار » فانه لو اعطى تسعة دراهم كانت المهية منتفية ، إذ الدينار عشرة دراهم ، فاذا دار بين أن يكون هذا الجزء المشكوك جزئيته - كالدرهم العاشر في المثال - جزءاً للمهية بأن كان الأمر متوجهاً الى التصديق بالدينار ، أو جزءاً للفرد بأن كان الأمر متوجهاً الى التصديق مطلقاً أمكن للمكلف أن يعطي عشرة دراهم بقصد الوجوب اجمالاً وان لم يعلم أن الدرهم العاشر هل هو جزء للمهية أم جزء للفرد . ( حيث ينطبق الواجب على المأتى ) به ( حينئذ ) أي حين دار الزائد بين كونه جزءاً للمهية وبين كونه جزءاً للفرد ( بتامه وكاله ) فان الأجزاء العشرة في المثال كلها مصداق للصدقة الواجبة ( لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته ) الفردية .

وإنما قال المصنف : « لاسيما » لأن الجزء الزائد لو لم يدر بين كونه جزءاً للمهية أو جزءاً للوجود ، بل دار بين كونه جزءاً أو مقارناً أمكن التطبيق ، لكن لو كان

نعم لو دار بين كونه جزءاً ومقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لولم يكن جزءاً  
 لكننه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذلك الزائد جزءاً ، غايته  
 لا بتمامه بل بسائر أجزائه . هذا مضافاً الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس  
 مما يقطع بخلافه ، مع ان الكلام في هذه المسألة

الزائد مقارناً - في الواقع - لم ينطبق الواجب على المأتى به بكاله وتمامه ، واليه  
 أشار بقوله : ( نعم لو دار ) الزائد ( بين كونه جزءاً و ) بين كونه ( مقارناً  
 لما كان ) المأتى به ( منطبقاً عليه بتمامه ) وكاله ( لو لم يكن جزءاً ) بل كان  
 مقارناً ومن خصوصيات الوجود والفرد ، اذ هذا الزائد ليس داخلاً حينئذ في الواجب  
 اطلاقاً ( لكننه ) أي لكن عدم الانطباق حينئذ ( غير ضائر ) بالانطباق الاجمالي  
 ( لانطباقه ) أي الواجب ( عليه ) أي على هذا المأتى به المشتمل على الجزء الزائد  
 الخارج عن الحقيقة ( أيضاً ) كما كان ينطبق على الواجب المررد جزؤه بين كونه  
 جزءاً للمهية أو جزءاً للفرد ( فان لم يكن ذلك الزائد جزءاً ) لا للفرد ولا للمهية  
 ( غايته ) أي غاية الامر - ومرجع الضمير مفهوم من الكلام - يكون انطباق الواجب  
 على المأتى به ( لا بتمامه ) حتى يشمل هذا الزائد أيضاً ( بل ) الانطباق يكون  
 ( ب ) سبب ( سائر أجزائه ) كالأجزاء التسعة فيما لو لم تكن جلسة الاستراحة  
 جزءاً اطلاقاً .

( هذا ) هو الجواب عن الدليل الثاني للشيخ « ره » القائل بكفاية الاتيان  
 بالاقل في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ( مضافاً الى أن )  
 دليله كان متوقفاً على اعتبار قصد الوجه في العبادة ، فيرد عليه :  
 أولاً - بأن ( اعتبار قصد الوجه من رأس ) أي مطلقاً ( مما يقطع بخلافه )  
 إذ لم يدل على ذلك دليل شرعي ولا عقلي ، بل عدم الدليل دليل على العدم ، إذ لو كان  
 قصد الوجه معتبراً لسكان اللازم التنبيه عليه ، حيث إنه مما يغفل عنه العامة كما لا يخفى .  
 ( مع ) انه يرد عليه ثانياً - ( ان الكلام في هذه المسألة ) أي مسألة الاقل

لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات ، مع انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال ، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم اصلا ولو باتيان الأقل لو لم يحصل الغرض ، وللزم الاحتياط

. . . . .

والأكثر الارتباطيين ( لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات ) بل هو جار في كل أقل وأكثر ارتباطي ، وان لم يكن عبادة بل كان من التوصليات التي لا يعتبر فيها قصد أصلا ، فكيف بقصد الوجه . ودليل الشيخ « ره » على تقدير تماميته لا يتم فيها ( مع ) انه يرد على الشيخ « ره » ثالثاً - بأنه لو قلتم بلزوم قصد الوجه - بمعنى قصد كل جزء على وجهه - في العبادة كان اللازم في مورد الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين عدم امكان الاتيان بالعبادة مطلقاً ، إذ سواء أتى بالأكثر أو بالأقل لم تصح العبادة ، فانه مع الاتيان بالأقل كان محتملاً لعدم الاتيان بالتكليف لاحتماله عدم حصول الغرض ، ومع الاتيان بالأكثر لم يتمكن من قصد الوجه في الجزء الزائد لأنه لا يعلم بكونه جزءاً لأنه سررد كما هو المفروض ، ف ( انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال ) أي في باب الامتثال ( فيها ) أي في العبادات ( على وجه ينافيه التردد والاحتمال ) حتى لا يمكن قصد الوجه مع التردد ( فلا وجه معه ) أي مع التردد والاحتمال في جزئية شيء كجلسة الاستراحة مثلاً ( للزوم مراعاة الامر المعلوم ) أي لا يجب الاتيان بالتكليف المتيقن المعلوم ، كالأجزاء التسعة المعلومه في الصلاة مثلاً ( أصلاً ) فيسقط التكليف عن الشخص بمجرد الشك في جزء وان علم ببقية الاجزاء فلا يجب الامتثال ( ولو باتيان الأقل لو لم يحصل الغرض ) إذ الأمر إنما أمر للوصول الى غرضه ، فاذا لم يف الأقل بالغرض كان ملاك الامر باقياً ، فاذا لم يسقط الامر - عند الاتيان بالاول - لبقاء غرض الأمر لا يجب موافقة الامر باتيان الأقل ( وللزم الاحتياط

باتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال ،  
 لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه - فافهم .  
 هذا بحسب حكم العقل وأما النقل

باتيان الاكثر مع حصوله ) أي حصول الغرض ( ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع  
 بالاشتغال ) بالتكليف ( لاحتمال بقاءه ) أي الاشتغال ( مع ) اتيان ( الأقل  
 بسبب بقاء غرضه ) .

وان شئت قلت : انه لو اعتبر في العبادة قصد الوجه بمعنى وجوب قصد كل  
 جزء جزء على ما هو عليه من الوجوب وعدمه ، بحيث ينافي معه التردد لم يتمكن  
 المسكف امثال ما دار أمره بين الأقل والاكثر ، إذ الأقل لا يكون محصلاً للغرض  
 على ما تقدم والاكثر لا يمكن اتيانه لعدم العلم بجزئية الزائد المشكوك على ما ذكره  
 الشيخ « ره » ( فافهم ) لعلة اشارة الى أن مع الاتيان بالأقل لا يقطع بعدم حصول  
 الغرض بل يشك فيه ، ولا دليل على وجوب الاتيان بأزيد من التكليف المعلوم ،  
 إذا شك في حصول الغرض . الا ترى انه لا يعلم بحصول الغرض فيما لو اجتنب المسكف  
 عن الافراد المعلومه للخمر دون المشكوكه مما تجرى فيها البراءة لكونها شبهات بدوية  
 وان جهل حصول الغرض من الاجتناب عن تلك الافراد المعلومه لعدم القطع بكون  
 المشكوكه ليست خمرأ .

( هذا ) كله حكم دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين ( بحسب حكم  
 العقل ) وقد عرفت ان الشيخ يرى جواز الاكتفاء بالأقل والمصنف يوجب  
 الاتيان بالأكثر .

( وأما ) حكم ( النقل ) وانه هل تجرى البراءة بالنسبة الى الجزء الزائد  
 المشكوك أم هو مجرى الاحتياط ؟ لكن لا يخفى أن هذا الاختلاف إنما يصح على  
 تقدير صحة جريان النقل في المقام ، فقد ذكر المصنف « ره » في تعليقه : « لكنه  
 لا يخفى انه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط ، وهو ما إذا علم اجمالاً

فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته ، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ، ويعينه في الأول . لا يقال : ان جزئية السورة المجهولة - مثلاً -

بالتكليف الفعلي الأمر الواقعي وهو واضح البطلان « فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته » فاذا شككنا في انه هل جلسة الاستراحة جزء أم لا كان مقتضى « رفع ما لا يعلمون » عدم جزئيته ( فبمثله ) أي بمثل حديث الرفع - نحو « ما حجب الله علمه عن العباد » وشبهه ( يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ) سواء كان في العبادة أو في غيرها ( ويعينه ) عطف على « يرتفع » ، أي يعين حديث الرفع الشيء المردد فيه ( في الأول ) أي في الأقل ، ومرجع الضمير البارز في « يعينه » هو « ما » في قوله « عما » .

( لا يقال ) : لا يتمكن حديث الرفع من رفع الجزئية المشكوكه ، فلو شك في ان السورة مثلاً جزء من الصلاة أم لا لا يمكن رفع جزئيتها بحديث الرفع ، وذلك لأن الرفع إنما يمكن بالنسبة الى ما يكون وضعه بيد الشارع ، والجزئية ليست بيد الشارع ، وإذ لا يمكن وضعها لا يمكن رفعها .

بيان ذلك : ان المراد من الجزء أما الجزء الواقعي الذي له دخل في المصلحة الواقعية - كدخول الخل في السكنجين - حتى انه لو لم يؤت به لم تأت المصلحة الواقعية ومن المعلوم ان هذا تابع للواقع ، فان كان الجزء دخيلاً في المصلحة لم يرتفع هذا الدخل بحديث الرفع ، فيكون حاله كحال « الخل » في المثال مما هو أمر تكوييني لا دخل له في عالم التشريع ، وليس وضعه ورفع بيد الشارع ، وأما الجزء للمأمور به الذي هو الصلاة مثلاً ، فهذا تابع للجعل ، وان الشارع هل أمر بمركب تكون السورة جزءاً منه أم بمركب ليست السورة جزءاً منه ، فتكون الجزئية أمراً انتزاعياً لا معمولية حتى يكون رفعها بيد الشارع ، وعلى كلا التقديرين سواء كانت السورة جزءاً واقعياً أو انتزاعياً ، فـ ( ان جزئية السورة ) للصلاة ( المجهولة - مثلاً -

ليست بمجمولة وليس لها أثر مجعول ، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجمعول بنفسه أو أثره ، ووجوب الاعداء إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع انه عقلي ، وليس الامن باب وجوب الاطاعة عقلا .

ليست بمجمولة ) حتى يمكن رفعها بحديث الرفع ( وليس لها أثر مجعول ) إذ الجمل يتناول شيئين : «الأول» ما يكون هو بنفسه قابلا للجمل كالوجوب والحرمة بالفسبة الى الامور . «الثاني» ما لا يكون هو بنفسه مجعولا ولكنه كان ذا أثر قابل للجمل كما لو كان من أثر جزئية الخلل للسكنجيين - مثلا - وجوب البر بالنذر فيما لو نذر اعطاء درهم للفقير إن كان الخلل جزءاً ، فان «الخلل» ليس بالجمل وإنما أثره بالجمل . وإذ قد ظهر ان الجزء ليست بمجمولة ولا لها أثر مجعول فلا تشملها أدلة البراءة - حتى إذا شك فيها ترفع بحديث الرفع ونحوه - ( و ) ذلك لأن ( المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجمعول بنفسه ) كالحرمة والوجوب ( أو ) المجمعول ( أثره ) كما لو رتب أثر شرعي على شيء واقعي .

( و ) ان قلت : لا نسلم عدم الأثر الشرعي للجزئية ، فان لجزئية السورة المشكوكة أثر شرعي ، وهو وجوب الاعداء فيما لو اتى بالصلاة بدونها جهلا منه بوجوبها ثم علم بها ، ومن المعلوم أن وجوب الاعداء أثر شرعي فيصح جعلها ويصح رفعها .

قلت : ( وجوب الاعداء ) ليس من آثار جزئية السورة ، بل ( إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم ) بكون السورة جزءاً ( مع انه ) أي وجوب الاعداء أمر ( عقلي ) لا شرعي ( وليس الامن باب وجوب الاطاعة عقلا ) فوجوب الاعداء معناه وجوب اطاعة الأمر باتيان المأمور به تماماً - بعد ما فعله ناقصاً - ، وهذا أثر عقلي لبقاء الأمر .

والحاصل انه حيث لم يأت بالمكلف به - اذ الاتيان الناقص كعدم الاتيان - يلزمه العقل باتيان ، فهذا أمر عقلي لا أثر شرعي من اثار الجزئية .



لأنه يقال: ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها الا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها ، وهذا كاف في صحة رفعها . لا يقال : انما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه ، وهو الأمر الأول و

وعلى هذا فلا يمكن رفع الجزء المشكوك بحديث الرفع ونحوه .  
 ( لأنه يقال ) : نسلم ان الجزئية ليست مجعولة بنفسها ولا لها أثر شرعي ، لكن لها جعل تبعية لأنها أمر انتزاعي ومنشأ انتزاعها بيد الشارع ، اذ للشارع أن يصب أمره على مركب من أجزاء عشرة حتى ينتزع من كل جزء الجزئية وان يصب أمراً على مركب من أجزاء تسعة حتى لا ينتزع من الشيء العاشر الجزئية ، وإذ كانت الجزئية أمراً انتزاعياً وكان منشأ انتزاعها بيد الشارع كانت قابلة للرفع والوضع ، فاذا شك فيما صح التمسك بأدلة الرفع لرفعها .

والحاصل ( ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها إلا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا ) القدر ( كاف في صحة رفعها ) فاذا صح رفعها شملتها أدلة البراءة .  
 ( لا يقال ) : نسلم ان الأمر الانتزاعي يمكن ارتفاعه برفع منشأ انتزاعه ، لكن هذه الكلية لا تنطبق على مقامنا ، إذ الجزئية منشأ انتزاعها « الأمر » ، فرغم الجزئية إنما يمكن برفع الأمر المتوجه الى الصلاة ، فتبقى الصلاة بدون أمر . وهذا ما لا تقولون به .

وإن شئت قلت : ان الأمر المتوجه الى الصلاة ان كان منصباً على الصلاة مع السورة - في الواقع - كان معنى رفعه عدم وجوب الصلاة اطلاقاً ، وان كان منصباً على الصلاة بدون السورة لم يكن محل لحديث الرفع فلا يمكن التمسك بحديث الرفع اطلاقاً ، فانه ( إننا يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه ) كما ذكرتم ( و ) منشأ انتزاع الجزئية في المقام ( هو الأمر الأول ) المتوجه الى الصلاة مع السورة - أي الأكثر ، لا الأقل - ( و ) إذا قلتم بارتفاع هذا الأمر بسبب حديث الرفع بقيت الصلاة ذات تسعة أجزاء خالية من الأمر اطلاقاً ، اذ

لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه . لأنه يقال : نعم وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا ان نسبة حديث الرفع - الناظر الى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء - اليها نسبة الاستثناء ، وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى - فتدبر جيداً .

( لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه ) الضمير راجع الى « الأمر الانتزاعي » المراد به الجزئية .

( لأنه يقال ) : انه ورد من الشارع قسمان من الأمر : « الأول » - ما يتعلق بالصلاة كقوله : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » . « الثاني » - ما يتعلق بالأجزاء والشرايط نحو « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ، ولهذا الأمر الثاني اطلاق ، أي ان الفاتحة جزء الصلاة مطلقاً في حال العلم والجهل والذكر والنسيان ، فاذا جاء حديث الرفع كان حاكماً على أدلة الأجزاء فيخصص فاتحة الكتاب بحال العلم والذكر ويرفع جزئيتها بالنسبة الى حالتها الجاهل والنسيان ، فالأمر الاول باق والأمر الثاني باق في بعض صورته وعليه فلا يلزم من حيث الرفع رفع الأمر مطلقاً حتى تبقى الصلاة بلا سورة بدون الأمر ، فما ذكرتم من ان رفع الشيء برفع منشأ انتزاعه ( نعم ) صحيح ( و ) لكننا نقول ان الأمر الانتزاعي و ( ان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أن نسبة حديث الرفع ) وهو قوله ﷺ : « رفع عن امتي تسع » ( - الناظر الى الأدلة على بيان الأجزاء - ) للصلاة مثلاً ( اليها ) أي الى تلك الأدلة - والظرف متعلق بـ « نسبة » ( نسبة الاستثناء ) خبر « ان نسبة » فلا يرفع حديث الرفع الأمر حتى تبقى الصلاة بلا أمر بل يخصص الأمر بصورة العلم والذكر .

( وهو ) أي حديث الرفع ( معها ) أي مع أدلة الأجزاء ( يكون دالة على جزئيتها ) أي جزئية تلك الأجزاء ( إلا مع الجهل بها ) أو النسيان لها ( كما لا يخفى ) بأدنى تأمل ( فتدبر جيداً ) .

( و ) حيث انتمينانم بحث دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين مما كان

وينبغي التنبيه على أمور : ( الأول ) انه ظهر مما مر حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحیوان ، وانه لا مجال ههنا للبراءة عقلا ، بل كان الأمر فيهما أظهر ، فان الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم ههنا ، بداهة ان الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا .

الشك في الجزئية ( ينبغي التنبيه على أمور ) مرتبطة بالمقام : ( الأول ) في بحث دوران الأمر بين المطلق والمقيد ، كأن شككنا في ان الواجب مثلا هل هو عتق رقبة مطلقة أم عتق رقبة مؤمنة ؟ ودوران الأمر بين الخاص والعام كأن شككنا في ان الواجب هل هو الايمان بالإنسان أو بالحیوان ، فهل المقام من مجرى الاشتغال حتى لا يكتفى بمطلق الرقبة والحیوان في ضمن أي قسم كان ، أو من مجرى البراءة فيكتفى بذلك ؟ إذا عرفت ذلك قلنا ( انه ظهر مما مر ) في مبحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وان القاعدة تقتضي الأكثر - على مذاق المصنف - ( حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه ) كالرقبة المشروطة بالايمان ومطلقها ولو كانت كافرة ( وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحیوان ) والفرق بين المطلق والعام قد ذكر في الجلد الأول - فراجع . وسيأتي في آخر هذا الأمر ان الخاص هو الذي انتزع خصوصيته من نفس الخاص كإنسانية الإنسان وظهريّة صلاة الظهر ، والمقيد هو الذي انتزع قيده من أمر خارج كالظاهرة في الصلاة المنتزعة من الوضوء واخويه . ( وانه لا مجال ههنا للبراءة عقلا ) وان قلنا بالبراءة في الأقل والأكثر كما تقدم عن الشيخ « ره » ( بل كان الأمر ) بالاشتغال ( فيها ) أي في المطلق والعام وضيدها ( أظهر ، فان الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر ) باليقين التفصيلي بالنسبة الى الأقل والشك البدوي بالنسبة الى الزائد الذي هو مجرى البراءة ( لا يكاد يتوهم ههنا ، بداهة ان الأجزاء التحليلية ) كالحیوان والرقبة - في المثاليين - ( لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا ) فان في الأقل والأكثر كانت الأجزاء خارجية

فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها ولخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها

فالسورة مثلاً جزء خارجي قائم برأسه مقابل الحمد والركوع والسجود ، بخلاف بابي المطلق والعام ، فإن الرقبة المؤمنة ليست ذات جزئين خارجيين يمتاز جزء منها كأصل الرقبة عن الجزء الآخر كالايمان ، وهكذا بالنسبة الى الانسان ، فلا يمتاز حيوانه عن ناطقه ، فلا يمكن أن يقال : ان ذات الرقبة وذات الحيوان مقطوع بها ، أما اصالة أو مقدمة والجزء الثاني وهو الناطق والايمان مشكوك فيه ، فالاصل العدم . وربما يقرر دليل الاشتغال : بأن البراءة إنما تصح عن الشيء المشكوك فيه إذا كان أصل المتيقن يمكن أن يوثق به بدون ذلك الشيء كالصلاة بدون السورة ، أما انه إذا لم يمكن الاتيان بالمتيقن إلا في ضمن فرد مبائن لم يمكن التفكيك بين الأجزاء باجراء البراءة في جزء مشكوك للزومه الاتيان بمبائن الأمور به . مثلاً : لو شك في ان الواجب بناء دار ذات ست غرف أو سبع جاز اجراء البراءة عن الغرفة السابعة وكانت الدار ذات الست متيقناً من التكليف ، أما لو شك في ان الواجب صنع الدار المربعة أو المثلثة فبني داراً مسدسة الاضلاع لم يعلم باتيان أصل التكليف إذ الدار المسدسة ضد للدار المربعة فلا يتيقن بانجاز أصل التكليف ، وهكذا قل في الصلاة .

( فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة ) بالطهارة ( أو ) في ضمن الصلاة ( الخاصة ) كصلاة المغرب ، في حال كون تلك الصلاة - أي الاركان والاجزاء الخاصة - ( موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها ) كالصلاة بدون الطهارة ( و ) فاقدة ( لخصوصيتها ) كصلاة ( تكون متباينة للمأمور بها ) خير لقوله « فالصلاة » وإذا كانت هذه الصلاة متباينة لم يكن الاتي بها آتياً بشيء من المأمور به على فرض كونه ذلك المشروط والخاص .

