

الْوَصُولُ إِلَى كَفَايَةِ الْأَصُولِ

تأليف
المصطفى الرضا الراحمين
السيد محمد الحسيني الشيرازي
١٣٤٧-١٤٢٢

الجزء الرابع

مَوْصِلٌ إِلَى الْبَلَاغِ
بيروت - لبنان

الْوُصُولُ إِلَى كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلَّفَ

المرجع الديني الرَّاحِلُ الإمامَ

السَّيِّدَ مُحَمَّدَ الْحُسَيْنِ الشَّيْرَازِيِّ قَدِّسَ سِرُّهُ

١٣٤٧ - ١٤٢٢

الجزء الرابع

مُؤَسَّسَةُ الْبَحْثِ وَالْإِثْبَاتِ

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة وسجلة
الطبعة الأولى
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

مؤسسة البلاغ
للطباعة والنشر والتوزيع



بئر العبد - مدخل مدرسة حارة حريك الرسمية الثانية - بناية هوعاني - الطابق الأول
ص.ب. ١١ - ٧٩٥٢ بيروت ٢٢٥٠-١١٠٧ - هاتف: (٠٢/٥١٤٩٠٥) - فاكس: ٠١/٥٥٣١١٩ - لبنان

الموقع الإلكتروني : www.albalagh-est.com

E-mail : Albalagh-est@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة
الله على أعدائهم الى قيام يوم الدين .

وبعد : فهذا الجزء الرابع من (الوصول) في شرح كفاية الاصول للمحقق
آية الله الخراساني (قدس سره) كتيبه للايضاح ، والله اسئل التوفيق والنمام
والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كربلاء المقدسة

فصل

المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص
ولا يخفى ان هذه المسألة من أهم المسائل الاصولية وقد عرفت في
أول الكتاب

(فصل)

في حجية خبر الواحد

﴿المشهور بين الاصحاب﴾ قديماً وحديثاً ﴿حجية خبر الواحد﴾ والمراد
به ما ليس بمتواتر وان تعددت روايته ، وانما يسمى خبر الواحد لقلبة ذلك فيه
والا فالمتعدد الذي لم يصل الى حد التواتر أيضاً يقع فيه الكلام كما لا يخفى
﴿في الجملة﴾ أى بشرط ان يكون الراوي عدلاً أو ثقة ولم يكن موهوناً باعراض
الاصحاب مثلاً وهكذا ﴿بالخصوص﴾ أى من جهة أدلة خاصة تدل على حجيته
لان باب حجية مطلق الظن من حيث الانسداد .

﴿ولا يخفى ان هذه المسألة﴾ أى حجية خبر الواحد ﴿من اهم المسائل
الاصولية﴾ اذ على الخبر الواحد يدور رضى الفقه ﴿وقد عرفت في أول الكتاب﴾
في المجلد الاول ان هنا اشكالين :

«الاول» انه كيف يمكن جعل هذه المسألة من مسائل علم الاصول والحال

ان الملاك فى الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط
ولولم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة ،

ان التكلم فى هذه ليس عن امر عارض الادلة الاربعة بل عن دليلة الدليل ،
والبحث عن دليلة الدليل ليس بحثاً عن عوارض الدليل كما لا يخفى .

«الثاني» انه كيف يمكن جعل البحث عن حجية الخبر الواحد من المسائل
الاصولية والحال ان موضوع المسألة يلزم ان يكون من صغريات موضوع العلم
وليس الخبر الواحد من صغريات موضوع الاصول ؟

بيان ذلك: ان موضوع علم الاصول على المشهور هو الادلة الاربعة الكتاب
والسنة والاجماع والعقل ، والخبر الواحد ليس كتاباً واجماعاً وعقلاً كما هو واضح
ولا سنة لان السنة عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر الواحد حاك
للسنة وليس هو السنة بذاتها .

وقد أجاب عن هذين الاشكالين كل من المصنف والشيخ وصاحب الفصول
وبعض آخر :

أما ذلك البعض فقد التزم بالاستطراد فى ذكر هذه المسألة فى الاصول ،
ولا يخفى ما فيه اذ لو كان مثل هذه المسألة استطراداً لم يبق الاصول شيء يعتد
به ، بالاضافة الى انه لاوجه للاستطراد بعد امكان جعلها من الاصول .

وأما المصنف «ره» فقد أجاب بـ ﴿ان الملاك فى﴾ المسألة ﴿الاصولية صحة
وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط﴾ للاحكام الشرعية ﴿ولولم يكن البحث
فيها عن الادلة الاربعة﴾ ومن المعلوم ان نتيجة البحث عن حجية الخبر الواحد
تفزع فى طريق الاستنباط لان استنباط كثير من الاحكام يتوقف على الحجية
واللاحجية للخبر وقد تقدم سابقاً انه لادليل لكون موضوع الاصول الادلة الاربعة

وان اشتهر فى ألسنة الفحول كون الموضوع فى علم الاصول هى
الادلة . وعلیه لا یكاد یفید فى ذلك - أى فى كون هذه المسألة اصولیة
- تجشم دعوى ان البحث عن دلیلة الدلیل بحث عن أحوال الدلیل

﴿وان اشتهر فى ألسنة الفحول كون الموضوع فى علم الاصول هى الادلة﴾
الاربعة .

والحاصل : ان موضوع علم الاصول عند المصنف هو الجامع لمسائله
التي تشترك فى كون نسائجها تقع فى طریق الاستنباط ، سواء كان من الادلة
الاربعة أو من غيرها فلا یرد علیه لزوم خروج مسألة حجیة خبر الواحد عن مسائل
الاصول .

﴿و﴾ حیث ذكر المصنف «ره» جوابه عن الاشكال شرع فى ابطال جواب
صاحب الفصول بقوله : و ﴿علیه﴾ أى بناءً على كون موضوع الاصول الادلة
الاربعة ﴿لا یكاد یفید فى ذلك أى فى كون هذه المسألة﴾ من المسائل ﴿الاصولیة﴾
ما ارتكبه فى الاصول من ﴿تجشم دعوى ان البحث عن دلیلة الدلیل بحث عن
أحوال الدلیل﴾ .

وحاصل جواب الفصول عن الاشكال: ان موضوع علم الاصول لیس هى
الادلة الاربعة بما هی أدلة، بل البحث فى هذا العلم عن ذات الادلة الاربعة حتى
یکون البحث عن دلیلة هذه الادلة والبحث عن عوارض هذه الادلة بعد اثبات
دلیلتها كلاهما بحثاً عن موضوع العلم، لكن هذا التجشم یرد علیه :

أولاً : انه خلاف ظاهر كلام العلماء حیث یجعلون الادلة الاربعة بما هی أدلة
- لابما هی هى - موضوع الاصول .

وثانیاً : انه جواب عن أحد الاشکالین - وهو الاشکال الاول - ویبقى الاشکال

ضرورة ان البحث فى المسألة ليس عن دليلية الادلة بل عن حجية
الخبر الحاكى عنها ، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع
هذه المسألة الى ان السنة - وهى قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل
تثبت بالخبر الواحد أولاً تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة
فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها

الثاني بحاله ضرورة ان البحث فى المسألة ليس عن دليلية الادلة الاربعة بل
عن حجية الخبر الحاكى عنها والحاكى الذي هو الخبر مورد البحث والمحكى
الذي هو قول المعصوم وفعله وتقريره موضوع علم الاصول .

وحيث فرغ من جواب الفصول وعن الاشكال عليه أشار الى جواب الشيخ
رحمة الله عليه عن الاشكال بقوله : ﴿ كما لا يكاد يفيد عليه ﴾ - أي بناءً على ان
موضوع الاصول الادلة الاربعة - ما ذكره الشيخ من ﴿ تجشم دعوى ان مرجع
هذه المسألة الى ان السنة - وهى قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت
بالخبر الواحد أولاً تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة ﴾ وعلى هذا
فيكون موضوع هذه المسألة السنة بما هي دليل ، فلا يرد احد الاشكالين المتقدمين
اذ البحث حيثئذ عن عوارض الدليل الذي هو السنة .

لكن هذا الجواب أيضاً غير تام ﴿ فـ ﴾ انه يرد أولاً ﴿ ان ﴾ قولنا « هل
السنة تثبت بخبر الواحد أم لا » ليس المراد بالثبوت الثبوت الواقعي بل المراد الثبوت
التعبدى الراجع الى وجوب العمل وترتيب آثار الواقع . ومن المعلوم ان هذا
المعنى من الثبوت ليس من عوارض السنة ، اذ لا اشكال فى وجوب العمل بالسنة
الواقعية ، بل هو من عوارض السنة المشكوكة التي هي الخبر الواحد ، اذ ﴿ التعبد
بثبوتها ﴾ أي ثبوت السنة ﴿ مع الشك فيها ﴾ أي فى السنة ﴿ لدى الاخبار بها ﴾

لىس من عوارضها بل من عوارض مشكو كها كما لا يخفى ، مع انه لازم لما يىحث عنه فى المسألة من حجىة الخبر ، والمبحوئ عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها من المباحئ أو من غيره لاماهو لازمه كما هو واضح .

وكىف كان ، فالمحكى عن السىء

أى بالسنة ﴿ لىس من عوارضها بل من عوارض مشكو كها ﴾ الذى هو الخبر فرجع الكلام حول الخبر - الذى هو لىس من الادلة الاربعة فى شىء - ﴿ كما لا يخفى ﴾ على من تأمل .

﴿ مع انه ﴾ ىرد على كلام الشىخ « ره » ثانياً ان المبحوئ عنه لىس هو الثبوت بل هو الحجىة ، فانا نقول هل خبر الواحد حجة أم لا ؟ ومن لوازم الحجىة الثبوت المذكور فى كلامكم والملاك الذى تعد به المسألة من مسائل العلم كون نفس المبحوئ عنه من عوارض الموضوع لأن يكون لازمه من العوارض .

والحاصل : ان الثبوت ﴿ لازم لما يىحث عنه فى المسألة من حجىة الخبر ﴾ بىان « لما يىحث » والمبحوئ عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها ﴿ أى المسائل ﴾ من المباحئ أو من غيره لاماهو لازمه ﴿ كما ذكره الشىخ « ره » ﴾ كما هو واضح .

ولا يخفى ان اسلوب جواب المصنف فى هذا المقام مختلف عن اسلوب جوابه عن هذا الاشكال فى أول الكتاب - فراجع .

﴿ وكىف كان ﴾ الامر سواء كانت مسألة حجىة الخبر الواحد من المسائل الاصولية أم لا فقد وقع الخلاف فى حجىته ﴿ فالمحكى عن السىء ﴾ المرفضى

والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر واستدل لهم بالايات الناهية عن اتباع غير العلم والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام

﴿والقاضي﴾ ابن البراج ﴿وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس﴾ وبعض آخر
 ﴿عدم حجية الخبر﴾ فلا يصح الاستناد اليه في استفادة الحكم الشرعي
 ﴿واستدل لهم﴾ الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل :
 اما العقل فواضح ، اذ الاصل عدم حجية مشكوك الحجية، فان العقل يقبّح
 الاستناد الى ما لم يجعله المولى حجة بعنوان انه من المولى .

واما الكتاب فيدل عليه ﴿الايات الناهية عن اتباع غير العلم﴾ كقوله تعالى
 « ولا تقف ما ليس لك به علم » ^(١) وقوله « ان الظن لا يغني من الحق شيئاً » ^(٢)
 وقوله « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » ^(٣) وقوله
 « بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » ^(٤) وقوله « ان يتبعون الا الظن » ^(٥) وقوله
 « وجدنا آباءنا على امة » ^(٦) وقوله « ان تصيبوا قوماً بجهالة » ^(٧) الى غيرها .
 ﴿و﴾ اما السنة فيدل عليه طوائف من ﴿الروايات﴾ مثل الرواية ﴿الدالة
 على رد ما لم يعلم انه قولهم﴾ كرواية محمد بن عيسى قال : اقرأني داود

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) يونس : ٣٦ .

(٣) النحل : ١١٦ .

(٤) الحج : ٨ - لقمان : ٢٠ .

(٥) الانعام : ١١٦ - يونس : ٦٦ .

(٦) الزخرف : ٢٢ - ٢٣ .

(٧) الحجرات : ٦ .

أولم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان أو لم يكن موافقاً للقرآن اليهم أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله أو على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف

ابن فرقد الفارسي كتابه الى أبي الحسن الثاني عليه السلام وجوابه بخطه عليه السلام فكتب : نسلك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك عليهم السلام أجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه وقرأته : ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ^(١).

﴿أو﴾ الرواية الدالة على رد ما ﴿لم﴾ يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان ﴿كقوله عليه السلام : اذا جائكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى نبين لكم ^(٢) .

﴿أو﴾ الرواية الدالة على رد ما ﴿لم﴾ يكن موافقاً للقرآن اليهم ﴿كقول أبي جعفر عليه السلام ما جائكم عنا فان وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردوه ، وان اشتهب الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا ^(٣) .

﴿أو﴾ الرواية الدالة ﴿على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله﴾ كقوله عليه السلام : ما جائكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل ^(٤).

﴿أو﴾ الرواية الدالة ﴿على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف﴾ كقول الصادق

(١) السرائر ص ٤٧٩ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٣) جامع الاحاديث ج ١ ص ٢٥٩ عن الوسائل .

(٤) تفسير العياشي ج ١ ص ٩ .

أو على النهي عن قبول حديث الا ماوافق الكتاب أو السنة الى غير ذلك والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب

عليه السلام كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^(١).

﴿أو﴾ الرواية الدالة ﴿على النهي عن قبول حديث الا ماوافق الكتاب أو السنة﴾ كالمروي عن أبي عبد الله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثاً الا ماوافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة^(٢) ﴿الى غير ذلك﴾ من الاخبار الكثيرة الواردة بهذه المضامين .

﴿و﴾ أما ﴿الاجماع﴾ فـ ﴿المحكي عن السيد﴾ المرتضى «ره» ﴿في مواضع من كلامه﴾ دعواه صريحاً ﴿بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة﴾ فاذا قامت الأدلة الاربعة على حرمة العمل بالخبر الواحد لم يجز الاستناد اليه في استنباط الاحكام الشرعية ، وكان الشيخ رضي الله عنه والمصنف لم يذكر دليل العقل لانهما نقلاً أدلة القائلين بالمنع ولم يكن فيها ذلك .

﴿والجواب﴾ اما عن دليل العقل فإنه ليس استناداً الى المولى بدون دليل بل بناء العقلاء كافة في الاعتماد على خبر الثقة كاف في الحجية ويكون من الاستناد

(١) الكافي ج ١ ص ٦٩ .

(٢) رجال الكشي ص ٢٣ .

اما عن الايات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها فهى

بالدليل ، و ﴿ اما عن الايات فبأن الظاهر ﴾ المنصرف ﴿ منها أو المتيقن من اطلاقها ﴾ بناءً على عدم ظهورها فيما ذكر ﴿ هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ﴾ فان قوله تعالى فى سورة النجم وان الذين لا يؤمنون بالآخرة لیسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن ﴿ ^(١) ظاهر فى الاصول ، الا ان الانصاف ان بعض الايات لا وجه للقول بذلك فيها ، بل اطلاقها يشمل جميع أقسام الظن ، فان قوله « وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ^(٢) له اطلاق قوي فى الشمول ، كما ان قوله تعالى « ولا تنقف ما لیس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مستولاً » ^(٣) كذلك ، بل استدلال الامام عليه السلام بهذه الاية على حرمة استماع الغناء مـ يؤيد الاطلاق .

لكن الانصاف ان مثل العمل بخبر الواحد الجامع للشرائط لا يعد من اتباع غير العلم فهو خارج موضوعاً . ألا ترى ان المولى لو قال لعبده « لاتعمل بأوامري حتى تعلم بها » ثم أخبره الثقة بأنه قال كذا لم يكن عند العقلاء معذوراً لو ترك الامر معتذراً بأنه لا يعلم وقد نهاه المولى عن اتباع غير العلم .

﴿ ولو سلم عمومها ﴾ أى عموم الايات ﴿ لها ﴾ أى للفروع الشرعية ﴿ فهي

(١) النجم : ٢٨ .

(٢) النجم : ٢٨ .

(٣) الاسراء : ٣٦ .

مخصصة بالدلة الآتية على اعتبار الاخبار .

وأما عن الروايات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد ، فانها أخبار آحاد .

لا يقال : انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً

مخصصة بالدلة الآتية ﴿ الدالة ﴾ على اعتبار الاخبار ﴿ من الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

﴿ وأما ﴾ الجواب ﴿ عن الروايات ﴾ المتقدمة التي قد ذكر المانعون دلالتها على عدم حجية الاخبار ﴿ فبأن الاستدلال بها خال عن السداد ، فانها أخبار آحاد ﴾ فانها ليست حجة لاعدنا ولا عند الخصم : أما عندنا فلانا نرى حجية الخبر الواحد وأما عند الخصم فبأنه لا يرى حجية الخبر الواحد ، فكيف يستدل بالخبر الواحد لاثبات كلامه ؟ .

ان قلت : يصح استدلال الخصم بها جدلاً فيقول انكم تسرون حجية الخبر الواحد فهذا حجة ، واذا ثبت حجية هذا الخبر اقتضى ذلك عدم حجية سائر الاخبار الواردة في مختلف أبواب الفقه . قلت : ما يلزم من وجوده عدمه باطل ولو ثبت حجية هذه الاخبار لزم عدم حجيتها ، فالأخبار المانعة لا يمكن العمل بها سواء قلنا بحجية الخبر أم بعدم حجيته ، اذ لو كان الخبر الواحد حجة لم تكن هذه الاخبار المانعة بحجة ، ولولم يكن الخبر الواحد حجة كانت هذه الاخبار المانعة غير حجة لانها أخبار آحاد - فتأمل .

﴿ لا يقال ﴾ : ان الاخبار المانعة ليست من الخبر الواحد حتى يلزم الاشكال المتقدم ، فـ ﴿ انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً ﴾

للعلم الاجمالى بصدور بعضها لامحالة . فانه يقال: انها وان كانت كذلك

والفرق بين هذه الاقسام ان التواتر اللفظي هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم بلفظ واحد ، كاخبار جماعة كثيرة ان الرسول ﷺ قال يوم الغدير « من كنت مولاه فهذا علي مولاه » ، والتواتر المعنوى هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم بالفاظ مختلفة مما يودى الى معنى واحد ، كما لو أخبر أحدهم بأنه رأى زيداً يقتل أسداً والثاني بأنه رآه يصارع نمرأً والثالث بأنه رآه يحارب فئة وهكذا ، فهؤلاء وان لم يتفقوا في اللفظ والواقعة الا انهم متفقون جميعاً على انه شجاع ، وهو المعنى المتحصل عن جميع هذه الاخبارات الاحادية . والتواتر الاجمالى هو اخبار جماعة بأخبار متعددة نعلم اجمالاً بصحة أحدها وهذا يوجب العلم بالمعنى الاخص من الجميع ، كما لو قال أحدهم « جاء زيد راكباً فرساً » وقال الآخر « جاء زيد مع عمرو » وقال الثالث « جاء زيد يوم الجمعة » وهكذا علمنا بمجيء زيد وهو المعنى المتفق عليه ، فان صدق أحد المخبرين في الجملة كاف لاثبات ذلك وان لم يثبت سائر الخصوصيات .

والاخبار الواردة الدالة على عدم حجية الخبر الواحد كذلك - أى متواترة اجمالاً - ﴿ للعلم الاجمالى بصدور بعضها لامحالة ﴾ وهذا العلم حاصل من جهة كثرة هذه الاخبار ، وانتشارها في كتب الحديث وتمسك الفقهاء بها قديماً وحديثاً ومطابقة مضمون بعضها لما هو ضروري كعدم حجية الخبر المخالف للقرآن وما أشبهه .

﴿ فانه يقال ﴾ : فى جواب الاخبار الدالة على عدم حجية الخبر الواحد ﴿ انها ﴾ أى تلك الاخبار المانعة ﴿ وان كانت كذلك ﴾ أى متواترة اجمالاً

الا انها لاتنفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد فى اثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام ومحل النقض والابرام ، وانما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به ليس بضائر ، بل لامحيص عنه فى مقام المعارضة ،

﴿ الا انتها لاتنفيد ﴾ المنع عن حجية مطلق الخبر الواحد الذي كان مراد السيد ومن تبعه ﴿ الا فيما توافقت ﴾ تلك الاخبار ﴿ عليه ﴾ لماعرفت من انه مقتضى التواتر الاجمالي ﴿ وهو غير مفيد فى اثبات السلب كلياً ﴾ أى عدم حجية الاخبار مطلقاً ﴿ كما هو محل الكلام ﴾ بيننا وبين السيد ومن تبعه ﴿ ومحل النقض والابرام ﴾ .

والحاصل : ان الاخبار المانعة لايفيد عدم حجية الخبر الواحد بقول مطلق ﴿ وانما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة ﴾ لانه الامر الجامع بين تلك الاخبار المانعة ، فأى منها كان صادراً من المعصوم كان دليلاً على ذلك لماعرفت من مقتضى التواتر الاجمالي ﴿ والالتزام به ﴾ أى بكون الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بحجة ﴿ ليس بضائر ﴾ بالنسبة الى من يدعي حجية الخبر الواحد ، اذ المدعي لايريد حجية مطلق الاخبار حتى المخالفة منها للكتاب والسنة وانما يريد اثبات الحجية فى الجملة ، وذلك مما لايتنافيه اخبار المانعين ﴿ بل لامحيص عنه ﴾ أى عن الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة ﴿ فى مقام المعارضة ﴾ أى معارضة ذلك الخبر للكتاب والسنة على نحو تعارض التباين ، وان كان فى غير تعارض التباين يمكن التزام حجية الخبر المخالف لهما .

ولا يخفى ان عبارة المصنف «ره» نحتمل معنيين .

وأما عن الاجماع فبأن المحصل منه غير حاصل

توضيحه: ان الاخبار المانعة التي تقول بعدم حجة الخبر المخالف للكتاب والسنة يمكن ان تريد بالمخالفة مخالفة العموم والخصوص - بأن كان الكتاب عاماً والخبر المخالف خاصاً - ويمكن ان تريد مخالفة التباين، ويمكن ان تريد المخالفة مطلقاً، وأي الامور كان مراداً لاتضر الاخبار المانعة لان فى الاخبار طائفة كبيرة جداً ليست مخالفة للكتاب والسنة اطلاقاً لا عموماً وخصوصاً ولا تبايناً .