والحاصل ان المكلف يجب أن يأتي بالمكلف به المتيقن الذي هو مكلف به على

كما لا يخفى نعم . لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاص وغيره ، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته ، وليس كذلك خصوصية الخاص فانها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص ،

كل تقدير ، وفي صورة دوران الامر بين الأقل والاكثر يكون الآتي بالأقل كذلك ، إذ الاجزاء التسمة واجبة على كلا التقديرين وجوب الأقل ووجوب الاكثر ، غاية الامر انه على تقدير وجوب الاكثر لم يأت بجزء واحد فقط ، وذلك بخلاف صورة دوران الامر بين المشروط وفاقد الشرط والخاص والعام ، فالآتي بفاقد الشرط وبفرد آخر من العام لم يكن آتياً بشيء من المأمور به على تقدير وجوب الخاص والمشروط ، إذ العام في ضمن فرد ثان كالحيوان في ضمن الفرس مبأن للعام في ضمن الفرد المشكوك كالانسان ، وكذلك المطلق في ضمن مقيد آخر كالصلاة في ضمن الحدث مبأن للمطلق في ضمن المقيد المشكوك ، كالصلاة مع الطهارة ( كما لا يخفى ) .

هذا كله بالنسبة الى البراءة العقلية عن خصوصية الخاص وشرط المشروط ( نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية ) عن حديث الرفع وحديث الحجب وما اشبهها ( في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره ) كما لو شك في وجوب الطهارة بالنسبة الى الصلاة ( دون دوران الامر بين الخاص وغيره ) كما لو شك في وجوب الانسان أو مطلق الحيوان ( لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته ) لأن الشرط المشكوك فيه مرفوع بحكم « رفع ما لا يعلمون » .

وقد تقدم تقريبه في باب الشك في الجزء ، فهناك شيء متيقن هو الصلاة - مثلاً - وشيء مشكوك فيه لم يعلم أخذه في مصب الأمر هو الطهارة ، فجريان حديث الرفع فيها كاف في رفع ما ينتزع منها الذي هو الشرطية .

( وليس كذلك خصوصية الخاص ) كمناطقية الانسان فيما لو شك بأن المأمور به الايمان بانسان أو مطلق حيوان ( فانها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص )

فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين - فتأمل جيداً .  
 ( الثاني ) انه لا يخفى ان الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو  
 شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو  
 الشرطية ، فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة

لا عن شيء آخر خارج ، كالطهارة التي كانت منتزعة عن شيء خارج عن الصلاة وهو  
 الوضوء والغسل والتيمم ، وحيث انها منتزعة من نفس الخاص تكون مقومة لنفس  
 الواجب ( فيكون الدوران بينه ) أي بين الخاص ( وبين غيره ) كسائر أفراد العام  
 المتحققة في ضمن سائر الخصوصيات ( من قبيل الدوران بين المتباينين ) فليس هناك  
 متيقن ومشكوك حتى نقول بجريان البراءة عن المشكوك ، بل هناك شيء وشيء آخر  
 كما تقدم تقريبه ( فتأمل جيداً ) حتى لا يختلط عليك الامر .

التنبيه ( الثاني ) فيما لو نسي الجزء كما لو نسي الحمد ، فهل تجب إعادة الصلاة  
 أم لا ؟ ( انه لا يخفى ان الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء ) كالحمد ( أو شرطيته )  
 كالطهارة ( في حال نسيانه ) وانه هل هو شرط وجزء مطلقاً في حالي الذكر والنسيان  
 أم لا بل خاص بحال الذكر ، حتى انه لو نسيها وأتى بالصلاة - مثلاً - لم تجب الاعادة  
 والقضاء لو تذكر بعد ذلك ؟ ( عقلاً ونقلاً ) متعلق بقوله « الأصل » ( ما ذكر  
 في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية ) كما لو شك بأن السورة جزء أم لا ، أو  
 الطهارة في سجدة السهو شرط أم لا ، فان مقتضى الأصل الاحتياط ، فان حال الجزء  
 والشرط المشكوكين في بعض الاحوال - كحال النسيان - حالهما في جميع الاحوال .  
 هذا من جهة العقل أما من جهة النقل فأدلة البراءة وما أشبهها محكمة ( فلولا  
 مثل حديث الرفع مطلقاً ) الجاري في جميع أبواب العبادات من صلاة وصوم وحج  
 واعتكاف وغيرها ( و ) حديث ( « لا تعاد » الصلاة إلا من خمس : الركوع ،  
 والسجود ، والقبلة ، والوقت ، والطهور » ( في الصلاة ) وإنما قيده لمعلومية ان

يحكم عقلا بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا ، كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئيته او شرطيته مطلقاً نصاً أو اجماعاً . ثم لا يذهب عليك

هذا الحديث لا يجري في غير الصلاة بخلاف حديث الرفع ﴿ يحكم عقلا بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا ﴾ .

أما وهذان الحديثان موجودان فالاصل الشرعي عدم لزوم الاعادة والقضاء في باب نسيان الشرط والجزء ، فلو نسي جزءاً أو شرطاً ثم ذكر لم يجب الاتيان بالعمل ثانياً ، إلا إذا كان في باب الصلاة من أحد الخمسة المستثناة ، بأن نسي الطهارة أو الركوع أو الثلاثة الاخر .

نعم يشترط صدق ذلك العمل ، فلو نسي جميع الاجزاء والشرائط وأتى بالعمل بما لا يسمى الصلاة وإن كانت مشتملة على الخمسة لم يكف ووجبت الاعادة والقضاء ، كما لو كبر وأتى بصورة الركوع بدون ذكر واستقرار وطماً نية وقام وسجد السجدين وهكذا أتم العمل لم يكف لعدم تسميته صلاتاً ، مضافاً الى عدم استبعاد انصراف الدليل عن مثلها .

وعلى أي حال فلو لا الحديثان لزم الاعادة بالنسبة الى كل فاقـد شرط أو جزء ﴿ كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته ﴾ كالركوع ﴿ أو شرطيته ﴾ كالطهارة ﴿ مطلقاً ﴾ وفي كل حال ﴿ نصاً ﴾ كالخمس المذكورة في حديث لا تعاد ﴿ أو اجماعاً ﴾ كتكبيرة الافتتاح وسائر الاركان ، وكأن وجه الاجماع في بعضها عدم صدق الصلاة بدونها كما لا يخفى .

﴿ ثم لا يذهب عليك ﴾ انه يظهر من كلمات الشيخ ان النسيان لا يسبب سقوط الجزء أو الشرط عن الجزئية والشرطية في حال النسيان حتى يكونان خاصين بحال الذكر بل إنها يكون الشارع قد قبل غير المأمور به مكان المأمور به - في حال النسيان - كما قبل صلاة الاخفات مكان الجهر في الصبح والعشائين عن الجاهل .

وإنما نقول بعدم سقوط الجزء أو الشرط في هذا الحال لأنه لا يمكن أن

انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع

يكون مأمور به الناسي مخالفاً للمأمور به المتذكر ، إذ لو كان مأمور به الناسي قسماً خاصاً لزم توجه خطاب خاص اليه ، كأن يقال : « يا أيها الناسي تجب عليك الصلاة بلا سورة » وبمجرد هذا الخطاب يخرج الناسي عن كونه ناسياً وينقلب الموضوع الى المتذكر .

والحاصل ان التكليف الخاص محتاج الى خطاب خاص ، والخطاب الخاص موجب لعدم التكليف الخاص - لانقلاب الموضوع - فلا تكليف خاص ، ويكون السورة مثلاً جزءاً بالنسبة الى كليهما ، لكن الشارع قبل غير المأمور به - عن الناسي - مكان المأمور به .

لكن لا يخفى ان المحذور الذي ذكره الشيخ « ره » منظور فيه ، لا مكان ان يجعل الشارع اجزاء الصلاة تسعة - بصورة عامة - ثم يجعل اجزاء اضافية بالنسبة الى غير الناسي ، حتى لا يكون الجزء جزءاً بالنسبة الى الناسي ، كما لو كان للمولى عبيد فأمر أمراً عاماً باشتغال كل واحد ثمان ساعات ثم أمر بعض عبيده باضافة ساعتين على ساعاتهم الثمانية ، ولا مكان أن يجعل الشارع جميع الأجزاء للجميع بخطاب عام ، كأن يقول « وأتوا بالسورة في الصلاة » ثم يخاطب الناسي بقوله : « يا أيها الرجل لا يجب عليك الايمان بالسورة » فلا يخاطبه بالناسي حتى ينقلب عن موضوعه الأول كما يصح أن يخاطبه بالناسي لكن لا يبين متعلق النسيان حتى ينقلب ذا كراً ، كأن يقول : « يا أيها الناسي لبعض أجزاء الصلاة إنما الواجب عليك تكبيرة وحمد وركوع وسجود » مثلاً .

وما ذكرناه من كون الجزء المنسي في حق الناسي أيضاً جزءه هو مقتضى ظاهر أدلة الجزئية بعد الجعم بينها وبين دليل « لاتعاد » ، أما ما ذكره الشيخ فهو خلاف الظاهر صار اليه المحذور الذي ذكره ، لكن عرفت النظر في المحذور ، فد ( انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال ) أي حال النسيان ( بمثل حديث الرفع ) حتى



كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية ، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالحال عما شك في دخله مطلقاً ، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر ، أو وجه الى الناسي خطاب

يكون حديث الرفع مخصصاً لعموم ما دل على جزئية السورة وشرطية الطهارة الخبيثة مثلاً ( كذلك يمكن تخصيصها ) أي تخصيص أدلة الجزء والشرط ( بهذا الحال ) أي حال الذاكر حتى يكون ما دل على الجزئية والشرطية خاصاً - من أول الأمر - دائرته ضيقة ، بمعنى أن يكون مختصاً بالذاكر .

ومن المعلوم أن عدم حكم على موضوع يمكن أن يكون بالتخصيص ، ويمكن أن يكون بالتخصيص ، فمرة يقول : « أكرم العلماء » ثم يقول : « لا تكرم الفساق منهم » ومرة يقول : « أكرم العلماء المدول » ( بحسب الأدلة الاجتهادية ) مقابل الاصول العملية . والأصل العملي هو الذي أخذ الجهل بالواقع في موضوعه مثل « ما لا يعلمون » ، والدليل الاجتهادي هو الذي يكون الحكم على الواقع نحو سائر الفقرات في حديث الرفع ، إذ الرفع منصب على الواقع كما لا يخفى . وقد ذكر العلامة المشكيني « ره » في تعليقه على المقام ما يفهم منه وجه الفرق بين قوله أولاً « بمثل حديث الرفع » وثانياً « بحسب الأدلة الاجتهادية » فراجع .

ثم ان المصنف « ره » مثل للثاني وهو قوله : « كذلك يمكن » بقوله : ( كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي ) كما لو قال « يا أيها الذين آمنوا » ، ولكن كان الخطاب ( بالخالص عما شك في دخله ) كجلسة الاستراحة مثلاً ، فقال « ان اجزاء الصلاة تسعة » حتى ان التسكيف العام كان بتسمة أجزاء فقط ( مطلقاً ) بالنسبة الى الناسي والذاكر ( و ) لكن ( قد دل دليل آخر على دخله ) أي دخل ما شك كجلسة الاستراحة ( في حق الذاكر ) .  
ومثل للاول وهو قوله « كما يمكن » بقوله : ( أو وجه الى الناسي خطاب

يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة  
 ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجه الخطاب اليه لا محالة ،  
 كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وايجاب العمل  
 الخالي عن المنسي على الناسي - فلا تغفل .  
 ( الثالث ) انه ظهر مما مر

يخصه بوجوب الخالي ) واما كان الخطاب ( بعنوان آخر عام ) نحو « يا أيها  
 الرجل » ( أو خاص ) نحو « يا من ضعفت ذاكرته » و ( لا ) يكون الخطاب  
 ( بعنوان الناسي ) كأن يقول : « يا أيها الناسي » ( كي يلزم ) المحذور الذي  
 ذكره الشيخ من ( استحالة ايجاب ذلك ) الخالي عن الجزء العاشر مثلاً ( عليه )  
 أي على الناسي ( بهذا العنوان ) أي بعنوان انه ناسي .

ووجه الاستحالة المذكورة في كلام الشيخ ما ذكره بقوله : ( لخروجه ) أي  
 الناسي ( عنه ) أي عن كونه ناسياً ( بتوجيه الخطاب ) بهذا العنوان ( اليه )  
 لا محالة ، كما توهم لذلك ) أي للاستحالة المذكورة ( استحالة تخصيص الجزئية أو  
 الشرطية بحال الذكر ) حتى يكون الشرط والجزء مخصصين بالذاكر ( وايجاب العمل  
 الخالي عن ) الجزء ( المنسي ) كالسورة المنسية ( على الناسي ، فلا تغفل ) يعني  
 توهم أن محذور الاستحالة في كلتا الحالتين حالة أن يقول « يا أيها الناسي تجب عليك  
 تسعة أجزاء » وحالة أن يقول « يا أيها الذين آمنوا تجب عليكم عشرة أجزاء »  
 « يا أيها الناسي لا يجب عليك الجزء العاشر » .

ولا يخفى أن الكلام في المقام يحتاج الى تفصيل لا يسهه الشرح .

( الثالث ) من التنبهات إذا شك في شيء وهل انه مخل أم لا ؟ كما لو شك  
 في ان قراءة السورة في الركعة الثالثة مخل بالصلاة أم لا ، فالبراءة تقتضي عدم  
 الاخلال ، فإذا قرأ في الركعة الثالثة بعد الحمد - الذي هو عدل التسيبحات الاربعة -  
 السورة كان مقتضى القاعدة عدم بطلان الصلاة ، فـ ( أنه ) قد ( ظهر مما مر )

حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته ، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه ، وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً ،

في التفتية الثاني ( حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً ) بأن يكون من شرط الصلاة عدم قراءة السورة في الركعة الثالثة ، كما أن من شرط الصلاة عدم الضحك ونحوه ( أو شرطاً ) بأن كان العدم جزءاً من الواجب ، فإنه كما ان الشيء الوجودي قد يكون شرطاً وقد يكون جزءاً كذلك عدم شيء قد يكون شرطاً وقد يكون جزءاً ، والفرق ان الصلاة لو كانت مركبة من وجودات وأعدام - كاللحج - يكون الأمر العدمي جزءاً ، ولو كانت مركبة من وجودات وكان الأمر العدمي خارجاً لكن أخذت الصلاة بشرط السكون به كان العدم شرطاً - فتدبر .

وعلى أي حال تجري البراءة لو شك في الاشتراط وانه هل يشترط ( في الواجب ) عدم السورة أم لا ؟ لكن لا يخفى ان تسمية هذا من الشك في الزيادة إنما يكون إذا لم تكن الواجبة مشروطة بعدم هذه السورة حتى يكون اتيان السورة مبطل للحمد ، بل كانت السورة كسائر الموانع - كالضحك ونحوه - مما يضر بأصل الصلاة أما ان كان هذا الشيء الزائد - كالسورة - مما يضر وجوده بالحمد - أي مبطلها - كان زيادته مسبباً لنقص الصلاة ، إذ تصبح الصلاة بلا حمد .

وهذا ما أشار إليه بقوله : ( مع عدم اعتباره ) أي اعتبار هذا المشكوك عدمه ( في جزئيته ) أي لم يعتبر عدمه في الجزء ( وإلا ) فلو كان معتبراً عدمه في الجزء بحيث يسقط الجزء - كالحمد - عن جزئيته إذا جاء بهذا الشيء - كالسورة - ( لم يكن من زيادته ) أي زيادة الجزء ( بل من نقصانه ) لأن وجوده سبب عدم وجود الحمد الذي هو جزء الصلاة .

( وذلك ) الذي قلنا من ظهور حال الزيادة مما مر ( لاندراجه ) أي لاندراج هذا المبحث ( في الشك في دخل شيء فيه ) أي في المأمور به ( جزء أو شرطاً )

فيصح لو أتى به مع هذه الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ، وان استقل العقل - لو لا النقل - بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال . نعم

فيكون أخذ العدم شرطاً أو جزءاً مثل أخذ الوجود شرطاً أو جزءاً ، فيكون حاله حال سابقه في عدم جريان البراءة العقلية ، وإنما تجري البراءة الشرعية فيه ( فيصح لو أتى به مع ) هذه ( الزيادة ) سواء كان الايمان بالزيادة ( عمداً تشريعاً ) كما لو أتى في العبادة بشيء مشكوك ضرره طامداً مشرعاً ، بأن علم أن الزيادة ليست من العبادة ومع ذلك أتى بها بعنوان الزيادة .

ولا يخفى انه حينئذ يكون فعله حراماً ، ولا يسبب ذلك بطلان صلاته - مثلاً - لاجراء البراءة كما تقدم ( أو جهلاً ) بأن هذه الزيادة محتمل الضرر بل اعتقد كونها واجبة ( قصوراً ) بأن لم يتمكن من تحصيل العلم ( أو تقصيراً ) فيما لو تمكن وتساهل كأغلب الجهال ( أو سهواً ) عن الواقع ونسياناً .

ثم ان ما ذكرنا من صحة العبادة المتضمنة لهذه الزيادة إنما كانت من جهة الشرع ( وان استقل العقل - لو لا النقل ) أي البراءة النقلية ( - بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال ) التي تقدمت في المبحث السابق .

( نعم ) ان ما ذكرنا من صحة العبادة المشتملة على الجزء الزائد إنما تكون فيما إذا لم يقيد الأمر بهذه الزيادة ، أما إذا قيدها - كما لو نوى إني أصلي الصلاة التي أمر الله بها مع السورة في الركعة الثالثة - فإنه في هذه الصورة ان لم يكن للسورة أمر واقعاً بطلت الصلاة عقلاً - للاشتغال - ونقلاً لأنه تشريع في ناحية الأمر ، إذ لا أمر بمثل هذه الصلاة .

وان شئت قلت : ان الأمر الواقعي غير مقصود ، والمقصود للسكف - وهو الصلاة بالسورة في الثالثة - غير مأمور به ، وإن كان للسورة أمر - بأن كانت جزءاً في الركعة الثالثة واقعاً - احتمال البطلان ، لأن هكذا نية لمن لا يعلم بالجزئية خلاف مقام

لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو لو لم يكن الزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلا مطلقا ، أو في صورة عدم دخله فيه لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال ، وأما لو أتى به

العبودية ، واحتمل الصحة لأن المأتي به مطابق للواقع والنية صادفت الأمر الواقعي منتهى الأمر انه متجري بنيته لا ان صلاته باطلة ، فد ( لو كان ) المأتي به ( عبادة ) كالصلاة ( وأتى به كذلك ) أي مع هذا الجزء المشكوك فيه - كالسورة في الركعة الثالثة - وكان الايمان ( على نحو لو لم يكن الزائد دخل فيه ) أي في المأتي به ( لما يدعو اليه ) أي الى الزائد ( وجوبه ) فاعل يدعو .

وذلك بأن نوى اني آتي بالصلاة المأمور بها مع السورة في الثالثة ، بحيث كان لا يدعو أمر الصلاة الى مثل هذه الصلاة ، إذ كان الأمر بالخالي عن السورة فيكون الأمر الذي نواه غير ما أمر به الشارع ( لكان ) المأتي به المشتمل على الزائد ( باطلا مطلقاً ) سواء كان الزائد جزءاً واقعاً أو لم يكن : أما إذا لم يكن فواضح ، وأما إذا كان فلأن مثل هذه النية لمن لا يعلم بالجزئية خلاف مقام العبودية ( أو ) يكون باطلا ( في صورة عدم دخله ) أي الزائد ( فيه ) أي في المأتي به واقعاً ( لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة ) أي صورة الايمان بالزيادة على نحو التقييد فيما لم يكن الزائد واقعاً مأموراً به ( مع استقلال العقل بلزوم الاعادة ) لما تقدم في المبحث السابق من عدم جريان البراءة العقلية في مثل هذه الموارد ( مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال ) ولا براءة شرعية .

هذا كله فيما لو أتى بالزائد المشكوك فيه تشريعاً على نحو التقييد ( وأما لو أتى به ) على نحو الخطأ في التطبيق - بأن يكون الأمر داعيه الى ايجاد الصلاة ولكنه يظن ان الامر متوجه الى الصلاة مع سورة في الركعة الثالثة ، فينوي الامر بالصلاة التي من أجزائها هذه السورة حتى انه لو علم بأن السورة ليست جزءاً أتى بالصلاة

على نحو يدعوه اليه - على أي حال - كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه في تطبيق المأني به مع المأمور به ، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال ، ثم انه ربما يتمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة ، وهو لا يخلو من كلام ونقض و ابرام .

أيضاً - فكان الاتيان ( على نحو يدعوه ) الامر ( اليه على أي حال ) سواء كانت الصلاة مع السورة واقماً أو بلا سورة ، وذلك بخلاف الصورة الاولى التي هي كانت من باب التقييد بحيث لا يأتي بالصلاة لولم تكن السورة جزءها ( كان ) المأني به بهذه الزيادة ( صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو ) أي بأي نحو ( مع عدم علمه بدخله ) أما الصحة فلأنه أتى المأمور به وقصد الامر الواقعي المنطبق عليه ، وأما التشريع في اتيان هذا الجزء ( فأن ) به بسبب ( تشريعه في تطبيق المأني به مع المأمور به ) فالمأمور به الصلاة بلا سورة والمأني به الصلاة معها ( وهو ) أي هذا التشريع الذي هو خارج عن العبادة ( لا ينافي قصده الامتثال والتقريب به ) أي بهذا المأني به ( على كل حال ) لانه كان قاصداً الى الامر سواء كان هذا الزائد جزءه أم لا . فتحصل انه لو أتى على نحو التقييد بطل ولو أتى على نحو الخطأ في التطبيق صح .

( ثم انه ) لو أتى بالصلاة مع هذه الزيادة في صورة التقييد التي ذكرنا بطلانها فـ ( ربما يتمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة ) فيقال : « ان الصلاة كانت صحيحة قبل أن يأتي في الركعة الثالثة بالسورة ، فإذا أتينا بالسورة فيها نشك في بطلانها فالاصل الصحة » ( وهو لا يخلو من كلام ونقض و ابرام ) إذ لو أريد بالصحة المستصحابية ان الاجزاء السابقة كانت صحيحة قبل اتيان السورة فذلك لا ينفع في صحة بقية الاجزاء ، وان اريد صحة مجموع ما سبق السورة وما يلحقها فلا حالة سابقة له ، لكن الكلام حول هذا الاستصحاب وانه هل له وجه

خارج عما هو المهم في المقام ، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

(الرابع) انه لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة ، ودار الأمر بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه ، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ،

صحيح أم لا؟ (خارج عما هو المهم في المقام ، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى) وانه يمكن تصحيحه ببعض الوجوه .

(الرابع) لو علمنا بكون الستر مثلاً شرطاً للصلاة أو علمنا بأن الركوع مثلاً جزء لها ، ثم شككنا في انه هل الشرطية والجزئية لهما مطلقة حتى في حال العجز عنها أو مقيد بحال التمكن ، حتى تكون النتيجة انه على تقدير الاطلاق للجزئية والشرطية ان المسكف لو لم يتمكن منها سقط أصل التكليف بالصلاة ، وعلى تقدير التقييد بحال الاختيار والقدرة لو لم يتمكن المسكف منها لزم الاتيان بالصلاة الفاقدة لها ، كان مقتضى القاعدة - فيما لم يكن هناك دليل على الاطلاق أو التقييد - القول بسقوط أصل التكليف إذا عجز عنها ، لان الصلاة المعلومه انما هي الواجدة للشرط والجزء ، فالفاقد لم يعلم التكليف بها والاصل البراءة .

ولا يخفى ان النحويين موجودان في العبادات ، فالصلاة بدون الركوع لمن عجز عنه حتى عن الاشارة واجبة ، والصوم بدون الامساك عن الأكل - لمن لا يقدر على الامساك عنه وان قدر على الامساك عن سائر المفطرات - غير واجب .

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ( انه لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة ) اما مطلقاً واما في حال القدرة فقط ( ودار الأمر بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ) وبين الاطلاق بقوله : ( ولو في حال العجز عنه ) أي عن ذلك الجزء أو الشرط ، كما لو عجز عن الركوع أو عن الستر - مثلاً - ( وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ) وذكر نتيجة هذا الشك بقوله :

فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول لعدم القدرة حينئذ على المأمور به لا على الثاني فيبقى معلقاً بالباقي ، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً أو اطلاق دليل المأمور به مع اجمال دليل اعتباره أو اهماله ، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي ،

( فيسقط الامر ) المتعلق بالصلاة - مثلاً - ( بالعجز عنه ) أي بالعجز عن ذلك الجزء أو الشرط ( على الاول ) الذي هو اشتراط المكف به بهذا الجزء ، والشرط مطلقاً حتى ان التكليف ليس بالفاقد ( لعدم القدرة حينئذ على المأمور به ) فلا أمر، إذ القدرة من الشرائط العقلية للتكليف ، و ( لا ) يسقط الامر ( على الثاني ) الذي هو اختصاص الشرط والجزء بحال التمكن ( فيبقى ) الامر ( معلقاً بالباقي ) الذي يقدر عليه كسائر الاجزاء والشرائط بدون الركوع والستر - مثلاً - ( ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين ) من اطلاق الشرط والجزء أو تقييدها بحال التمكن ( من اطلاق دليل اعتباره ) أي اعتبار ذلك الجزء والشرط .

وهذا بيان للمعنيين ، يعني انه لو كان لدليل الشرط والجزء اطلاق ، بأن دل الدليل على أن هذين ( جزءاً أو شرطاً ) في جميع الاحوال ، حتى يتمين الاطلاق ويتحقق انه لا صلاة بدونها ولو في حال العجز ( أو اطلاق دليل المأمور به ) أي دل الدليل على ان الصلاة مطلقاً مطلوبة ، سواء كانت مع الجزء أو الشرط أو بدونها ( مع اجمال دليل اعتباره ) أي اعتبار ذلك الجزء والشرط ، بأن كان دليلها الاجماع مما لا اطلاق له ( أو اهماله ) أي اهمال دليل اعتبار الجزء والشرط ، بأن دل على الاعتبار في الجملة .

وفي هذا الحال - أي اطلاق دليل المأمور به مع اجمال أو اهمال دليل الشرط والجزء - يجب الاتيان بالباقي في حال العجز عنها ( لاستقل العقل بالبراءة ) هذا جواب قوله : « لو علم » أي لو علم بأصل الجزء والشرط وشك في اطلاقها أو أو تقييدها كان العقل مستقلاً باجراء البراءة ( عن الباقي ) في صورة عدم التمكن



فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان . لا يقال : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه . فانه يقال : انه لا مجال ههنا لمثله ، بداهة انه ورد في مقام الامتحان ، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا اثباته . نعم ربما يقال بأن :

من ذلك الجزء والشرط ، لأن الأمر المعلوم المتعلق بالمجمع للأجزاء والشرائط ساقط ، وأمر آخر بالناقص غير معلوم فالأصل البراءة ( فإن العقاب على تركه ) أي ترك الباقي - الناقص الفاقد للجزء والشرط - ( بلا بيان والمؤاخذة عليه ) أي على الترك ( بلا برهان ) كما لا يخفى .

( لا يقال ) : إذا شككنا في اشتراط الصلاة بالركوع والمستر في حال المعجز كان مقتضى حديث الرفع عدم الجزئية والشرطية للمشكوك ، وذلك مما يلزم بقاء التكليف .

وإن شئت قلت : ان الشك في وجوب الناقص ناش عن الشك في اعتبار الجزء والشرط في هذا الحال ، فاذا رفع هذا الشك بحديث الرفع ثبت وجوب الناقص ، كما هو كذلك في حال النسيان للجزء والشرط .

فاذكرتم ( نعم ) صحيح ( ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه ) وذلك ينتج وجوب الاثبات بالباقي

( فانه يقال ) : ان حديث الرفع وارد في مقام الامتنان والمنة على العباد برفع كلفة « ما لا يعلمون » عنهم ، فاذا اريد بهذا الحديث اثبات وجوب الناقص كان منافياً للمنة ، فـ ( انه لا مجال ههنا ) الذي يراد بالحديث اثبات التكليف بالنسبة الى الناقص ( لمثله ) أي مثل حديث الرفع الوارد امتناناً « بداهة انه » أي الحديث ( ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف ) و ( لا ) يجري فيما يراد به ( اثباته ) أي اثبات التكليف - كالمقام - .

( نعم ربما يقال : بأن ) مقتضى الدوران بين الجزئية والشرطية المطلقة وبين

قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التذمر أيضاً ،  
ولكنه لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي

المقيدة وإن كان اجراء البراءة في حال العجز والتذمر إلا ان ( قضية الاستصحاب في بعض الصور ) وهي صورة طرو العجز وبقاء اغلب الأجزاء ممكناً ( وجوب الباقي في حال التذمر أيضاً ) فانه لو كان أول الظهر متمكناً من الصلاة الكاملة ثم عرض عدم التمكن من الستر كان مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب ، لأنه علم بالوجوب ثم شك فيه من جهة التذمر ، فمقتضى « لا تنقض اليقين بالشك » بقاء ذلك الوجوب .  
وانما قيدنا الاستصحاب بذينك القيدين لأنه إن كان العجز من أول الأمر - كما لو كان عجزه من قبل دخول الوقت - لم يكن للوجوب حالة سابقة حتى يستصحب بل كان الشك في أصل التكليف الذي هو مجرى البراءة ، كما انه لو كان العجز عن أجزاء كثيرة بحيث كان الممكن غير الصحيح السابق - كما لو طرأ العجز عن جميع الأجزاء والشرائط باستثناء القراءة مثلاً - لم يستصحب الوجوب ، لاشتراط وحدة السابق واللاحق في باب الاستصحاب .

( ولكنّه ) مع توفر هذين الشرطين أيضاً ( لا يكاد يصح ) هذا الاستصحاب ، إذ هذه الأجزاء الباقية كانت سابقاً واجبة بالوجوب الغيري والحال يراد اثبات الوجوب النفسي لها ، ومن المعلوم ان الوجوبين مختلفان ، فانها سابقاً كانت واجبة في ضمن وجوب الكل فكان وجوبها غيرياً ، أما الآن - وبعد تذمر بعض الأجزاء - لو كانت واجبة كان الوجوب لها فقط وهو الوجوب النفسي ، فكيف يستصحب الوجوب الغيري لاثبات الوجوب النفسي ( إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي ) وهو ما لو كان الكلي موجوداً في ضمن فرد ثم علمنا بزوال ذلك الفرد واحتملنا وجود فرد آخر مقارن لزوال ذلك الفرد . مثلاً : لو كان في الدار زيد مما تحقق به كلي الانسان ثم علمنا بذهاب زيد واحتملنا دخول عمرو عند خروج زيد ، فهل يصح استصحاب الكلي - أي الانسان - في الدار لانه علم

أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي

. . . . .

سابقاً بوجود هذا السكبي ثم شك في زواله ، أم لا يصح لأن حصة السكبي الموجودة في ضمن زيد متيقن الارتفاع والحصة الجديدة الموجودة في ضمن عمرو مشكوك الحدوث ؟ فيه كلام سيأتي في باب الاستصحاب إنشاء الله تعالى .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، إذ للوجوب فردان الوجوب النفسي والوجوب الغيري ، فمن يجوز مثل هذا الاستصحاب يقول : إنا علمنا سابقاً بوجود سكبي الوجوب للصلاة ثم شككنا في ارتفاع السكبي - بسبب تعذر الجزء أو الشرط - فالاصل البقاء ، إذ السكبي متحقق في كل من النفسي والغيري . ومن ينم عن ذلك يقول : ان الوجوب السابق النفسي علم بارتفاعه ، والوجوب الغيري اللاحق لا حالة سابقة له ولا يعلم بوجوده .

وكيف كان فاستصحاب الوجوب متوقف على صحة القسم الثالث من استصحاب السكبي ( أو على المسامحة في تعيين الموضوع في ) باب ( الاستصحاب ) بأن يقال : ان هذه الاجزاء السابقة - بعد تعذر الستر أو الركوع مثلاً - في نظر العرف هي تلك الصلاة التي كانت واجبة بالوجوب النفسي ، فيستصحب الوجوب النفسي السابق ، لان الموضوع الحالي نفس الموضوع السابق بنظر العرف ، كما لو نقص مقدار من ماء السكر ثم شك في السكرية ، فان الموضوع الباقي هو الموضوع السابق عرفاً ، وان كان بالنظر الدقي هذا الماء الباقي غير ذلك الماء السابق المعلوم كبريته - لفرض انه قد نقص منه - .

( و ) الحاصل ان المبرر لاستصحاب الوجوب أن نقول : ان الناقص هو ذلك عرفاً ، لانه ( كان ما تعذر ) من الأجزاء والشرائط ( مما يسامح به عرفاً ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي ) فيرى العرف ان نفس

ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام، كما ان وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » وقوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » وقوله : « ما لا يدرك كله لا يترك كله »

ذلك الموضوع السابق باق لا ان الباقي أمر جديد حادث (و) يصدق (ارتفاعه) أي ارتفاع الوجوب السابق (لو قيل بعدم وجوبه) فيرى العرف ان الوجوب السابق ارتفع عن موضوعه الباقي لا انه ارتفع لارتفاع موضوعه .

(ويأتي تحقيق الكلام فيه) أي في هذا الاستصحاب (في غير المقام) انشاء الله تعالى (كما ان وجوب الباقي) الناقص (في الجملة) فيما كان معظم الأجزاء باقياً بحيث يصدق عرفاً انه ميسور الشكل (ربما قيل بكونه مقتضى) قاعدة الميسور .

وإنما قيدنا بذلك لأن فقد الأجزاء قد يسبب عدم صدق الاسم ، كما لو فقد من ماء اللحم « اللحم » فان الباقي لا يسمى ميسوراً من ماء اللحم ، بخلاف ما لو فقد البصل مثلاً فان الباقي يسمى ميسوراً من ماء اللحم ، وفي المقام كذلك لو تعذر بعض الأجزاء والشرائط مما يسمى الباقي - عرفاً - ميسوراً للصلاة تمسك لاثبات وجوبه بقاعدة الميسور ، إذ هو مقتضى (ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » وقوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » وقوله : « ما لا يدرك كله لا يترك كله ») ، ادل على ارادة الشارع القدر الممكن من كل واجب وان تعذر بعض أجزائه وشرائطه .

وإنما قيدنا بالميسور مع ان الحديثين الآخرين مطلق من هذه الحيثية : « فما استطعتم » شامل حتى للجزء الواحد وكذلك « ما لا يدرك » ، لأن الظاهر من الحديثين بقاء الصدق ، فالأمر فقط فيما لو تعذر الاطعام المأمور به لا يقال له انه : ما استطاع من الاطعام ، كما لا يصح أن يقول : اني لم أدرك كل المأمور به - الذي

و دلالة الأول مبنية على كون كلمة « من » تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء ، وظهورها في التبعيض وان كان مما لا يكاد يخفى إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح ، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد .

هو الاطعام - فأردت أن لا اترك كله .

( و ) لكن لا يخفى ان في التمسك بهذه الروايات لاثبات الوجوب بعد التعمد عن بعض الاجزاء والشرائط نظراً ، اذ ( دلالة الاول ) وهو قوله بالتبعية : « إذا أمرتكم بشيء » الخ . مرادة بين ثلاث احتمالات .

« الاول » - ان يكون « من » في قوله « منه » بيانية ، فيكون بياناً للشيء لقوله « بشيء » ، فالمعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا ذلك الشيء مادام تستطيعون الايمان به ، وتكون « من » في المقام من قبيل « من » في قوله تعالى : « اساور من ذهب وثياباً خضراً من سندس واستبرق » أي فأتوا ذلك الجنس المأمور به مادام الاستطاعة .

« الثاني » - ان يكون « من » للتعدي ، فيكون المعنى « فأتوا به مادام الاستطاعة » .  
« الثالث » - أن يكون « من » للتبعيض ، نحو قوله تعالى : « منهم من كلف الله » فيكون المعنى فأتوا البعض المتمكن منه .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان دلالة الرواية على قاعدة الميسور ( مبنية على كون كلمة من تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء ) التي هي للتعدي ( وظهورها في التبعيض وان كان مما لا يكاد يخفى ) اذ المعنيان الآخران محتاجان الى عناية ورعاية ( إلا ) ان التبعيض كما يمكن أن يكون بالنسبة الى الاجزاء فيراد من بعض الصلاة - مثلاً - القيام والركوع والسجود ، كذلك يمكن أن يكون بالنسبة الى بعض الافراد الكلي فيراد من بعض الصلاة صلاة الظهر مثلاً ، إذ كلاهما بعض لكن الاول بعض الفرد والثاني بعض الكلي ، وإذ كان كل من المعنيين محتملاً في الرواية فـ ( ان كونه بحسب الاجزاء غير واضح لاحتمال ان يكون بلحاظ الافراد ) .

ولو سلم فلا محيص عن انه ههنا بهذا اللحاظ يراد ، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به ، فقد روى أنه خطب رسول الله (ص) فقال : ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال : في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه ، حتى اعاد مرتين أو ثلاثاً فقال : ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم ؟ والله لو قلت نعم لوجب ، ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم لـكفرتنم ، فاتركوني ما تركتكم ، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم ، فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

(و) ان قلت : ان كون التبعيض بلحاظ الافراد خلاف الظاهر ، إذ الظاهر كونه بلحاظ الاجزاء .

قلت : ( لو سلم ) ذلك ولم يناقش فيه ( فلا محيص عن انه ههنا بهذا اللحاظ يراد ) أي ان التبعيض في الرواية هنا بلحاظ الافراد لا الأجزاء ، وإنما قلنا بأنه لا محيص لوجود القرينة الممينة ( حيث ) ان هذا الحديث ( ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره ) صلى الله عليه وآله ( به ) أي بالحج ( فقد روى ) كما في الوسائل وغيره باختلاف يسير في ألفاظ الروايات ( انه خطب رسول الله ﷺ فقال : ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال : في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه ، حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً ) في كل مرة يسأل عنه ﷺ وهو لا يجيب ( فقال ) صلى الله عليه وآله : ( ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم ، والله لو قلت نعم لوجب ، ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم لكفرتنم فاتركوني ما تركتكم ، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم ، فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ) فان الظاهر من الحديث ان المراد بالاتيان حسب الاستطاعة في افراد الواجب لا أجزائه ، لأنه في مقابل أن يؤتى به كل عام لا في مقابل أن يؤتى بالفعل

ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني ايضاً ، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمسورها ، لاحتمال ارادة عدم الميسور من افرادها العام بالمسور منها . هذا مضافا الى

كاملا غير منقوص .

لا يقال : ان الحج لا يجب حسب المستطاع ، بل مرة واحدة .

لانا نقول : « أولا » - ان هذا الاشكال لا يصحح كون المراد من الاستطاعة بالنسبة الى الأجزاء ، و « ثانياً » - ان مقتضى الحديث هو ذلك لكن الدليل الخارجي دل على الوحدة ، فلا بد وان يحمل على الاستطاعة النوعية من حيث العدد ، ومن المعلوم ان النوع لا يستطيعون أكثر من مرة فتأمل .

( و ) كيف كان لا يكون هذا الحديث دليلا على الميسور الذي اريد به الاستدلال على لزوم الاتيان بالناقص إذا تعذر بعض الأجزاء والشرائط ، و « من ذلك » الاشكال في هذا الحديث ( ظهر الاشكال في دلالة ) الحديث ( الثاني ) وهو قوله : « الميسور لا يسقط بالمسور » ( أيضاً حيث لم يظهر ) أي ليس له ظهور ( في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمسورها ) حتى يراد بالحديث ان الأجزاء الميسورة تبقى واجبة وإن تعذرت بعض الأجزاء ( لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمسور منها ) فإذا وجب عام ولم يتمكن المكلف من امتثال تمام افراده لا يسقط التكليف مطلقاً ، بل يجب ان يأتي بما يتمكن من افراده . مثلاً لو وجب اطعام كل فقير فلم يتمكن اطعم من تمكن منه . لكن الانصاف ان تخصيص الدليل بالافراد لا وجه له ، بل هو عام يشمل ذي الأجزاء وذوي الأفراد .

( هذا مضافا الى ) انه لو سلم دلالة الرواية على عدم سقوط الميسور من

الأجزاء بمسورها لم يكف فيما نحن بصدده من وجوب الأجزاء الميسورة ، إذ الرواية دلت على عدم السقوط ، لكن عدم السقوط أعم من عدم السقوط وجوبا أو الاستحبابا . وبعبارة أخرى : الرواية تدل على ثبوت الميسور ، لكن لا دلالة لها على ان

عدم دلالاته على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب ، ولا مجال معه لتوهم دلالاته على انه بنحو اللزوم ، إلا ان يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم - وجوبا كان او ندبا - بسبب سقوطه عن المعسور ، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه ، حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك .

هذا الثبوت هل هو على وجه الوجوب أو الاستحباب ؟

ان قلت : ظاهرها الثبوت وجوبا . قلت : كلا ، إذ دليل الميسور جار في كل واجب ومستحب ، فيبدل على بقاء الرجحان للأجزاء الباقية ، والرجحان أعم من الوجوب ، فهـ ( عدم دلالاته على عدم السقوط ) لا يفيد المستدل ، إذ لا يدل على عدم السقوط ( لزوما لعدم اختصاصه ) أي الحديث ( بالواجب ولا مجال معه ) أي مع عدم الاختصاص بالواجب ( لتوهم دلالاته ) أي دلالة الحديث ( على انه ) أي عدم السقوط ( بنحو اللزوم ) والوجوب .

اللهم ( إلا ان ) يقال : ان ظاهر الحديث عدم سقوط كل ميسور بحسبه ، فلا يسقط الميسور عن الواجب لزوماً ولا يسقط الميسور من المستحب ندباً ، فهـ ( يكون المراد عدم سقوطه ) أي الميسور ( بما له من الحكم - وجوبا كان أو ندبا - بسبب سقوطه من المعسور ) .

وقوله « بسبب » متعلق بقوله « عدم سقوطه » أي لا يسقط الحكم السابق - وجوباً كان أم ندباً - إذا تعسر بعض الأجزاء ، بل يبقى الحكم السابق على ما تيسر فالميسر من صلاة الظهر واجب والميسر من نافلة الظهر مستحب ( بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه ) أي سقوط الميسور ( بحكمه ) أي بما له من الحكم ( حيث ان الظاهر من مثله ) مما يثبت الحكم بلسان اثبات الموضوع ( هو ذلك ) وان نفس الحكم باق ، لا أن الباقي شيء في الجملة وان كان مخالفاً للحكم السابق فلو قال « الصيد بعد الخروج عن الاحرام ثابت » كان معناه ان حكم الصيد الذي



كما ان الظاهر من مثل « لا ضرر ولا ضرار » هو نفي ما له من تكليف أو وضع لأنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف ، كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه ، او لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على اخر - فافهم . وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل

هو الجواز ثابت ، فلا يقال انه محتمل للوجوب والندب والجواز - مثلا - .

( كما ان الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار ) الذي هو عكس ما نحن فيه ، اذا ما نحن فيه اثبات الحكم بلسان اثبات موضوعه ، وهنا نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ( هو نفي ما له ) أي للموضوع الضروري ( من تكليف أو وضع ) فالصوم الضروري غير واجب والبيع الضروري غير لازم الوفاء به ، بمعنى ان كل حكم كان سابقاً للموضوع اذا صار الموضوع ضروريا يرتفع ذلك الحكم ، وفيما نحن فيه هكذا ، فالميسور من الواجب واجب ومن المستحب مستحب .