فالاخبار المانعة لاتفيد عدم حجة الخبر الواحد مطلقاً كما هو مراد المانعين وانما تفيد عدم حجة المخالف تبايناً أو المخالف عموماً وخصوصاً أو المخالف مطلقاً ، ولا بأس بالالتزام بذلك بأي المعاني كان .

فمراد المصنف « ره » بقوله « المخالف للكتاب » ان كان المخالف مطلقاً أعم من التبايني والعمومي كان قوله « بل لامحيص » ترقياً بالنسبة الى المخالف التبايني، وان كان المخالف العمومي والخصوصي كان قوله « بل لامحيص » ترقياً بالنسبة الى الاخبار المتعارضة، بمعنى ان الخبر المخالف للكتاب عموماً وخصوصاً ليس بحجة خصوصاً اذا كانت الاخبار متعارضة، وكان احدا المتعارضين مخالفاً للكتاب بطور العموم والخصوص .

ولا يمكن ان يرد المصنف « رد » بقوله « المخالف للكتاب » المخالفة التباينية لانه لا يبقى مجال للترقى كما لا يخفى .

﴿وأما﴾ الجواب ﴿عن الاجماع﴾ الذي ادعاه السيد على عدم حجة الخبر الواحد ﴿فبأن المحصل منه غير حاصل﴾ اذ نحن لم نحصل على الاجماع بل وجدنا الخلاف الكبير، وعلى فرض تحصيل الاجماع ليس بحجة لانه محتمل

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل .

الاستناد .

وقد عرفت في بحث الاجماع ان محتمل الاستناد منه لا يمكن الاعتماد عليه ﴿والمنقول منه للاستدلال به غير قابل﴾ لما عرفت في مبحث الاجماع ان الاجماع المنقول لم يرق دليل على حجته مضافاً الى ان السيد شخص واحد نقل الاجماع وخبر الواحد باعتراف السيد بنفسه ليس بحجة ﴿خصوصاً في﴾ هذه ﴿المسألة﴾ لعل وجه الخصوصية ما ذكرنا من انه خبر واحد ينقل الاجماع ، والخبر الواحد ليس بحجة عند ناقله ﴿كما يظهر وجهه للمتأمل﴾ .

فانه يقال للسيد: هل يجوز لنا الاخذ بالخبر الواحد فيقول لا فنقول ولذا لا نتمكن من الاخذ بقولك الذي تنقل الاجماع لانه خبر واحد، لكن للسيد أن يقول انتم تقولون بحجية الخبر الواحد فخذوا بخبري لانه من الخبر الواحد الذي هو حجة عندكم .

ولا يخفى ان الحق مع المجيب لا مع السيد في هذا البحث، لان حجية قول السيد الذي هو خبر واحد يلزم من وجوده عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال تكوينياً ومحال حجة، وقد يشبه هذا البحث ما يقال: ان احد الفلاسفة كان يأخذ اجراً كبيراً لان يعلم تلاميذه الجدل حتى يغلبوا على كل مجادل محقاً كان أم مبطلاً، ولما تعلم منه بعض تلاميذه واكمل أراد الفيلسوف ان يأخذ منه الاجر قال التلميذ : انسي اجدالك على عدم استحقاقك الاجر، فان غلبت عليك كنت اثبت عدم استحقاقك بالدليل، وان غلبت علي كنت لا تستحق الاخذ لعدم تعليمي حسب الشرط الذي هو أن لا يغلبني احد .

مع انه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه . وقد استدل للمشهور بالادلة الاربعة :

فصل

فى الايات التى استدل بها : (فمنها) آية النبأ :

قال الفيلسوف: اني اجادلك على الاستحقاق، فان غلبتك كنت مستحقاً للاخذ لما أقمت من الحجة على الاستحقاق، وان غلبتني كنت مستحقاً للاخذ لما وفيت من الشرط وهو تعليمك بحيث لا يغلبك احد .

أقول: لكن مقتضى القاعدة استحقاق الاستاذ لو غلبه التلميذ فى الجدل - لو فاء الاستاذ بالشرط - وعدم استحقاق الاستاذ لو غلب على التلميذ - لعدم وفائه بالشرط - كما هو ظاهر ﴿مع انه﴾ أى الاجماع الذى ادعاه السيد ﴿معارض بمثله﴾ لدعوى جماعة منهم الشيخ الاجماع على حجية الخبر الواحد ﴿وموهون بذهاب المشهور الى خلافه﴾ وكيف يستقيم اجماع يخالفه المشهور .

وحيث اتممنا الكلام فى أدلة القائلين بعدم حجية الخبر الواحد والجواب عنها فلنشرع فى أدلة المشهور القائلين بالحجية: ﴿وقد استدل للمشهور﴾ القائلين بالحجية ﴿بالادلة الاربعة﴾ الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

« فصل »

﴿فى الايات التى استدل بها﴾ على حجية خبر الواحد ﴿فمنها آية النبأ﴾ وسميت آية النبأ لاشتغالها على كلمة « النبأ »، وهذا هو السبب فى تسمية غالب الايات والسور بأسامي خاصة .

قال الله تبارك وتعالى: «ان جائكم فاسق بنياً فتبينوا» (١)

﴿قال الله تبارك وتعالى﴾ «يا أيها الذين آمنوا ﴿ان جائكم فاسق بنياً فتبينوا﴾ أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (٢).

قال في مجمع البيان: نزل في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية، فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال: انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر بخلافه فغضب النبي ﷺ وهم ان يغزوهم فنزلت الآية (٣).

ولا يخفى ان ما ظهر عند بعض الاصحاب من غضب النبي ﷺ وهم بغزوهم لعله كان خلاف الواقع، بأن كان غضب النبي ﷺ على الوليد لكنهم لم يعرفوا مصبه كما ان الهمّ لعلهم فهموه من مثل قوله «لو صدق الامر لغزوتهم» أو ما أشبه مما ليس بهمّ حقيقي وانما همّ تعليلي، وقد انزل الله الآية فاضحة له واعلاماً للمؤمنين، كما يشهد بذلك كون الخطاب لهم، ولعلهم وجدوا على بني المصطلق وأحبوا غزوهم .

ويشهد لهذا الاحتمال سياق الآية الذي هو في مقام ردع المؤمنين عن الاعمال غير الصالحة مع وجود النبي ﷺ، اذ قبل هذه الآية قوله تعالى «ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون. ولو أنهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم» (٤) وبعدها قوله تعالى «واعلموا ان

(١) الحجرات: ٦ .

(٢) الحجرات: ٦ .

(٣) مجمع البيان ج ٩ ص ١٣٢ ط المعارف الاسلامية بطهران .

(٤) الحجرات: ٥ .

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها انه من جهة مفهوم الشرط ، وان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النبأ

فيكم رسول الله لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم^(١) «ماتدل على انهم ارادوا الغزو أو ما أشبهه .

﴿ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه﴾ ذكرها المشكيني «ره» خمسة من غير جهة مفهوم الشرط، وهي مفهوم الوصف، ودلالة الايماء وظهور التبيين فى الرجحان المطلق فيدل على حجية كل خبر مفيد للظن الفعلي، وظهور تعليل عدم شيء فى وجود الشيء الاول بعدم الثاني، وظهور الاية فى الردع عن كل خبر غير حجة . وحيث اقتضت على خبر الفاسق دلت على حجية خبر العادل، والتفصيل توضيحاً ورداً موكول الى محله ﴿اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط﴾ .

ثم انه من الممكن ان يجعل الموضوع فى القضية الشرطية المستفادة من الاية «مجيء الفاسق بالنبأ» حتى تكون القضية هكذا «مجيء الفاسق بالنبأ موجب للتبيين» ويمكن ان يكون الموضوع «النبأ» حتى تكون القضية هكذا «النبأ ان جاء به الفاسق يجب التبيين عنه» لكن اذا جعل المستفاد على الطريقة الاولى لامفهوم للقضية اذ عند انتفاء مجيء الفاسق لاموضوع، ويكون حال القضية حينئذ حال قولنا «ان رزقت ولداً فاختنه» حيث لاموضوع للاختتان ان لم يرزق ولداً، ولذا جعل المصنف المستفاد من الاية الطريقة الثانية .

﴿و﴾ يستفاد حينئذ المفهوم لـ ﴿ان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النبأ

الذي جىء به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفاؤه عند انتفائه ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع.

الذي جىء به ﴿ على ذلك النبأ ﴾ على كون الجائي به الفاسق ﴿ على ﴾ متعلق بقوله «تعلق» يقتضى ﴿ هذا التعلق ﴾ انتفاؤه ﴿ أي انتفاء إيجاب التبين ﴾ عند انتفائه ﴿ أي انتفاء كون الجائي به الفاسق .

والحاصل : ان الآية تقول «النبأ اذا جاء به الفاسق يلزم التبين عنه» ومفهومه ان «النبأ اذا لم يجرى به الفاسق لم يلزم التبين عنه» وهذا هو المطلوب، اذ يستفاد منها حجية خبر الواحد اذا كان المخبر عادلا، ويكون المفهوم فى هذه الآية مثل المفهوم فى قولنا «زيد ان جاءك فأكرمه» الذي يستفاد منه عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء .

﴿ ولا يخفى انه على هذا التقرير ﴾ الذي ذكرنا من جعل الموضوع هو «النبأ» المطلق لا «نبأ الفاسق» ﴿ لا يرد ﴾ ما ذكره الشيخ من ﴿ ان الشرط فى القضية ﴾ وهو «ان جائك فاسق» ﴿ لبيان تحقق الموضوع ﴾ مثل قوله: ان رزقت ولداً فاخنته، أو ان تزوجت اقم بحقوقها ﴿ فلامفهوم له ﴾ ان جعلنا الشرط داخلاً فى الموضوع حتى يكون هكذا مجيء الفاسق بالنبأ موجب للتبين ﴿ أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع ﴾ ان جعلنا الشرط خارجاً عن الموضوع حتى يكون هكذا: نبأ الفاسق ان جىء به يجب التبين عنه، والفرق واضح، فان الاول من قبيل زيد قائم الذي لامفهوم له، والثاني من قبيل ان الولدان رزقته فاخنته الذي مفهومه ان لم ترزقه فلاتخنته، ولكن عدم الاختتان حينئذ لعدم الموضوع الذي هو الولد

فافهم .

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، مع انه يمكن أن يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى انه لو امكن تصوير الآية الكريمة على صورتين فلامعنى لما ذكره المصنف من جعل الموضوع هو النبأ حتى يكون للآية مفهوم . ولذا قال السيد الحكيم لم يتقدم منه الانصوير التقرير بلاتعرض لاثباته وبيان ما يوجب كونه ظاهر الآية-^(١) انتهى.

اللهم الا ان يقال : ان قوله «نبأ» نكرة لا وجه لتخصيصها بنبأ الفاسق بعد ما كان الشرط ظاهراً فى انه شرط لشيء ، ومجرد وجود مثل ان رزقت ولدأ مما صيغ لتحقيق الموضوع لا يوجب الخروج عن ظاهر الشرط فى سائر الاماكن المحتمل للامرين .

﴿نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به﴾ حتى يكون حاصل مفاد الشرطية: اذا تحقق نبأ الفاسق فتبينوا ﴿كانت القضية الشرطية﴾ المذكورة فى قوله تعالى: «ان جائكم فاسق نبأ» ﴿مسوقة لبيان تحقق الموضوع﴾ ويكون حال الشرط فى الآية حاله فى قولك : ان رزقت ولدأ ، وان تزوجت امرأة . فلامفهوم للمقام ، ولانكون الآية على هذا مفيدة لحجية خبر الواحد العادل .

﴿مع انه يمكن ان يقال : ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك﴾ أى لتحقيق الموضوع كما يقول الشيخ ﴿الا انها﴾ مع ذلك تفيد حجية خبر العادل بالمفهوم،

ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق ، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر - فتدبر . و

بيان ان الموضوع لو كان منحصرأ فيه افاد سلب المحمول عن سائر المواضع، فلو قلنا: أولاد الصديقة الطاهرة عليها السلام هم المعصومون افاد العلية الاستفادة من الكلام سلب العصمة عن سائر أولاد الناس، وهنا كذلك فان القضية الشرطية فى قوله تعالى: «ان جاثكم» ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق ومعنى ذلك انه ليس مجال التبين اذا انتفى هذا الموضوع ﴿فقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر﴾ الذى هو نبأ العادل ﴿فتدبر﴾ امله اشارة الى أنه لا وجه لادعاء الانحصار، فالاية ليست فى هذا المقام وانما فى مقام التبين لدى خبر الفاسق الذى هو مورد نزول الاية، واستفادة المفهوم منها على هذا التقريب تكون كاستفادة انه ليس فى ابل المعلوفة زكاة من قوله فى الغنم السائمة زكاة .

هذا تمام الكلام فى الاشكال الاول على دلالة الاية على المفهوم، وكان حاصله ان الشرط لتحقيق الموضوع فلامفهوم له ﴿و﴾ هنا اشكال ثان ذكره شيخنا المرتضى تبعاً للعدة والذريعة والغنية ومجموع البيان والمعارض وغيرها ، وهو انه لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم لكن نقول: ان مقتضى عموم التعليل - فى قوله : «ان تصيخوا قومأ بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» ^(١) - وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به ان كان المخبر عادلا، فيقع التعارض بين عموم التعليل المفيد لوجوب التبين عند كل خبر لا يؤمن

لكنه يشكل بأنه ليس له ههنا مفهوم، ولو سلم ان أمثالها ظاهرة فى المفهوم لان التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم، ولا يخفى ان الاشكال

الوقوع فى الخطأ وبين المفهوم الذي يفيد عدم لزوم التبين عندخبر العادل، لكن اللازم تقديم العلة لانها حاكمة على المعلل، ولذا لو قال المولى «صل خلف العلماء لانهم عدول» افادت العلة عدم جواز الصلاة خلف الفاسق العالم وان كان عموم «العلماء» يشمل .

والى هذا أشار المصنف «ره» بقوله: ﴿لكنه يشكل﴾ استفادة حجية خبر العادل من الآية ﴿بأنه ليس له ههنا مفهوم، ولو سلم ان امثالها ظاهرة فى المفهوم﴾ وذلك ﴿لان التعليل﴾ المذكور فى الآية ﴿باصابة القوم بالجهالة﴾ لدى عدم التبين ﴿المشترك بين المفهوم والمنطوق﴾ اذ خبر العادل أيضاً محتمل للخطأ ، فان العادل ولو لم يعتمد الكذب الا انه محل السهو والنسيان ﴿يكون﴾ هذا التعليل ﴿قرينة على انه ليس لها مفهوم﴾ اذ بعد التعارض وتقديم التعليل لا يبقى للمفهوم مجال .

﴿ولا يخفى﴾ ان الجهالة لها معنيان :

«الاول» عدم العلم كما تقتضي ذلك مادة اللفظ، مشتقة من الجهل الذي هو خلاف العلم .

«الثاني» السفاهة التي هي فعل مالا ينبغي من العقلاء، وهذا هو المنصرف من لفظة الجهالة كقوله تعالى: «ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهالة»^(١).

اذا عرفت ذلك قلنا: ﴿ان الاشكال﴾ المذكور وهو كون العلة فى الآية -

انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم ، مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة .

وهي « ان تصيبوا قوماً بجهالة »^(١) شاملة لخبر العادل كما تشمل خبر الفاسق ﴿انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم﴾ اذ لا فرق بين خبر العادل وخبر الفاسق في ان المخبر به لا يعلم الواقع ﴿مع ان﴾ المحتمل ان لا تكون الجهالة بمعنى عدم العلم، بل تكون بمعنى السفاهة، فتكون مفاد الآية تفحصوا عن خبر الفاسق لئلا تعملوا عملاً سفاهياً، فان ﴿دعوى انها﴾ أي الجهالة ﴿بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة﴾ وحيث لا يرد الاشكال على المفهوم، اذ الاقدام على خبر الفاسق جهالة وسفاهة لا الاقدام على خبر العادل ، فتكون الآية بمعنى لا تتبعوا خبر الفاسق لان اتباعه سفاهة، اما خبر العادل فلا بأس باتباعه لانه ليس سفاهة .

لكن ربما يورد على هذا بأمريّن :

«الاول» ان كون الجهالة بمعنى السفاهة خلاف معناه اللغوي. والجواب ان هذا المعنى هو المنصرف من لفظ الجهالة ولو بمعونة الهيئة ، ولا منافاة بيسن ان تكون للهيئة مفاداً وبين ان تكون للمادة مفاداً، ويكون المنصرف من احدهما غير المنصرف من الاخر .

«الثاني» انه لا يمكن ان يكون لفظ الجهالة في الآية بمعنى السفاهة، لان الآية وردت ردعاً للنبي ﷺ واصحابه الذين عزموا غزو اولئك ، ومن المعلوم ان النبي واصحابه لا يعزمون عملاً سفاهياً حتى يردعهم الله تعالى، فلا بد ان تكون الآية بمعنى عدم العلم .

ثم انه لو سلمَ تمامية دلالة الاية على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو وسائط ،

والجواب ان اقدامهم للغزو لم يكن سفاهياً ، لانهم - حسب الظاهر - لم يكونوا يعلمون فسق الوليد المخبر للخبر، فنبههم الله تعالى بأنه من موارد كون الاقدام على وجه السفاهة، وذلك مثل ان تريد عملاً لما سمعت من صوت من وراء جدار ثم قال لك شخص «لا تعمل هذا العمل السفهائى» فان الناطق كان مسجلة لا انساناً .

﴿ثم انه لو سلم تمامية دلالة الاية على حجية خبر العدل﴾ فانها انما تشمل الاخبار بلا واسطة ، كما لو اخبر زرارة بأن الصادق عليه السلام قال كذا ، أما الاخبار المشتملة على واسطة - كما لو اخبر محمد بن مسلم بأن زرارة روى عن الصادق عليه السلام كذا - فلا تشملها الاية، فانه ﴿ربما اشكل شمول مثلها﴾ أي مثل آية النبأ من كل مادل على حجية خبر العادل ﴿للمروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو وسائط﴾ كما لوروى زيد عن عمرو عن بكر عن خالد عن الامام عليه السلام .

وحاصل الاشكال: انه لو اخبر الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام بوجوب نفقة الزوجة لم يكن قول الصدوق مشمولاً لآية النبأ لانه خبر مع الواسطة، وذلك لان صدق العادل - المستفاد من الاية - لا يشمل الخبر مع الواسطة. بيانه : ان « صدق العادل » يشمل خبر العادل الذي يكون ذا أثر، فان وجوب التصديق بملاحظة ترتيب الاثر، والا فلو اخبر العادل بأن النهر الفلاني عرضه خمسة اذرع لم يكن معنى لوجوب تصديقه فلا يشمل صدق العادل خبر الصدوق، لانه لا أثر لخبر الصدوق .

فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذى ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى - بلحاظ نفس هذا الوجوب

ان قلت : أثره ثبوت خبر الصفار . قلت : لا يمكن ان يكون ذلك أثره ، اذ يشترط ان يكون الخبر ذا أثر قبل وجود صدق العادل حتى يكون صدق العادل وارداً على الخبر ذي الاثر ، وخبر الصدوق لا أثر له قبل وجود صدق العادل ، اذ اثر خبر الصدوق ان الصفار اخبره بذلك ، وهذا لا اثر له الا بعد ان يلحق به «صدق العادل» حتى يكون الصفار صادقاً فى اخباره عن العسكري ، ولا يمكن ان يكون «صدق العادل» في مرتبة الحكم لخبر الصدوق وفي مرتبة الموضوع له .

وهذا الاشكال بعينه يرد فيما لو اخبرنا رجل عادل بأن زيداً الراوي عادل فان «صدق العادل» يقول صدق الرجل حتى يثبت ان زيداً عادل ، لكن كون زيد عادلاً لا اثر له الا لحوق «صدق العادل» به ليثبت الخبر الذي يرويه زيد ، وحينئذ يكون «صدق العادل» في مرتبة الحكم لاخبار الرجل وفي مرتبة الموضوع له . ومن المستحيل ان يكون شيء واحد فى مرتبة الحكم وفي مرتبة الموضوع ، لانه بما هو حكم متأخر وبما هو موضوع متقدم ، ولا يمكن ان يكون شيء متأخراً ومتقدماً في زمان واحد .

اذا ظهر لديك الاشكال نقول : ان المصنف اشار الى هذا الاشكال بقوله : ﴿فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذي ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى - بلحاظ نفس هذا الوجوب﴾ حتى يكون الموضوع لوجوب التصديق هو نفس وجوب التصديق فان أثر اخبار الصدوق بأن الصفار اخبره ليس الا وجوب تصديق الصفار ، فوجوب التصديق مقدم على اخبار الصدوق -

فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر ، لانه وان كان أثراً
 شرعياً لهما الا انه بنفس الحكم فى مثل الاية بوجوب تصديق خبر
 العدل حسب الفرض . نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس فى

لانه اثر اخبار الصدوق - ومؤخر عن اخباره لانه حكم لاخبار الصدوق ﴿فما كان
 المخبر به﴾ بصيغة المفعول ﴿خبر العدل﴾ بأن قال الصدوق : اخبرني الصفار
 ﴿أو عدالة المخبر﴾ بأن قال الصدوق : الصفار عادل ﴿لانه﴾ أي وجوب
 التصديق .

﴿وان كان أثراً شرعياً لهما﴾ أي لخبر العدل أو لعدالة المخبر ﴿الا انه﴾
 أي ان هذا الاثر - الذى هو صدق العادل الملحق بخبر الصفار - بعد ثبوت
 عدالته بعد ثبوت اخباره ﴿بنفس الحكم﴾ بصدق العادل ﴿فى مثل الاية﴾
 الواردة فى بناء الوليد وغيرها من كل مادل على حجية خبر العادل ، فان الحكم
 ﴿بوجوب تصديق خبر العادل﴾ لا يكون حكماً لخبر العدل متأخراً عنه وموضوعاً
 متقدماً ﴿حسب الفرض﴾ الذى ذكرنا من انه لا اثر للمخبر الا وجوب تصديقه ،
 فلو كان الصدوق اخبر بوجوب النفقة قلنا «خبر الصدوق الذى اثره وجوب النفقة
 صدقه» اما لو اخبر الصدوق بأن الصفار اخبره بكذا صار الحاصل : خبر الصدوق
 الذى اثره صدق الصفار صدقه ، فصدق صار فى مرتبة الحكم وفى مرتبة الموضوع
 وهذا مستحيل .