( لانها ) أي ليس قضية الميسور ( عبارة عن عدم سقوطه ) أي الميسور ( بنفسه وبقائه على عهدة المكلف ) وجوبا ( كي لا يكون له ) أي للحديث ( دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه ) وهو حمل عدم السقوط على الوجوب ( أو لا يكون له ) أي للحديث ( دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على وجه ) ( آخر ) وهو حمل الثبوت - أي عدم السقوط - على الرجحان في الجملة بل المراد ان الميسور ثابت كما كان في كل شيء بحسبه ، فالثبوت في الواجب واجب وفي المستحب مستحب . ( فافهم ) لعله اشارة الى ما تقدم منا من الاشكال في ايراده على قاعدة الميسور قبل قوله « مضافا » - فراجع .

( واما ) الحديث ( الثالث ) وهو قوله : « ما لا يدرك كله لا يترك كله » الذي استدل به لوجوب الناقص بعد تمذر بمض الاجزاء والشرائط ، بمعنى الصلاة التي لا تدرك جميع اجزائها بل يؤتى ببعضها الذي يدرك ( فبعد تسليم ظهور كون الكل )

في المجموعى لا الافرادى لا دلالة له الاعلى رجحان الايمان بيباقى الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض اجزائه ، لظهور الموصول فيما يعمها ، و ليس ظهور « لا يترك » ، فى الوجوب - لو سلم -

فى قوله « كله » ( فى المجموعى ) أى فى الشئ ذات الاجزاء حتى يكون المراد بكله كل اجزائه ( لا الافرادى ) أى فى الكلئ ذئ الافراد ، نحو « الانسان » الذى هو مشتمل على زيد وعمرو وبكر .

وانما قال « بعد تسليم » لاحتمال ان يكون المراد انه لو أمر بالصلاة الكلئ فلم يتمكن المكلف من بعض افرادها يأتي بما يتمكن من افرادها الاخر ، كما سبق من المصنف « ره » مثله فى الروائئئ السابقتئئ ، حتى يكون المعنى الكلئ الذى لا يدرك المكلف من الايمان بجميع افراده يأتي بما تسر من افراده ( لا دلالة له الاعلى رجحان الايمان بيباقى الفعل المأمور به ) فاذا تعذرت بعض اجزاء الصلاة رجح الايمان بالاجزاء الممكنة . فان قوله « لا يترك » لا دلالة له على حرمة الترك ، وانما يدل على رجحان عدم الترك ( واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض اجزائه ) .

وانما قلنا بأن الحديث لا يدل إلا على رجحان القدر الميسور - لا وجوبه - ( لظهور الموصول ) وهو كلمة « ما » فى قوله « ما لا يدرك » ( فيما يعمها ) أى الواجب والتدب ، فالمعنى ان الواجب والمندوب الذى لا يدرك كله لا يترك كله ، ومن المعلوم ان عدم ترك الميسور من المندوب ليس واجبا بل راجحا ، فالحديث يدل على رجحان عدم ترك الميسور ، فلا يدل على الوجوب الذى هو مراد المستدل .

( و ) ان قلت ظاهر قوله « لا يترك » وجوب عدم الترك ، لانه من قبيل النهي الظاهر فى التحريم فالمعنى يحرم ترك الميسور ، وبهذه القرئنة تحمل « ما » الموصولة على خصوص الواجب ، ويكون المعنى الواجب الذى لا يدرك كل اجزائه لا يترك كل اجزائه . قلت : ( ليس ظهور لا يترك فى الوجوب - لو سلم - ) له ظهور فى

موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على ارادة خصوص الكراهة او مطلق المرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ههنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام . ثم

الوجوب في نفسه ( موجبا لتخصيصه ) أي تخصيص « ما » الموصولة ( بالواجب ) كما ذكر في الاشكال ، بل نقول بالعكس وان ظهور « ما » الموصولة في الاعم من الواجب والمستحب اوجب التصرف في ظهور « لا يترك » ، وحمله على مطلق مرجوحية الترك ليلائم المستحب .

وهذا ما اشار اليه بقوله : ( لو لم يكن ظهوره في الاعم ) أي ظهور « ما » في الاعم من الواجب والمستحب ( قرينة على ارادة خصوص الكراهة ) من الترك في قوله « لا يترك » يعني ان تركه مكروه ( او مطلق المرجوحية ) الملائم للحرام والمكروه ( من النفي ) وهو قوله « لا يترك » .

( وكيف كان فليس ) « لا يترك » ( ظاهراً في اللزوم ههنا ) في حديث ما لا يدرك ( ولو قيل بظهوره ) أي ظهور النفي ( فيه ) في أي اللزوم ( في غير المقام ) وهو حديث الميسور لا يسقط بالميسور .

لكن لا يخفى ان ما سلمه المصنف في حديث الميسور - وهو ان عدم سقوط كل شيء بحسبه - آت هنا ، فالعنى ان كل واجب ومستحب لا يدرك كله لا يترك - وجوبا أو استحبابا - كله ، وأي فرق بين المقامين حتى سلمه هناك دون هنا .  
وبعد هذا كله فالانصاف ان الاحاديث الثلاثة دالة على الوجوب ، ولذا اشتهر التمسك بها عملاً وفتوى من اول الفقه الى اخره ، والمناقشات المذكورة علمية - لا تضر بالظهور .

( ثم ) ان المناط في الميسور من الشيء هو العرف - لا العقل - ، فكلمة رأى العرف ان الفاقد ميسور من الكامل لزم الايمان به وان رآه العقل مبائناً ، وكلمة لم يره العرف ميسوراً لم يلزم الايمان به وان رآه العقل ميسوراً . وإذا دل دليل خارجي على

انه حيث كان الملاك في 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 الجملة وان كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً . ولاجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء أولركنها مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وان كان غير مبائن للواجد عقلاً

ان بعض ما يراه العرف ميسوراً ليس بميسور - كالصلاة الفاقدة للطهور - أو على ان ما يراه ليس بميسور هو ميسور - كالتسبيحات الاربعة في صلاة الغريق - فالتبع هو الدليل لا القاعدة كما لا يخفى .

وإلى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله : ( انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي - عرفاً - ) حتى يقول العرف ان الصلاة بغير سورة - مثلاً - ميسور من الصلاة مع السورة ( كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً ) كما لو تعذر الستر مثلاً . فانه بنظر العرف مثل تعذر الجزء ( لصدقه ) أي الميسور ( حقيقة ) وعرفاً ( عليه ) أي على الباقي ( مع تعذره ) أي تعذر الشرط ( عرفاً ) قيد لقوله « لصدقه » ( كصدقه ) أي الميسور ( عليه ) أي على الباقي ( كذلك ) أي عرفاً ( مع تعذر الجزء في الجملة ) أي فيما لم يكن الجزء والشرط مما يفقد الشكل بفقدما . فمثلاً: تعذر النار التي هي شرط تكون المرق موجب لعدم الصدق فليس النبي ميسوراً من المرق ، كما ان عدم اللحم الذي هو جزء لماء اللحم موجب لعدم الصدق فليس الماء والحمص وما اشبه ميسوراً من ماء اللحم ( وان كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً ) أي في نظر العقل .

( ولاجل ذلك ) الذي ذكرنا من دوران الامر مدار الصدق العرفي ( ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء أولركنها ) أي ركن الاجزاء - كاللحم في المثال - ( مورداً لها ) أي لقاعدة الميسور ( فيما اذا لم يصدق عليه ) أي الفاقد ( الميسور عرفاً وان كان غير مبائن للواجد عقلاً ) لما قد عرفت من كون الاعتبار

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف ، و ان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال والا عدأنه ميسوره ، كما بما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك- اى للتخطئة- وانه لا يقوم بشئ من ذلك

بالعرف لا بالعقل والدقة .

( نعم ربما ) يكون شئ لا يعد ميسوراً عرفاً لكن الشارع ألحقه بالميسور بالدليل الخارجي ، ف ( يلحق به ) أى بالميسور ( شرعاً ) بالدليل ( ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته ) أى تخطئة الشرع ( للعرف ) كأن يعد الشارع غسل الوصلة الموضوعه على الرأس أو المسح عليها ميسوراً من الغسل والمسح الواجبين في الوضوء مع انها ليسا عرفاً بميسور اطلاقاً .

( و ) بذلك ينبه الشارع على ( ان عدم العد كان لعدم الاطلاع ) من العرف ( على ما هو عليه الفاقد ) أي على الصفة الحقيقية الواقعية التي يتصف بها الفاقد ( من قيامه ) أي الفاقد ( في هذا الحال ) أي حال التعذر ( بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال ) أي حال القدرة ، حتى ان العرف لو كان له اطلاق بالواقع لعد ميسوراً ايضاً ( والا ) فلو كان العرف مطلقاً ( عدأنه ) أي الباقي ( ميسوره ) أي الميسور من الواجد المتعذر فعلاً .

( كما ربما ) يكون الامر بالعكس ، بأن ( يقوم الدليل ) الخارجي ( على سقوط ميسور عرفي ) كما قام الدليل على ان الصوم اذا تخلله - ولو شرب قطرة ماء عمدى - يسقط عن كونه صوماً ، فلو اضطر إلى شرب قطرة دواء لم يجب عليه الصوم مع ان الامساك بجميع شرائطه المتخلل بقطرة دواء ميسور عرفاً عن الامساك المطلق ، فالدليل دل على انه ليس بميسور ( لذلك أي للتخطئة ) وانه واقعاً فاقد لملاك الميسور حتى ان العرف لو اطلع على الواقع لم يجعله ميسوراً ايضاً ( وانه لا يقوم بشئ من ذلك ) الواجد للاجزاء والشرائط .

وبالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج او الالحاق كان المرجع هو الاطلاق ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستجابته في المستحب ، وإذا قام الدليل على احدهما فيخرج او يدرج تخطئة او تخصيصاً في الاول وتشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني - فافهم .

( وبالجملة ما لم يكن دليل ) خارجي ( على الاخراج ) لبعض افراد الميسور العرفي عن كونه ميسوراً - كمثل الصوم - ( او الالحاق ) لبعض ما ليس بنظر العرف ميسوراً بالميسور - كمثل الجبيرة - ( كان المرجع هو الاطلاق ) أي اطلاق دليل الميسور ( ويستكشف منه ) أي من الاطلاق ( ان الباقي ) الصادق عليه الميسور ( قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه ) كأن يكون الفاقد لستر محصلاً للفرض كما كان الواجد ( او ) قائم ( بمقدار يوجب ايجابه ) أي ايجاب الباقي ( في الواجب واستجابته في المستحب ) كأن يكون الستر محصلاً لتسعين من مائة الواجد - مثلاً - حتى انه لو كان هذا المقدار من اول الامر لوجب أو استحب ( وإذا قام الدليل على احدهما ) أي الاخراج عن كونه ميسوراً أو الالحاق بكونه ميسوراً ( فيخرج ) الاول ( أو يدرج ) في الميسور الثاني ( تخطئة ) من الشارع للعرف المخرج ما هو ميسور أو المدخل ما ليس بميسور ( او تخصيصاً في الاول ) أي لا يكون الاخراج من باب التخطئة بل من باب التخصيص ، بأن يكون الشارع يعترف بأن هذا ميسور لكنه يخصصه عن دليل الميسور .

وقوله « في الاول » أي في باب الاخراج ( وتشريكا في الحكم ) بأن حكم الشارع بأن هذا الشيء الذي اقتته مقام الوضوء التام - كالجبيرة - ليس بميسور من الوضوء وإنما شركته في الحكم مع الوضوء ( من دون الاندراج في الموضوع ) للميسور ، فهو وان كان ليس بميسور الا انه مدرج في الحكم ( في الثاني ) أي في صورة ادراج فرد ليس بميسور في الحكم ( فافهم ) لعله اشارة بأن ظاهر الادخال

## تذنيب

لا يخفى انه اذا دار الأمر بين جزئية شىء او شرطيته وبين ما نهيته او قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لامكان الاحتياط بأتيان العمل مرتين مع ذلك الشىء مرة وبدونه اخرى ، كما هو اوضح من ان يخفى .

والاخراج كونه من الميسور ، لانه من باب التخطئة والتشريك ، وان كان كلا من الامرين محتملا في مقام الثبوت والواقع .

## ( تذنيب )

## لمسألة البراءة والاحتياط .

( لا يخفى انه إذا دار الأمر بين جزئية شىء أو شرطيته وبين ما نهيته أو قاطعيته ) أي شك بين جزئيته وما نهيته ، أو شك بين شرطيته وقاطعيته ، كما لو شك بأن السورة في الركعة الثالثة جزء او مانع ، او شك بأن جواب السلام في الائمة شرط او قاطع ( لكان ) هذا الشك ( من قبيل ) الشك بين ( المتباينين ) المقتضى للاحتياط فيجب الاتيان بالصلاة تارة مع السورة واخرى بدونها ، وتارة مع الجواب واخرى بدونها - مثلا -

( ولا يكاد يكون من ) باب ( الدوران بين المحذورين ) المقتضى للتخير ، وذلك لأن الدوران بين المحذورين انما يكون فيما لا يمكن الاحتياط ، كمنذورة الوطى أو الترك وتردد اليوم بين كونه رمضانا أو عيد شوال مثلا ، وليس ما نحن فيه من ذلك ( لا مكان الاحتياط باتيان العمل مرتين ) بأن يأتي به ( مع ذلك الشىء ) المشكوك في جزئيته أو شرطيته ( مرة وبدونه اخرى ) فيكون قد احرز الواقع ( كما هو اوضح من ان يخفى ) . نعم لو لم يتمكن من الاتيان مرتين ، كما لو كان الوقت ضيقا - مثلا - كان من دوران الامر بين المحذورين ، ويكون المرجع للتخير .

## خاتمة

## ﴿ في شرائط الاصول ﴾

اما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء اصلا بل يحسن على كل حال ،  
الا إذا كان موجبا لاختلال النظام ، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات  
مطلقا ولو كان موجبا للتكرار فيها

## ( خاتمة في شرائط الاصول )

المراد بها هي البراءة والاحتياط ، وانما اتى بلفظ الجمع لان كلامنا هذين  
الاصليين ينقسم إلى عقلية وشرعية كما لا يخفى .  
( اما ) شرط ( الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء اصلا ) مما اعتبر في البراءة  
والاستصحاب ونحوهما ( بل يحسن على كل حال ) سواء قام الدليل على الحكم ام لا ،  
وسواء استلزم التكرار ام لا ، وسواء كان قبل الفحص ام لا ( الا إذا كان موجبا  
لاختلال النظام ) فانه حينئذ قبيح لاحسن فيه ، لأن مناط الاختلال اقوى من  
مناط الحسن الموجود في الاحتياط . اذ العقل انما يحسن الاحتياط لانه ادراك لمصلحة  
الواقع ، وان كان المولى اكتفى بدونه لنصبه الطريق او جعله الاصل العملي ، ومن  
المعلوم ان مصلحة استتباب النظام من اهم المصالح فلا يزاحمه مصلحة ادراك الواقع .  
( ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات ) كما لا تفاوت فيه بين اقسام كل  
منها ( مطلقا ولو كان موجبا للتكرار فيها ) اذ قد يكون الاحتياط في العبادة باثبات  
الاكثر فيما لو دارت بين الاقل والاكثر ، كما لو دارت بين الصلاة مع السورة والصلاة بدونها  
وقد يكون الاحتياط باثبات اسرين ، كما لو دارت بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، او  
كان ثوبه نجسا مما اوجب الاثبات بالصلاة مرتين مرة في هذا الثوب ومرة في ذلك .



وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد امتثال المعتبر في العيادة فاسد ، لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي ، مع انه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل اتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع سواه لما ينافي قصد الامتثال وان كان لاعباً في كيفية امتثاله .

( وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد الامتثال للمعتبر في العبادة ) فلا يتأتى القصد المذكور من المحتاط ، فلا يمكن الاحتياط في العبادة فان المولى امر بصلاة واحدة فالإتيان بها مرتين نحو لعب وعبث ، وبالشياء اللعبي لا يمكن قصد القربة . وهذا بخلاف التوصليات التي وان فرض الاحتياط فيها لعباً لكن المقصود وجود المأمور به في الخارج وقد وجد ( فاسد ) إذ لا نعلم أن التكرار مطلقاً لعب وعبث ، فانه إنما يتصف باللعبية إذا لم يكن بداع عقلائي بل بداعي البطالة ، وليس دائماً كذلك ( لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي ) كما لو صعب على المكلف تحصيل القبلة فانه يصلي الى طرفين مثلاً ، أو صعب عليه غسل الثوب ليصلي في ثوب طاهر متيقن فيصلي في ثوبين ، أو كان داعيه التمرن على الصلاة أو تحصيل الخشوع الحاصل من تكرار الصلاة .

( مع انه لو لم يكن بهذا الداعي ) أي بداع عقلائي بل كان مجرد ميل النفس ( و ) لكن ( كان أصل اتيانه بداعي مولاه بلا داع سواه ) بأن كان داعيه الى الصلاة أمر الشارع ولا يمكن كان داعيه الى التكرار مجرد العبث ، كما لو كان داعي المأمور في اتيانه بالكتابة أمر المولى - فيما لو أمر باحضار الشرائع مثلاً - لكنه أتى بعشرة كتب فيما بينها الشرائع ، فانه يكون متمثلاً وان كان لاعباً في طريق الامتثال ، فانه لو كان قصده من أصل العمل أمر المولى ( لما ينافي ) التكرار ( قصد الامتثال وان كان لاعباً في كيفية امتثاله ) فان أصل الامتثال شيء وطريق الامتثال شيء آخر ، فالزمان المعين كأول الظهر والمكان المعين ككون الاتيان في المسجد والكيفية المعينة ككونها بجماعة أو في لباس خاص أو نحو ذلك كلها من طرائق الامتثال وليست

- فافهم .

من أصل الامتثال ، وكذلك الوحدة والتكرار فهما طريقان للامتثال وليسا نفس الامتثال ( فافهم ) لعله اشارة الى الاشكال في أصل حسن الاحتياط ، فان العرف لا يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط - مطلقاً - ، ألا ترى ان المولى لو أمر بندق مسبار في الحائط فدق العبد في كل مكان من الحائط مسباراً كان له حق العقاب - لا من جهة كونه تصرفاً غير جائز ، لفرض كون الحائط والمسبار مباحين - بل من جهة انه لعب وعبت ، وكذلك لو أمر بالذهاب الى دار زيد فذهب الى عشرة دور احتياطاً مع التمكن من تحصيل الواقع بلا تكلف وجرح ، وهكذا .

ولعل السر أن الامتثال عبارة عن اطاعة المولى في أوامره بقدره ، فسكاً أن النقصان خلاف الأمر كذلك الزيادة وان كانت الزيادة غير متصلة ، ولذا نرى أن من يتردد في الاعمال يعد خارجاً عن المتعارف ، وليجرب كل أحد نفسه ، فلو أمر ولده بالاتيان باناء فلم يعرف الولد الاناء المراد ولم يسأل مع امكانه ثم أتى بكل اناء في البيت كان للأب عقابه عرفاً لعمله .

هذا وقد فصلنا ذلك في بعض مباحثنا ، كما أن قوله « فافهم » لعله اشارة الى منع التكرار في العبادة وانه لعب في ذات العبادة لا في كيفية الامتثال ، اذ فرق بين الزمان والمكان مما هو خارج عن حقيقة العبادة وبين التعمد مما هو نفس العبادة ، بالاضافة الى ان العبادة توقيفية ، فمن المحرم الاتيان بعبادة غير مشروعة والاحتياط يستلزم ذلك . فمثلاً الصلاة في ثوب نجس محرم فكيف يأتي الانسان بها في ثوبين يعلم بكون أحدهما نجساً مع تمكنه من الفحص ، وكذلك الصلاة خلاف القبلة والصلاة بدون الطهارة الحديثة .

هذا بالاضافة الى احتمال ان المحتاط فيه سبب لمفسدة واقعية غير مرضية عند الشارع ، كما لو احتاط باعطاء الخمس مرتين من مال الطفل ، وبمجرد هذا الاحتياط لا يحكم العقل بحسن الاحتياط ، ومن أين لنا ان نقطع بعدم هذه المفسدة

بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان - في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة . وأما البراءة العقلية فلا يجوز اجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف ، لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما . وأما البراءة النقلية فقضية اطلاق أدلتها وان كان هو عدم اعتبار الفحص

في الاحتياط .

الاهم إلا إذا دل دليل قطعي على ذلك ، كما ورد في بعض الشرعيات ، وأدلة الاحتياط الشرعية منصرفه الى المشتبهات التي يقطع بعدم ضرر في الاحتياط بالنسبة اليها وكيف كان ففتح باب الاحتياط بمثل هذه السعة خلاف ما يستفاد من الأدلة وسيرة المشرعة ، ولا يبعد أن يكون خروجاً عن متعارف الموالي والعميد ( بل يحسن ) الاحتياط ( أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف ) كما لو دل الدليل على عدم التكليف ثم احتاط المكلف ( لئلا يقع فيما كان - في مخالفته ) أي في مخالفة التكليف ( على تقدير ثبوته ) أي ثبوت التكليف واقعاً ( من المفسدة ) ببيان « ما » ( وفوت المصلحة ) عطف على المفسدة .

( وأما ) شرط ( البراءة العقلية ) وهي قبح العقاب بلا بيان ( فلا يجوز اجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف ) وذلك لأن القبح للعقاب إنما هو فيما لم يكن بيان ، ووجود البيان وعدمه إنما يعلمان بعد الفحص ، فبدون الفحص لا يعلم القبح ، فلا تجري البراءة ( لما مرت الاشارة اليه ) في الدليل الرابع من أدلة البراءة ( من عدم استقلال العقل بها ) أي بالبراءة ( إلا بعدهما ) أي بعد الفحص واليأس .

( وأما ) شرط ( البراءة النقلية ) وهي « رفع ما لا يعملون » « وما حجب الله علمه عن العباد » و « الناس في سعة » وأشباهه ( فـ ) نقول : ان ( قضية ) أي مقتضى ( اطلاق أدلتها ) كالروايات السابقة ( وان كان هو عدم اعتبار الفحص

في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية إلا انه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل ، فانه لا مجال لها بدونها ، حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به . و

في جريانها ) مثلاً « رفع ما لا يعلمون » له اطلاق بالنسبة الى ما قبل الفحص وما بعد الفحص ، وكذا سائر الروايات ( كما هو حالها في الشبهات الموضوعية ) حيث تجري البراءة بدون الفحص .

لسكن لا يخفى انا ذكرنا في غير مورد من كتبنا لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية أيضاً ، فراجع كتاب الحجج من « الفقه » في شرح العروة وغيره ( إلا انه استدل على اعتباره ) أي اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية ( بالاجماع ) حيث قام الاجماع على عدم جواز اجراء البراءة في الشبهة الحكمية بدون الفحص ، وبلزوم الخروج عن الدين لو جاز اجراء البراءة بدون الفحص ، إذ كل من بلغ التكليف يجري البراءة عن كل ما شك في وجوبه أو تحريمه .

( وبالعقل ) وذكر وجه الاستدلال بالعقل بقوله : ( فانه لا مجال لها ) أي للبراءة ( بدونها ) أي بدون الفحص ( حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات ) فان كل مكلف يعلم اجمالا بأن هناك تكاليف موجهة اليه ، ولا يجوز اجراء البراءة في اطراف العلم الاجمالي ، فكل حكم يتحير فيه لا يصح له اجراء البراءة فيه إلا بعد أن يفحص ، فان ظفر بما يدل على وجود الحكم في ذلك فهو والا خرج هذا المشكوك عن كونه طرفاً للعلم الاجمالي ، فيجري البراءة .

والحاصل انه حيث يعلم بوجود الحكم ( بحيث لو تفحص عنه لظفر به ) لم يجز له اجراء البراءة للتناهي بين العلم الاجمالي في البين ، وبين اجراء البراءة في كل واحد من الأطراف ، كما لا يصح الاستصحاب مع العلم الاجمالي .

هذا ( و ) لسكن المصنف « ره » لم يتم لديه هذان الدليلان : أما الاجماع فلاحتمال استثناءه الى حكم العقل ، ومن المعلوم ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة

لا يخفى ان الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو همنه بلا طائل ، فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب لولم يكن عادة بمستحيل ، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل ، وان الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب ، أما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ،

وأما العقل فلأن العلم الاجمالي منجز إذا كان جميع أطرافه محل الابتلاء وكان المكلف ملتفتاً الى علمه الاجمالي ، وشيء من الشرطين ليس بوجود لدى الشك في حكم - غالباً - فانه ( لا يخفى ان الاجماع ههنا ) في مسألة وجوب الفحص ( غير حاصل ) فان كثيراً من الفقهاء لم يذكروا هذه المسألة حتى يحصل الاجماع من أقوالهم ( ونقله ) أي نقل الاجماع الذي وقع في كلام جمع ، حيث ذكروا قيام الاجماع على لزوم الفحص ( لو همنه ) أي وهن هذا النقل ( بلا طائل ) وبغير فائدة ، فلا يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول في هذه المسألة ( فان ) الناقل الذي حصل الاجماع بالتبضع غفل عن شيء ، وهو ان ( تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب ) لاحتمال استناد المجمعين الى دليل العقل لا الى الدليل الشرعي حتى يكشف اجماعهم عن قول المعصوم أو دليل معتبر ، فكشف الاجماع عن دليل معتبر صعب ( لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا السكل هو ما ذكر من حكم العقل ) بعدم البراءة قبل الفحص ، وان قبض العقاب إنما هو بعد اليأس عن البيان .  
ثم ذكر المصنف « ره » حكم العقل بقوله : ( وان الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب ) للاحتياط .

ثم ان عدم العلم ( اما لانحلال العلم الاجمالي بـ ) سبب ( الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ) فيكون الشك في الباقي شكاً بدوياً ( أو لعدم الابتلاء الا بما ) أي بمقدار ( لا يكون بينها علم بالتكليف ) وقوله : ( من موارد الشبهات ) بيان لقوله « بما »

ولو لعدم الالتفات اليهما ، فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم ،

( ولو ) كان عدم الابتلاء ( لعدم الالتفات اليها ) فانه إذا لم يكن بعض الاطراف محلاً للابتلاء جرت البراءة فيها ، ولو كان عدم الابتلاء من جهة غفلة الشاك عن تلك الموارد ، فلو شك المكلف بأن هذا الاناء نجس أم لا وكان غافلاً عن علمه الاجمالي بأنه امانجس واما ذاك الاناء الآخر جرت البراءة في هذا المشكوك فيه وان كان طرفه الآخر أيضاً محلاً للابتلاء .

ثم لو وصلت النوبة الى الاناء الثاني وشك فيه جرت البراءة أيضاً لعدم علم اجمالي فعلي ، والعلم الاجمالي السابق قد انحل بخروج الطرف الأول عن محل الابتلاء ، فيكون حال المغفول عنه حال الخارج عن محل الابتلاء ، كما لو علم بأن اناءه هذا أو اناء ملك الهند نجس فأجرى البراءة بالنسبة الى انائه لخروج اناء الملك عن محل الابتلاء ثم اتفق اتفاقاً غير عادي ابتلاؤه باناء الملك لم يجب الاجتناب عنه ، لأنه لا علم اجمالي حالاً بالنسبة الى هذا أو غيره .

لا يخفى انا - وان سلمنا عدم امكان الاعتماد في مسألة وجوب الفحص على الاجماع لما ذكر فيه من المناقشة - لكن يمكن الاعتماد على الدليل الثاني للمشهور ، إذ لا نسلم غفلة المكلف الجاهل ، فان كل مكلف يعلم بتوجه أحكام اليه ، مضافاً الى ان كون مثل هذه الغفلة - على فرض وجودها - سبباً للخروج عن محل الابتلاء محل مناقشة .

وعلى كل حال ( فالاولى ) عند المصنف ( الاستدلال للوجوب ) أي وجوب الفحص وعدم جواز اجراء البراءة في الشبهات الحكيمة قبل الفحص ( بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم ) نحو قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم » وقوله تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » وقوله عليه السلام : « طلب العلم فريضة على كل مسلم »

والمؤاخضة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى - كما في الخبر - : « هلا تعلمت . ؟ » فيقيد بها اخبار البراءة لقوة ظهورها في ان المؤاخضة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا

ومسألة « وقوله عليه السلام : « ليت السباط على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا » وقوله عليه السلام : « تفقهوا وإلا كنتم أعرابا » .

( و ) بما دل على ( المؤاخضة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل ، بعدم العلم ) يعنى ان من اعتذر يوم القيامة عن عدم عمله « بأنه لم يمكن يعلم » لا يقبل عذره بل يؤخذ ( بقوله تعالى - كما في الخبر - : هلا تعلمت . ؟ ) فقد ورد في تفسير قوله تعالى : « فله الحجة البالغة » انه يقال للعبد يوم القيامة : هل علمت . ؟ فان قال : نعم ، قيل له : فهلا عملت ؟ وان قال : لا ، قيل له : فهلا تعلمت حتى تعمل . ؟

وحين ثبت وجوب التعلم والتفقه ( فيقيد بها ) أي بأدلة التعلم ( أخبار البراءة ) فيكون هكذا الناس في سعة ما لا يعلمون بعد التعلم والفحص .

وربما قيل ان لاختبار التعلم والتفقه موردين : « الاول » مورد العلم الاجمالي بأن يعلم اجمالاً بوجود حكم في هذه الامور التي هي محل ابتلائه . الثاني مورد الشك البدوي كما لو شك بدواً بأنه هل صلاة الجمعة واجبة أو هل شرب التبن حرام أو أشباه ذلك ، فيجمع بين هذه الأخبار وبين أخبار البراءة نحو « رفع ما لا يعلمون » بتخصيص الطائفة الاولى بمورد العلم الاجمالي وتخصيص الطائفة الثانية بمورد الشك البدوي ، وعلى هذا فلا يجب الفحص في الشبهات الحسكية إلا إذا كانت طرفاً للعلم الاجمالي ، لكن هذا الكلام غير تام بل اللازم أن تخصص أخبار البراءة بكل الموردين ، وذلك بتقديم أخبار وجوب التعلم على اخبار البراءة مطلقاً ( لقوة ظهورها ) أي ظهور اخبار وجوب التعلم ( في ان المؤاخضة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم ) سواء كان من قبيل الشبهة البدوية أو من قبيل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ( لا ) ان

بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً ، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم اجمالاً - فافهم . ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة ، فلا تغفل . ولا بأس بصرف الكلام في بعض ما للعمل بالبراءة - قبل الفحص - من التبعة والأحكام :

المؤاخذة خاصة ( بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً ) حتى لا تكون مؤاخذة في الشبهة البدوية ( فلا مجال للتوفيق ) بين الطائفتين ( بحمل هذه الأخبار ) الدالة على وجوب التعلم ( على ما إذا علم اجمالاً - فافهم ) لعله اشارة الى ان مقتضى الجمع الصناعي بين الخبرين « الناس في سعة ما لا يعلمون » و « اطلبوا العلم » هو ما ذكره المشهور ، لأن ما لا يعلمون أعم من قبل الفحص وبعده ، واطلبوا العلم خاص بما قبل الفحص ، إذ ما بعد الفحص لا يعقل الطلب ، فلا حاجة الى الشك بقوة الظهور وما أشبهه .

( ولا يخفى ) انه لو دار الأمر بين المحذورين - كما لو علم بوجوب صلاة الجمعة او حرمتها - لم يجز اجراء اصالة التخيير العقلي قبل الفحص ، بل اللازم الفحص أولاً ، ثم ان لم يظفر بالمرجح جرى أصل التخيير ، وذلك لأن أصل التخيير من مقدماته على الرجحان ، وذلك مما لا يعلم إلا بالفحص ، فد ( اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر ) من الدليل ( في ) باب ( البراءة فلا تغفل ) وإنما خصه بالتخيير العقلي لأن التخيير الشرعي الذي هو بين الروايات المتعارضة قد نص في دليله بأنه بعد الفحص عن الترجيح ، كما ان التخيير العقلي في الشبهات الموضوعية كالمخوفة على وطئها أو تركها محتاج الى الفحص واليأس على ما اخترناه من لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية .

( ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة - قبل الفحص - من التبعة والأحكام ) بيان لقوله « ما للعمل » وانه لو عمل بالبراءة ولم يفحص فهل يترتب على عمله عقاب أو تبعة أم لا ؟ وهل يفرق بين ما لو كانت البراءة مخالفة للواقع وبين



اما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً اليها، وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار الا انها منتهية الى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة ، بل مجرد تركها كاف في صحتها ، وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتمالها ،

ما لو كانت موافقة ؟ فلو شرب التبغ قبل أن يفحص عن حرمة و حليته فهل يعاقب لو كان حراماً واقعاً أو مطلقاً ؟ فنقول :

( اما التبعة ) أى العقوبة ( فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة ) لو كان التبغ - مثلاً - حراماً واقعاً ( فيما إذا كان ترك التعلم و ) ترك ( الفحص مؤدياً اليها ) اى الى المخالفة ، اذ لا فرق في استحقاق المخالف بين كونه طالباً عامداً كما لو علم بجرمة الخمر وشربها ، وبين كونه جاهلاً مقصراً كما لو لم يسأل عن حلية الخمر و حرمتها وشربها ، اذ كل مخالف عن عمد معاقب ( وان كانت ) المخالفة ( مغفولة حينها ) اى حين المخالفة ، بأن غفل عن كونها مخالفة او لم يعلم اصلاً - كما هو المفروض - ( وبلا اختيار ) اذ الغافل ليس قابلاً للتكليف حتى يقال بأنه مختار ( إلا انها منتهية الى الاختيار ) فان التفاته السابق الى احتمال الحرمة ، ووجوب التعلم كاف في صحة العقوبة .

ألا ترى ان المولى لو امر عبده بأن يطالع ما كتبه في الكتاب فيعمل على طبقه فلم يطالع العبد الكتاب واتفقت المخالفة لم يذره العقلاء بجهله او غفلته حين العمل المخالف، إذ الغفلة العذرية هي التي كانت لا عن عمداً او كانت الغفلة وعدمها سواء بالنسبة الى المسكف حتى انه لو التفت لسكان آتياً بمقتضى البراءة - مثلاً - ايضاً لم تكن غفلته عذراً ( وهو ) اى الانتهاء الى الاختيار ( كاف في صحة العقوبة ) عقلاً ( بل ) فوق ذلك ، وهو انه لو اجرى البراءة وكان في الواقع غير محرم استحق العقوبة ايضاً للتجري ، فـ ( مجرد تركها ) اى ترك التعلم والفحص ( كاف في صحتها ) اى صحة العقوبة ( وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة ) ولكن انما يستحق العقوبة في صورة عدم الحرمة الواقعية ( مع احتمالها ) اى احتمال الاداء الى المخالفة .

لاجل التجري وعدم المبالاة بها . نعم يشكل في الواجب المشروط و الموقت و لو ادى تركهما قبل الشرط و الوقت الى المخالفة بعدهما ، فضلا عما اذا لم يؤد اليهما ،

وانما قيدناه بذلك لانه لو قطع بعدم الاداء لم يتحقق التجري . فلا وجه للعقاب . نعم مع احتمال استحقاق العقاب ( لاجل التجري وعدم المبالاة بها ) اي بالمخالفة لكن هذا انما يصبح على تقدير حرمة التجري كما هو مبنى المصنف « ره » اما من يرى عدم التجري فلا حرمة كما انه ربما يشكل على العقاب ولو قلنا بحرمة التجري ، اذ ان حرمة التجري متوقفة على قصد المخالفة ، كما او شرب الماء بزعم انه خمر . ومن المعلوم ان مجرى البراءة لا يقصد المخالفة .

( نعم ) ما ذكرنا من استحقاق العقاب لو لم يتعلم ، فترك الواجب انما هو فيما كان الواجب مطلقاً لا مشروطاً ، اذ التعلم في الواجب مطلق مقدمة مطلقة ، فاذا لم يتعلم وترك بسببه الواجب كان تاركا للواجب المطلق بسبب ترك مقدمته ، وذلك بخلاف الواجب المشروط كالحج مثلا ، فانه قبل الاستطاعة مثلا لا يجب الحج فلا تجب مقدمته التي هي التعلم ، فعدم تعلمه ليس ضاراً ، واذا حصلت الاستطاعة ولم يكن له وقت التعلم فترك الحج بسببه لم يصح عقابه ، فالتعلم قبل الوجوب للحج ليس بواجب وبعد الوجوب غير متمكن منه .

ومثله الواجب الموقت ، وهو الذي له وقت خاص كصلاة الجمعة مثلا ، فانه قبل دخول الوقت لا وجوب لها حتى تجب مقدمتها وبعد دخول الوقت لا يتمكن من التعلم ، فـ ( يشكل ) ما ذكرناه من العقاب على ترك الواجب لترك مقدمته الذي هو التعلم ( في الواجب المشروط و ) الواجب ( الموقت ) الذي له وقت خاص كصلاة الجمعة ( ولو ادى تركها ) أى الفحص والتعلم ( قبل الشرط ) كالأستطاعة ( و ) قبل ( الوقت ) كالظهر ( إلى المخالفة بعدهما ) أى بعد الشرط والوقت ( فضلا عما إذا لم يؤد اليها ) أي إلى المخالفة . وذلك بخلاف الواجب المطلق الذي ذكرنا فيه انه وان

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي اصلا لا قبلها وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك ، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ، ولذا التجأ المحقق

لم يؤد إلى المخالفة كان معاقبا للتجري .

وانما قلنا بعدم العقاب ولو أدى إلى المخالفة ( حيث لا يكون حينئذ ) أي حين كان الواجب مشروطاً أو موقفاً ( تكليف فعلي اصلا لا قبلها ) أي قبل الشرط والوقت ، اذ لا وجوب للمشروط والموقت حتى يترشح منها الوجوب إلى المقدمة التي هي التعلم ( وهو واضح ) لا يخفى ( ولا بعدهما وهو كذلك ) أي واضح ( لعدم التمكن منه ) أي من الواجب ( بسبب الغفلة ) .

لكن المصنف « ره » علق على هنا بقوله : « إلا ان يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمكن منها في الجملة ، ولو بأن تعلم وتفحص إذا التفت ، وعدم لزوم التمكن منها بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العميد على ترك الواجبات المشروطة أو المؤقتة بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدى إلى تركها بعد حصوله أو دخوله - فنأمل » .

فتحصل الفرق بين الواجب المطلق والواجبين المشروط والموقت أنه لو أجرى المكلف البراءة بالنسبة إلى المطلق ثم غفل عن التكليف ولم يأت بالواجب كان معاقبا ، لان البراءة شرطها الفحص والتعلم ولم يعمل بالشرط ، فهو ترك للواجب المطلق بترك مقدمته ، ولذا يصح عقابه . وذلك بخلاف المشروط والموقت ، فلو أجرى المكلف البراءة قبل التعلم والفحص ثم غفل ولم يأت بها لم يصح عقابه ، إذالتعلم قبل الشرط والوقت لم يكن واجباً وبمعد حصول الشرط والوقت كان غافلا ، وغفلته هنا عذر بخلاف غفلته في الواجب المطلق .

( ولذا ) لك الذي ذكرنا من لزوم عدم صحة العقاب على ترك الواجب المشروط والمقيد على تقدير عدم وجوب التعلم مع بداهة العقاب على تركها ( التجأ المحقق

الاردبيلي والسيد صاحب المدارك - قدس سرهما - الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما ادى اليه من المخالفة فلا اشكال حينئذ في المشروط والموقت ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على احد ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه

الاردبيلي والسيد صاحب المدارك - قدس سرهما - إلى القول بأن التعلم واجب نفسى فالمكلف مأمور بالتعلم قبل الشرط والموقت ، وليس وجوبه مقدمياً ترشيداً حتى يقال كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة .

ولا يخفى ان « الالتزام بـ » كون « وجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا » غير بعيد لاطلاق ادلتها ، ولا داعي إلى جملة مقدمياً وان كان ما ذكره المصنف في التعليقة اوجه ، والمراد بالتهيه ان الوجوب النفسى ليس على حد سائر الواجبات النفسية ، بل انما وجب هنا نفسيا للتهيؤ ، وفرقه مع الوجوب الغيرى ان فى الغيرى يكون الوجوب مترشحا من ذى المقدمة بخلافه هنا « فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما ادى اليه من المخالفة » للواجب ، فان العقل يرى لزوم تعلم أو امر المولى ليطيعه العبد ، فاذا ترك استحق العقوبة « فلا اشكال حينئذ في المشروط والموقت » بأنه لا عقاب على تقدير تركها مع بداهة العقاب ، وعدم الفرق لدى العقلاء بين المطلق وبينها .

( ويسهل بذلك ) الجواب الذى ذكره الاردبيلي وصاحب المدارك ( الامر فى غيرهما ) أى غير المشروط والموقت ، فيكون العقاب فى ترك الواجب المطلق ايضا على عدم التعلم الذى هو واجب نفسى ( لو صعب ) جوابنا المتقدم ( على احد ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار فى استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه ) فانا ذكرنا انه لو ترك التعلم - فى الواجب المطلق - ثم غفل وترك الواجب غفلة كان معاقبا ، لان الترك - وان استند الى الغفلة فعلا - لكنه بالآخرة يرجع إلى

وليس بالاختيار . ولا يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذلك أو الالتزام  
بكون المشروط أو الموقت - مطلقاً - معلقاً ، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف  
مقدماته الوجودية

ترك التعلم ، اذ لو كان قد تعلم لما غفل فعلاً ، وترك التعلم امر اختياري ، فالترك  
المستند إلى الغفلة المستندة الى ترك التعلم الذي هو اختياري مصحح للعقاب ، فذاصعب  
على احد هذا الجواب (و) احتمال ان الترك (ليس بالاختيار) استراح الى جواب  
المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك .

( فلا يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال ) أي اشكال العقاب على ترك  
الواجب المشروط والموقت ( الا بذلك ) الذي ذكره المحقق والسيد (أو الالتزام)  
بجواب اخر ، وهو ان الواجب - في المشروط والموقت - معلق ، ومعنى الواجب  
المعلق هو ما كان وجوبه فعلاً وظرف الواجب ببدأ ، فالحج واجب الآن وصلاة  
الجمعة واجبة الآن ، وانما وقتها بعد الاستطاعة وبعد دخول الظهر . وعلى هذا تجب  
مقدمتها ، وهو التعلم قبل الوقت والشروط .

لا يقال : لو كان الوجوب فعلاً لزم وجوب سائر مقدماتها مع فرض انها  
ليست بواجبة ، فان تحصيل الاستطاعة مثلاً ليس بواجب .

لانا نقول : للوجوب مراتب : فرتبة منه الآن وهو ما تجب به مقدمته التي  
هي التعلم ، ومرتبة منه بعد حصول الاستطاعة وهي التي يجب به السير والسفر ، ومرتبة  
منه في الموسم وهي التي تجب به الاعمال .

وان شئت قلت : حيث ان الاطلاق والاشتراط اضافيان فمن الممكن ان يكون  
الواجب بالنسبة الى مقدمة - وهو التعلم - مطلقاً ، وبالنسبة الى مقدمة اخرى - وهي  
الاستطاعة - مشروطاً ، فنلتزم ( بكون المشروط أو الموقت - مطلقاً - ) أي في جميع  
الموارد والاحوال ( مطلقاً ) اي أن الوجوب فيها فعلي ( لكنه قد اعتبر على نحو  
لا تتصف مقدماته الوجودية ) كالأستطاعة وسائر المقدمات التي يتوقف عليها وجود

- عقلا - بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم ، فيكون الايجاب حاليا وان كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته واما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الشرط والوقت - كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور - فلا يحيص عن الالتزام يكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لاعلى ما ادى اليه من المخالفة ولا بأس به كما لا يخفى .