﴿نعم لو أنشأ هذا الحكم﴾ الذى هو وجوب التصديق ﴿ثانياً﴾ كأن قال
 «صدق العادل» ثم قال «وصدق العادل مرة ثانية» ﴿فلا بأس فى﴾ ان يكون كل
 واحد من الحكم والاثر تصديق العادل ، لانه أنشأ «صدق» أولاً فجعله اثرأ لخبر

أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث انه صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع ، بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد - فتدبر .

الصدوق، ثم انشأه ثانياً وجعله حكماً على خبر الصدوق، فجاز **﴿ان يكون﴾** الاثر **﴿بلحاظه﴾** أي بلحاظ وجوب التصديق **﴿أيضاً﴾** كما كان الحكم هو وجوب التصديق **﴿حيث انه﴾** أي وجوب التصديق **﴿صار﴾** حكماً بجعل وصار **﴿اثراً﴾** بجعل آخر **﴿اذ المفروض انه انشأه مرتين﴾** فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع **﴿الذي هو بديهي الاستحالة﴾** بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد **﴿الذي لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكم والموضوع معاً﴾** فتدبر **﴿جيداً حتى لا تتوهم انه يحتاج كل واسطة الى جعل، وذلك لان جعلين كاف في الخبر مع الواسطة ولو كان هناك أكثر من واسطتين، اذ جميع تلك الوسائط تنحل الى حكم وموضوع، فأحد الجعلين يقوم مقام الموضوع والجعل الثاني يقوم مقام الحكم، فلا حاجة الى أكثر من انشائين .**

وقد يقرر الاشكال المذكور على وجه آخر كما فصل في الشروح والحواشي، لكن حيث كان بيانه خارجاً عن شرح اللفظ وكان سبباً لتشويش المبتدئ آثرنا تركه .

وقد تبين ان المتحصل من الاشكال ان أدلة حجية خبر الواحد انما تشمل ما اذا كان الخبر بدون واسطة وكان المخبر به حكماً شرعياً كما لو اخبرنا زارة ان الامام عليه السلام قال كذا، اما لو كان الخبر مع الواسطة كما لو اخبرنا الصدوق ان الصفار اخبره عن العسكري **﴿عليه السلام﴾** أو كان المخبر به عدالة الراوي كما لو اخبر الصدوق ان الصفار عادل فلا تشملهما أدلة حجية خبر الواحد.

ويمكن الذب عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل بلحاظ أفرادها ، والا فالحكم بوجوب التصديق يسرى

﴿ويمكن الذب عن الاشكال﴾ بأن نقول: ان أدلة حجبة الخبر تشمل الخبر ذي الوسائط وتشمل الاخبار بالعدالة كما تشمل الخبر بدون الوسائط والخبر بالحكم، وذلك ﴿وب﴾ احد وجوه ثلاثة: «الاول» ان القضية على قسمين : الاول: القضية الخارجية نحو زيد قائم، ومن المعلوم انه لا يمكن ان يؤخذ ما في مرتبة «زيد» الموضوع في مرتبة «قائم» الحكم .

الثاني : القضية الطبيعية نحو «كل خبري صادق» فان الحكم بالصدق ليس على اثر الخبر الخارجي حتى يلزم وجود تلك الاخبار مقدمة على هذه الجملة - أي «كل خبري صادق» - وانما يكون الحكم بالصدق على طبيعة الخبر الصادر من المتكلم، ومن المعلوم ان طبيعة الخبر تشمل جميع اخباره التي منها هذا الخبر الذي هو «كل خبري صادق» ، فهذا الخبر ايضاً من مصاديق «كل خبري» وما نحن فيه من هذا القبيل ف ﴿انه انما يلزم﴾ الاشكال المتقدم ﴿اذا لم يكن القضية طبيعية﴾ بان كانت خارجية ، فانه لا يمكن حينئذ ان يكون صدق العادل اثراً وان يكون حكماً .

﴿و﴾ اذا لم تكن القضية طبيعية بأن لم يكن ﴿الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل﴾ كان ﴿بلحاظ افرادها﴾ ورد الاشكال المتقدم ﴿والا﴾ يكن كذلك ، بأن كانت القضية طبيعية بأن كان مفاد «صدق العادل» تصديق كل خبر ذي اثر في الجملة ولو كان الاثر ناشئاً من نفس صدق العادل ﴿فالحكم بوجوب التصديق يسرى

اليه سراية حكم الطبيعية الى أفراده بلامحذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع .

هذا مضافاً الى القطع بتحقيق ماهو المناط في سائر الاثار في هذا الاثر - أى وجوب التصديق

اليه سراية حكم الطبيعية الى افراده بلامحذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع* والسر أن الطبيعي بهذا المعنى لمرتبة له حتى يكون التأخر الرتبي في بعض افراده ينافي التقدم الرتبي في بعض افراده الاخر، فكأنه خارج عن عالم الرتب ، كما ان الشيء الذي لازمان له خارج عن محيط الزمان ، فلا يصح ان يقال : انه مقدم على الشيء الفلاني ومؤخر عن الشيء الفلاني ، اذ التقدم والتأخر انما يصحان في الموضوع القابل .

وان شئت قلت : ان الرتبة امر اعتباري له صقع خاص في الاعتبار ولم يعتبر لمثل «كل خبري صادق» و «صدق العادل» واشباههما رتبة حتى لايشمل «كل خبري . . .» لنفسه وحتى يستحيل ان يكون «صدق . .» اثرأ وحكماً في آن واحد . *هذا* تمام الكلام في الجواب الاول عن الاشكال *مضافاً الى* الجواب الثاني، وهو انا نعلم ان صدق العادل لا يمكن ان يكون اثرأ وحكماً في ظرف واحد للاستحالة المذكورة ، لكن حصول *القطع بتحقيق ماهو المناط* كاف في شموله للاخبار بالواسطة .

كما ان القطع بأنه ليس خصوصية لسائر اخبار القائل «كل خبري صادق» كاف في القول بأن خبره هذا ايضاً صادق ، ففيما نحن فيه نقطع بتحقيق ماهو المناط *في سائر الاثار* المترتبة على الاخبار بلا واسطة *في هذا الاثر* الخاص *أي وجوب التصديق* فكما ان كون الخبر ذا أثر عملي كاف في وجوب تصديقه

بعد تحققه بهذا الخطاب - وان كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لاجل المحذور ، والى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الاثار فى وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار اثره الشرعى وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم فى الآية فافهم . ولا يخفى

- بسبب شمول صدق العادل له - كذلك كون اثر الخبر تصديق العادل كاف فى وجوب تصديقه - بسبب شمول مناط صدق العادل له - ﴿ بعد تحققه ﴾ أى تحقق ذلك الاثر ﴿ بهذا الخطاب ﴾ أى بخطاب « صدق العادل » فاذا تحقق اثر التصديق فى خبر ذى الوسطة كان مناط « صدق العادل » شاملاً له .

﴿ وان كان لا يمكن ان يكون ﴾ هذا الاثر الناشئ من نفس صدق العادل ﴿ ملحوظاً ﴾ عند التكلم بـ « صدق العادل » لاجل المحذور المذكور ، وهو لزوم اتحاد مرتبة الحكم والموضوع .

﴿ و ﴾ هذا تمام الكلام فى الجواب الثانى مضافاً الى ﴿ الجواب الثالث وهو ﴾ عدم القول بالفصل ﴿ فلو سلمنا ان صدق العادل لا يشمل الاثر الناشئ من نفسه ، وسلمنا انه لا قطع بالمناط نقول : لا قول بالفصل ﴾ بينه ﴾ أى بين هذا الاثر الناشئ من صدق العادل ﴿ وبين سائر الاثار فى وجوب الترتيب ﴾ أى ترتيب هذا الاثر ﴿ لدى الاخبار بموضوع صار اثره الشرعى وجوب التصديق ، وهو ﴾ أى ذلك الموضوع ﴿ خبر العدل ﴾ فيجب ترتيب الاثر على خبر الصدوق اذا اخبر بموضوع هو خبر الصفار لانه ذو اثر شرعى ﴿ ولو ﴾ كان ذلك الاثر الشرعى ﴿ بنفس الحكم ﴾ بوجوب التصديق ﴿ فى الآية ﴾ المباركة النازلة بشأن الوليد ﴿ فافهم ﴾ فان المقام دقيق ﴿ و ﴾ ان كان الخارج واضحاً ، حتى ان مثل هذه الشبهة تعد فى مقابل البديهة كما ﴿ لا يخفى ﴾ .

انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط
من الاخبار ، كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً بأنه لا يكاد
يكون خبراً تعدياً الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل
للمفيد ، فكيف يكون هذا الحكم المحقق

ثم ﴿انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال﴾ المتقدم الذي كان يقول : يلزم ان
يكون الخبر ذا أثر مع قطع النظر عن « صدق العادل » فكيف يمكن ان يكون
صدق العادل أثراً وحكماً ﴿بذلك﴾ الجواب الذي ذكرنا من ان قضية « صدق
العادل » طبيعية أو نطق بالملاك أو لا قول بالفصل ، فانه بعد هذه الاجوبة ﴿للاشكال
في خصوص الوسائط من الاخبار﴾ وذلك ﴿كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد
مثلاً﴾ فيما لو حكى لنا المفيد عن الصفار عن الامام خبراً ﴿بأنه﴾ كيف يمكن
شمول صدق العادل للوسائط ، اذ كون الصفار اخبر بهذا الخبر لم يثبت عندنا
وجداناً ، وانما « صدق العادل » المنصب على كلام الصدوق هو الذي اثبت لنا
ان الصفار قال كذا ، فقول الصفار انما ثبت بصدق العادل ، ولازمه تقدم صدق
العادل على قول الصفار لان صدق علة كونه تعدياً ، فكيف يمكن ان يكون
« صدق » حكماً لقول الصفار .

وان شئت قلت : ان « صدق » علة قول الصفار فمقدم عليه ، فلا يمكن ان
يكون صدق حكماً له ومؤخراً عنه ، فلا يمكن ان يكون باشاء واحد ايجاد الموضوع
تعدياً والحكم عليه بوجوب التصديق ، اذ ﴿لا يكاد يكون﴾ قول الصفار ﴿خبراً
تعدياً الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد﴾ فان صدق العادل
المتوجه الى المفيد هو الذي اثبت قول الصفار ﴿فكيف يكون هذا الحكم المحقق﴾

لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً وذلك لانه اذا كان خبر العادل
 ذا أثر شرعى حقيقة بحكم الاية وجب ترتيب أثره عليه عند اخبار
 العدل به كسائر ذوات الاثار من الموضوعات ،

على صيغة الفاعل ﴿لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً﴾ أى لخبر الصفار حتى
 ثبت بـ « صدق العادل » ان الصفار صادق فيما يرويه عن الامام عليه السلام .
 ولا يخفى الفرق بين هذا الاشكال والاشكال السابق ، فان الاشكال السابق كان
 يقول : الخبر يلزم ان يكون ذا اثر حتى يشمل صدق ، ففى الاخبار ذات الوسائط
 لا يمكن ان يكون صدق أثراً وحكماً ، وهذا الاشكال يقول : ان الخبر يلزم ان يكون
 اولاً حتى يحكم عليه بصدق ، فاذا كان صدق موجداً للخبر تعبداً فلا يمكن ان
 يكون حكماً لهذا الخبر الذي اوجده .

لكن من جواب الاشكال الاول يتبين جواب هذا الاشكال أيضاً ﴿وذلك لانه
 اذا كان خبر العادل ذا اثر شرعى حقيقة بحكم الاية﴾ الظرف متعلق بما بعده ،
 أى قوله ﴿وجب﴾ الخ يعنى ان خبر العادل اذا كان ذا أثر شرعى وجب بحكم
 الاية ، أى قوله تعالى : « ان جائكم فاسق » الاية^(١) - ﴿ترتيب أثره عليه عند اخبار
 العدل به﴾ فاذا ثبت خبر الصفار - بحكم صدق المتوجه الى خبر المفيد - صار
 خبر الصفار من افراد الخبر ذي الاثر ، وحينئذ يتوجه اليه صدق ، لما عرفت من
 ان صدق العادل على نحو القضية الطبيعية ، فحيثما ثبت هذه الطبيعة ولو بواسطة
 نفس صدق توجه الحكم اليها ﴿كسائر ذوات الاثار من الموضوعات﴾ فكما
 يشمل صدق خبر زراة بوجوب النفقة وخبر ابن مسلم باستحباب غسل الجمعة
 وخبر بريد بكرهة نوم بين الطلوعين كذلك يشمل خبر الصفار - الذي صار بنفسه

لما عرفت من شمول مثل الاية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناطاً وان لم يشمله لفظاً أو لعدم القول بالفصل فتأمل جداً .

(ومنها) آية النفر ، قال الله تبارك وتعالى : فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة^(١) الاية .

خبراً تعبداً بحكم صدق - لان خبر الصفار ايضاً من الاخبار ذوات الاثر ﴿لما عرفت من شمول مثل الاية للخبر الحاكي للخبر ﴾ كخبر المفيد الحاكي لخبر الصفار ﴿بنحو القضية الطبيعية﴾ متعلق « بشمول » .

هذا تمام الكلام في الجواب الاول من الاشكال ﴿او﴾ نجيب بالجواب الثاني وهو ان المناط الذي كان في الخبر بلا واسطة موجود في الخبر ذي الوسائط ﴿لشمول الحكم فيها﴾ أي في الاية ﴿له﴾ أي للخبر ذي الوسائط ﴿مناًطاً وان لم يشمله لفظاً﴾ لما تقدم من انه لا يمكن ان يكون موجداً للموضوع وحكماً له في حال واحد ﴿أو﴾ نجيب بالجواب الثالث بأنه لا فرق بين الخبر بدون الوسطة والخبر مع الوسطة ﴿لعدم القول بالفصل﴾ فمن قال بحجة أحدهما قال بحجة الآخر، فالتفكيك بينهما بأن يكون الخبر بدون الوسطة حجة والخبر مع الوسطة ليس حجة خرق للاجماع المركب .

﴿ومنها﴾ أي من الايات التي استدل بها الحجة خبر الواحد ﴿آية النفر﴾ سميت به لوجود كلمة النفر فيها ﴿قال الله تبارك وتعالى﴾ في سورة البراءة : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ﴾ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴿ - وتام﴾ الاية ﴿

وربما يستدل بها من وجوه : (أحدها) ان كلمة لعل

ليتفقوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»^(١) وقد فسرت الآية الكريمة بثلاث تفاسير :

«الاول» ان جماعة من كل قبيلة يخرجون الى الغزو ويبقى الباقيون عند النبي ﷺ ليتعلموا منه ، فاذا رجع الغزاة علمهم القاعدون ما نزل على النبي ﷺ ابان غيابهم عن المدينة .

« الثانى » ان المراد تفقه النافرين ، وذلك بتبصرهم آيات الله تعالى من الظهور على المشركين ونصرة المؤمنين ثم يخبروا قومهم الكافرين لعل القوم يؤمنون بالاسلام .

« الثالث » ان ياتى من البلاد الى النبي ﷺ جماعة من كل قبيلة ليتعلموا العلم ثم يرجعون الى بلادهم منذرين قومهم بما تعلموا .

أقول : ولا يخفى ان الآية تحتل أكثر من هذه الوجوه التي فسرت بها .

﴿وربما يستدل بها﴾ لحجية الخبر الواحد ﴿من وجوه﴾ ثلاثة :

﴿أحدها : ان كلمة لعل﴾ الواردة في آخر الآية في قوله «لعلهم يحذرون» انما تكون لانشاء الترجي ، وانشاء الترجي قد يكون بداعي الرجاء الحقيقي وقد يكون بداعي افادة المطلوب لما تقدم في المجلد الاول ان أمثال هذه الامور انما تنشأ بها مضامينها ، والداعي الى الانشاء اما افادة معانيها لقيام معانيها الحقيقية بالنفس واما اظهار بعض الامور الاخر كصيغة الامر التي تنشأ لاطهار الطلب فقد يكون الداعي الى هذا الاظهار الطلب الحقيقي وقد يكون الداعي السخرية والامتحان

وان كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي - وهو الترجي -
 الايقاعى الانشائي - الا ان الداعى اليه حيث يستحيل في حقه تعالى
 أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبية التحذر عند الانذار واذا
 ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل

وهكذا .

وعلى هذا فاستعمال لعل في انشاء الترجي استعمال في الموضوع له ولو
 كان المراد بها افادة المطلوبة لا كما زعمه البعض بأنها لولم تستعمل في الترجي
 الحقيقي تكون مجازاً ، فهذه الكلمة ﴿ وان كانت مستعملة على التحقيق في معناه
 الحقيقي - وهو الترجي الايقاعى الانشائي - ﴾ أي انشاء ايقاع الرجاء ﴿ الا ان الداعى
 اليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي ﴾ لا اعتبار جهل
 المترجى بوقوع المرجو والله سبحانه عالم بالعواقب .

﴿ كان هو ﴾ أي الداعى ﴿ محبوبية التحذر عند الانذار ﴾ وبهذه المقدمة
 ثبت ان التحذر عقيب الانذار محبوب ، وبالمقدمة الثانية يثبت ان معنى المحبوبة
 وجوب الحذر ، فهاتان المقدمتان تفيدان وجوب قبول القوم خبر المنذرين ،
 ولا يكون ذلك الا اذا كان خبر الواحد حجة ، اذ لولا الحجة لم يجب قبول خبر
 المنذرين .

﴿ و ﴾ على كل ﴿ اذا ثبت محبوبيته ﴾ أي محبوبية التحذر ﴿ ثبت وجوبه ﴾
 أي التحذر ﴿ شرعاً لعدم الفصل ﴾ بين المحبوبة والوجوب عند العلماء ، فكل
 من قال بمحبوبة التحذر أوجبه لانه يرى حجية خبر الواحد ، وكل من لا يقول
 بوجوب التحذر لا يقول بمحبوبيته لانه لا يرى حجية خبر الواحد ، لكن الاية تقول

بمحبوبيته .

وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم امكانه بدونه .

(ثانيها) انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا التحضيضية وجب التحذر والا لفي وجوبه .

فاللازم القول بوجوبه ﴿وعقلا﴾ عطف على قوله « شرعا » ﴿لوجوبه مع وجود ما يقتضيه﴾ أي ان المقتضى للحدرو كان موجوداً، بأن كان هناك مايكره وجب التحذر ﴿وعدم حسنه﴾ أي التحذر ﴿بل عدم امكانه بدونه﴾ أي بدون وجود المقتضى لانه اذا كان المكروه مأموناً لامعنى للحدرو فلا وجه لحسنه .

﴿ثانيها﴾ أي ثاني تلك الوجوه التي استدل بها لحجية خبر الواحد من الآية الكريمة : ان النفرو واجب لانه وقع عقيب التخصيص، والانذار واجب لانه غاية للنفر الواجب، والتحذر واجب لانه غاية للانذار الواجب، ولا يكون التحذر واجباً الا اذا كان خبر الواحد حجة .

والحاصل : ﴿انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب﴾ واستدل لكون الانذار واجباً بقوله : ﴿كما هو قضية﴾ أي مقتضى ﴿كلمة لولا التحضيضية﴾ فان لولا اذا دخلت على المضارع افادت طلب الفعل والحث عليه واذا دخلت على الماضي افادت التوبيخ على ترك الفعل كما ذكره النحاة واللغويون ﴿وجب التحذر﴾ مرتبط بقوله « لما وجب الانذار » ﴿والا﴾ يجب التحذر كان وجوب الانذار عبثاً و ﴿لفي وجوبه﴾ .

اذ لا بد للإيجاب من غرض في نفسه أو في متعلقه والانذار لا غرض في نفسه كما هو واضح ، فاذا لم يجب التحذر عند الانذار لم يكن غرض في متعلقه أيضاً فيكون لغواً ، ويكون مثل ان يقول المولى بعده آمر فلاناً فيسأل العبد هل

(ثالثها) انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب .
ويشكل الوجه الاول بأن التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم
الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة
حسن ، وليس

في نفس الامر فائدة فيقول لا ثم يسأل هل يجب أو يستحب على المأمور شيء
فيقول لا ، فانه حينئذ يكون قد أمر بشيء لغو وذلك لا يصدر من الحكيم .
﴿ثالثها﴾ أي الثالث من الوجوه التي استدلت بها لدلالة آية النفر على حجية
خبر العادل ﴿انه﴾ أي الحذر ﴿جعل غاية للانذار الواجب﴾ فانه قال سبحانه
﴿لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾^(١) ﴿وغاية الواجب واجب﴾
اذ المنع لا يجب الا اذا كانت غايته واجبة فانه يترشح الحكم من الغاية الى المنع
فانه لا يعقل أن يقول المولى «جىء بالماء لسقي البستان ثم ان شئت سقيته أو لم
تسقه» ولا يخفى ان هذا الوجه قريب من الوجه الثاني .

﴿و﴾ لكن هذه الوجوه الثلاثة كلها مخدوشة اذ ﴿يشكل الوجه الاول﴾
الذي كان يقول الحذر محبوب فهو واجب لانه لا معنى لحسن الحذر ﴿بأن التحذر﴾
يمكن أن يكون حسناً وليس بواجب ، فانه ﴿لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع
في محذور مخالفته﴾ وقوله : ﴿من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة﴾
بيان لمحذور المخالفة ، فان الواقع اذا كان واجباً ثم لم يحذر المأمور فاتت منه
تلك المصلحة الموجودة في المأمور به ، واذا كان الواقع حراماً ثم لم يحذر المنهى
وقع في تلك المفسدة الموجودة في المنهى عنه .

ولا يخفى ان التحذر واجب اذا كان هناك حجة على التكليف و ﴿حسن وليس

بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ، ولم يثبت ههنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل والوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدأ لعدم

بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ﴿ فاذا كانت الشبهة مثلاً طرفاً للعلم الاجمالي وجب التحذر لوجود الحجة على التكليف الذي هو العلم الاجمالي واما اذا كانت الشبهة بدوية فان التحذر حسن وليس بواجب لانه لم يقم حجة على التكليف .

إذا فمن الممكن حسن التحذر وعدم وجوبه ، فلا يستفاد من مادة التحذر الموجودة في الآية الكريمة ان التحذر واجب حتى يستدل بذلك لحجية خبر الواحد لانه اذا لم يكن الخبر حجة لم يجب التحذر .

﴿ وان قلت : قد مر في الوجه الاول انه لا فصل شرعاً بين محبوبة التحذر وبين وجوبه ، واذا ثبت بالاية محبوبيته ثبت وجوبه للاجماع . قلت : ﴿ لم يثبت ههنا ﴾ في مقام التحذر ﴿ عدم الفصل ﴾ ليكون اجماعاً فان العلماء لم يجمعوا على انه لا فصل ﴿ غايته عدم القول بالفصل ﴾ أى كل من قال بالحسن قال بالوجوب ومن لم يقل بالوجوب لم يقل بالحسن ، وهذا لا يكتفي في اثبات الاجماع ، مضافاً الى ان المحصل من الاجماع غير حاصل والمنقول غير تام والى انه محتمل الاستناد وليس بحجة ولا يخفى ان الاشكال الاتي في الوجهين الثانى والثالث يأتي في هذا الوجه أيضاً .

﴿ ويشكل ﴾ الوجه الثانى والثالث ﴿ القائلان بأن التحذر واجب لانه غاية للانذار الواجب ﴾ بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدأ حتى انه بمجرد قيام خبر المنذر وجب التحذر تعبدأ ولو لم يحصل للمنذر - بالفتح - العلم ﴿ لعدم

اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق .

ضرورة ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم لولم نقل بكونه مشروطاً به ، فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين كي ينذروا بها المتخلفين او النافرين على

اطلاق ﴿فى الاية﴾ يقتضى وجوبه ﴿أى وجوب التحذر﴾ على الاطلاق ﴿سواء حصل العلم أم لم يحصل .

﴿ضرورة ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر﴾ حتى يكون لها اطلاق من جهة الغائية، كي يستفاد منها ان التحذر واجب مطلقاً اذا حصل الانذار ﴿ولعل وجوبه﴾ أى التحذر ﴿كان مشروطاً بما اذا افاد العلم﴾ فالحذر واجب عقيب الانذار فى الجملة ﴿لولم نقل بكونه﴾ أى الحذر ﴿مشروطاً به﴾ أى بالعلم مع ان مقتضى ظاهر الاية الحذر عند العلم، اذ لا يصدق الحذر الا اذا علم الانسان بالمنذر به .

ألا ترى انه لو أخبرك طفل بأن الشيء الفلانى مضر لم يكن تركك له حذراً عرفاً بل سفهاً، وانما يصدق الحذر فيما كان العقلاء يحذرون فيه ولا يكون ذلك الا بحصول العلم أو ما أشبهه ﴿فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين و﴾ تحصيل ﴿معرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ﴾ كي ينذروا بها المتخلفين ﴿اذا كان المراد ان النافر الذي رأى آيات الله فى الجهاد ينذر المتخلف﴾ أو ﴿ينذروا بها﴾ النافرين ﴿اذا كان المراد ان المتخلف عند النبي ﷺ الذي تعلم المسائل عند غياب النافر ينذر النافر حين رجوعه من الجهاد﴾ على

الوجهين فى تفسير الاية لكى يحذروا اذا انذروا بها ، وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها كما لا يخفى ، ثم انه اشكل ايضاً بأن الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر

الوجهين فى تفسير الاية ﴿ كما عرفت فى اول الاية ﴾ لكى يحذروا اذا انذروا بها ﴿ أى بمعالم الدين وانما كان تعليم معالم الدين انذاراً وقبولها حذراً لان من لم يعمل بها استحق العقاب .

﴿ وقضيته ﴾ أى مقتضى كون الحذر عقيب الانذار بالمعالم ﴿ انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها ﴾ أى بمعالم الدين ، اذ لولا الاحراز لم يعلم الشخص ان الانذار انما هو بالمعالم حتى يجب الحذر ، فيكون حاله حال ما اذا قال « اذا جاء زيد فأكرمه » فان مقتضى ذلك احراز مجيء زيد فسى وجوب اكرامه ، اذ لولا الاحراز لم تتحقق الشرطية التى هي مقدمة للحكم ، وهذا وجه ثان لاشتراط الاحراز فى الموضوع ﴿ كما لا يخفى ﴾ وان كان ربما يخدش فيه انه لا يحتاج الى الاحراز ، بل يكفي صدق الانذار الحاصل بما يعتنى بمثله العقلاء وان لم يحرز الشخص احرازاً وجدانياً .

﴿ ثم انه اشكل ايضاً ﴾ فى دلالة آية الانذار على حجية خبر الواحد مطلقاً ﴿ بأن الابسة لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً ﴾ سواء حصل العلم أم لم يحصل من الانذار ﴿ فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر ﴾ خال عن الانذار والتخويف اذ الاية تقول بحجية خبر المندر وليس ذلك الا اذا قارن الخبر مع الانذار ، كأن يقول « من لم يصل كان جزاؤه جهنم » ومن المعلوم ان كل خبر مروي

حيث ، انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمّله لا التخويف والانذار، وانما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المقلد .

قلت : لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما تحمّلوا من النبى - صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام- أو الامام عليه السلام من الاحكام الى الانام الاكحال نقلة الفتاوى الى العوام ،

عن الرسول والائمة عليهم السلام ليس كذلك حيث انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمّله من النبى صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام لا التخويف والانذار والاية تضمنت حجية الخبر المشتمل عليهما ولا يكونان فى كل خبر وانما هو شأن المرشد الواعظ أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المقلد بل ليس شأن كل مجتهد كما لا يخفى .

﴿قَالَ﴾ : من المسلم ان الاية انما تدل على وجوب قبول الخبر المقترن بالتحذير والتخويف، لكن لانسلم ان الاخبار لم تكن مقرونة بذلك بل بالعكس ، اذ لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما تحمّلوا من النبى - صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام- أو ما تحمّلوا من الامام عليه السلام من الاحكام بيان ما تحمّلوا الى الانام متعلق بقوله « نقل » الاكحال نقلة الفتاوى الى العوام فى الحال الحاضر .

وقد كان لحن الروايات فى زمن الرسول صلى الله عليه وآله كلحن الايات التى لا تخلو من التحذير والانذار غالباً ، واذا جعل الانذار فى الاية الكريمة عقيب التفقه فقال « ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم » مادل على ان الانذار انما هو

ولاشبهة فى انه يصح منهم التخويف فى مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة ، فالاية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم .

بما تفقه .

﴿ولا شبهة فى انه يصح منهم﴾ أى من نقله الفتاوى ﴿التخويف فى مقام الابلاغ والانذار و﴾ فى مقام ﴿التحذير بالبلاغ﴾ واذا ثبت ذلك بالنسبة الى النقلة ﴿فكذا﴾ يصح ﴿من الرواة﴾ لما عرفت من استوائهما فى الجملة، انتهى الامر ان الرواة ينقلون عن النبي والامام والنقلة ينقلون عن المجتهدين ، وعلى هذا تفيد آية الانذار وجوب الحذر عند التحذير بنقل الخبر المشتمل على الوعظ والتخويف ﴿فالاية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً﴾ وذلك ﴿لعدم الفصل بينهما﴾ أى بين الخبر مع التخويف وبين الخبر بدونه ﴿جزماً﴾ .

لكن ذكر الشيخ ما حاصله : ان الاية تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار، والانذار هو الابلاغ بقصد التخويف ، والتخويف انما يكون بأعمال النظر الذي هو من وظيفة المجتهد ، فمفاد الاية حجية فتوى المفتى بالنسبة الى مقلديه .

ولعل قول المصنف ﴿فافهم﴾ اشارة الى ذلك ، لكن لا يخفى ما فيه ، اذ التخويف ليس بأعمال النظر وان كان من أحد أفرادها، فالرواة الذين رووا الاخبار المقترنة بالتحذير كانوا بذلك محذرين وان لم يكونوا مجتهدين ، بالاضافة الى ان وقت نزول الاية كان غالب الرواة كالنقلة لا كالمجتهدين .

ثم انه يمكن أن يجاب عن أصل الاشكال بأن معنى انذار القوم ليس بنقل

(ومنها) آية الكتمان «ان الذين يكتمون ما أنزلنا^(١) الآية، وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم لغويته بدونه . و

الاخبار المشتملة على التخويف، بل نقل الاحكام المشتمل على الانذار ، اذ الاحكام حدود لله تعالى ومن يتعد حدوده فان له نار جهنم ، ويقرب ذلك بالاضافة الى ان ذلك هو السابق من الآية الى الذهن عرفاً تعقيب التفقه بذلك مما يبين ان الانذار انما هو بمطلق ما تفقه ومن المعلوم ان ما يتفقه الانسان فيه يكون على قسمين قسم مقترن بالانذار وقسم خال عنه .

﴿ومنها﴾ أي من الايات التي استدل بها لحجية خبر العادل ﴿آية الكتمان﴾ وسميت به لاشتغالها على مادته ، وهي قوله تعالى : ﴿ان الذين يكتمون ما أنزلنا﴾ من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون «^(٢) فان ﴿الآية﴾ ذات على حرمة كتمان ما يعلم من امور الدين .

﴿وتقريب الاستدلال بها﴾ لحجية خبر الواحد ﴿ان حرمة الكتمان﴾ المستفادة من الآية بمعونة لعنة الله ولعنة اللاعنين ﴿تستلزم القبول﴾ من السامع ﴿عقلا﴾ بدلالة الاقتضاء ، وذلك ﴿للزوم لغويته﴾ أي لغوية وجوب الاظهار المستفاد من حرمة الكتمان ﴿بدونه﴾ أي بدون قبول السامع ، فانه انما أمر بالاظهار ليقبل السامع والا فمما فائدة الاظهار المأمور به .

﴿و﴾ الشيخ أورد على هذه الآية بما لفظه : ويرد عليها ما ذكرنا عليها من

لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لامجال للايراد على هذه الاية بما أورد على آية النفر من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما اذا أفاد العلم ، فانها تنافيهما كما لا يخفى .

لكنها ممنوعة فان

الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانها ويجب اظهاره ، فان من أمر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تبعداً .

لكن ﴿ لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة ﴾ العقلية بين حرمة الكتمان ولزوم القبول ﴿ لا مجال للايراد على هذه الاية بما أورد ﴾ ه الشيخ «ره» ﴿ على آية النفر من دعوى الاهمال ﴾ وان الاية ليست في صدد القبول وانما في صدد حرمة الكتمان في الجملة ﴿ أو ﴾ دعوى ﴿ استظهار الاختصاص ﴾ لجوب القبول ﴿ بما اذا أفاد ﴾ الاظهار ﴿ العلم ﴾ .

فالاية ظاهرة في وجوب قبول قول من أظهر الحق اذا علمنا بأنه الحق ولم يكن الحق مشكوكاً فيه بعد اظهاره ﴿ فانها ﴾ أي الملازمة التي ذكرناها يبين الاظهار وبين وجوب القبول ﴿ تنافيهما ﴾ أي تنافي هذين الاشكالين ﴿ كما لا يخفى ﴾ على من تأمل .

﴿ لكنها ﴾ أي الملازمة التي هي قوام دلالة الاية ﴿ ممنوعة ﴾ اذ ما ذكر من تقريب الدلالة - من انه لولا لزوم القبول كان وجوب الاظهار لغواً - غير تام ﴿ فان

اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وامكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أنشأه ويّنه لثلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة .
(ومنها) آية السؤال عن أهل الذكر : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون^(١)

اللغوية غير لازمة ❀ وان لم يجب القبول ❀ لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً ❀ بمجرد الاظهار ❀ وامكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أنشأه ويّنه ❀ اذ الحق يعرفه عدد كثير من الناس ، فاذا بينه الكل وضع الحق وعلم به السامع .

والحاصل : انه يجب الاظهار حتى يوضح الحق ويعرفه الناس ❀ لثلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة ❀ وهذا غير قبول خبر الواحد كما لا يخفى .

❀ ومنها ❀ أي من الايات التي استدل بها للحجية خبر الواحد ❀ آية السؤال عن أهل الذكر ❀ وهي قوله تعالى : ❀ فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ❀ وتقريب الاستدلال بها : ان أهل الذكر عام يشمل كل عالم والراوي من أهل العلم ، ووجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والا لفي وجوب السؤال ، واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه وان قاله بدون السؤال ، لوضوح عدم دخل السؤال في وجوب القبول ، فاذا روى الراوي روايات عن الامام وجب قبولها بمقتضى الآية .

وبهذا تبين ان الاشكال في دلالة الآية بأن تفسيرها في أهل الكتاب لانها كما

وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان. وفيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم للمتعبد بالجواب ،

في سورة النحل « وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر » وفي سورة الانبياء « وما أرسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » بمعنى السؤال عن أهل الكتاب عن صدق هذه المقالة ، وتأويلها في الاثمة الطاهرين عليهم السلام فهم المراد من أهل الذكر كما في عدة أحاديث ، فلا ربط للاية بمطلق أهل الذكر حتى تشمل الرواة ليس في محله اذ المورد غير مخصص بعد فهم عدم الخصوصية وانما هو شيء ارتكازي احيل عليه ، واذا لاتنافي بين التأويل والتفسير وان كان الاثمة عليهم السلام من أظهر المصاديق .

وقد حقق في محله ان تفسير الايات بما هو خارج عن ظواهرها لدى الدقة ليس الا بيان بعض المصاديق أو المصاديق البارزة أو ذكر الاشباه كتأويل فرعون وهامان بالاول والثاني .

﴿ وكيف كان فقد عرفت ﴾ تقريب الاستدلال بها ﴿ وانها مثل ﴾ ما في آية الكتمان ﴿ المتقدمة وان كانت بحاجة الى مقدمات اكثر ﴾ ﴿ ومع ذلك ﴾ فيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم للمتعبد بالجواب ﴿ سواء حصل العلم ام لا ، فانه تعالى قال : ﴾ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ﴿ ^(١) فتعليق السؤال على عدم العلم يدل بالدلالة العرفية على كونه لاجل حصول العلم ، ولاشك في انه اذا حصل العلم من السؤال أو من الرواية المجردة كان حجة وليس ذلك مما نحن فيه الذي هو حجية خبر العادل مطلقاً .

وقد أورد عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى ، فانه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم ، فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية .

وفيه :

أقول : لكن فيه ان الظاهر من هذه العبارة كون الجواب من اهل الذكر كاف في اعطاء الواقع للسير على وفقه ، حتى انه لو لم يسر معتذراً - بانه لم يحصل له العلم - عد مخالفاً .

ألا ترى ان المولى لوقال لعبده « سر الى النجف وان لم تعلم طريقه فاسأل عن السائقين » ثم لم يذهب العبد معتذراً بأنه لم يحصل له العلم من قولهم كان مخالفاً وحسن عقابه ، ولو كان المعيار حصول العلم القطعي لم يكن وجه لتخصيص اهل الذكر بالسؤال الا غلبة كونهم علماء بالجواب ، وهو خلاف الظاهر .

﴿ وقد أورد عليها بـ ﴾ ما ذكره الشيخ في الرسائل من ﴿ انه لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوي ، فانه بما هو راو لا يكون من اهل الذكر والعلم ﴾ فانه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئاً بسمعه وبصره ، اذ ليس كل من يرى موضوعاً أو يسمع كلاماً يقال له اهل الذكر حتى تشمل الآية كل راو وان روى حديثاً واحداً ﴿ فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى ﴾ ولذا تمسك بها جماعة على وجوب التقليد على العامي ﴿ لا ﴾ الاستدلال بها على حجية ﴿ الرواية ﴾ التي جاء بها العدل . ﴿ وفيه ﴾ مضافاً الى عدم الخصوصية فان المفهوم من الآية حجية قول من يعلم شيئاً بالنسبة الى من لا يعلم ولو كان معلومه شيئاً واحداً ، ولو كان هناك انصراف

ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ويصدق على السؤال عنهم انه السؤال عن أهل الذكر والعلم .

ولو كان السائل من أضرابهم فاذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدئ

فهو بدوى يزول بأدنى تأمل ﴿ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما .﴾ على هذا يصدق على السؤال عنهم انه السؤال عن أهل الذكر والعلم .

﴿و﴾ ان قلت : هب ان سؤال الجهال عن مثل زرارة يعد سؤالاً عن أهل الذكر ، اما سؤال مثل محمد بن مسلم عن زرارة أو العكس مما يكون السائل هو من العلماء لا يكون مشمولاً للآية لظهورها فى سؤال الجهال عن أهل الذكر لا سؤال العلماء منهم وبذلك تسقط جملة كبيرة من الرواة عن كونها مشمولة للآية ، اذ الرواة كثير منهم علماء يسأل بعضهم من بعض ويروى بعضهم عن بعض .

قلت : لخصوصية فى سؤال الجهال ، فان المعيار كون المسئول عنه أهل الذكر فقولُه حجة ﴿لو كان السائل من أضرابهم﴾ ولو ادعى الانصراف فهو بدوى كما لا يخفى .

وعلى هذا ﴿فاذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآية﴾ المباركة ﴿وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول﴾ وانما قيدناه بالعدول لما يستفاد من آية النبأ ﴿مطلقاً﴾ سواء كان الراوى من يعد من أهل العلم كزرارة ام غيره ﴿لعدم الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدئ﴾ بالرواية كما هو

والمسبق بالسؤال ولابين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر وانما يروى ماسمعه أو رآه فافهم .

(ومنها) آية الاذن « ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن

قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » ^(١)

الغالب ﴿والمسبق بالسؤال ولابين اضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من اهل الذكر وانما يروي ما سمعه أو رآه﴾ ولو كان خبراً واحداً ، ولابين كون مدركه الحواس الظاهرة أو الحواس الباطنة . ولا ينافي شمول الآية للرواية شمولها للفتوى ايضاً فان ذلك ايضاً من السؤال عن اهل الذكر .

والحاصل: ان الآية عامة تشمل جميع انواع اخبار المطلع، سواء كان أهل كتاب أم نبي أم امام، وسواء كان راوياً أو مفتياً، وسواء كان في الاصول أو الفروع وانما نقول بوجود العلم في الاصول للدليل آخر، وسواء كان علمه حاصلًا من الحواس الظاهرة أو الباطنة وكل تقييد في الآية يحتاج الى دليل ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ان الآية ليست في صدد القبول اطلاقاً، وانما هي ارشاد الى طريقة عقلانية في السؤال عن اهل العلم فلا تعبد شرعي في المقام لقبول قول الراوي مطلقاً .

﴿ومنها﴾ أي من الايات التي استدلل بها لحجية خبر العادل ﴿آية الاذن﴾ بضمين على وزن «عنى»، وهو قوله تعالى: ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ وجه النزول - كما عن القمي في تفسيره - انه نتم مناقق على النبي ﷺ فأخبره الله ذلك فأحضره النبي ﷺ وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد

فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى .

وفيه : أولاً : انه انما مدحه بأنه اذن وهو سريع القطع لا الاخذ بقول الغير تعبدأ .

ذلك يطعن على النبي ﷺ ويقول انه يقل كل ما يسمع اخبره الله اني انسم عليه وانقل اخباره فقبل فأخبرته اني لم افعل فقبل، فرده الله تعالى بقوله لنبيه ﷺ : «قل اذن خير لكم» ^(١) فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى فيكون تصديق الانسان للمؤمنين قريناً لتصديقه لله تعالى حسناً واذا كان حسناً كان واجباً ، كما ان تصديق الله واجب، وهذا يدل على وجوب قبول خبره فتدل على حجية خبر العادل .

وفيه : أولاً : انه سبحانه انما مدحه بأنه اذن بالضمين وهو سريع القطع لا الاخذ بقول الغير تعبدأ .

ولا يخفى ان هذا الجواب في غير محله، فان النبي ﷺ لم يكن سريع القطع من الاشياء الموهومة بل بالعكس انه ﷺ كان فطناً كيساً ملتفتاً مما ينافي سرعة القطع وخصوصاً في مورد الآية لم يكن النبي ﷺ قاطعاً بقول النمام ، كيف وقد اخبره سبحانه بأنه ينم عليه . ومن المحتمل ان يكون مراد المصنف ما ذكره المشكيني «ره» من ان المدح له ﷺ انما كان على ابرازه نفسه الشريفة بمنزلة السريع القطع .

(١) تفسير على بن ابراهيم ج ١ ص ٣٠ ط النجف الاشرف وقد نقل بتصريف .

وثانياً : انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الاثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم ، لا التصديق بترتيب جميع الاثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه

﴿وثانياً: انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الاثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم﴾ فان التصديق قد يراد به التصديق الوجداني المصاحب للقطع الحاصل للنفس، وقد يراد به ترتيب جميع الاثار وان لم يحصل قطع الوجدان . وقد يراد به ترتيب الاثار النافعة للمخبر فقط، فاذا شهد انسان بأن زيداً نم عليك فقد يحصل لك العلم بالنميّة وقد ترتب الاثار عليها بأن تجانب زيداً، وقد ترتب بعض الاثار بالتصديق الصوري لذلك الانسان المخبر، وليس المراد عن الآية القطع لانه خلاف ظاهرها، كما ليس المراد منها ترتيب جميع الاثار، كيف ويلزم من ذلك الذم، اذ تصديق الانسان لكل مخبر يوجب الهرج والمرج، فلا بد وان يراد بها من التصديق ترتيب الاثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره .

وعلى هذا، فـ ﴿لا﴾ يمكن ان يكون المراد ﴿التصديق بترتيب جميع الاثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر﴾ الواحد ﴿ويظهر ذلك﴾ الذي قلنا من انه ليس المراد ترتيب جميع الاثار ﴿من تصديقه﴾ ~~لأنه~~ للنمام بأنه ما نمّه ، وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه ﴿فالجمع يبين التصديقين المتناقضين ليس الا بأن يكون المراد ترتيب الاثار النافعة لكل من الخبرين ، فقد صدق الرسول الله سبحانه كما صدق النمام بمعنى انه لم يعاقبه على نميّته، وليس تصديقه لله سبحانه كتصديقه للنمام كما لا يخفى بل بينهما بون شاسع، اذ التصديق للنمام كان في مجرد عدم عقابه وترتيب آثار الصدق النافعة بالنسبة الى النمام على اخباره .