الواجب ( - عقلا - ) قيد لقوله « اعتبر » ( بالوجوب قبل الشرط أو الوقت ) فلا يجب تحصيلها ( غير التعلم ) الذي هو واجب حالي لوجوب ذيه ( فيكون الايجاب ) في المشروط والموقت ( حاليا ) فعليا قبل الشرط والوقت ( وان كان الواجب استقباليا ) .

وهذا هو معنى الواجب المعلق الذي يكون فيه الهيئة والمادة مقيدة ، لكن كون الوجوب حالياً - ايضاً - ليس مطلقا بل الوجوب ( قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ) الذي هو الاستطاعة ( ولاغير التعلم من مقدماته ) كتهيئة الزاد والراحة والماء للوضوء مثلا والتوضى بالنسبة التي الصلاة الموقته ، فانها لا تجب ( قبل شرطه ) في المشروط ( أووقته ) في الموقت .

( واما لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط والوقت ) وان الوجوب ليس معلقاً ( كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور ) حيث ان الظاهر منها كون الوجوب مرتبا على الشرط والوقت ( فلا يحيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا ) كما ذكره المحقق والسيد ( لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه ) اي ترك الحج ( لا على ما ادى اليه من المخالفة ) لواجب ، فاذا ترك الحج كان العقاب على انه لم يتمم لاعلى انه ترك الحج . لكن الانصاف انه خلاف ظاهر الادلة والمرتكز ، فالأجود الالتزام بما ذكره المصنف « ره » في تعليقه السابقة ( و ) ان كان ذكر المصنف ان جواب المحقق والسيد ( لا بأس به كما لا يخفى ) .

ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره ، فيكون مقديما بل للتهيؤ لا يجابه - فافهم . وأما الاحكام فلا اشكال في وجوب الاعداد في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضا في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية ،

واشكك عليه في الحقائق بأن لازم ذلك عدم المقيد لاطلاق ادلة البراءة لانحصار المقيد بأوامر التعلم بناء على كونها طريقية ، ولو كانت نفسية لم تصلح لتقييد تلك الاطلاقات .

( ولا ينافيه ) أي لا ينافي كون أو امر التعلم نفسية ( ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه ) كقوله ( ع ) « التاجر فاجر ما لم يتفقه » وقوله ( ع ) « الفقه ثم المتجر » الى غير ذلك .

وانما قلنا بعدم المنافة ( حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا ) بحيث ( يترشح وجوبه من وجوب غيره ) فان معنى كونه وجوبه لغيره انه للتهيؤ للغير لا ان وجوبه مترشح من الغير كوجوب سائر المقدمات ( فيكون مقديما بل ) انما وجب ( للتهيؤ لا يجابه ) أي ايجاب الغير ( فافهم ) لعله اشارة إلى الاشكال المتقدم نقله عن الحقائق .

هذا كله بالنسبة الى العقاب على من أجرى البراءة بدون الفحص ( وأما ) سائر ( الاحكام ) وهل انه يترتب على هذا الشخص حكم ام لا ؟ ( فـ ) نقول : ( لا اشكال في وجوب الاعداد في صورة المخالفة ) كما لو شك بأن الذكرك جزء الركوع ام لا ؟ فأجرى البراءة عن الذكر - بدون الفحص - فصلي بدون الذكرك ثم علم وجب عليه الاعداد في الوقت والقضاء خارجه لانه لم يأت بالمأمور به ، ومقتضى ذلك الاتيان به داخل الوقت أو خارجه ( بل في صورة الموافقة ايضا في العبادة ) كما لو أتى بالذكرك ( فيما لا يتأتى منه قصد القرية ) لوضوح ان الذكرك الواجب في الركوع هو ما يتأتى بقصد

وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجراء الا في  
الاتمام في موضع القصر او الاجهار أو الاخفات في موضع الاخر ، فورد  
في الصحيح - وقد افتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضوعين مع  
الجهل مطلقا ، ولو كان عن تقصير

القربة ، فاذكر بدونه كلا ذكر ، فتكون الصلاة باطلة يجب الاتيان بها ثانيا إعادة أو  
قضاء ( وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل ) خارجي ( على الصحة والاجزاء )  
فان سقوط المأمور به يكون إما بالاتيان وإما بحصول الغرض ، وليس شيء منها  
في المقام موجوداً كما لا يخفى ( الا في ) موارد دل الدليل على الاكتفاء بالناقص  
جهلا وان كان مقصراً ، مثل بعض مسائل الحج كما لا يخفى على من راجع كتابه .  
ومثل ( الأتمام في موضع القصر ) كالمسافر الذي تكليفه القصر فأتى جاهلا ، فانه  
تصح صلاته ولا يحتاج الى إعادة أو قضاء ( أو الاجهار أو الاخفات في موضع الاخر )  
كأن اخفت في صلاة الصبح أو العشاءين أو اجهر في صلاة الظهرين ، فانه تصح منه  
الصلاة وان خالف التكليف جهلا ( فورد في الصحيح - وقد افتى به المشهور - صحة  
الصلاة ) « صحة » فاعل « ورد » ( وتماميتها ) أي تمامية الصلاة ( في الموضوعين )  
أي موضع الأتمام وموضع الاجهار والاخفات ( مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير )  
فيدل على الاول صحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا : قلنا لابي جعفر عليه السلام :  
رجل صلى في السفر أربعا أيعيد ام لا . قال : ان كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له  
فصلى اربعا اعاد ، وان لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه . اقول قوله ( ع )  
« وفسرت له » كأن وجهه ان الآية لا تدل على التقصير في مطلق السفر ، اذ موردها  
الخوف ، مضافا إلى ان الآية تقول « لا جناح » مما لا يظهر منها الحتم والايجاب .  
ويدل على الثاني صحيح زرارة عن ابي جعفر « ع » عن رجل جهر فيما لا ينبغي  
الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال « ع » : أي ذلك فعل متممداً  
فقد نقص صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسيا اوساهيا أو لا يدري فلا شيء



موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها ، لان ما أتى بها وان صحت وتمت الا انها ليست بمأمور بها ان قلت : كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها حتى فيما اذا تمكن مما امر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم ، بأن علم بوجوب القصر او الجهر بعد الاتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصرأ أو جهرأ

عليه وقد تمت صلاته .

لكن لا يخفى ان التقصير في ترك التعلم والعمل بخلاف الواجب ( موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها ) فيعاقب لترك القصر وللجهر في موضع الاختفات وبالعكس ( لان ما أتى بها ) من الصلاة المخالفة للواقع ( وان صحت وتمت ) فلا اعادة ولا قضاء ( الا انها ليست بمأمور بها ) فيكون كما لو طلب المولى الماء الحلو - لاضطراره لرفع عطشه - فأتى بماء مالح وشرب المولى اضطرراً فإنه يسقط التكليف لفوات الغرض وان استحق العبد العقاب .

( ان قلت ) : اي وجه لصحة الصلاة ، وأي وجه للعقاب على تقدير الصحة فإنه ( كيف يحكم بصحتها ) اي صحة الصلاة المخالفة ( مع عدم الامر بها ) فان الامر كان متوجهاً الى القصر والى الاختفات في الظهريين والجهر في الصبح والمغربين ( وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها ) اي الصلاة الواقعية ( حتى فيما اذا تمكن مما امر بها ) يعني انه لو تمكن من اعادة الصلاة موافقة للواقع فكيف يقول له الشارع لاتصل - اذ لا اعادة عليه - ثم يعاقبه بأنه لم صلى الصلاة الناقصة ، فإنه كالتهاوت ( كما هو ظاهر اطلاقاتهم ) بالكفاية حتى في مورد التمكين ( بأن علم بوجوب القصر أو الجهر ) أو الاختفات ( بعد الاتمام والاختفات ) والاجهار ( وقد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصرأ أو جهرأ ) او اخفاتاً ؟ وانما استغرننا باستحقاق العقوبة لأن المولى هو سبب تفويت الواجب ، فان العبد كان مستعداً

ضرورة انه لا تقصير ههنا 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؟ قلت : انما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وانما لم يؤمر بها

للايمان بالموافق ، لـ ( ضرورة انه لا تقصير ههنا ) من العبد ( يوجب استحقاق العقوبة ) وهذا خلاف العدل والحكمة .

( وبالجملة كيف يحكم بالصحة ) للصلاة المخالفة ( بدون الامر ) لفرض ان الامر متوجه الى الصلاة التامة ( وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة لولا الحكم شرعا بسقوطها ) اى لولا الحكم الشرعي بالسقوط كان المكلف قادر على الاعادة ( و ) الحكم شرعا بـ ( صحة ما اتى بها ) من الصلاة الفاقدة ؟ ( قلت : ) الحكم بالصحة لاجل وفائها بالفرض الاكمل ، والحكم بالعقاب لاجل انه فوت على المولى مقداراً من المصلحة لا يمكن تداركها .

اقول : لكن العقاب انما هو بدليل اجتهادي لا بنص خاص ، وعلى هذا فيمكن المناقشة فيه : بأنه لا دليل على تفويت المصلحة ، فليس مثل ارواء المولى بالماء المالح ويدل على امكان الاعادة ما دل على صحة اعادة الصلاة جماعة وان الله يختار اجها اليه وما دل على جواز اعادة الصلاة احتياطاً وان كانت وافية حسب القواعد .

وعلى كل حال في الامر بالعقاب نظر ، فلنرجع الى جواب المصنف فنقول : ( انما حكم بالصحة ) للصلاة الناقصة ( لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء ) اى كانت هذه المصلحة بحيث لو كانت وحدها لم تستيفأها ( في نفسها مهمة ) جدا ( في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر ) والاختفات ( والقصر ) التي كانت مأموراً بها ( وانما لم يؤمر بها ) أي لم يأمر الشارع بهذه المصلحة الموجودة في الصلاة

لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاعم والاتم، واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعداد فانها بلا فائدة، اذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو اتى بها في موضع الاخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت، فانقذح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ولا الجهر كذلك بعد فعل صلاة

الناقصة ( لاجل انه امر بما ) أي بالصلاة الكاملة التي ( كانت واجدة لتلك المصلحة ) الموجودة في الناقصة ( على النحو الاكل والاتم ) فان صلاة القصر مشتملة على مائة درجة والتمام على تسعين فلم يأمر بالتمام - في السفر - لان القصر مشتملة على التسعين وعلى الزائد .

( واما الحكم باستحقاق العقوبة ) وان العبد يستحق عقاب ترك الامر المتوجه إل القصر ، حيث كان الترك بسوء اختياره لانه لم يتعلم ( مع التمكن من الاعداد ) التي تكون وافية بتمام المصلحة ( ف ) لاجل ( انها ) اي الاعداد ( بلا فائدة اذ مع استيفاء تلك المصلحة ) التي كانت في الناقصة ( لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها ) وهي الصلاة التامة ، فيكون حالها حال من شرب الماء المالح مع طلبه للماء الحلو، حيث لا يبقى مجال للاطاعة ثانيا مع استحقاقه للعقوبة لمخالفة الامر . ( ولذا ) أي والذي يدل على عدم بقاء مجال للتامة انه ( لو اتى بها ) أي بالناقصة ( في موضع الاخر ) التامة ( جهلا ) بالحكم ( مع تمكنه من التعلم فقد قصر ) في اداء التكليف ( ولو علم بعده وقد وسع الوقت ) للاتيان ثانيا . ( فانقذح ) بما ذكرنا من المصلحة التامة لا يمكن تداركها بعد الاتيان بالمصلحة الناقصة ( انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ) جهلا - في السفر - ( ولا ) يتمكن من صلاة ( الجهر كذلك ) صحيحة ( بعد فعل صلاة

الاخفات وان كان الوقت . باقيا ان قلت : على هذا يكون كل منهما في موضع الاخر سببا لتفويت الواجب فعلا ، وما هو السبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام . قلت : ليس سببا لذلك غايته انه يكون مضادا له ، وقد حققنا في محله ان الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلا .

الاخفات ) وبالعكس - في الظهريين - ( وان كان الوقت باقيا ) لكنك قد عرفت الاشكال فيه .

( ان قلت : على هذا ) الذي ذكرتم من انه لا يتمكن من الاثبات بالتامة بمد الاثبات بالناقصة ( يكون كل منها ) من القصر والاثام والجهر والاخفات ( في موضع الاخر ) المكلف به ( سببا لتفويت الواجب فعلا ) فان الاثام سبب لتفويت القصر الواجب ، والجهر في الظهر سبب لتفويت الاخفات ( وما هو السبب لتفويت الواجب كذلك ) اي الواجب العقلي ( حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها ) فالتمام في موضع القصر والاخفات في موضع الجهر فاسد ، فيجب الاثبات بالكاملة ثانيا ( بلا كلام ) فكيف يقال بصحة العبادة الناقصة ؟

( قلت : ) سبب ترك الواجب التام هو سوء الاختيار لا هذا المأني به الناقص فانه ( ليس سببا لذلك ) أي لتفويت الواجب الكامل ( غايته انه ) أي الناقص ( يكون مضادا له ) اي للواجب الكامل ، فالتمام مضاد للقصر الذي هو مأمور به والاخفات مضاد للجهر الذي هو مأمور به .

( وقد حققنا في محله ) وهو مباحث كون الامر بالشئ ينهى عن ضده ( ان الضد ) كالثام ( وعدم ضده ) كالقصر ( متلازمان ) و ( ليس بينهما توقف اصلا ) فلا يتوقف القصر - المأمور به - على عدم الثام ، اذ الضدان في مرتبة واحدة ولا يعقل ان يكون ما في مرتبة صاحبه مقدما عليه حتى يتوقف احدهما على الاخر .  
فمثلا : عدم البياض في مرتبة السواد ، فلا يمكن ان يكون عدم البياض مقدما للسواد

لا يقال : على هذا فلو صلى تماما او صلى اخفاتا في موضع القصر والجمهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة ، وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر او الجمهر . فانه يقال : لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم ، لاحتمال ان

فتحصل ان السبب لتفويت الواجب الذي هو القصر - مثلا - سوء اختيار المكلف الذي لم يتعلم ، لان السبب لتفويته هو التام الذي اتى به ، فلا يكون التام سببا لتفويت الواجب حتى يقال بأنه حرام ، وان الحرمة في العبادة موجبة لفسادها فالتام باطله ويبقى مجال للقصر .

( لا يقال : على هذا ) الذي ذكرتم من كون التام - في السفر - ذام لمصلحة وانه ليس بمحرم لانه ليس بمقدمة لترك الواجب ( فلو صلى تماما ) في السفر ( ار صلى اخفاتا ) أو جهاراً ( في موضع القصر والجمهر ) والاختفات ( مع العلم بوجوبها ) اى وجوب القصر والجمهر ( في موضعهما ) اى موضع التام والاختفات ، ويحتمل ان يرجع الضمير الى المرجع السابق وهو القصر والجمهر ( لكانت صلاته صحيحة ) لانه اتى بما يشتمل على المصلحة التامة الكافية وان لم يكن بقدر مصلحة الواقع المأمور به ( وان عوقب ) الآتي بالمخالف ( على مخالفة الامر ) الذي توجه اليه ( بـ ) الصلاة ( القصر او الجمهر ) وهكذا بالنسبة إلى الاختفات .

( فانه يقال : لا بأس بالقول به ) اى بكون الصلاة المخالفة صحيحة حتى مع العلم بالواقع ( لو دل دليل على انها ) اى الصلاة المخالفة ( تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم ) بالواقع .

والحاصل انا نقول : باشتمال الصلاة الناقصة على المصلحة في حال الجهل بالواقع لما دل على الاكتفاء بها ، اما في صورة العلم بالواقع فلا دليل على كفاية الصلاة الناقصة حتى نقول بها ، ولا يعلم باشتمالها حين العلم على المصلحة ( لاحتمال ان

يكون كذلك في صورة الجهل ، و لا بعد اصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف  
حالتى العلم بوجوب شىء والجهل به كما لا يخفى وقد صار بعض الفحول بصدد بيان امكان  
كون المأني به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب ، و قد حققنا في مبحث  
الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه فلا نعيد

يكون) الفاقد ( كذلك ) مشتملا على المصلحة ( في صورة الجهل ) بالواقع  
فالجهل في الظهر ذو مصلحة لمن لا يعلم بوجوب الاخفات ، واتمام في السفر ذو مصلحة  
لمن لا يعلم بوجوب القصر .

( و ) ان قلت : كيف يمكن وجود الصلاح في حال الجهل وعدم وجوده في  
حال العلم ؟ قلت : ( لا بعد اصلا في اختلاف الحال فيها ) أي في الصلاة الناقصة  
( باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء ) كالقصر والجهل في الصبح مثلا ( والجهل  
به ) اى بوجوب ذلك الشىء حتى يكون المخالف لذلك الشىء في حال العلم به بدون  
مصلحة وفي حال الجهل به مع المصلحة ، فلا يلزم من كون المخالف ذا مصلحة في حال  
الجهل بالواقع كونه ذا مصلحة في حال العلم بالواقع ( كما لا يخفى ) .

ثم ان ما ذكرنا الى هنا كان في صدد بيان كون الصلاة المخالفة ذات مصلحة  
كافية عن الواقع - في حال الجهل بالواقع ( و ) لكن كاشف الغطاء « ره » اراد ان  
يجمل الصلاة المخالفة ذات امر ايضاً بنحو الترتب ، فد ( قد صار بعض الفحول )  
وهو الشيخ الاكبر الشيخ جعفر « ره » ( بصدد بيان امكان كون المأني به في غير  
موضعه ) وهو اتمام في موضع القصر والاخفات في موضع الجهر ( مأموراً به بنحو الترتب )  
كأن قال المولى « صل قصر أذن عصيت فصل تاما » وقال « صل جهراً أذن عصيت فصل اخفاتاً »  
حتى انه لو ترك الامر الاول عوقب عليه ولو تركها كان له عقابان .

( و ) لكن ( قد حققنا ) نحن ( في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين  
مطلقاً ولو بنحو الترتب ) للزومه طلب الضدين في وقت المهم ، وواضحنا هناك انه من  
الامر بالضدين المحال ( بما لا مزيد عليه فلا نعيد ) فراجع مبحث الترتب في الجلد الاول

ثم انه ذكر لاصل البراءة شرطان اخران : احدهما - ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى . ثانيهما - ان لا يكون موجبا للضرر على آخر . ولا يخفى

( ثم انه ذكر ) والذاكر هو الفاضل التوني ( لاصل البراءة شرطان اخران )

بالاضافة الى لزوم الفحص :

( احدهما - ان لا يكون ) اصل البراءة ( موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى ) كما لو وقع نجاسة في احد الانائين ، فان اجراء اصالة الطهارة في احدهما معناه نجاسة الاناء الاخر ووجوب الاجتناب عنه ، فالاصل هنا اوجب ثبوت حكم شرعي لغير مجراه، وهذا هو معنى قوله « من جهة اخرى » ، وكما لو وقعت نجاسة في ماء مشكوك الكرية فان اجراء اصالة عدم الكرية موجب لاثبات القلة والنجاسة ، فمثل هذين الاصلين لا يجريان لانها موجبان لاثبات حكم شرعي آخر .

( ثانيهما - ان لا يكون ) اصل البراءة ( موجبا للضرر على آخر ) كما لو فتح انسان قفص الطير الذي هو لانسان آخر ، او حبس شاته حتى مات ولدها او حفظ انسانا حتى شرد دابته . فان اجراء اصل البراءة عن الضمان موجب للضرر صاحب الطير والشاة والدابة ، فمثل هذا الاصل لا يجرى .

( ولا يخفى ) ان هذين الشرطين اللذين ذكرهما الفاضل التوني لاجراء البراءة مناقش فيها : اذ الشرط الاول فقد اجاب الشيخ « ره » عنه بأن الاصل في الانائين ساقط للمعارضة لالشيء آخر ، والاصل في الكرية لا بأس باجرائه . واجاب المصنف « ره » عنه بأنه لا مانع من اجراء البراءة بعد الفحص واليأس ، ولو كان موجبا لاثبات حكم شرعي . نعم الحكم العقلي والمادي لا يترتب على الاصل . والشرط الثاني فقد اجابا عنه بأن دليل الضرر ان كان يشمل مثل تلك الموارد لم تجز البراءة ، لانها بعد اليأس عن الدليل ، وقد وجد الدليل فرضا - وهو دليل لا ضرر - وان لم يشمل دليل الضرر لها لم يكن مانع عن اجراء البراءة .

ان اصاله البراءة عقلا ونقلًا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية ، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة ورفع التكليف الثابت بالبراءة العقلية - لو كان موضوعا لحكم شيء او ملازما له - فلا يحيص عن ترتيبه عليه بعد احرازه ، فان لم يكن مترتبا عليه

اذا عرفت مجمل الجواب نقول : أما بالنسبة الى الشرط الاول فـ ( ان اصاله البراءة عقلا ) وهو قبج العقاب بغير بيان ( ونقلًا ) وهو رفع ما لا يعلمون ( في الشبهة البدوية ) غير المقرونة بالعلم الاجمالي - كالنائين - ( بعد الفحص ) واليأس عن الدليل ( ن محالة تكون جارية ) لتامة اداتها ( وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية ) لانها تقول بقبح العقاب بغير بيان ( والاباحة ورفع التكليف الثابت بالبراءة العقلية ) لانها تقول « كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام » وتقول « رفع ما لا يعلمون » ( - لو كان ) ذلك المدم ( موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له - ) اي لحكم شرعي ( فلا يحيص عن ترتيبه ) اي ترتب ذلك الحكم أو الملازم له ( عليه ) أي على ذلك المدم ( بعد احرازه ) أي احراز المدم بجرمان البراءة ، فلو ثبت بالبراءة حلية تدخين التبغ ، وقد دل الدليل الشرعي على جواز بيع ما كان حلالا ترتب على اصل البراءة جواز بيعه .