كما هو المراد من التصديق فى قوله: فصدقه وكذبهم ، حيث قال على ما فى الخبر : يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم ، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم ، والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ،

﴿ كما ﴾ ان هذا المعنى للتصديق - أعني ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره - ﴿ هو المراد من التصديق فى قوله ﴾ أي الصادق عليه السلام : ﴿ فصدقه وكذبهم ﴾ ، حيث قال ﴿ الامام ﴾ على ما فى الخبر ﴿ المروى ﴾ يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك ﴿ يعني اذا رأيت منه شيئاً أو سمعت منه كلاماً أو كان ترتيب الاثر على ذلك الشيء مما يضر الاخ فكذب السمع والبصر ، يعني لا ترتب الاثر عليهما وعامله وكأنك لم تسمع منه شيئاً ولم تشاهد منه قبيحاً ﴾ فان شهد عندك خمسون قسامة ﴿ القسامة هم الجماعة الذين يحلفون خمسين حلفاً على الدم فى باب القتل المجهول قاتله ، وربما كانوا خمسين شخصاً وربما أقل من ذلك ، فالمراد بخمسين قسامة اما على البدل - أي ان القسامة بدل خمسين - فيكون المراد لو شهد عندك خمسون شخصاً ، واما على الاضافة فيكون المراد بخمسين قسامة ألفي وخمسمائة شخص ، ولا يبعد ذلك لاجل المبالغة ﴾ انه قال قولاً وقال ﴿ هو ﴾ لم أقله فصدقه وكذبهم ﴿ فانه ليس المراد تصديقه بترتيب جميع آثار الصدق عليه ﴾ فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ﴿ فاذا قال لم اشم وقالوا شتمك صدق بأن لم يرتب الاثر على شتمه ﴾ ولا يضرهم ﴿ اذ لو ضرهم لم يكن ضررهم أولى من ضرره ﴾ وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والا ﴿ يكن المراد من التصديق والتكذيب ما ذكرنا ﴾ فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ﴿ نقرأ أو

وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل فتأمل جيداً .

خمسين قسامة ؟ .

﴿وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل﴾ ابن الامام الصادق عليه السلام ، فانه روى الكليني في فروع الكافي في الصحيح انه كان لاسماعيل ابن أبي عبدالله دنائير وأراد رجل من قريش أن يخرج بها الى اليمن فقال له أبو عبدالله عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر ؟ قال : سمعت الناس يقولون . فقال : يا بني ان الله عزوجل يقول « يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين ، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ^(١) .

فانه ليس المراد بتصديقهم في المقام ترتيب آثار شرب الخمر على الرجل بل المراد عدم ائتمانه ، فليس المراد ترتيب الاثر الضار بل ترتيب أثر ينفعه ولا يضر غيره ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لا تقول : ان الرواية تؤيد ظاهر الآية من ترتيب جميع الاثار على قول المؤمنين فتدل على حجية خبر الواحد .

لكن الانصاف ان الآية لها دلالة على ذلك ، والاخبار سواء دلت ام لم تدل لاحاجة اليها ، فان التصديق للمؤمنين لا يكون الا بقبول اقوالهم . اما قصة احتياج ترتيب الاثر في بعض المواضع الى شرائط خاصة - كالتعدد ونحوه - فذلك بأمر خارج .

(١) وسائل الشيعة ج ٦ ص ٢٣٠ - فروع الكافي ج ١ ص ٤١٦ .

ولا يخفى ان بين جملة (انه يشرب الخمر) وجملة (قال : سمعت الناس) حذف أكثر

من خمسة أسطر .

فصل

فى الاخبار التى دلت على اعتبار أخبار الاحاد ، وهى وان كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها الا انه يشكل الاستدلال بها على حجية الاخبار الاحاد بأنها أخبار آحاد ، فانها غير متفقة على لفظ ولا

(فصل)

﴿ فى الاخبار التى دلت على اعتبار أخبار الاحاد ﴾ وقد ذكر جملة منها الشيخ فى الرسائل مما لا حاجة لنا الى بيانها هنا ﴿ وهى وان كانت طوائف كثيرة ﴾ مادل على حجية خبر العادل أو الثقة أو الثقة العادل أو الشيعي أو ما شبهه ﴿ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها الا انه يشكل الاستدلال بها على حجية الاخبار الاحاد بـ ﴾ سبب ﴿ انها ﴾ أي الاخبار الدالة على الحجية ﴿ اخبار آحاد ﴾ فيلزم من الاستدلال بها اثبات الشيء بنفسه .

وان شئت قلت: ان الكلام فى حجية خبر الواحد فكيف يمكن الاستناد فى الحجية الى الخبر الواحد ؟

وان قلت: ان الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد قطعية لانها متواترة ، وبالخبر القطعي يمكن اثبات الحجية لسائر الاخبار التى ليست مقطوعة لكونها خبر الواحد .

قلت: ليس الامر كذلك ﴿ فانها ﴾ أي الاخبار الدالة على الحجية ﴿ غير متفقة على لفظ ﴾ واحد كأن تنفق الجميع على لفظة «خبر العادل حجة» ﴿ ولا ﴾ متفقة

على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكنه مندفع بأنها وان كانت كذلك الا انها متواترة اجمالاً، ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام وقضيته

﴿على معنى﴾ واحد كان تختلف الالفاظ لكن كلها تدل على معنى واحد . وقد مثلوا للمتواتر معنى بشجاعة الامام أمير المؤمنين عليه السلام حيث وردت روايات متواترة الدالة على انه عليه السلام هزم الجيوش الكافرة في حروب متعددة، فتدل الجميع على انه عليه السلام كان شجاعاً وان لم ترد اخبار متواترة على الشجاعة بهذه اللفظة.

وعلى أي، فليست الاخبار الدالة على الحجية متفقة لفظاً أو معنى ﴿فتكون متواترة لفظاً أو معنى﴾ وعليه فلا يمكن اثبات حجية الخبر الواحد بها.

هذا ملخص الاشكال الذي أورده «ره» على الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالاخبار ﴿ولكنه مندفع بأنها﴾ أي الاخبار الدالة على الحجية ﴿وان كانت كذلك﴾ غير متواترة لفظاً أو معنى ﴿الا انها متواترة اجمالاً﴾ والتواتر الاجمالي عبارة عن ورود اخبار نعلم ان واحداً منها حجة قطعاً، كما لو اخبر جماعة بأمر وعلمنا بأن واحداً من المخبرين صادق فانه يثبت ذلك الامر وان لم يكن المخبرون متفقين على لفظ واحد ولا على معنى جامع .

ولا يخفى ان تسمية مثل هذا النوع بالتواتر الاجمالي انما هي بعلاقة التشبيه والا فليس تواتراً. وعلى أي حال فالتواتر الاجمالي في باب الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد موجود.

﴿ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم﴾ وكيف لا يعلم وهي كثيرة جداً حتى ان من لا يحصل له العلم منها يجب عليه ان لا يحصل له العلم بأي شيء من التواريخ الماضية اطلاقاً ﴿وقضيته﴾ أي مقتضى مثل هذا التواتر الاجمالي

وان كان حجية خبر دل على حجيته أخصها مضموناً الا انه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم فافهم .

﴿وان كان حجية خبر دل على حجيته﴾ أي حجية ذلك الخبر ﴿أخصها مضموناً﴾ فاعل دل ﴿الا انه يتعدى عنه﴾ الى غيره .

وحاصل الاشكال والجواب: انه لو ثبت التواتر الاجمالي في الاخبار الدالة على الحجية لم يكن ينفع حجية الخبر الواحد، فانه لو علمنا ان واحداً من هذه الاخبار حجة لزم الاخذ بأخصها لانه المتيقن، واخص الاخبار الدالة على الحجية هي خبر العدل الثقة الشيعي، ومن المعلوم ان مثل هذا الخبر نادر جداً، فلا يثبت حجية كل خبر موثق كما هو المطلوب .

والجواب : اولا - انه لا قول بالفصل، فمن قال بحجية الخبر في الجملة قال بها مطلقاً، فاذا ثبتت الحجية في الجملة ثبت المطلوب . وثانياً - انه حين ثبتت حجية الخبر العدل الثقة الشيعي كان ذلك كافياً لحجية خبر كل ثقة، اذ ورد بعض الاخبار الجامع للشرائط دالا على حجية كل خبر ثقة، فيتعدى عنه ﴿فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية﴾ أي الجامعية للشرائط ﴿وقد دل﴾ ما كان جامعاً للشرائط ﴿على حجية ما كان اعم﴾ فهو اثبات حجية الخبر الواحد بالآخبار، لكن لا ابتداء بل بالواسطة ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى عدم الحاجة لاثبات حجية خبر الثقة الى هذا الدوران واللف، فان الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معنى ولم تكن لفظاً فانها كثيرة جداً .

فصل

فى الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه :
 (أحدها) دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية
 من زماننا الى زمان الشيخ ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك ويقطع
 به أو من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية .

ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى

(فصل)

﴿ فى الاجماع على حجية الخبر ﴾ الواحد ﴿ وتقريره من وجوه ﴾ ثلاثة:
 ﴿ أحدها: دعوى الاجماع ﴾ المحصل الحاصل ﴿ من تتبع فتاوى الاصحاب
 على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ ﴾ فان من تتبع فتاوى الفقهاء رأى انهم
 افتوا بحجية اخبار الاحاد ﴿ فيكشف ﴾ هذا التتبع عن ﴿ رضاه ﷺ بذلك ﴾ أي
 بحجية الخبر الواحد ﴿ ويقطع به ﴾ من باب الحدس ، لما عرفت من عدم حجية
 الاجماع من باب اللطف وعدم وجود الاجماع الدخولي . نعم يحتمل الاجماع
 التشرفي ، فان امثال بحر العلوم قدس سره اذا أفتوا بحجية اخبار الاحاد كشف ذلك
 عن رضاه ﷺ والالزم الردع - فتأمل ﴿ أو ﴾ يقرر دعوى الاجماع التتبعي بأننا نكشف
 رضا الامام ﷺ ﴿ من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية ﴾ فان كثيراً من
 الفقهاء ادعى الاجماع على حجية خبر الواحد ، فان من دعواهم الاجماع نكشف
 وجود الاجماع الكاشف عن رضاه ﷺ .
 ﴿ ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى ﴾ أي دعوى الحجية من باب التتبع

لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها، وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة، اللهم الا أن يدعى تواطؤها على الحجة في الجملة وانما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون اثباته خرط القناد.

للفتاوى أو للاجماعات، وذلك ❦ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره ❦ أي اعتبار الخبر الواحد ❦ من الخصوصيات ❦ فبعضهم اعتبر خبر الثقة وبعضهم اعتبر خبر العادل وهكذا ❦ ومعه ❦ أي مع الاختلاف ليس هناك فتوى واحدة حتى نستكشف منها رأي الامام عليه السلام، اذ ❦ لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها ❦ اذ الاجماع كاشف لا الفتاوى المختلفة ❦ وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة ❦ فان مدعى الاجماع ادعوه على اشياء مختلفة لا على شيء واحد حتى يكشف ذلك عن رضاء الامام عليه السلام.

❦ اللهم الا ان يدعى تواطؤها ❦ أي تواطىء الاجماع والفتاوى ❦ على الحجة في الجملة ❦ فان جميعها متفقة على حجة خبر الواحد ❦ وانما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها ❦ ومثل هذا الاختلاف غير ضار بعد الاتفاق على أصل المطلب ❦ ولكن دون اثباته خرط القناد ❦ اذ الاختلاف هنا لا يكشف عن وجود جامع واحد، فان القائل بالاعم لم يعلم قوله بالاختصاص على تقدير بطلان اعم، اذ لعله يقول بالنفي على تقدير بطلان اعم. لكن الانصاف انه لو قلنا بحجة الاجماع الحدسي كان ذاك من اظهر مقامات الاجماع.

نعم يرد عليه ما في حجة الاجماع بقول مطلق بالاضافة الى ان الاجماع هنا محتمل الاستناد لاحتمال كون المدرك هو الاداة الثلاثة الاخر من الكتاب والسنة

(ثانيها) دعوى اتفاق العلماء عملاً ، بل كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد في امورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها .

وفيه : مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول

والعقل ، وقد تقرر في محله ان الاجماع المحتمل الاستناد غير حجة .

هذا وربما يورد على تقرير الاجماع بالوجه الثاني ، وهو تتبع الاجماعات المنقولة بأن الذي ظفرنا عليه من الاجماعات المدعاة ليس الا فسى كلام الشيخ وابن طائوس والعلامة والمجلسي قدس سره ، ومن المعلوم ان هذا المقدار غير كاف بعد مخالفة مثل السيد المرتضى وغيره - فتأمل .

﴿ثانيها﴾ - أي الثاني من وجوه تقرير الاجماع ﴿دعوى اتفاق العلماء عملاً ، بل ﴿دعوى اتفاق كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد في امورهم الشرعية﴾ اما اتفاق العلماء فانا لانزال نراهم يأخذون بالخبر الواحد لاستنباط الحكم الشرعي في دروسهم ورسائلهم وكتبهم العلمية لا يستثنى عن ذلك احد منهم ، حتى ان احداً لو لم يرد ذلك يلزم عليه ترك الاستنباط أو دعوى بعيدة ، وهي قطعية الاخبار الاحاد الواردة في الكتب الاربعة واما اتفاق كافة المسلمين ف﴿كما يظهر من اخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها﴾ فان جميع المسلمين يأخذون فتاوى مجتهديهم عن الناقلين ، ومن المعلوم ان الناقل ليس الا واحداً ، ومن لم يعتمد على الناقل الموثق يعد وسواسياً .

﴿وفيه: مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول﴾ من اختلاف وجه عمل الفقهاء باخبار الاحاد ، فبعضهم يعملون لوجود القرائن ، وبعضهم يعملون لان اخبار الاحاد عندهم قطعية الصدور ، وبعضهم يعملون لانهم يرون الحجية ،

- انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين ، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية ، فيرجع الى ثالث الوجوه - وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة

وبعضهم يعملون من باب الظن الانسدادى، ومع مثل هذا الاختلاف في وجه العمل كيف يمكن ان يقال بان اجماعهم على العمل كاشف عن رأي الامام بالحجية كما هو المطلوب ﴿انه لو سلم اتفاقهم على ذلك﴾ العمل بما هو خبر واحد لم يقد ايضاً اجماعاً كاشفاً اذ ﴿لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين﴾ كما نشاهد من عمل غير المسلمين باخبار الاحاد ، فلا يكون ذلك اجماعاً عملياً حتى يكشف عن رضا الامام بذلك .

وان شئت قلت : ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة وهذا محتمل الاستناد الى العقل فلا حجية له ، والظاهر ان عمل العلماء وسائر الناس بخبر الواحد ليس بما هم متدينون وانما بما هم عقلاء ﴿كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية﴾ هذا ليس من الاجماع الذي هو اتفاق الفقهاء الكاشف عن رضا الامام وانما ﴿يرجع الى ثالث الوجوه -﴾ التي ذكروها تقريراً للاجماع على حجية خبر الواحد ﴿وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة﴾ لوضوح ان مدار الدنيا كلها على ذلك وشذ من لا يعمل به ، بل نرى العقلاء انهم يعتمدون في اعز اشياهم وهي نفوسهم على الثقة ، فيركبون الطائرة التي يقودها ثقة عارف مع انه لو قصر اسقطت وملكوا فاذا عملوا على طبق نظر الثقة في مثل نفوسهم فكيف لا يعملون بخبره في سائر

واستمرت الى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ، ضرورة انه لو كان لاشتهر وبان ومن الواضح انه يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيات أيضاً .

ان قلت : يكفى في الردع الايات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير

شؤونهم .

ومن المعلوم ان الامرين - أي الاعتماد على الثقة في خبره والاعتماد عليه في سائر اعماله - من واد واحد ﴿ واستمرت ﴾ هذه السيرة ﴿ الى زماننا ﴾ منذ بدء الانسان ﴿ ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ﴾ ممن وصلت اليها اخبارهم واثارهم . وانما نقول بعدم الردع لـ ﴿ ضرورة أنه لو كان ﴾ ردع ﴿ لاشتهر وبان ﴾ خصوصاً في مثل هذا الامر العظيم الذي يتوقف عليه مجرى الحياة ﴿ ومن الواضح أنه ﴾ أي مثل هذا الاجماع العقلاني ﴿ يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيات أيضاً ﴾ كما هو كاشف عن رضاه في غير الشرعيات .

وقد تبين أن هذا النحو من تقرير الاجماع يتوقف على مقدمات أربعة : الاولى عملهم بخبر الثقة ، الثانية عدم ردع الشارع عنه ، الثالثة وجود المقتضي للردع على تقدير عدم الحجية ، الرابعة عدم المانع عن الردع .

ولا يخفى أن تسمية هذا الدليل اجماعاً انما هو بملاحظة بناء المسلمين عملاً كما أن تسميته سيرة بملاحظة كونه دأب العقلاء ﴿ ان قلت : يكفى في الردع الايات الناهية ﴾ عن اتباع غير العلم ، فانها كافية في الردع عن سيرة العقلاء ككفايتها في الردع عن العمل بمطلق الظن أو القياس ، وان كانت سيرة العقلاء على العمل بهما في الجملة ﴿ و ﴾ كذلك يمكن ان يكون رادعاً ﴿ الروايات المانعة عن اتباع غير

العلم وناهيك قوله تعالى : «ولاتقف ما ليس لك به علم»^(١) وقوله تعالى : «ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً»^(٢).

قلت : لا يكاد يكفي تلك آليات فسي ذلك فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين ، ولو سلم

العلم ومن المعلوم أن خبر الواحد لا يفيد علماً ﴿وناهيك﴾ أي يكفيك في الردع ﴿قوله تعالى «ولاتقف ما ليس لك به علم»﴾ فانه نهى صريح عن اتباع ما ليس بعلم ﴿وقوله تعالى «ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً»﴾ ومن المعلوم أن الغالب افادة الخبر للظن، ومن الروايات قوله : ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم^(٣).
﴿قلت﴾ : يمكن الجواب عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثة :

الاول : انه ﴿لا يكاد يكفي تلك الايات﴾ والروايات ﴿في ذلك﴾ الردع عن السيرة ﴿فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين﴾ لان موردها ردع المشركين واليهود والنصارى عن العمل على تقليد آبائهم الذي ليس مستنداً الى العلم وانما كانت ارشادية ، لان العقل مستقل بعدم جواز العمل بالظن في اصول الدين ، اذ لما كانت الاديان والمذاهب كثيرة ومختلفة - ولو فرض عدم كثرتها كانت المحتملات العقلية كثيرة ومختلفة - فالعقل يلزم بالاخذ بالمتيقن المعلوم دفعا للعقاب المحتمل على تقدير غيره ودفع العقاب المحتمل لازم عقلا كما لا يخفى .

الثاني : ﴿ولو سلم﴾ ان الايات الرادعة والروايات الناهية ليست مختصة

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) يونس : ٣٦ .

(٣) فروع الكافي ج ٧ ص ٤٠٧ حديث : ١ .

فانما المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن السدى لم يقم على اعتباره حجة لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر، وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو

بأصول الدين بل عامة تشمل فروع الدين حتى تشمل ما نحن فيه ايضاً الذي هو العمل بخبر الواحد في فروع الدين ﴿ف﴾ نقول ﴿انما المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة﴾ اذ لو قام على اعتباره حجة كان خروجاً عن كونه ما ليس للانسان به علم وقد تقرر سابقاً أن خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة، وهي تلك الادلة الاربعة التي قامت علي حجيتها، فان مقتضى الجمع بين كلامي المولى لا تتبع غير العلم واسمع كلام فلان أنه يريد بغير العلم كلما لا يورث العلم باستثناء كلام فلان المأمور باستماعه .

لا يقال : ان التعليل في قوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » غير قابل للاستثناء . لانا نقول : مقتضى الجمع بين الكلامين ان الظن الذي لا يستند الى دليل لا يغنى ، اما المستند فلا بأس بأغوائه ، كما انه كذلك في الخارج فان العقلاء لا يرون للظن الاعتباري اثرأ مع انهم يعملون بخبر الثقة - فنأمل .

الثالث : انه ﴿لا يكاد يكون الردع بها﴾ أي بالايات عن السيرة العقلية ﴿الاعلى وجه دائر﴾ يعني لو كانت الايات رداة عن السيرة لزم الدور ﴿وذلك لان الردع بها﴾ أي بالايات ﴿يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيرة﴾ العقلية ﴿على اعتبار خبر الثقة﴾ فان الايات لو كانت مخصصة أو مقيدة « بالفتح » بالسيرة لم تكن مخصصة ولا مقيدة « بالكسر » لها والحاصل لزوم بقاء عموم الايات واطلاقها حتى تكون صالحة للردع عن السيرة ﴿وهو﴾ أي

يتوقف على الردع عنها بها والا لكانت مخصصة او مقيدة لها كما لا يخفى .

لا يقال : على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضاً الا على وجه دائر فان اعتباره بها يتوقف على عدم

عدم تخصيص عمومها وتقييد اطلاقها ﴿ يتوقف على الردع عنها ﴾ أي عن السيرة ﴿ بها ﴾ أي بالايات ﴿ والا ﴾ تكن الايات رادعة ﴿ لكانت ﴾ السيرة ﴿ مخصصة أو مقيدة ﴾ بالكسر ﴿ لها ﴾ أي للايات ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

والحاصل: ان كون الايات رادعة متوقفة على بقاء عمومها وبقاء عمومها متوقف على كونها رادعة ، أو تقول رادعية الايات متوقفة على عدم تخصيص السيرة لها وعدم تخصيص السيرة لها متوقفة على رادعيةها .

اقول : لكن لا يخفى ان هذا الاشكال في غير محله . اذ لو كانت الايات اظهر بالنسبة الى السيرة كانت رادعة . وكونها رادعة تلازم عدم تخصيصها لان احدهما متوقف على الآخر ، ويقرب ذلك بأن السيرة كانت موجودة الى زمان نزول الآية ، فلما نزلت الآية وكانت اظهر من السيرة لم تصلح السيرة لتخصيصها ، وانما كانت الايات بسبب اظهرتها مخصصة للسيرة .

﴿ لا يقال ﴾ : ما ذكرتم من الدور المتقدم آت فيما لو أردتم الاستناد في حجية الخبر الواحد الى السيرة ، و ﴿ على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضاً الا على وجه دائر ﴾ وحيث ان الدور محال ، فالاستناد الى السيرة في حجية الخبر الواحد غير تام ﴿ فان اعتباره ﴾ أي الخبر ﴿ بها ﴾ أي بالسيرة ﴿ يتوقف على عدم

الردع بها عنها ، وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها .

فانه يقال : انما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفى فى تخصيصها لها ذلك

الردع بها* أي بالعمومات* عنها* أي عن السيرة* وهو* أي الردع بالعمومات عن السيرة* يتوقف على تخصيصها* أي العمومات* بها* أي بالسيرة* وهو* أي تخصيص العمومات بالسيرة* يتوقف على عدم الردع بها* أي بالعمومات* عنها* أي عن السيرة .