( ف ) ما ذكره الفاضل من عدم ترتب الحكم اللازم أو الملازم على اصل البراءة : ان اراد ان اصل البراءة لا يجري قلنا ان عدم جريان الاصل خلاف اطلاق ادلة البراءة ، وان اراد ان الاصل يجري لكن اللازم أو الملازم لا يترتب قلنا ان ذلك خلاف الدليل الدال على الزوم او على الملازمة ، ففي المثال ان اراد عدم جريان اصاله الحل بالنسبة إلى التبغ كان ذلك خلاف قوله ( ع ) « كل شيء لك حلال » وان اراد عدم ترتب جواز البيع على جواز الشرب كان ذلك خلاف ما دل على ان كل حلال جائز البيع - المفهوم من قوله « إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه » . نعم ( ان لم يكن ) ذلك الحكم اللازم أو الملازم ( مترتبا عليه ) أي على



على نفي التكليف واقعا ، فهي وان كانت جارية الا ان ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها ، وهذا ليس بالاشتراط . واما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر - وان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية -

العدم المستفاد من الاصل ، بل كان مترتبا ( على نفي التكليف واقعا ) كما لو نذر ان التبغ لو كان حلالا واقما اعطى ديناراً للفقير ( فهي ) أي البراءة ( وان كانت جارية إلا ان ذلك الحكم لا يترتب ) فلا يجب اعطاء الدينار للفقير ( لعدم ثبوت ما يترتب ) ذلك الحكم ( عليه ) الضمير عائد الى « ما » ومصداقه الحلال الواقعي ( بها ) اي بالبراءة . يعني ان البراءة انها تفيد الحلية الظاهرية ، والتصديق كان مطلقا على الحلية الواقعية فلا يترتب التصديق على البراءة التي تفيد الحلية الظاهرية . ( وهذا ) الذي ذكر من عدم الترتب لو كان معلقا بالحلال الواقعي ( ليس بالاشتراط ) الذي ذكره الفاضل التوني « ره » .

( واما ) الجواب عن الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل ، وهو ( اعتبار ان لا يكون ) اصل البراءة ( موجبا للضرر ) على الغير ( فـ ) نقول : ( كل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر ) وهو قوله ( ص ) « لا ضرر ولا ضرار » ( - وان لم يكن مجال فيه ) أي في ذلك المورد ( لاصالة البراءة ) كما لو كسر انسان آنية غيره فانه لا مجال له لاجراء اصالة البراءة عن الضمان لشمول القاعدة له ( كما هو حالها ) أي حال البراءة ( مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية - ) فاذا كان في المقام دليل اجتهادي لم يبق مجال للبراءة .

والفرق بين الدليل الاجتهادي والاصل العملي : هو ان الحكم في الاول منصب على الواقع ، كما لو قال الغنم حلال ، والحكم في الثاني منصب على الواقع المشكوك فيه - أي المجهول - ، كما لو قال كل حيوان لم تعلم انه حرام أو حلال فهو حلال . ومن المعلوم انه لو كان في باب حكم منصب على الواقع لم يبق الواقع مجهولا حتى

الا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة ان الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط ان لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة الضرر فتدبر والحمد لله على كل حال ثم انه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضراء على نحو الاختصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح نسبتها

يكون مجال للاصل العملي ، فلو دل دليل على ان لحم الارنب حرام لم يبقى مجال للبراءة واصالة الحل ، لان اصل الحل يقول « كل لحم مجهول » ، وذلك الدليل قال « لحم الارنب ليس مجهولاً بل هو حرام » .

وعلى هذا فاذا دل دليل على وجود الضمان في مورد لا يبقى مجال لدليل البراءة إذ البراءة تقول « إذا لم تعلم الضمان فانت بريء » وذلك الدليل يقول « انت ضامن » والحاصل انه وان لم يكن مجال للبراءة إذا عم دليل الضرر لمورد ( إلا انه حقيقة لا يبقى لها ) أي للبراءة ( مورد ) بعد عموم دليل الضرر ( بداهة ان الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ) كان ايجابه ( ظاهراً ) لا واقعاً ، فان ادلة البراءة تعين التكليف الظاهري كما لا يخفى .

إذا عرفت الجواب عن شرط الفاضل التوحي « ره » نقول : ( فان كان المراد من الاشتراط ) أي اشتراط البراءة بعدم الضرر ( ذلك ) الذي ذكرنا من عدم بقاء مورد للبراءة مع جريان ادلة الضرر ( فذ ) أي وجه لتخصيص ادلة الضرر بالاشتراط بل ( لا بد من اشتراط ان لا يكون على خلافها دليل اجتهادي ) مطلقاً ( لا خصوص قاعدة الضرر ) كما ذكر ( فتدبر ) جيداً ( والحمد لله على كل حال ) .

هذا تمام الكلام في شرائط الاصول العملية .

( ثم ) حيث انتهى الكلام الى اشتراط البراءة بعدم جريان ادلة الضرر فذ ( انه لا بأس بصرف ) عنان ( الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضراء على نحو الاختصار ) والايجاز ( وتوضيح مدركها وشرح مفادها ) أي سندها ودالاتها ( وايضاح نسبتها

مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بمناوئها الاولية او الثانوية ، وان كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة اجابة لالتماس بعض الاحبة ، فأقول وبه استعين : انه قد استدل عليها بأخبار كثيرة : (منها) موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان ، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء ، فأبى سمرة فجاء الانصاري إلى النبي (ص) فشكى اليه ، وأخبره بالخبر فأرسل رسول الله (ص) واخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى ان يبيعه فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى ان يقبل ،

مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بمناوئها الاولية ( كنسبة القاعدة مع وجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر والمينة ( أو ) بمناوئها ( الثانوية ) كنسبة القاعدة مع « كل شيء لك حلال حتى تعرف » ( وان كانت ) هذه القاعدة ( اجنبية عن مقاصد الرسالة ) وانما نذكرها ( اجابة لالتماس بعض الاحبة ، فأقول وبه استعين : انه قد استدل عليها ) أي على القاعدة ( بأخبار كثيرة : )

( منها موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق ) وهو النخل ( في حائط لرجل من الانصار ، وكان منزل الانصاري بباب البستان ، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن ) حتى يتهيأ الانصاري واهله لدخوله ( فكلمه الانصاري ان يستأذن إذا جاء ، فأبى سمرة فجاء الانصاري إلى النبي (ص) فشكى اليه ، وأخبر بالخبر فأرسل رسول الله (ص) واخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال ) الرسول (ص) : ( إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى ان يبيعه ) أي يبيع النخلة للرسول (ص) ( فقال ) صلى الله عليه وآله : ( لك بها عذق في الجنة فأبى ) سمرة ( ان يقبل ،

فقال رسول الله ( ص ) للانصارى : اذهب فاقلمها وارم بها اليه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابى جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا انه فيها بعد الاباء ما اراك ياسمرة الا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها .

فقال رسول الله ( ص ) للانصارى : اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ) وقد روى هذه الرواية جماعة .

( وفي رواية الحذاء عن ابى جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا انه فيها بعد الاباء ) أي بعد اباة سمرة للبييم ان النبي « ص » قال له : ( ما اراك ياسمرة الا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه ) وفي نسخة فاقطعها واضرب بها ( إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها )

فمن عقبة بن خالد عن ابى عبد الله « ع » قال : قضى رسول الله « ص » بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ، قال : ولا ضرر ولا ضرار .

وعن عقبة بن خالد عن ابى عبد الله « ع » قال : قضى رسول الله « ص » بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر ، وقضى بين أهل البادية أن لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء ، وقال لا ضرر ولا ضرار .

وعن هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبد الله « ع » عن رجل شهد بعيراً مريضاً يباع ، فاشتره رجل بعشرة دراهم ، فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى ان البعير برىء فبلغ ثمنه دنانير قاع ، فقال « ع » لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ ، فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك الضرار قد اعطى حقه اذا أعطى الخمس .

وعن طلحة بن زيد عن عبد الله « ع » قال : ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

وعن عقبة بن خالد عن ابى عبد الله « ع » في رجل اتى جبلاً فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخرى بها قناة الاولى : يتقاسان بحقائب البرء ليلة ليلة فينظر ايها اضرت

وهي كثيرة، وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظاً وموردأ، فليكن المراد بها تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها والانصاف انه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكالم الوثوق بها وانحجار ضعفها، مع ان بعضها موثقة فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفي من النقص في النفس أو العرض أو المال

بصاحبها، فان رأيت الاخيرة ضرت بالاولى فلتعود.

وعن التذكرة مرسل عن النبي «ص» انه قال: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الى غير ذلك مما يجدها المتبع في الوسائل والمستدرک.

(وهي كثيرة وقد ادعى) الفخر في الايضاح (تواترها مع اختلافها لفظاً وموردأ) كما تقدم في جملة منها (فليكن المراد بها تواترها اجمالاً) لا التواتر اللفظي أو التواتر المعنوي (بمعنى القطع بصدور بعضها) ولو واحداً منها، وذلك بخلاف التواتر اللفظي الذي هو ان يكون لفظ واحد رواه جمع يؤمن من اجتماعهم على الكذب أو اشتباههم، وبخلاف التواتر المعنوي الذي هو ان يروى جماعة عدة الفاظ لها معنى واحد نعلم قطعاً بذلك المعنى، كما قرر في مبحث التواتر.

(والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك) اجمالاً (جزاف، وهذا) التواتر الاجمالي (مع استناد المشهور اليها) في مختلف ابواب الفقه (موجب لكالم الوثوق بها وانحجار ضعفها) لو كان (مع ان بعضها موثقة) وهو كاف في الاستناد (فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى) على عن اعطى المسألة حق النظر هذا هو الجهة الاولى في الرواية (وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقل النفع من النقص في النفس) كالجنون مقابل العقل أو ذهاب بعض النفوس في مهلكة مقابل بقائها (أو الطرف) كالعمي مقابل البصر (أو العرض) كانهتك العرض مقابل سلامته (أو المال) كذهاب بعض المال مقابل بقائه، من غير فرق بين المال

تقابل العدم والملئكة ، كما ان الاظهر ان يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به  
تأكيداً كما يشهد به اطلاق المضار على سمرة ، وحكى عن النهاية لافعل الاثني  
وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده  
من باب المفاعلة .

الموجود أو المترقب ( تقابل العدم والملئكة ) وهما وجود خاص وعدم خاص ، فالملائكة  
هو الوجود الخاص سواء كان لشيء كالبحر أو كان في نفسه كوجود الجدار مثلاً ،  
وهذا التقابل احد أقسام التقابل الاربعة ، وهي تقابل الضدين والنقيضين والايجاب  
والسلب ، فراجع شرح التجريد وغيره .

( كما ان الاظهر ان يكون الضرار بمعنى الضرر ) فقله « ص » « لا ضرر  
ولا ضرار » ( جيء به تأكيداً ) فهو مثل ان يقول « لا ضرر ولا ضرر » ( كما  
يشهد به اطلاق المضار ) في نفس الرواية ( على سمرة ) فانه « ص » قال له « انك  
رجل مضار » فانه من باب المفاعلة ، تقول ضار يضار مضار وله مصادر مضاررة وضراراً  
وضيراراً على وزن مفاعلة وفعالاً وفيعالاً .

( و ) هذا المعنى ( حكي عن النهاية ) لابن اثير ( لا فعل الاثني ) بأن  
يضر هذا ذاك وذلك هذا ( وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ) كما هو المذكور  
في كلام غير واحد من اهل العربية ، فمعنى ضارب ان كل واحد من الاثني ضرب  
الآخر ، وكذا قاتل وغيرهما ، وان كان هذا غير دائم كما في قوله تعالى « قاتلهم  
الله » ( ولا الجزاء على الضرر ) بمعنى انه جازى على الضرر حتى يكون ضاره بمعنى  
جازاه على الضرر ، وانما لم يكن معني المضار الجزاء على الضرر ( لعدم تعاهده من  
باب المفاعلة ) .

هذا بالاضافة إلى ان كونه من الاثني أو الجزاء خلاف استعمالات هذه الكلمة  
أو مشتقاتها ، كقوله تعالى : « والذين اتخذوا مسجداً ضراراً » وقوله تعالى :  
« لا تضار والدة بولدها » وقوله تعالى : « ولا يضار كاتب » وقوله تعالى :

وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر، كما ان الظاهر ان يكون « لا »، لني الحقيقة كما هو الاصل في هذا التركيب

« ولا تمسكوهن ضرراً » وقوله الصادق «ع» في خبر الغنوي « هذا الضرر » على ان احد المعنيين لا يستقيم في رواية سمرة ، فهو لم يكن مجازياً على الضرر ولا انه والانصاري كانا يضر احدهما الاخر .

( وبالجملة لم يثبت له ) أي لضرار ( معنى آخر غير الضرر ) والمقصود من هذا الكلام بيان انه ليس هناك شيئان منفيان بل المنفي هو شيء واحد فقط ، فلا تكليف ازيد مما يترتب على نفي الضرر .

وعلى تقدير انه لو شك في انه هل للضرار معنى آخر ام لا كان مقتضى البراءة عن التكليف الزائد عدم لزوم شيء ، وان كان هذا الاصل لا يثبت المعنى اللغوي كما لا يخفى لكن لا يبعد ولو بقرينة كون التأكيدي خلاف الاصل ان الضرر بمعنى اسم المصدر كالا لم والضرار بمعنى المصدر كالا يلام ، فالمعنى لا ضرر ولا اضرار . وهذا وان كان ما له التأكيدي إلا انه فرق بين التأكيدي بلفظ واحد وهذا القسم من التأكيدي ، والذي يؤيد ذلك ان الرسول «ص» قال له : « انك رجل مضار » وفي المقام تفصيل لا يسهه المقام .

( كما ان الظاهر ) من المنسب العرفي ( ان يكون « لا » ) في قوله «ص» « لا ضرر » ( لني الحقيقة ) فان « لا » النافية بل مطلق النفي تستعمل على وجهين الاول نفي الحقيقة حقيقة مثل ان يقول « لا رجل في الدار » فيما ليس فيه رجل اصلاً الثاني نفي الحقيقة ادعاءً ، وهذا القسم إما بلحاظ نفي جميع الآثار وإما بلحاظ نفي آثار الكمال ، كما لو قصد رجلاً قائلاً « انه ليس برجل » فقد يريد عدم آثار الرجولية له اطلاقاً ، وقد يريد عدم آثار الكمال له كعدم كونه عالماً حليماً شجاعاً - مثلاً - ، ففيما نحن فيه الظاهر ان يكون قوله « لا ضرر » لني الحقيقة بلحاظ نفي الآثار ( كما هو ) أي نفي الحقيقة ( الاصل في هذا التركيب ) واشباهه مما اسند النفي - بأي

حقيقة او ادعاء كناية عن جميع الاثار ، كما هو الظاهر من مثل « لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ، و « يا اشباه الرجال ولا رجال ، فان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم او الصفة كما لا يخفى ، و نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم او الصفة

لفظ كان - إلى ذات خارجية ( حقيقة ) بأن كان المراد نفي حقيقة الضرر الاسلامي بأن يراد نفي الضرر الآتي من الحكم الاسلامي ، فانه مما يمكن نفيه حقيقة بنفي سببه وهو الحكم ( أو ) نفيه ( ادعاء ) ومجازاً بأن يكون نفي الحقيقة ( كناية عن نفي جميع الاثار ) فليس المراد عدم الضرر بل الضرر كائن وجوده في الخارج لكنه لا يترتب عليه أي حكم شرعي ( كما هو ) أي نفي الحقيقة كناية عن نفي الآثار - لان المراد نفي جميع الاثار ، لظهور ان المثالين ليسا لنفي جميع الاثار - فتأمل ( الظاهر من مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » و « يا اشباه الرجال ولا رجال » ) حيث ان المراد نفي الرجال ونفي الصلاة - لا حقيقة - بل ادعاء لنفي الآثار الكاملة ، يعني ليست صلاة كاملة ولا رجالا كاملين .

ان قلت : اليس من الافضل ان نقدر في المقام شيئاً فنقول : ان تقدير « لا ضرر » لا حكم ضرر - مثلاً - ؟ قلت : كلا ( فان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاء ) فانه لو قال « ليس فيكم صفة الرجال » لم يكن بليغاً ( لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى ) على من له ادنى الملم بالبلاغة .

هذا مضافاً إلى انه خلاف الظاهر ، فان الظاهر نفي الحقيقة ادعاء .

( و ) ان قلت : أي فرق بين نفي الحقيقة وبين المجاز في التقدير أو في الكلمة حتى قلتم بأن « لا ضرر » من نفي الحقيقة ادعاء لا من المجاز ؟

قلت : ( نفي الحقيقة ادعاء ) أي نقول « لا ضرر » - من دون عدم وجود الضرر - ( بلحاظ الحكم أو الصفة ) أي ليس حكم الضرر موجوداً أو ليست صفة الضرر موجودة والمراد الصفة الضرر : « غير المتدارك ، أي لا ضرر » غير المتدارك ،



غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة . وقد انقح بذلك بُعد ارادة نفي الحكم الضررى أو الضرر غير المتدارك أو ارادة النهى من النفي جداً ، ضرورة بشاعه استعمال «الضرر» ، و ارادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص غير المتدارك منه ، ومثله لو اريد ذاك بنحو التقييد ،

موجوداً ( غير نفي احدهما ابتداءً ) بأن نقول : لا ضرر غير المتدارك موجوداً أو لا حكم ضرر موجوداً ( مجازاً في التقدير ) بأن تقدر الصفة للضرر أو الحكم المضاف إلى «الضرر» الموجود في الكلام ( أو في الكلمة ) بأن قيل لفظ «الضرر» و اريد به حكمه أو صفته ، كما يقال لفظ الاسد ويراد به الرجل الشجاع ( مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة ) بالاضافة الى ما ذكر من انه خلاف الظاهر - لا خلاف البلاغة فقط - .

( وقد انقح بذلك ) الذى قررنا فى معنى « لا ضرر » ( بُعد ارادة نفي الحكم الضررى ) وهو من تقدير « الحكم » فى الكلام ( أو الضرر غير المتدارك ) وهو من تقدير صفة للضرر فى الكلام ( أو ارادة النهى من النفي ) بأن قال « لا ضرر » وأراد « لا يضر » كقوله تعالى : « لا رفت ولا فسوق ولا جدال » أى لا يرفث ولا يفسق ولا يجادل ، فان هذه المعاني الثلاثة بعيدة ( جداً ، ضرورة بشاعة استعمال «الضرر» و ارادة خصوص سبب من أسبابه ) كما لو قدرنا لا حكم ضرر ( أو ) ارادة ( خصوص غير المتدارك منه ) كما لو قدرنا لا ضرر غير المتدارك ( ومثله ) أى مثل بعد تلك المعاني الثلاثة بُعد ما ( لو اريد ذاك ) المعنى الحاصل من الوصف أو الاضافة ، بأن لا يقدر مضاف أو وصف وإنما يراد من الضرر فى « لا ضرر » هذا القسم من الضرر ، أى غير المتدارك أو حكم الضرر ( بنحو التقييد ) فإنه ربما يقدر شىء وربما لا يقدر ولكن يقصد من اللفظ نفس ذلك المعنى المقيد ، فقد يقال : « جرى النهر » فيقدر جرى ماء النهر ، وربما يراد

فانه وان لم يكن ببعيد إلا انه بلا دلالة عليه غير شديد، وإرادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيم إلا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على ارادة واحد منها بعدد امكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله .

بـ « النهر » ماء النهر ، والفرق بينهما ان أحدهما مجاز بالاضرار والآخر مجاز في الكلمة هذا ما احتمله في مراد المصنف من العبارة ، وللمشكيني والسيد الحكيم وغيرها للعبارة تفسيرات - فراجع .

( فانه وإن لم يكن ببعيد ) إذ المجاز في الكلمة شيء دائر ( إلا انه بلا دلالة عليه غير شديد ) بعد عدم كونه ظاهر اللفظ ( وإرادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيم ) لوروده بكثرة في الآيات والروايات ، نحو « لا رفث » ولا « مساس » وقوله ﷺ : « لا جلب ولا جنب ولا شعار في الاسلام » وقوله ﷺ : « لا جلب ولا جنب ولا اعتراض » وقوله ﷺ : « لا حفاء في الاسلام ولا بفيان لكنيسة » وقوله ﷺ : « لا حمي في الاسلام ولا مناقشة » وغيرها ( إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب ) قال المشكيني : يعني الكلام الذي دخلت لا النافية على الاسم العامل فيه للنصب لفظاً أو محلاً .

( و ) ان قلت : انا مجبورون لأحد هذه التقديرات صوتاً للكلام عن الكذب إذ لو اريد « لا ضرر » حقيقة مما معناه انه لا يكون في الاسلام ضرر تكوييني لكان ذلك كذباً قطعاً .

قلت : ( عدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة ) لما قلتم من استلزامه الكذب ( لا يكاد يكون قرينة على ارادة واحد منها ) أي واحد من هذه المعاني التي ذكرتموها ( بعد امكان حمله ) أي حمل لا ضرر ( على نفيها ) أي نفي الحقيقة ( ادعاءً ) بأن يراد نفي الحقيقة مبالغة كما في ولا رجال - كما تقدم - ( بل كان هو الغالب في موارد استعماله ) أي استعمال هذا التركيب ، إذ الغالب في امثاله نفي الحقيقة ادعاءً .