وان شئت قلت : حجية الخبر بالسيرة متوقفة على عدم كون السيرة مردوعة وعدم كون السيرة مردوعة متوقف على كون السيرة تخصص العمومات ، وكون السيرة تخصص العمومات متوقف على عدم كون السيرة مردوعة .

فانه يقال :صحيح ان حجية الخبر متوقفة على حجية السيرة لكن حجية السيرة لا تتوقف على عدم كونها مردوعة ، وانما تتوقف على عدم علمنا بالردع وهو حاصل بنفسه من دون توقف على شيء ، فالسيرة كانت ولم نعلم بمردوعيتها . وحيث ثبت ان الايات لاتصلح رادعة - للزوم كونها رادعة للسيرة الدور ، كما تقدم - بقيت السيرة حجة ، والى هذا أشار بقوله : *انما يكفى فى حجيته* أي الخبر* بها* أي بالسيرة* عدم ثبوت الردع عنها* أي عن السيرة* لعدم نهوض ما يصلح لردعها* أي ردع السيرة* كما يكفى فى تخصيصها* أي السيرة* لها* أي للعمومات* ذلك* أي عدم ثبوت كون السيرة مردوعة ، فاذا لم يثبت كون السيرة مردوعة افادت أمرين :

الاول: حجية الخبر .

كما لا يخفى ، ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة للواقع يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات - فافهم وتأمل .

الثاني: تخصيص عموم الايات ﴿ كما لا يخفى ﴾ بأدنى تأمل .

وقد بين المصنف ذلك - أي كفاية عدم ثبوت الردع في الاخذ بالسيرة - بأن السيرة المستمرة العقلانية حجة شرعاً ما دام لم يثبت عنها الردع ، كما في مقام الاطاعة والمعصية والعقاب وما أشبه ، فان سيرة العقلاء كلما حكمت به كان شرعاً أيضاً كذلك ، فاذا لم يثبت الردع فليكن مقامنا - الذي هو حجية الخبر بالسيرة - أيضاً كذلك ، فيكون الخبر حجة للسيرة مادام لم يثبت ردع الشارع عن السيرة .

﴿ ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة ﴾ عند العقلاء ﴿ في مقام الاطاعة والمعصية وفي ﴾ مقام ﴿ استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ﴾ الامر ﴿ ولو في صورة المخالفة للواقع ﴾ بأن كان صدور الامر لعله مع انه كان مخالفاً للواقعي الاولى ﴿ يكون عقلا في الشرع متبعا ﴾ خبر قوله « ضرورة ان ما جرت » يعني ان العقل يحكم بأن ما جرت عليه السيرة يكون متبعا فسي الاحكام الشرعية ﴿ ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه ﴾ أي اتباع ما جرت عليه السيرة ﴿ في الشرعيات ﴾ فاذا كانت هناك سيرة ولم ينهض دليل شرعي على المنع عنها أخذ بها في الشرعيات ، لان الشارع لو لم يردها لمنع عنها ، فعدم المنع عنها كاف في الاخذ بمقتضاها ﴿ فافهم وتأمل ﴾ حتى لا يشبه عليك الامر فتقول : فماداً يصنع الشارع اذا أراد الردع عن السيرة ، وهل يمكن أن يقول في مقام

فصل

فى الوجوه العقلية التى اقيمت على حجية خبر الواحد :

أحدها : انه يعلم اجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الائمة الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه ، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحل علمنا الاجمالى بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات

الردع عنها بأصرح من الايات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم ، حتى نحتاج الى الاجابة بأن الردع لا يكون بمثل هذه العمومات وانما يكون بمثل ما ردع عن القياس ، فلو أراد الشارع الردع لزم أن تكون أدلة الردع نصاً كأن يقول لاتعملوا بالخبر الواحد أو تكون أظهر من السيرة .

(فصل)

﴿فى الوجوه العقلية التى اقيمت على حجية خبر الواحد﴾ وهى على ما ذكره المصنف « ره » هنا ثلاثة :

﴿أحدها - انه يعلم اجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار ، من الائمة الاطهار﴾ لبداية أن هذه الاخبار ليست من وضع واضع وجعل جاعل بعد هذا الاهتمام الشديد من أرباب الحديث وصحته ومقابلته وأخذ الاجازة له ، وتلك الكمية الواردة الموجودة ليست قليلة وانما هي ﴿بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار﴾ الصادر قطعاً ﴿لانحل علمنا الاجمالى بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات﴾ فانا نعلم اجمالاً ان بين الروايات وبين سائر

الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات غير المعتمدة، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن في المسألة

الامارات كالاجماع والشهادات والادلة العقلية والاصول العملية تكاليف كثيرة ، فاذا حصلنا على المقدار المقطوع الصدور من الروايات انحل ذلك العلم الاجمالي **﴿ الى ﴾** شيئين :

الاول : **﴿ العلم التفصيلي بالتكاليف ﴾** الموجودة **﴿ في ﴾** مضامين الاخبار الصادرة **﴿ عن الائمة ﴾** **﴿ عليهم السلام ﴾** **﴿ المعلومة تفصيلا ﴾** .

﴿ و ﴾ الثاني : **﴿ الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات غير المعتمدة ، و ﴾** من المعلوم ان **﴿ لازم ذلك ﴾** العلم الاجمالي بثبوت التكاليف **﴿ لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة ﴾** للتكليف ، كالتي تقول بحرمة الخمر والزنا وجوب الصلاة والصيام الى غير ذلك من الاحكام التكليفية، وانما خصصنا لزوم العمل بالاخبار المثبتة لان الاخبار على قسمين مثبتة كما ذكر، ونافية كالتي تقول بعدم لزوم الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوب زيارة الحسين **﴿ عليه السلام ﴾** وعدم حرمة قتل الحيوان غير الموزي مثلا، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بوجود تكاليف انما يلزم الاحتياط بالنسبة الى الاخبار المثبتة للتكليف ، أما بالنسبة الى الاخبار النافية فلا شأن له بها لعدم تعلقه بالتكليف .

﴿ و ﴾ ليس معنى ذلك حرمة العمل على طبق النافي بل القاعدة تقتضي **﴿ جواز العمل على طبق النافي منها ﴾** أي من الاخبار **﴿ فيما اذا لم يكن في المسألة ﴾** دليل آخر يثبت التكليف ، وذلك لضرورة انه لو لم يكن هناك دليل اطلاقاً على

اصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب ، بناءً على جريانه
 فى اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها أو قيام
 اماره معتبره على انتقاضها فيه .

حضر شيء أو وجوب شيء لا مانع من العمل على طبق الخبر النافى للتكليف ،
 لانه ليس خلاف العلم الاجمالى ولا خلاف دليل معتبر .
 نعم لا يجوز العمل على طبق الخبر النافى فيما لو كان فى موده ﴿ اصل مثبت
 له ﴾ أى للتكليف ﴿ من قاعدة الاشتغال ﴾ كما لو كان علم اجمالى بالتكليف طرفه
 مورد لهذا الخبر النافى ﴿ أو ﴾ من ﴿ الاستصحاب ﴾ المثبت للتكليف ﴿ بناءً
 على جريانه ﴾ أى الاستصحاب ﴿ فى اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة
 فى بعضها أو ﴾ علم بـ ﴿ قيام اماره معتبره على انتقاضها ﴾ أى الحالة السابقة ﴿ فيه ﴾
 أى فى بعض الاطراف .

والحاصل : ان الخبر النافى لا يجوز العمل به ، اذا كان هناك دليل مثبت للتكليف
 سواء كان الدليل الاحتياط أو الاستصحاب ، لكن الاستصحاب انما ينافى الخبر
 لو قلنا بجريانه فى اطراف العلم الاجمالى الذى انتقض الحالة السابقة فى بعض
 اطرافه أو قام دليل معتبر على الانتقاض فانه فى هذا الحال يكون اللازم اتباع
 الاستصحاب ولا يجوز العمل بالخبر النافى .

وانما قلنا « بناءً على جريانه » الخ تنبيهاً الى انه لا مانع من العمل بالخبر
 النافى لو لم نقل بجريان الاستصحاب فى طرف العلم الاجمالى المنقوض بعض
 اطرافه ، فان بعضهم ذهب الى ان العلم الاجمالى مطلقاً - ولو علم انتقاض بعض
 اطرافه أو قامت اماره على انتقاضه - يمنع عن جريان الاستصحاب فى جميع
 الاطراف ، وذلك من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله .

والالاختصاص عدم جواز العمل على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال .

وفيه: انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره ، من عموم أو اطلاق أو مثل مفهوم

فتحصل : انه لو قلنا بجريان الاستصحاب كان المانع عن العمل بالخبر النافي احد امرين الاشتغال أو الاستصحاب ﴿والا﴾ نبي على ذلك ، بل قلنا بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مطلقاً ﴿لاختصاص عدم جواز العمل على وفق﴾ الخبر ﴿النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال﴾ .

هذا تمام الكلام فى الدليل العقلي الاول على حجية خبر الواحد ، وحاصله العمل بالخبر من باب العلم الاجمالي باحكام في الاخبار الواردة .

﴿وفيه انه﴾ أي هذا الدليل العقلي لا يفيد حجية الخبر بما هو خبر بل هو عمل الاحتياط ، فلا ينفع فيما نحن بصدده من حجية الخبر استقلالاً حتى يقيد به المطلق ويخصص به العام ، اذ ﴿لا يكاد ينهض﴾ هذا الدليل العقلي ﴿على حجية الخبر بحيث يقدم﴾ الخبر - بصيغة المجهول - ﴿تخصيصاً﴾ للعام ﴿أو تقييداً﴾ للمطلق ﴿أو ترجيحاً على غيره﴾ في مقام التعارض ﴿من عموم أو اطلاق أو مثل مفهوم﴾ بيان للمقدم عليه على طريق اللف والنشر المرتب ، فان الشيء الذي هو طرف الاحتياط ليس من الظهور والقوة بقدر يقاوم الاطلاق والعموم وما يعارضه من المفهوم ونحوه .

ثم ان الشيخ المرتضى اشكل على هذا الدليل العقلي بأن لازمه الاحتياط في جميع الاخبار والامارات لا خصوص الاخبار ، اذ العلم الاجمالي بوجود أحكام فيما بأيدينا لا يختص بالاخبار ، بل العلم الاجمالي كما هو حاصل بالنسبة الى الاخبار

وان كان يسلم عما أورد عليه من ان لازمه الاحتياط في سائر الامارات لافى خصوص الروايات ، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيداً .

كذلك هو حاصل بالنسبة الى مطلق الامارات التي منها الاخبار .

لكن المصنف بالتقريب الذي ذكره للدليل سد منفذ هذا الاشكال ، فالدليل العقلي المذكور ﴿ وان كان ﴾ يرد عليه الاشكال المتقدم لكنه ﴿ يسلم عما أورد ﴾ الشيخ «ره» ﴿ عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات لا ﴾ الاحتياط ﴿ في خصوص الروايات ﴾ كما هو مفروض الكلام ، وانما قلنا بأنه يسلم عن ايراد الشيخ ﴿ لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي ﴾ القائم على وجود أحكام ﴿ بينهما ﴾ أي بين الامارات والاخبار ﴿ بما علم بين الاخبار بالخصوص ﴾ فانا قررنا في الدليل انه لو فرض تبين الاحكام الموجودة في الاخبار انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي والى شك بدوى ، ومثل هذا يوجب عدم كون سائر الامارات طرفاً للعلم الاجمالي ، اذ لو كان طرفاً له لزم عدم الانحلال بحصول أحكام قطعية من بين الاخبار فقط .

وحيثما كان هناك علمان اجماليان أحدهما أكبر من الآخر وكان بحيث لو وجد المعلوم في الاصغر ارتفع العلم لم يكن سائر اطراف التي هي خارجة بالاكبرية طرفاً للعلم الاجمالي ، بمعنى ان العلم الاجمالي الاكبر ينحل الى العلم الاجمالي الاصغر ، فلو علمت بأني مدين الى جمع من أهالي كربلا ثم علمت بأنه لو أرضيت جميع من في سوق القبلة مثلاً لم يكن لي علم بكوني مديناً الى أحد انحلال العلم الاجمالي بالنسبة الى جميع الاهالي الى علم اجمالي بالنسبة الى أهالي السوق ، وهنا كذلك فان العلم الحاصل بأن الاخبار ﴿ ولو بالاجمال ﴾ موجب لانحلال العلم الاجمالي بالاصغر ﴿ فتأمل جيداً ﴾ وفي المقام تفصيل من شاء

(ثانيها) ما ذكره الوافية مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعه كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد ومن انكر

راجع المطولات .

﴿ثانيها﴾ - أي الثاني من الوجوه العقلية التي استدل بها لحجية خبر الواحد ﴿ما ذكره﴾ في كتاب ﴿الوافية مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعه كالكتب الاربعة﴾ الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ﴿مع عمل جمع به من غير رد ظاهر﴾ مستند الى وجه قوي ﴿وهو﴾ مركب من ثلاث مقدمات : العلم بحدوث التكليف ، والعلم ببقائه ، والعلم بأن الغالب منه موجود في هذه الكتب ، ف ﴿انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول﴾ أي الامهات الفرعية من التكليف ﴿الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها﴾ من رؤوس الاحكام المدرجة في كتب الفقهاء .

﴿مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها﴾ كالركوع والطهارة والحدث بالنسبة الى الصلاة ﴿انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد﴾ والاكتفاء بالقطعيات الثابتة من الاجزاء والشرائط والموانع ﴿ومن أنكر﴾ هذه المقدمة الثالثة وقال

فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان - انتهى .

وأورد عليه أولاً : بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره فاللازم حينئذ اما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطية .

بأن الاكتفاء بالقطعي لا يوجب خروج هذه الحقائق عن حقائقها ﴿فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان﴾ أويجهل موازين الفقه ﴿انتهى﴾ دليل الوافية .
﴿وأورد عليه﴾ والمورد الشيخ في الرسائل ﴿أولاً : بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط﴾ والموانع ﴿بين جميع الاخبار﴾ التي بأيدينا ﴿لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره﴾ من كونها في الكتب المعتمدة مع عمل جمع وعدم رد ظاهر ﴿فاللازم حينئذ﴾ أي حين العلم الاجمالي بوجود الاجزاء ونحوها في تمام الاخبار ﴿اما الاحتياط﴾ في جميع الاخبار - لا خصوص قسم منها كما ذكره - ﴿أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطية﴾ من الاخبار فيما لو تعذر العمل بكل الاخبار الدالة، فيؤخذ ببعضها المظنون وكان هذه العبارة من المصنف اختصار لعبارة الشيخ في الرسائل حيث قال : فاللازم حينئذ اما الاحتياط أو العمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطية واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية ، انتهى .

والمراد به كما في الحقائق ان العلم الاجمالي بموافقة جملة مسن الاخبار الدالة على الجزئية ونحوها يوجب الاحتياط بالعمل بكل خبر دل على ذلك ، ومع تعذره أو لزوم الحرج ينتقل الى الظن بالصدور .

قلت : يمكن ان يقال ان العلم الاجمالى وان كان حاصلًا بين جميع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار الطائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالى

﴿قلت : يمكن أن يقال﴾ ان اشكال الشيخ على الوافية غير وارد، اذ العلم الاجمالى الواسع الاطراف ينحل الى علم اجمالى تنحصر أطرافه بين الاخبار الموجودة فى الكتب المعتمدة ، وذلك يوجب عدم لزوم العمل احتياطاً بأكثر من الاخبار الموجودة فى الكتب المعتمدة ، ف ﴿ان العلم الاجمالى وان كان حاصلًا بين جميع الاخبار﴾ التى فى الكتب المعتمدة وغيرها ﴿الا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم﴾ بقدر الكفاية ، بين تلك الطائفة ﴿الموجودة فى الكتب المعتمدة التى عمل بها جمع من غير رد ظاهر﴾ أو العلم باعتبار الطائفة ﴿من الاخبار﴾ كذلك ﴿أي بقدر الكفاية﴾ بينها ﴿أي بين تلك الكتب المعتمدة﴾ يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالى ﴿الواسع النطاق الذى كان أطرافه جميع الاخبار الواردة فى الكتب المعتمدة وغيرها .

والظاهر عدم الفرق بين العلم بوجود الاخبار والعلم باعتبارها ، فالترديد فى كلام المصنف لفظى ، فانه لا يتفاوت الواقع العلمى بين ان نقول علمنا بوجود خبر صادر عن الامام فى غسل الجمعة ، او نقول علمنا باعتبار خبر ورد فى غسل الجمعة ، وان كان بين العلم بالصدور وبين العلم بالاعتبار - فى نفسها - عموم من وجه ، لان ما علم صدوره يمكن عدم اعتباره كما ان ما علم اعتباره يمكن عدم صدوره .

وعلى أي حال ، فان العلم بوجود اخبار بقدر الكفاية فى الكتب المعتمدة

وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم كما مرت اليه الاشارة فى
تقريب الوجه الاول .

اللهم الا ان يمنع عن ذلك وادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره
أو باعتباره من تلك الطائفة أو ادعى العلم بصدور اخبار اخر بين
غيرها فتأمل .

وثانياً : بأن قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو
الشرطية دون الاخبار النافية لهما ،

موجب لانحلال العلم الاجمالى الذى كان يشمل هذه الاخبار وغيرها بصيرورة
غيره * اي غير مافى الكتب المعتمدة * خارجاً عن طرف العلم * على نحو
الشبهة البدوية * كما مرت اليه الاشارة فى تقريب الوجه الاول * فراجع .

* اللهم الا ان * يقرب ايراد الشيخ على الوافية بأن * يمنع عن ذلك *
الانحلال * وادعى عدم الكفاية * بالمعلوم اجمالاً * فيما علم بصدوره او * علم
* باعتباره من تلك الطائفة * الواردة فى الكتب المعتمدة * أو ادعى العلم *
الاجمالى * بصدور اخبار اخر بين غيرها * اي غير تلك الطائفة المدرجة فى
الكتب المعتمدة * فتأمل * بأنه لاوجه لهذه الدعوى ، فانا اذا راجعنا وجداننا لم
نجد علماً اجمالياً لاينحل بما فى الكتب المعتمدة .

* و * اورد الشيخ « ره » على الدلائل الثانى الذى ذكره الوافية لحجية
الخبر الواحد * ثانياً : بأن قضيته * اي مقتضى هذا الدليل الذى يقول حجية الخبر
مبتنئاً على علمنا بأجزاء وشرائط وموانع * انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية
او الشرطية دون الاخبار النافية لهما * اذ الدليل اوجب العمل بالاخبار ، لانه
لوا لم يعمل بها لزم خروج الحقائق الثابتة شرعاً كالصلاة والصيام عن كونها تلك

والأولى أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت، ولو كان أصلاً كما لا يخفى .

(ثالثها) ما أفاده بعض المحققين

الحقائقي ، ومن المعلوم أن الأخبار النافية ليست كذلك .

﴿والأولى أن يورد عليه﴾ بما تقدم في الجواب السابق ﴿بأن قضيته﴾ أي مقتضى هذا الدليل ﴿أنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة﴾ للتكليف، فيكون العمل بالأخبار المثبتة من باب الاحتياط ، وهو في الحقيقة عمل بالاحتياط بالأخبار، وعليه فيكون هذا العمل الاحتياطي ﴿فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه﴾ قال في الحقائقي : اذ مع قيام الحجة المعتبرة على نفي التكليف لا تجري أصالة الاحتياط في العمل بالخبر المثبت له ، كما لو قامت البيئة على طهارة أحد أطراف الشبهة المحصورة .

ثم إن هذا التقييد في كلام المصنف هو الفارق بينه وبين إيراد شيخه « ره »

- انتهى ﴿ لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ، ولو كان ﴾ تلك الحجة ﴿أصلاً﴾ فإن الأصل مقدم عليه وحاصل كلام المصنف أن هذا الدليل اخص من المدعى ﴿كما لا يخفى﴾ .

﴿ثالثها﴾ : أي الثالث من الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر

الواحد ﴿ما أفاده بعض المحققين﴾ وهو الشيخ محمد تقي في حاشيته على

بما ملخصه : انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة، فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك، والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف ، فلولم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل الى الظن بأحدهما.

وفيه :

المعامل ﴿بما ملخصه : انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة ، فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه﴾ أي ما بحكم العلم – وهو الذي قام عليه دليل معتبر – وبعبارة أخرى العلم أو العلمي .

﴿فلا بد من الرجوع اليهما كذلك﴾ أي بالعلم أو العلمي، اما الاول فلانه طريق ذاتي، وأما الثاني فلانه يرجع اليه ﴿والا﴾ نتمكن من الرجوع الى الكتاب والسنة بنحو العلم أو العلمي ﴿فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به﴾ أي بالحكم ﴿في الخروج عن عهدة هذا التكليف﴾ لان الظن هو الطريق العقلاني لدى انسداد باب العلم والعلمي ﴿فلولم يتمكن﴾ الانسان في باب الرجوع الى الكتاب والسنة ﴿من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل الى الظن بأحدهما﴾ ومن المعلوم ان الاخبار تفيد الظن فلا بد من الرجوع اليها لدى انسداد بابي العلم والعلمي .

﴿وفيه﴾ انا نتساءل هل المراد من السنة في قول هذا المحقق قول المعصوم وفعله وتقريره أو المراد الحاكي عن هذه الثلاثة قطعاً ، أو المراد مطلق الخبر

ان قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة - كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه - انما هي الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار، فان وفي والا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان، والا

الحاكي للسنة ولولم يعلم المطابقة حتى تكون السنة من كلامه يراد بها الاخبار الموجودة بأيدينا، فان كان المراد المعنى الاول فانه لا يرتبط بالخبر الواحد اطلاقاً وان كان المراد الثاني فهو بمعزل عما نحن فيه لفرض انا لانعلم ان هذه الاخبار الموجودة حاكية قطعية عن السنة الواقعية، وان كان المراد الثالث - كما هو الظاهر من كلامه فيه ﴿ان قضية﴾ أي مقتضى ﴿بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة - كما صرح﴾ المحقق المذكور ﴿بأنها﴾ أي هذه الاخبار هي المراد منها ﴿أي من السنة﴾ في ذيل كلامه زيد في علو مقامه - انما هي الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار الذي نقطع بصدوره عن المعصوم أو ما بحكم القطع .