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها ،

( ثم ) لا يخفى ان الأحكام على قسمين : « الاول » ما كان ثابتاً للموضوع بعنوانه الاول ، كما لو قال الوضوء واجب وشرب الخمر حرام . « الثاني » ما كان ثابتاً للموضوع بعنوانه الضرري سواء ذكر القيد بالضرر في لسان الدليل ، كما لو قال الصوم المضر حرام ، أم لم يذكر كما لو قال الزكاة واجبة والجهاد واجب ، فان كلاً من الزكاة والجهاد حكم ضرري ، إذ الاول ضرر في المال والثاني ضرر في النفس . إذا عرفت هذا قلنا : ان أدلة « لا ضرر » إنما تنفي الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية كالقسم الأول . فاذا صار الوضوء ضرراً ارتفع وجوبه ، وكذلك اذا صار عدم شرب الخمر ضرراً ارتفعت حرمتها ، أما الأحكام الثابتة للموضوعات الضررية كالقسم الثاني سواء أخذ الضرر في لسان الدليل أم لا فأدلة « لا ضرر » لا تنفيها ، وذلك لأنه في الشق الأول إنصب الحكم على الموضوع الضرري ، فالضرر صار علة للحكم فكيف يمكن أن يكون رافعاً للحكم ، فان في قوله « الصوم الضرري حرام » صب الحرمة على الصوم الضرري فكيف يمكن أن يكون الضرر رافعاً لهذا الحكم - وهو الحرمة - ؟ وفي الشق الثاني ترتب الحكم على الموضوع الذي هو ضرري فكيف يمكن أن يرفع الضرر الحكم ؟ فان ذلك ملازم لعدم الحكم اطلاقاً ، فقوله « الزكاة واجبة » معناه أن دفع المال الذي هو ضرر واجب ، فكيف يمكن أن يرفع الضرر هذا الحكم ، وهل معناه الا عدم وجوب الزكاة مطلقاً ؟ ومثله الجهاد الموجب للشهادة وهكذا .

وبهذا تبين ان ( الحكم الذي أريد نفيه ) أي نفي ذلك الحكم ( بنفي الضرر ) أي بلسان نفي الضرر ( هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها ) الأولية نحو الوضوء ، وشرب الخمر ، والمراد من قوله « بعناوينها » مقابل العناوين الضررية لا مقابل العناوين الثانوية ، إذ « لا ضرر » منصب على الأفعال حتى بعناوينها الثانوية ، فقولنا « اللحم المشكوك تذكيتة محرم » إذا صارت الحرمة ضررية ارتفعت حرمة ،

أو التوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه ، لوضوح انه العلة للنفي لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته . ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع انها عموم من وجه ،

وإن كان الحكم بالحرمة منصبا على اللحم بعنوانه الثانوي وهو الشك في تذكيمته ، وكذا لو صار الصوم المنذور ضروريا كما لا يخفى ( أو التوهم ثبوته ) أي الحكم ( لها ) أي للأفعال ( كذلك ) أي بعنوانينها ، وهذا عطف على قوله « الثابت » والمراد انه لا يجب أن يكون الحكم ثابتا محققا بل يكفي أن يكون متوهم الثبوت في نظر المكلف ( في حال الضرر ) متعلق بقوله « المتوهم ثبوته » ( لا ) الحكم ( الثابت له ) أي للموضوع ( بعنوانه ) أي بعنوان الضرر بأن كان الموضوع بذاته ضروريا - كما في القسم الثاني - ( لوضوح انه ) أي الضرر في لا ضرر ( العلة للنفي ) أي علة لنفي الحكم عن الموضوع - في الموضوعات الاولية - .

( و ) إذا فرض ان الضرر كان جزءا للموضوع فـ ( لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه ) بأن يكون جزء الموضوع الذي هو سبب لثبوت الحكم طارداً للحكم فيمنع عنه ( وينفيه بل ) الموضوع ( يثبتته ) أي يثبت الحكم ويقتضيه . ( ومن هنا ) أي من أجل وضوح ان الضرر علة للنفي للحكم بعنوان ثانوي - تبين انه ( لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه ) أي نفي الضرر ( و ) بين ( أدلة الأحكام ) الأولية ، كالصلاة والصيام وشرب الخمر وغيرها ( وتقدم أدلته ) أي أدلة « لا ضرر » ( على أدلتها ) أي أدلة الأحكام ( مع انها ) بينهما ( عموم من وجه ) . فمثلا : بعض أقسام الوضوء ضرورية وبعضها ليست بضرورية وبعض الضرر ليس في الوضوء ، فان كانت أدلة الضرر في عرض سائر الأدلة ولم تكن مقدمة عليها كان مقتضى القاعدة أن يتعارض الدليلان في مادة الاجتماع وهو الوضوء الضروري ، ويقدم أحدهما على الاخرى بدليل خارجي ، لكنه ليس كذلك بل يقدم دليل الضرر

حيث انه يوفق بينهما عرفاً ، بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته ، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية .

مطلقاً ، فكل شيء ضرري مرفوع الحكم ( حيث انه يوفق بينهما ) أي بين دليل الضرر ودليل الأحكام ( عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي ) يثبت الحكم للموضوع المجرد بدون نظر الى الطوارئ والأحوال ، - ( يمنع عنه فعلاً ما عرض ) « ما » فاعل « يمنع » ( عليها ) أي على تلك العناوين الأولية ( من عنوان الضرر ) بيان « ما » ( بأدلته ) أي بأدلة الضرر ، والجار متعلق بقوله عرض . ( كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية ) كأدلة النذر والعهد واليمين والشرط واطاعة الوالدين والزوج والمولى المثبتة للأحكام بهذه العناوين الثانوية ، كأدلة العسر والخرج واختلال النظام النافية للأحكام بهذه العناوين الثانوية ( والأدلة المتكفلة لحكمها ) أي حكم الأفعال ( بعناوينها الأولية ) كأدلة الوضوء والتصدق وسائر العادات المباحة وسائر الأحكام فإن الوضوء الواجب لو صار ضررياً لم يجب ، والتصدق المستحب لو وقع متعلق النذر وجب ، والأكل المباح لو كان ضررياً حرم ولو كان ساداً للرمق وجب وهكذا . ثم انه ربما يستدل لتقدم هذه الأدلة على سائر الأدلة المتكفلة للأحكام بعناوينها الأولية بوجهين آخرين :

« الاول » - أن موضوعات أدلة الأحكام الثانوية هي نفس موضوعات أدلة الأحكام الأولية بزيادة ، فمثلاً دليل لا ضرر أخص من أدلة الأحكام بمجموعها فالتقديم على القاعدة المطردة بين العام والخاص .

« الثاني » - انه لو لم تقدم أدلة الأحكام الثانوية لزم أن لا يبقى للثانوية مورداً . فمثلاً الوضوء الضرري واجب والصدقة الضررية مستحبة ، وشرب الخمر - الذي لولا

نعم ربما يعكس الأمر فيما احرز بوجهه معتبر ان الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العملية التامة . وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً أو بالاضافة الى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له ، فيقدم دليل ذلك العنوان على دليله ،

شربها لكان الهلاك - حرام ، وأكل الفسائكة الضرورية مباح ، والنوم بين الطلوعين الضروري مكروه ، فأى مورد يبق لقوله ﷺ « لا ضرر » .  
 لكن لا يخفى أن الوجه في التقديم هو الحكومة المتقدمة ، فانها عرفاً حاكمة على الادلة الاولى كما لا يخفى .

( نعم ربما يعكس الأمر ) فيقدم دليل الحكم بعنوانه الأولي على أدلة الأحكام الثانوية ( فيما احرز بوجهه معتبر ان الحكم ) الأولي ( في المورد ليس بنحو الاقتضاء ) حتى يرفع بالعنوان الثانوي ( بل بنحو العملية العامة ) كوضوح انقاذ النبي مثلاً ، فانه علة تامة ولو كان ضرورياً .

( وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولى ) على قسمين ، فـ ( تارة يكون بنحو الفعلية ) وان الحكم دائمياً ( مطلقاً ) عرض عارض أم لا ، كاتخاذ النبي الذي هو واجب مطلقاً سواء كان ضرورياً أو حرجياً أو مخالفاً للنذر والشرط وأمر الابوين أم لا ( أو ) يكون بنحو الفعلية - لكن لا مطلقاً بل - ( بالاضافة الى عارض دون عارض ) كشرب الخمر مثلاً الذي هو حرام بالنسبة الى الضرر غير المهلك وليس بحرام بالنسبة الى الضرر المهلك ، فان الحرمة حكم فعلي بالنسبة الى عارض - وهو غير المهلك - دون عارض آخر وهو المهلك ، فان الفعلية المطلقة في الأول والخاصة ببعض العوارض في الثاني قد ثبتت ( بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض ) أي « لا ضرر » في المثال ( المخالف ) هذا العارض ( له ) أي لذلك الحكم الفعلي ( فيقدم دليل ذلك العنوان ) الاول الفعلي ( على دليله ) أي دليل

واخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة على انه بمجرد المقتضى وان العارض مانع، فعلى هذا ولولم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مداوله كما قيل . ثم

العارض نحو « لا ضرر » في المثال ، فيجب انقاذ النبي مطلقاً ويحرم شرب الخمر اذا لم يكن المرض مهلكاً ، وإن كان فيهما ضرر شديد وعسر أكيد .

( وأخرى يكون ) الحكم الثابت بعنوان أولى ( على نحو لو كانت هناك دلالة ) على خلافه بسبب عنوان ثانوي ( للزم الاغماض عنها ) أي عن تلك الأحكام الأولية ، ومرجع الضمير مفهوم من الكلام ( بسببه ) أي بسبب دليل حكم العارض ولو عكس المصنف فقال : « عنه بسببها » كان أوفق ( عرفاً ) أي يفهم العرف ذلك ( حيث كان اجتماعهما ) أي اجتماع دليلي العارض والحكم الاولي ( قرينة على انه ) أي الحكم الثابت بالعنوان الاولي ( بمجرد المقتضى ) كأدلة استعمال المباحات ( وان العارض مانع فعلي ) فيقدم دليل « لا ضرر » مثلاً عليها .

ثم ان الشيخ ذكر ان أدلة الأحكام الثانوية حاكمة على أدلة الأحكام الأولية ، بمعنى ان الثانوية ناظرة الى الأولية ، ولهذا تقدم الثانوية على الأولية ، لكن المصنف لم يرتض بالحكومة ورأى أن الوجه في التقديم كون الأولية اقتضائية والثانوية فعلية ، ولذا عرض بالحكومة التي ذكرها الشيخ بقوله : ( هذا ) الذي ذكرنا من التقديم وجهه الاقتضائية والفعلية ( ولولم نقل بحكومة دليله ) أي دليل الحكم الثانوي ( على دليله ) أي دليل الحكم الاولي ( لعدم ثبوت نظره ) أي نظر الثانوي ( الى مداوله ) أي مدلول الاولي .

وقد اشترط في دليل الحاكم أن يكون ناظراً الى دليل المحكوم ، كأن يقول لا شك لكثير الشك بعد ما قال ابن علي الاربع في الشك بين الثلاث والاربع ( كما قيل ) والقائل الشيخ كما ذكرنا .

( ثم ) بعد ما فرغنا من النسبة بين دليل لا ضرر وأدلة الأحكام الأولية نذكر

افتقد بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر  
مثلا فتعامل معها معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين وإلا  
فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر ، أرجح وأولى ولا يبعد  
أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب

النسبة بين دليلين من الأحكام الثانوية ، كما لو تعارض دليل الضرر ودليل العسر مثلا  
فيما لو اعتاد شرب التبن مثلا بحيث ان تركه عسر عليه واستعماله مضر له ، فنقول :  
( انقذ بذلك ) الذي ذكرنا في دليلي الضرر والأحكام الأولية ( حال توارد دليلي  
العارضين ) بأن كان كلا الدليلين ثانويين ( كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر )  
أو كدليل وجوب النذر ودليل نفي الضرر فيما صار الصوم المتذور ضروريا ( مثلا فتعامل  
معهما معاملة المتعارضين ) لو كان لأحدهما فقط ملاك ، بأن علمنا من الخارج انه  
لا ملاك في أحدهما ولم نعلم صاحب الملاك ، وحين عومل معها معاملة المتعارضين نأخذ  
بالراجح لو كان أحدهما راجحا وإلا فالتخير أو الرجوع الى الأصل ، فانه قد اختلف  
في أن مورد الاجتماع من العامين من وجه هل يحكم بالتخير فيه أم بالرجوع الى  
الاصول العملية ؟

لكن معاملتها معاملة المتعارضين إنما هو فيما ( لو لم يكن من باب تزاحم  
المقتضيين ) بأن كان في كل واحد منها ملاك تام حتى في مورد الاجتماع ، كمثل انقاذ  
الغريقين ( وإلا ) بأن كانا من باب التزاحم ( فيقدم ما كان مقتضيه أقوى ) على  
ما كان مقتضيه أضعف ، فانه في مثال النذر والضرر يقدم دليل الضرر على دليل النذر  
لو كان الصوم موجبا للهلاك مثلا .

( وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ) في مقام الدليلية ، إذ الرجحان  
اللفظي إنما ينفع في مقام التعارض لا مقام التزاحم ، فلو ورد دليل ضعيف بوجوب  
انقاذ النبي ودليل قوي بوجوب انقاذ المؤمن قدم الأول في مقام التزاحم ( ولا يبعد  
ان الغالب في توارد العارضين ) أي الدليلين الثانويين ( أن يكون من ذاك الباب )



بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته الا في أحدهما كما لا يخفى . هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر وأما لو تعارض مع ضرر آخر فجمل القول فيه ان الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان وإلا فهو مختار .

أي باب التزاحم ( بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما ) على موضوع واحد . فلكل منهما ملاك ومقتضى ( لا من باب التعارض ) بوجود الملاك في أحدهما فقط ، و ( لعدم ثبوته ) أي المقتضى ( الا في أحدهما كما لا يخفى ) وهذا تعليل لكونه من باب المتعارض .

( هذا ) كله ( حال تعارض الضرر مع عنوان أولى ) كالوضوء ( أو ثانوى ) كالخرج ( آخر ) أي غير نفس الضرر ( وأما لو تعارض مع ضرر آخر ) بأن دار الأمر بين ضررين فهو على ثلاثة أقسام : « الأول » أن يدور بين ضررى شخص واحد كما لو اجبر بين قتل زيد وبين أخذ دينار منه . « الثاني » أن يدور بين ضررى شخصين كما لو اجبر بين قتل زيد أو ضرب عمرو . « الثالث » أن يدور بين ضرر نفسه وضرر غيره ، كما لو اجبر على قبول الولاية فان لم يقبل ضرره وإن قبل كان مستلزماً لضرر آخرين ( فجمل القول فيه ان الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد ) كالأول ( أو ) ضررى ( اثنين ) كالمثال الثاني ( فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما ) فان الضرورات تقدر بقدرها .

ومن المعلوم أن الضرر الأقل سواء كان بالنسبة الى شخص واحد أو الى شخصين ضرورة دون الضرر الأكثر ، فيكون حاله حال ما لو دار أمره بين أن يشرب قدح خمر أو قدحين ، فان الثاني لا يجوز لعدم ضرورة بالنسبة اليه .

لكن هذا ( لو كان ) بينهما أقل وأكثر كالمثالين ( وإلا ) بأن تساويا كما لو اجبر على قطع إحدى يدي زيد أو قطع يد زيد أو ضرر ( فهو مختار ) بينهما

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للجنة على الأمة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر .

لعدم ترجيح هناك .

( أما لو كان ) الأمر دائراً ( بين ضرر نفسه وضرر غيره فـ ) له صور وأحكام كدوران الأمر بين قتل نفسه أو غيره ، أو قتل نفسه أو قطع طرف غيره ، أو قتل نفسه أو اضرار غيره مالياً ، أو بالعكس فيها ، أو رفع سلطة نفسه أو غيره كما لو دار بين عدم حفر في داره أو حفره وأذية جدار جاره ، أو أشباه هذه الموارد مما له صور كثيرة .

وقد وقع الخلاف في بعضها والاتفاق في بعضها الآخر، لكن المصنف « ره » على أن ( الأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر ) كما لو أجبره الجابر بين اعطاء دينار من نفسه أو اعطاء دينارين من غيره ( فإن نفيه ) أي الضرر بقوله « لا ضرر » ( يكون للجنة على الأمة ) فـ « لا ضرر » بالنسبة الى الغير منة عليه ( ولا منة على تحمل ) الانسان ( الضرر لدفعه من الآخر وان كان ) ضرر الآخر ( أكثر ) .

ثم ان ما ذكرنا من تفسير قوله «وأما لو تعارض مع ضرر آخر» بناء على احتمال ، وهناك احتمال آخر أقرب الى العبارة ، وهو أن يراد : أقسام الضرر الثلاث غير المترتبة بالمسكف على كل تقدير : كما لو أراد اللص أن يقطع يد زيد أو يسرق ماله أو أراد اللص أن يسرق مال زيد أو مال عمرو، أو أراد زيد أن يحفر بئراً في داره مما يكون عدم حفره ضرراً عليه وكان حفر بئره ضرراً على جاره ، فإنه لا يجب على زيد تحميل الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر في الصورتين الأخيرتين ، ويجب عليه تحمل أقلهما لو كان دائراً بين ضرري شخصه ، لكنه إذا كان تحملها حراماً كما لو دار بين قطع يده أو قطع يديه أما لو كان تحمل أحدهما جائزاً قدم على المحرم ، كما لو دار بين قطع يده أو أخذ

نعم لو كان الضرر متوجهاً اليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر .  
اللهم إلا ان يقال : ان نفي الضرر وإن كان للمنة الا انه بلحاظ نوع الأمة  
واختيار الأقل بلحاظ النوع منة - فتأمل .

دينار منه ، ولو كان كلاهما جائزاً كان له الخيار كما لا يخفى .

( نعم ) ان ما ذكرنا من عدم لزوم تحمل الضرر على النفس لدفع الضرر عن  
الغير إنما يصح فيما لم يكن الضرر متوجهاً اليه ، أما ( لو كان الضرر متوجهاً اليه )  
كما لو أراد اللص سرقة ماله فـ ( ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر ) بأن  
يدله على مال صديقه حتى يسرقه فيجوز عن ماله .

لكن هذا إما يتم لو كان الدفع عن النفس بلحاظ ارادة ضرر الغير، أما لو لم  
يكن كذلك بل كان فراراً يوجب بالاخرة الضرر على الغير ، كما لو رماه الظالم ففر  
حتى أصاب السهم غيره ، أو أراد اللص سرقة ماله ففر حتى أخذ مال غيره ، فالظاهر  
عدم اشكال في ذلك لأنه من دفع الضرر عن النفس ولا يرتبط باضرار الغير .

ثم ان ما ذكرنا من عدم لزوم تحمل الضرر وان كان ضرر الآخر أكثر إنما  
يصح إذا قلنا بأنه لوحظت المنة بالنسبة الى كل فرد فرد ، وأما ان قلنا بأن المنة  
لوحظت بالنسبة الى مجموع الأمة - بأن جعلت الأمة كفرد واحد - يكون حال تمارض  
الضررين بالنسبة الى شخصين كتمارضها بالنسبة الى شخص واحد في وجوب التحمل  
للضرر الأخف ، والى هذا أشار بقوله : ( اللهم إلا ان يقال : ان نفي الضرر وان  
كان للمنة ) على الأمة ( الا أنه ) أي الرفع الامتثالي ( بلحاظ نوع الأمة  
واختيار الأقل بلحاظ النوع منة ) فيجب تحمل الضرر الأقل على النفس دفعاً للضرر  
الأكثر المتوجه الى الغير ( فتأمل ) . فان الظاهر اختلاف موارد ، فلو توجه ضرر  
القتل الى الغير أو ذهاب ما ليسير من النفس قدم الثاني ، ولو توجه ضرر دينارين  
على الغير أو دينار على النفس لم يلزم الدفع عن الغير ، والى هذا الباب طويل  
فليراجع الفقه . والله المستعان .

## فهرس الكتاب

١٨٢	دوران الامر بين المحذورين	٢	مقدمة الشارح
١٩٤	دوران المكلف به بين المتباينين	٣	حجية الظن حال الانسداد
٢٠٣	الاضطرار الى بعض اطراف العلم	٩	في الظن بالطريق
٢٠٨	شرطية الابتلاء في طرف العلم	٢٨	في الكشف والحكومة
٢١٠	الشبهة غير المحصورة	٣٣	اهمال النتيجة واطلاقها
٢١٤	ملاقي الشبهة المحصورة	٤١	الظن باعتبار الظنون
٢١٧	الأقل والاكثر الارتباطيان	٤٧	في خروج القياس
٢٤٣	دوران الامر بين المطلق والمقيد	٦٠	الظن المانع والممنوع
	والخاص والعام	٦٣	الظن بالحكم وبمقدماته
٢٤٦	في ناسي الجزء	٦٧	في التنزل الى الظن
٢٥٠	حكم زيادة الجزء	٦٨	الظن بالاحكام وبالامتثال
٢٥٥	استصحاب الوجوب	٧١	حجية الظن في اصول الدين
٢٦١	قاعدة الميسور	٨٩	الجبر والوهن بالظن
٢٧١	تذنيب المسألة البراء والاحتياط	٩٨	في الاصول العملية
٢٧٢	في شرائط الأصول	٩٠١	في ادلة البراءة
٢٧٧	اشتراط الفحص في البراءة	١٣٢	ادلة الاحتياط
٢٨١	وجوب التعلم	١٥٣	اصالة عدم التذكية
٢٩٧	شرائط اصل البراءة	١٦٠	اجراء الاحتياط في مشكوك العماديه
٢٩٩	قاعدة لاضرر	١٧٦	الزهي عن صرف الوجود
		١٨٠	في حسن الاحتياط















Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 098009747