﴿فان وفي﴾ هذا المقدار المتيقن الاعتبار بعلمنا الذي مفاده وجوب الرجوع الى السنة فهو ﴿والا﴾ يف هذا المقدار بعلمنا ﴿اضيف اليه﴾ أي ذلك المقدار المتيقن الاعتبار ﴿الرجوع الى﴾ جملة اخرى من الاخبار من ﴿ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة﴾ كالاخبار التي أسنادها صحيحة أو موثقة وان لم نقطع بصدورها فانها متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاخبار الضعاف وان لم تكن بمثابة القسم الاول المقطوع الصدور وهذا انما هو فيما ﴿لو كان﴾ متيقن الاعتبار في الرتبة الاولى أو الثانية ﴿والا﴾ يكن متيقن الاعتبار مطلقاً أو في المرتبة الثانية أو لم يف المتيقن من الاعتبارين بمقدار علمنا الذي يقول بوجوب الرجوع

فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ماظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو اجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ماظن اعتباره .

هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع .

الى السنة .

﴿ف﴾ المرجع ﴿الاحتياط﴾ فيما بأيدينا من الاخبار ﴿بنحو عرفت﴾ سابقاً، وذلك لان العقل يوجب العمل بما هو المتيقن من كلام المولى حتى يصح الاستناد اليه، فان لم يقدر فالعقل يلزم الاحتياط ﴿لا الرجوع الى ماظن اعتباره﴾ فان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴿وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً﴾ انه في القدر المتيقن ﴿أو اجمالاً﴾ اذا لم يف وآل الامر الى الاحتياط ﴿فلا وجه معه﴾ أى مع امكان الرجوع كذلك ﴿من الاكتفاء بالرجوع الى ماظن اعتباره﴾ .

﴿هذا﴾ كله فيما لو أراد المحقق المذكور من السنة الواجبة الرجوع اليها الاخبار الحاكية للسنة لافي الكتب ﴿مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى﴾ وهو الاخبار الحاكية مطلقاً ﴿فيما لم يعلم بالصدور﴾ أى بصدورها عن المعصوم ﴿ولا بالاعتبار﴾ بأن لم يقم دليل قطعي على اعتبارها ﴿بالخصوص﴾ متعلق بالاعتبار، أي لم يعلم اعتبارها بالخصوص مقابل اعتبارها بدليل الانسداد الاقل ﴿واسع﴾ خير «ان مجال» فانه لم يقم دليل على العمل بهذه الاخبار الموجودة في الكتب، وانما قسام الدليل على وجوب العمل بالسنة، وحيث ان مفروض الكلام عدم علمنا بأن هذه الاخبار حاكية للسنة فلا

وأما الايراد عليه برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية واما الى الدليل الاول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار ففيه: ان ملاكه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة .

ربط لاحد المقامين بالآخر .

﴿وأما الايراد عليه﴾ أى على دليل المحقق صاحب الحاشية بما ذكره الشيخ رضي الله عنه في الرسائل بأن هذا الدليل اما ان يكون دليل الانسداد الاتي ، واما ان يكون دليل العقل المذكور في اول الادلة العقلية .

وقد اجيب عن الثاني كما يجاب عن الاول فليس هذا دليل مستقل يحتاج الى الغاية والجواب عن ذلك ﴿برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية﴾ كما سيأتي تفصيله ﴿واما الى الدليل﴾ العقلي ﴿الاول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار﴾ .

والحاصل: ان مبنى هذا الدليل ان كان هو أنا نعلم بالاحكام الواقعية فيجب امثالها فهذا راجع الى دليل الانسداد، وان كان هو انا نعلم بصدور أخبار كثيرة عن الائمة فيجب العمل بها فهذا راجع الى الدليل العقلي الاول وعلى كلا التقديرين ليس هو دليل مستقل ﴿ففيه ان ملاكه﴾ ليس أحد الامرين ليرجع الى أحد الدليين بل ملاكه ﴿انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات﴾ فانا نعلم انما مكلفون بالرجوع الى هذه الروايات التي بأيدينا ﴿في الجملة﴾ وهذا التكليف مستمر ﴿الى يوم القيامة﴾ ومن المعلوم ان هذا العلم

فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه .

فصل

فى الوجوه التى أقاموها على حجية الظن وهى أربعة :

(الاول) ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم .

شيء ثالث فليس علماً بالاحكام الواقعية وليس علماً بصدور أخبار كثيرة، بل يمكن ان يجعل هذا العلم فى المرتبة الثالثة بأن نقول اننا نعلم بتكاليف واقعية ونعلم ان هذه التكاليف الواقعية بينت فى الكتاب والاخبار الصادرة، ونعلم بأننا مكلفون بالرجوع الى ما بأيدينا من الاخبار .

﴿فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه﴾ لكى يتضح لك الفرق بين دليل الانسداد والدليل العقلي الاول والدليل العقلي الثالث .

(فصل)

﴿فى الوجوه التى أقاموها على حجية الظن﴾ المطلق ﴿وهى أربعة﴾ على ما ذكرها المصنف هنا :

﴿الاول: ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر﴾ فاذا ظن المجتهد بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فخالف ظناً بالضرر المتوجه اليه من ناحية ترك الواجب، وكذلك اذا ظن بحرمة الافيون فخالف ظناً بالضرر المتوجه اليه من ناحية فعل الحرام ﴿ودفع الضرر المظنون لازم﴾ بحكم العقل .

أما الصغرى فلان الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون

﴿ اما الصغرى ﴾ وهي ان مخالفة المظنون مظنة الضرر ﴿ فلان الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته ﴾ فانه كما يلزم العقاب القطعي المخالفة القطعية كذلك يلزم العقاب المظنون المخالفة المظنونة ﴿ أو الظن بالمفسدة فيها ﴾ أي في المخالفة والمفسدة أمر غير العقاب ، فان مفسدة الخمر الاسكار وهو غير العقاب المترتب على شربه ، فيكون الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم مخالفة امرين الظن بالعقاب والظن بالمفسدة ، ولكن الظن بالعقاب متفق عليه بين الجميع .

وأما الظن بالمفسدة فانما هو ﴿ بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ﴾ كما هو مبنى العدلية من الشيعة والمعتزلة .

أما على مبنى الاشاعة المنكرين لذلك فلا تلازم بين الظن بالحكم وبين الظن بالمفسدة على تقدير المخالفة وكذلك على مبنى بعض العلماء الذين ذهبوا الى كفاية كون المصلحة في الاوامر والنواهي بنفسها وان لم تكن في متعلقاتها كذلك ﴿ وأما الكبرى ﴾ وهي ان دفع الضرر المظنون واجب ﴿ فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ﴾ بل ربما يقال: انه من الفطريات فاذا أدرك الانسان الظن بالضرر سعى في الخلاص منه والفرار .

ولا يخفى انه لا تنافي بين أن يكون من مستقالات العقل ومن الامور الفطرية ،

ولولم نقل بالتحسين والتقييح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولولم يستقل العقل بالتحسين والتقييح

كما ان العقل مستقل بهذا الحكم .

﴿ولولم نقل بالتحسين والتقييح﴾ العقلين فانه قد اختلفت العدلية والاشاعة في انه هل للعقل التحسين والتقييح ام لا بل ذاك خاصان بالشرع ، فالعدلية ذهبوا الى الاول والاشاعة ذهبوا الى الثاني ، وهذا المبحث لا يرتبط بما نحن فيه اذ رفع الضرر المظنون واجب عقلا ولو سلطنا مسلك الاشاعة ﴿لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه﴾ أي حكم العقل بدفع الضرر ﴿بهما﴾ أي بالتحسين والتقييح ، فان العقل وان لم يدرك الحسن والقبح يدرك لزوم الفرار من الضرر كما يدرك لزوم جلب النفع ﴿بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل﴾ احتمالا عقليا ، فان العقلاء يجتنبون عن أواني عشرة اذا كان فيها اناء مسموم مع ان المعلوم ان كون السم في هذا الاناء المعين احتمالا في عشرة ، يعني ان احتمال كونه مسموماً واحداً واحتمال كونه غير مسموم تسعة ومع ذلك نرى العقلاء يعتنون بهذا الاحتمال .

نعم الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء ، كما لو انقلبت سيارة في ضمن السيارات التي تذهب الى بغداد في كل اسبوع لا يوجب العقل الفرار منه ، ولذا نراهم يسافرون وان كان الضرر محتملا ، وبهذا عرفت ان في مورد الضرر يعتنى باحتماله القريب ولو كان وهماً وغيره ظناً كما في مثال الاناء المسموم وهذا الاعتناء من العقلاء باحتمال الضرر انما هو ﴿بما هو كذلك﴾ أي احتمال للضرر أو ظن له .

﴿ولو لم يستقل العقل بالتحسين والتقييح﴾ فان باب احتمال الضرر باب

مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله ، ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح فتدبر جيداً والصواب في الجواب هو منع الصغرى ،

وباب التحسين والتقييح باب آخر ، والزام العقل بدفع الضرر ولو لم يستقل بالتحسين والتقييح انما هو ﴿مثل الالتزام﴾ من العقل ﴿بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله﴾ بالحسن فكلما كان حسناً امر العقل بفعله وكلما كان محتمل الضرر امر العقل باجتنابه - سواء قيل بالتحسين والتقييح العقلى ام لا - ﴿ولذا اطبق العقلاء عليه﴾ أي على وجوب دفع الضرر المحتمل ﴿مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح فتدبر جيداً﴾ فان الحق انهما ضروريان وان من انكرهما انما هو لشبهة فان العقلاء لا يكادون يشكون في ان من قتل صديقاً له بلا أي جرم فعل قبيحاً ومن القى الثعابين السامة على اطفال ابرياء لتنهش لحومهم فعل قبيحاً - سواء كان هناك شرع ام لم يكن - وللکلام تفصيل طويل مذكور في كتب الكلام وقد ذكرنا بعض الاستدلال في القول السديد فليراجع .

﴿و﴾ قد اجيب عن هذا الدليل بمنع الكبرى ، كما عن الحاجبي قال : ان هذا الدليل مبني على قاعدة التحسين والتقييح العقلين ، وتلك القاعدة ممنوعة لكن حيث قد عرفت عدم ابتناء هذا الدليل على تلك القاعدة لم يصح هذا الجواب ، وعلى هذا فـ ﴿الصواب في الجواب هو منع الصغرى﴾ أي قوله في مخالفة ما ظنه من الحكم مظنة للضرر ، بأن نسأل هل المراد بالضرر المظنون الضرر الاخرى أي العقاب أو الضرر الديني أي المفسدة كالسكر في الخمر ؟ فان كان المراد الضرر الاخرى فنقطع بعدم الضرر لانه من العقاب بلا بيان وقد رفع ما لا يعلمون ، وان كان المراد الضرر الديني فقيه ان الحكم لا يلزم الضرر الديني الشخصي ،

أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته ، لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وانما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا ينتج به كى يكون مخالفته عصيانه. الا أن يقال: ان العقل وان لم يستقل بتجزه

ففي بعض الاحكام الواجبة اضرار شخصية كالزكاة وفي بعض الاحكام المحرمة منافع شخصية كالقمار بالنسبة الى الرابع والربا بالنسبة الى الاخذ ، اذا فالظن بالحكم لايلزم الظن بالضرر .

﴿اما العقوبة﴾ التي هي الضرر الاخرى ﴿فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته﴾ وذلك ﴿لعدم الملازمة بينه﴾ أي بين التكليف الواقعي ﴿و﴾ بين ﴿العقوبة على مخالفته﴾ اذ ليس كل تكليف واقعي يستلزم العقاب لو خولف ﴿واما الملازمة بين خصوص معصيته﴾ أي معصية ذلك التكليف ﴿واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها﴾ أي بنفس المخالفة فاذا لم يكن تلازم بين المخالفة وبين العقوبة لم يكن تلازم بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة .

﴿و﴾ بهذا تبين ان ﴿مجرد الظن به﴾ أي بالتكليف ﴿بدون دليل على اعتباره لا ينتج به﴾ أي بذلك الظن التكليف ﴿كي يكون مخالفته﴾ أي مخالفة ذلك الظن ﴿عصيانه﴾ أي عصيان ذلك التكليف حتى يوجب العقوبة ويصح دعوى التلازم بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب ﴿الا ان يقال﴾ صحيح ان الظن بالتكليف لا يوجب الظن بالعقوبة ف ﴿ان العقل وان لم يستقل بتجزه﴾ أي

بمجردده بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لاسيما اذا كان هو العقوبة الاخرية كما لا يخفى وأما المفسدة فـ

تنجز التكليف ﴿بمجردده﴾ أي مجرد الظن ﴿بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته﴾ أي مخالفة ذلك المظنون ﴿الا انه﴾ يكون التكليف حين الظن محتملاً فيكون العقاب محتملاً ، ودفع العقاب المحتمل كدفع العقاب المظنون واجب ، فان العقل وان لم يستقل بتنجز التكليف لكنه ﴿لا يستقل ايضاً بعدم استحقاقها﴾ أي العقوبة ﴿معه﴾ أي مع الظن بالتكليف ﴿فيحتمل العقوبة حينئذ﴾ أي حين الظن بالتكليف ﴿على المخالفة﴾ لذلك التكليف المظنون .

﴿ودعوى استقلاله﴾ أي العقل ﴿بدفع الضرر المشكوك﴾ استقلاله بدفع الضرر ﴿المظنون قريبة جداً لاسيما اذا كان﴾ الضرر ﴿هو العقوبة الاخرية﴾ التي لا تتحمل اطلاقاً ﴿كما لا يخفى﴾ . اللهم الا ان يقال : انه لا احتمال للعقاب وان ظن الشخص بالتكليف لان أدلة البراءة كقبح العقاب بلا بيان ، ورفع ما لا يعلمون^(١) وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^(٢) الى غيرها كافية في التأمين ، وان كان الانسان ظن بالتكليف فان الظن لا يغني من الحق شيئاً .

﴿واما﴾ ان كان المراد من الضرر المذكور في الصغرى القائلة بأن في مخالفة الحكم المظنون مظنة للضرر: ﴿المفسدة﴾ الدنيوية ﴿ف﴾ فيه أنه غير تام

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ .

(٢) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

لانها وان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها او خالفه
الا انها ليست بضرر على كل حال ، ضرورة ان كلما يوجب قبح
الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله ، بل ربما
يوجب حرازة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه
أصلا كما لا يخفى . وأما تفويت المصلحة ف

﴿لأنها﴾ أي المفسدة ﴿وان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو
خالفه﴾ أي خالف ذلك التكليف المظنون ﴿الا انها ليست بضرر على كل حال﴾
سواء كانت شخصية تعود الى شخص المخالف أو تعود الى غيره .
﴿ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من﴾ اجل
﴿الضرر على فاعله﴾ فان الاحكام التحريمية انما وضعت للاضرار الكامنة فيها ولا
تختص الاضرار باشخاص الفاعلين ، فكثير من الاحكام اضرارها نوعية تعود الى
النوع ولذا حرمت ، بل ربما كانت الاحكام الضرورية على النوع ذات منافع على
نفس الفاعل .

فان في ترك الزكاة واكل الربا والمزقة منافع مادية للمرتكب ﴿بل ربما﴾
لا يكون هناك ضرر اصلا لاعلى الفاعل ولا على النوع ، بل الحرام ﴿يوجب حرازة
ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا﴾ ولا على غيره ، فان
الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولا دليل على ان المفسدة تجب ان تكون ضرراً
﴿كما لا يخفى﴾ على من تأمل .

هذا كله فيمن فعل مظنون الحرمة ﴿واما﴾ من ترك مظنون الوجوب حيث
ان ترك الواجب موجب للضرر لانه ﴿تفويت المصلحة ف﴾ فيه ما تقدم فسي

لاشبهة في انه ليس فيه مضرة بل ربما يكون في استيفائها المضرة كما في الاحسان بالمال .

هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهى عنها بل انما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدها .

ارتكاب مظنون الحرمة ، اذ ﴿لاشبهة في انه ليس فيه مضرة﴾ شخصية دائماً ﴿بل ربما يكون في استيفائها﴾ أي استيفاء تلك المصلحة ﴿المضرة﴾ على الفاعل ﴿كما في الاحسان بالمال﴾ في باب الزكاة والخمس والصدقات وما اشبهه .
نعم لو اريد بالمضرة الاعم من الشخصية والنوعية . وقيل بأن في هذه الموارد وان لم تكن مضرة شخصية الا ان فيها مضرات نوعية . ففيه منع الكبرى وانه ليس يحكم العقل بوجوب دفع الضرر النوعي المظنون .

﴿هذا مع﴾ ان لنا ان نجيب بجواب آخر ، وهو ﴿منع كون الاحكام دائماً﴾ تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهى عنها ﴿فانه لا دليل على ان متعلق الحكم الايجابي يلزم ان يكون ذا مصلحة ، وان متعلق الحكم الجزري يجب ان يكون ذا مفسدة ، فان الدليل انما دل على ان الاحكام ليست اعتبارية ولم يدل على اكثر من هذا ، وليس خروجها عن الاعتبارية بكون متعلقاتها ذات مصالح ومفاسد﴾ بل انما هي ﴿أي الاحكام﴾ تابعة لمصالح فيها ﴿فيكني ان يكون نفس الايجاب أو التحريم ذا مصلحة﴾ كما حققناه في بعض فوائدها ﴿وعليه فلامضرة اصلاً لا نوعية ولا شخصية ، فتحقق ان النهي يمكن ان يكون لمفسدة في المنهى عنه ، كما يمكن ان يكون لحزاة فيه أو لمصلحة في نفس النهي بلا ضرر وحزاة في المتعلق .

وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الافعال وانيط بهما الاحكام بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الافعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد اليه .

ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلامجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ههنا أصلاً ، و

وعليه فلا يمكن ان يقال بالتلازم بين الظن بالنهي والظن بالمفسدة ، كيف والقطع بالنهي لا يلزم القطع بالمفسدة .

﴿وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الافعال﴾ المفسدة في الحرام والمنفعة الفاتئة في ترك الواجب ﴿وانيط بهما الاحكام﴾ حتى انه لا وجوب بدون مصلحة ولا حرمة بدون مفسدة ﴿بمضرة﴾ خبر قوله « ليست » ﴿وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة﴾ من النواهي ﴿او حسن ما فيه المصلحة من الافعال﴾ المأمور بها ﴿على القول باستقلاله﴾ أي العقل ﴿بذلك﴾ أي بالقبح والحسن ﴿هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد اليه﴾ بل المناط هو كونه ذا ضرر في الجملة ولو كان نوعياً أونفع في الجملة ولو كان غير شخصي، ومجرد ذلك لا يوجب التلازم بين الظن بالتكليف والظن بالضرر أو النفع .

﴿ولعمري هذا أوضح من ان يخفى، فلامجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ههنا اصلاً﴾ حتى يقال : ان الظن بالتكليف ظن بالضرر في فعله أو تركه .

﴿و﴾ ان قلت : ان الضرر يحتمل ان يكون نوعياً ويحتمل ان يكون شخصياً وكما ان العقل يستقل بدفع الضرر المظنون كذلك يستقل بدفع الضرر المحتمل، وفي فعل ما ظن حرمة وترك ما ظن وجوبه احتمال للضرر لامكان ان يكون الضرر

لاستقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة - فافهم .

شخصياً ، فإذا فعله الانسان او تركه كان محتملاً لتوجه ضرر شخصي اليه ، وهنا يأتي دور العقل ليقول لدفع الضرر المحتمل واجب .

قلت : ~~ولا~~ استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او ترك ما فيه احتمال المصلحة ~~كما~~ وما عن شيخ الطائفة « ره » من الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما علم فيه المفسدة قبيح ليس تاماً ، ولذا نرى العقلاء يقدمون على مثل تلك المحتملات .

لا يقال : ان اقدامهم في محتمل المفسدة انما هو لما يقابله من احتمال النفع الذي يساويه او يكون اكثر ، وهو السرفي ركوبهم البحر مع كثرة احتمال الفرق خصوصاً في الازمنة السابقة التي كانت المراكب شرعية ، فليس الاقدام لاجل عدم اعتنائهم بمحتمل المفسدة وانما هي لترجيح جانب المصلحة ، ويتخلص في انهم لا يقدمون على محتمل المفسدة بدون المقابل .

لانا نقول : هذا - وان كان كذلك - الا ان في المقام ايضاً يقابل احتمال الفساد مصلحة التسهيل ، فان العقلاء يهتمون بمصلحة التسهيل اكثر من اهتمامهم باجتناهم محتمل المفسدة ، اذ لو لزم الاجتناب عن كل ما احتمل فيه الفساد لزم العسر العقلي ، وذلك مرغوب عنه عند العقلاء ~~فافهم~~ بأن الموارد مختلفة لديهم فلا يصح اطلاق القول بأنهم يقتحمون محتمل الفساد ، كما لا يصح اطلاق القول بانهم يجتنبون عنه ، بل لو كانت المفسدة المحتملة كبيرة لا يقدمون في الغالب ، كما لو كان هناك مرض أو تلف نفس أو ذهاب جميع المال أو ما اشبه ، بخلاف ما لو كانت صغيرة كاحتمال ذهاب شيء يسير من المال أو حمى يوم أو ما اشبه ذلك ،

(الثانى) انه لولم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، وفيه انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً

فاطلاق القول في كل من الجانبين غير تام .

﴿الثاني﴾ من الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية مطلق الظن ﴿انه﴾ لو ظن القبيح بالحكم - كما لو ظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال - كان طرف الظن وهما، فان عدم الوجوب في المثال وهم فـ ﴿لولم يؤخذ بالظن﴾ واخذ بالوهم ﴿لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح﴾ فاللازم الاخذ بالظن .

﴿وفيه﴾ أولاً ، انا لانسلم الكبرى التي هي قولكم «ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح» اذ فيه أولاً انه ليس قبيحاً مطلقاً بل انما هو فيما لولم يكن في طرف الوهم جهة رجحان، ومصلحة التسهيل في اختيار كل من الراجح والمرجوح مهمة جداً، فلاقبح في الاخذ بالوهم في قبال الظن .

وثانياً: ان القبح ليس بالحد الملزم، ألا ترى انه لو ظن ان البضاعة في هذا الدكان أجود ثم لم يشتري اعتباطاً واشترى من محل كان فيه وهم الجودة لم يكن ملوماً عند العقلاء، ولو سلمنا الكبرى لانسلم بالملازمة بين عدم الاخذ بالظن وبين لزوم ترجيح المرجوح على الراجح، فـ ﴿انه لا يكاد يلزم منه﴾ أي من عدم الاخذ بالظن ﴿ذلك﴾ أي ترجيح المرجوح على الراجح ﴿الا فيما اذا﴾ تم هناك امران: الاول ﴿كان الاخذ بالظن أو بطرفه﴾ الذي هو الوهم ﴿لازماً﴾ اذ لولم يلزم الاخذ بأحدهما لم يكن مجال للدوران حتى يحتم العقل الظن ترجيحاً على الوهم. الثاني ﴿مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً﴾ كما لوحف بأن يكون يوم عرفة في كربلاء أو في مكة وكان يظن ان الحاف الاول فانه لا يمكن الجمع

أو عدم وجوبه شرعاً ، ليدور الامر بين ترجيحه أو ترجيح طرفه ، ولا يكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد والا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص أو الاحوال فى اختلاف المقدمات

بين الامر عقلاً (أو عدم وجوبه) أي الجمع (شرعاً) كما لودل الدليل على انه لا يجب فى اليوم اكثر من صلاة ثم شك فى أنه هل تجب الصلاة قصراً أو تماماً وظن بالاول (ليدور الامر بين ترجيحه) أي الظن (أو ترجيح طرفه) الذي هو الوهم ، فانه لو امكن الجمع لم يلزم أحد الامرين حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجع .

(و) لكن لا يتم الامران أي (لا يكاد) يلزم الاخذ بالظن أو طرفه ولا يدور الامر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد التي هي علمنا ببقاء التكليف وعدم وجود العلم والعلمى بقدر الكافي بمعظم الاحكام، ولزوم العسر والحرج من الرجوع الى الاحتياط، ولزوم الخروج من الدين على تقدير الرجوع الى البراءة، فاذا تمت هذه المقدمات كان اللازم الرجوع الى الظن أو الوهم .

وبهذا تحقق ان هذا الدليل الثانى ليس دليلاً مستقلاً وانما هو تقرير لجزء من دليل الانسداد الاتى (والا) تتم مقدمات الانسداد لم يكن الامر دائراً بين الظن والوهم بل (كان اللازم هو) عدم أي تكليف لولم تتم المقدمة الاولى أو (الرجوع الى العلم أو العلمى) لولم تتم المقدمة الثانية (أو) الرجوع الى (الاحتياط) لولم تتم المقدمة الثالثة (أو) الرجوع الى (البراءة) لولم تتم المقدمة الرابعة (أو غيرهما) من الرجوع الى فتوى الفقيه أو التبعض (على حسب اختلاف الاشخاص أو الاحوال فى اختلاف المقدمات) فان بعضها

على ما ستطلع على حقيقة الحال .

(الثالث) ماعن السيد الطباطبائي قدس سره : من انه لا ريب
فى وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ، ومقتضى ذلك
رجوب الاحتياط بالاثنيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك
ما يحتمل الحرمة كذلك ، لكن مقتضى قاعدة نفى الحرج عدم وجوب
ذلك كله لانه عسر أكيد وحرج شديد ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي
لاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات

تتم بالنسبة الى بعض ولا تتم بالنسبة الى بعض اخر ﴿على ما ستطلع على حقيقة
الحال﴾ وتفصيل ذلك فى الرابع من الوجوه انشاء الله تعالى .

﴿الثالث﴾ من الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية مطلق الظن ﴿ما
عن السيد مهدي بحر العلوم﴾ الطباطبائي قدس سره : من انه لا ريب فى وجود
واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ﴿أى المظنونات والمشكوكات
والموهومات﴾ ومقتضى ذلك ﴿العلم الاجمالى بوجود الاحكام الكثيرة فى
المشتبهات﴾ وجوب الاحتياط بالاثنيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك
ما يحتمل الحرمة كذلك ﴿أى موهوماً لانه مقتضى العلم الاجمالى﴾ لكن مقتضى
قاعدة نفى الحرج ﴿كقوله تعالى : «ما جعل عليكم فى الدين من حرج»﴾ (١) عدم
وجوب ذلك كله ﴿أى عدم وجوب الاثنيان بجميع الاطراف المظنون نواله مشكوكه
والموهومة﴾ لانه عسر أكيد وحرج شديد ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي
الاحتياط ﴿فى اطراف العلم الاجمالى﴾ وانتفاء الحرج ﴿المستلزم من العمل
بجميع الاطراف﴾ العمل بالاحتياط فى المظنونات ﴿ظناً بالوجوب أو الحرمة

دون المشكوكات والموهومات ، لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً. ولا يخفى مافيه من القدح والفساد، فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليلاً آخر بل ذاك الدليل .

(الرابع) دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات

﴿دون المشكوكات والموهومات لان﴾ العكس ترجيح المرجوح على الراجع و ﴿الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً﴾ .

ولا يخفى انه لا يرد ان المشكوك لا يمكن جمعه مع المظنون والموهوم، لان الجمع بالنسبة الى المتعلقات المختلفة ممكن كان يشك في حلية التثنية وحرمة ويطن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. نعم بالنسبة الى متعلق واحد محال الابالنسبة الى افراد متعددة أو ازمان مختلفة .

﴿ولا يخفى مافيه من القدح والفساد، فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج﴾ هذا البعض ﴿بدون سائر مقدماته، ومعه﴾ أي مع ضم سائر المقدمات ﴿لا يكون﴾ هذا الدليل ﴿دليلاً آخر بل﴾ يكون هذا ﴿ذاك الدليل﴾ أي دليل الانسداد .

﴿الرابع﴾ من الوجوه العقلية التي اقاموها لحجية الظن المطلق ﴿دليل الانسداد﴾ وسمى بهذا الاسم اخذاً من مقدمته الثانية التي هي عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام ﴿وهو مؤلف من مقدمات﴾ خمس على ما ذكرها

يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف ، ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمسة :

أولها : انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة .
ثانيها : انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها .

المصنف ﴿يستقل العقل مع تحققها﴾ أي تحقق تلك المقدمات وثبوتها ﴿بكفاية الاطاعة الظنية﴾ في مقام امتثال اوامر المشرع .

ثم انه قد يقال : ان نتيجة مقدمات الانسداد كون العقل يحكم ﴿حكومة﴾ بكون الظن حجة من غير مدخلية للمشرع . فكما يحكم العقل بحجية القطع في حال الانفتاح كذلك يحكم بحجية الظن في حال الانسداد . وقد يقال : ان النتيجة كون العقل يكشف ان الشارع جعل الظن حجة في هذا الطرف ، وهذا ما اشار اليه بقوله : ﴿أو كشفاً﴾ وتفرق النتيجة على تقدير الحكومة من النتيجة على تقدير الكشف ﴿على ما تعرف﴾ انشاء الله تعالى ﴿ولا يكاد يستقل﴾ العقل ﴿بها﴾ أي بكفاية الاطاعة الظنية ﴿بدونها﴾ أي بدون المقدمات المذكورة ﴿وهي خمسة﴾ على ما ذكرها المصنف وان أسقط عنها المقدمة الاولى في الرسائل لبداهتها :

﴿أولها﴾: انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة والمراد بهذه المقدمة الثبوت في الجملة لا الثبوت علينا، حتى لا تكون مع المقدمة الثالثة وهي عدم جواز اجمالها تكراراً .

﴿ثانيها﴾: انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها ﴿بأن لم نعلم تلك الاحكام ولا قام عليها دليل معتبر ينتهي الى العلم ، كأن نعلم أن قول زرارة حجة ثم يخبرنا زرارة بشيء، فان خبر زرارة علمي وليس بهلم—أى منسوب الى العلم — .

ثالثها : انه لا يجوز لنا اهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً .
 رابعها : انه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا بل لا
 يجوز فى الجملة كما لايجوز الرجوع الى الاصل فى المسألة من
 استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها .
 خامسها : انه كان ترجيح المرجوح على الراجع قبيحاً ، فيستقل
 العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة والا لزم
 - بعد انسداد باب العلم والعلمى بها - اما اهمالها

﴿ ثالثها : انه لايجوز لنا اهمالها ﴾ أي ترك تلك الاحكام التى انسدت باب
 العلم والعلمى اليها ﴿ وعدم التعرض لامثالها أصلاً ﴾ فان فى ذلك لزوم الخروج
 عن الدين .

﴿ رابعها : انه لايجب علينا الاحتياط فى اطراف علمنا ﴾ الاجمالى ﴿ بل لا
 يجوز فى الجملة ﴾ الى حد الاختلال بالنظام والهرج والمرج ﴿ كما لايجوز ﴾
 فى مورد تلك الاحكام ﴿ الرجوع الى الاصل ﴾ العلمى ﴿ فى المسألة من استصحاب ﴾
 فيما كان له حالة سابقة ﴿ وتخيير ﴾ فى مورد دوران الامر بين المحذورين
 ﴿ وبراءة ﴾ فى مورد الشك الابتدائى ﴿ واحتياط ﴾ فى اطراف العلم الاجمالى
 ﴿ ولا ﴾ يجوز لنا الرجوع فى المسألة ﴿ الى فتوى العالم بحكمها ﴾ سواء كان
 انسدادياً أم انفتاحياً .

﴿ خامسها : انه كان ترجيح المرجوح على الراجع قبيحاً ﴾ لا يأمر به شرع
 ولا يحكم به عقل ﴿ فيستقل العقل حينئذ ﴾ أي حين تمام المقدمات ﴿ بلزوم
 الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة والا ﴾ تجب الاطاعة الظنية حينئذ ﴿ لزم -
 بعد انسداد باب العلم والعلمى بها - اما اهمالها ﴾ وهو مستلزم للخروج عن الدين

واما لزوم الاحتياط فى أطرافها، واما الرجوع الى الاصل الجارى فى كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها .

﴿واما لزوم الاحتياط فى اطرافها﴾ وهو مستلزم للعسر والجرح والاختلال للنظام ﴿واما الرجوع الى الاصل الجارى فى كل مسألة مع قطع النظر عن العلم﴾ الاجمالي العام ﴿بها﴾ والعلم الاجمالي مانع عن ذلك عقلا ونقلا ﴿أو التقليد فيها﴾ وذلك لايجوز للمجتهد ﴿أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من﴾ الاطاعة ﴿الظنية﴾ وهو ترجيح للمرجوح على الراجح ﴿والفرض بطلان كل واحد منها﴾ كما عرفت، فلامحيص عن الاطاعة الظنية . هذا مجمل دليل الانسداد المقتضى لحجية الظن فى الجملة .

ثم لا يخفى انه فرق بين الاحتياط العام فى جميع اطراف المسائل والبراءة العامة فى الجميع، وبين الاحتياط الخاص والبراءة الخاصة فى خصوص المسألة المبتلى بها .

مثلا قد نقول ان كل مشكوك ومظنون وموهم يجب العمل به أو يجري البراءة عنه، وقد نقول أنه لو شك فى أن التبغ حرام أم لا نجري الاستصحاب لو كانت له حالة سابقة أو نحاط بعدم الاستعمال، أو نجري البراءة فنقول بحليته، ولذا جعل المصنف الاحتياط الخاص شقاً للاحتياط العام فى الرابعة من المقدمات .

اذا عرفت حال المقدمات فى الجملة فلنشرع فى تفصيل ذلك، وهو أنه هل تحقت هذه المقدمات حتى تنتج حجية الظن المطلق أم لا فنقول :

(أما المقدمة الاولى) فهي وان كانت بديهية الا انه قد عرفت
 انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين
 عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة
 ومعه لا موجب للاحتياط الا في خصوص ما في الروايات ، وهو غير
 مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال

﴿أما المقدمة الاولى﴾ وهي علمنا الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في
 الشريعة ﴿فهي وان كانت بديهية﴾ لاحتياج الى الاستدلال ﴿الا انه قد عرفت﴾
 في الدلائل الاول من الادلة العقلية ﴿انحلال العلم الاجمالي﴾ الى يقين تفصيلي
 ﴿بما في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من
 الروايات في الكتب المعتمدة﴾ والى شك بدوي فيما غير الاخبار ﴿ومعه﴾ أي
 مع هذا الانحلال ﴿لا موجب للاحتياط الا في خصوص ما في الروايات﴾ اذ
 العلم الاجمالي المنحل يقتضي العمل بما في الروايات ، ولو لم نميز الصحيح
 منها عن السقيم حتى ينحل العلم الاجمالي نهائياً يلزم الاحتياط في تمام أطراف
 العلم المتعلق بخصوص الروايات .

﴿و﴾ ان قلت : ان هذا الانحلال غير مفيد ، فان المانع الذي كان من العمل
 بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الكبير آت في العمل بالاحتياط في أطراف
 العلم الاجمالي الصغير الذي تعلق بالروايات . هذا مضافاً الى الاجماع على عدم
 الاحتياط .

قلت : ليس كذلك لان المانع في العلم الاجمالي الكبير هو العسر والاختلال
 ﴿هو﴾ أي الاحتياط في أطراف الروايات ﴿غير مستلزم للعسر فضلاً عما
 يوجب الاختلال﴾ لبداية ان الروايات منحصرة ، فالعمل بها لا يلزم اختلالاً أو

ولا اجماع على عدم وجوبه ، ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال .

(وأما المقدمة الثانية) أما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد ، وأما بالنسبة الى العلمي فالظاهر انها

عسراً ﴿ولا اجماع على عدم وجوبه﴾ فان كثيراً من الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المسألة أصلاً فكيف يمكن دعوى الاجماع ﴿ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه﴾ أي الاحتياط ﴿ولو لم يكن هناك انحلال﴾ بل بقي العلم الاجمالي الواسع بحاله . هذا مضافاً الى الاجماع لو كان فهو محتمل الاستناد ، وقد تقرر في مبحث الاجماع ان محتمل الاستناد منه غير حجة وعلى هذا فلا يبقى مجال للعمل بالظن فيسقط دليل الانسداد كما لا يخفى .

بل يمكن أن يقال : ان العلم الاجمالي يمكن تقليصه الى خصوص الاخبار المعتمدة ، فان الانصاف انه لا علم لنا فوق ذلك ، ومن البديهي ان الاحتياط في هذه الطائفة من الاخبار لا يستلزم عسراً اطلاقاً وان احتمل لزومه في الاحتياط في جميع الاخبار ، فان ضم القطعيات من الاحكام الى هذه الاخبار المعتمدة كافية في انحلال العلم الاجمالي بلا شبهة .

﴿وأما المقدمة الثانية﴾ وهي انسداد باب العلم والعلمي الى كثير من الاحكام ﴿أما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا﴾ البعيدة عن عصر صدور الروايات ﴿بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد﴾ وان جهل ذلك غير ذلك بل ظن الاحكام كلها معلومة .

﴿وأما بالنسبة الى العلمي﴾ أي انسداد باب العلمي ﴿فالظاهر انها﴾ أي

غير ثابتة ، اما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه ، وهو - بحمد الله - واف بمعظم الفقه لاسيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى .

(وأما الثالثة) فهي قطعية

هذه المقدمة ﴿غير ثابتة﴾ بل لدينا قدر الكفاية من الادلة المعتبرة ﴿لما عرفت﴾ في مبحث الخبر الواحد ﴿من نهوض الادلة﴾ العقلية والنقلية ﴿على حجية خبر يوثق بصدقه ، وهو - بحمد الله - واف بمعظم الفقه﴾ وفي البقية لو جرت البراءة أو الاحتياط أو ما أشبه لا يلزم محذور أصلاً ﴿لاسيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها﴾ أي من الاخبار القطعية والضرورات والاجماع ونحوها ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل ، إذا فالمقدمة الثانية أيضاً غير ثابتة فلا تثبت حجية الظن المطلق .

﴿وأما﴾ المقدمة ﴿الثالثة﴾ وهى عدم جواز اعمال تلك الاحكام المعلومة اجمالاً ﴿فهي قطعية﴾ لان من ضروريات الشرع أن الشارع أراد الاحكام ولم يرض باهمالها وتركها .

ثم انه اختلف في باب العلم الاجمالي فبعض قالوا بعدم كونه منجزاً مطلقاً فيجوز ارتكاب جميع الاطراف ، وبعض قالوا بجواز ارتكاب مساعدا المقدار المعلوم اجمالاً فلو اشتبه اثناء حرام في عشرة أوانى قال الاولون بجواز ارتكاب جميع تلك الاواني تدريجاً ، وقال الآخرون بجواز ارتكاب تسعة منها والمشهور قالوا بعدم جواز ارتكاب أي واحد منها الا اذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً اليه ، فيجوز ارتكابه .

إذا عرفت هذا قلنا : لا تتوقف المقدمة الثالثة المذكورة على أن نذهب الى مقالة المشهور في تنجيز العلم الاجمالي الا بالنسبة الى جميع الاطراف بل عدم

ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض أطرافه كما فى المقام حسب ما يأتى ، وذلك لان اهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه اجماعاً .

ان قلت :

جواز اهمال تلك الاحكام قطعية ضرورية ﴿ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً﴾ بل يجوز ارتكاب جميع أطرافه أو بعضه سواء فى حال الاضطرار أم لا ﴿أو﴾ لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً ﴿فيما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض أطرافه﴾ للاضطرار ونحوه ﴿كما فى المقام﴾ حيث يجب الاقتحام حتى لا يختل النظام ﴿حسب ما يأتى﴾ فى تنبيهات العلم الاجمالي بأن الدليل اذا قام على جواز الاقدام فى بعض أطرافه لم يجب الاحتياط عقلاً فى الباقي لانه اذا جاز بعض الاطراف كان التكليف بالنسبة الى الباقي مشكوكاً ، ومع الشك لا يكون تكليف اذ يكون ذلك من العقاب بلا بيان .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا - من كون المقدمة الثالثة قطعية وان لم نقل بتنجز العلم الاجمالي - ﴿لان اهمال معظم الاحكام﴾ بترك واجبات كثيرة ﴿وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه اجماعاً﴾ بل ضرورة وبعد هذا الاجماع والضرورة لامجال للقول بأنه لامحذور فى ترك العمل بتلك الاحكام بعد عدم لسزومه الكفر ، فان مخالفة الضروري من الدين كفر مضافاً الى ان المحذور ليس الكفر فقط .

﴿ان قلت :﴾ قسوام هذه المقدمة العلم الاجمالي لانه هو الذي يمنع من اهمال تلك الاحكام ، وحيث ثبت عدم تنجز العلم الاجمالي لا يبقى مجال لهذه

إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها - للزوم الاقتحام في بعض الاطراف - كما اشير اليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان . قلت: هذا انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو اللم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه

المقدمة الثالثة فانه ﴿إذا لم يكن العلم بها﴾ أي بتلك الاحكام ﴿منجزاً لها﴾ بحيث يجب موافقتها ﴿للزوم الاقتحام في بعض الاطراف﴾ المعلومة اجمالاً - وهذا علة لعدم التنجيز - ﴿كما اشير اليه﴾ بأنه مهما جاز الاقتحام في بعض الاطراف لم يكن العلم منجزاً ﴿فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ﴾ أي حين جاز الاقتحام في البعض ﴿على تقدير المصادفة﴾ لتلك الاطراف الباقية ﴿الا عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان﴾ فاذا سقط العلم الاجمالي عن التنجيز ولم يكن هناك دليل على التكليف غيره لم يكن بأس بارتكاب جميع الاطراف ، أما بعضها فلعدم تنجزها للزوم الاختلال ، وأما الباقي فلان العلم بالنسبة اليه ينقلب شكاً ولا يجب متابعة الشك .

﴿قلت : هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم تنجيز العلم الاجمالي لوجاز الاقتحام في بعض الاطراف ﴿انما يلزم لو لم يعلم﴾ من دليل خارج ﴿بايجاب الاحتياط﴾ مطلقاً ولوجاز الاقتحام في بعض الاطراف ﴿وقد علم به﴾ أي بايجاب الاحتياط في مقامنا هذا من دليلين :

الاول : ﴿بنحو اللم﴾ أي استكشاف المعلول من العلة ﴿حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه﴾ وهذا الاهتمام المعلوم علة للاحتياط فالاحتياط معلوم

بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات ، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال فى هذا الحال وانه مرغوب عنه شرعاً قطعاً .
 وأما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه والعقاب حيثنذ بلايان وبلابرهان كما حققناه فى البحث وغيره .
 (وأما المقدمة الرابعة) فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام ،

وهو مكشوف عن العلم بعلته فقد اهتم الشارع بالاحكام ﴿بحيث ينافيه﴾ أى ينافي هذا الاهتمام ﴿عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات﴾ للتكاليف ﴿ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات﴾ والحاصل انه لا ينافي عدم التنجيز مطلقاً مع ما ذكرنا هنا من التنجيز لانه لدليل خارجي وهو علمنا باهتمام الشارع بأحكامه .
 الثاني : ما أشار اليه بقوله : ﴿مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال فى هذا الحال﴾ أى حال جواز ارتكاب بعض الاطراف للاضطرار ونحوه ﴿وانه مرغوب عنه شرعاً قطعاً﴾ اذ نستكشف من هذا الاجماع ان الشارع لا يرضى بترك سائر الاطراف ﴿واما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه والعقاب حيثنذ﴾ أى حين الاستكشاف ﴿بلايان وبلابرهان كما حققناه فى البحث وغيره﴾ وبهذا كله تبين تمامية المقدمة الثالثة ، فمن ناحيتها لا يرد اشكال على دليل الانسداد .
 ﴿واما المقدمة الرابعة﴾ وهى عدم وجوب الاحتياط أو جوازه وعدم جواز الرجوع الى الاصول العملية ﴿فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام﴾ فى جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات ﴿بلا كلام فيما يوجب مقدار عسره﴾ أى عسر ذلك الاحتياط ﴿اختلال النظام﴾ فان الادلة الاربعة

وأما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع

دلت على عدم جواز اختلال النظام ﴿وأما﴾ الاحتياط ﴿فيما لا يوجب﴾ اختلالاً وانما يسبب عسراً ﴿فمحل نظر بل منع﴾ :

توضيحه : انه قد اختلف في أدلة الضرر والحرج الى ثلاثة أقوال :

« الاول » ما اختاره شيخنا المرتضى من ان المراد من لاحرج عدم جعل

الحكم الحرجي .

« الثاني » ما اختاره المصنف من ان المراد من لاحرج ان الموضوع المستلزم

للحرج غير معمول ، ويظهر الفرق في انه لو لم يكن موضوع حرجي بنفسه لكنه صار مجهولاً وأوجب الاحتياط في أطرافه الحرj ، كان الاحتياط على مذاق الشيخ غير معمول لانه قال بعدم جعل حكم حرجي ، وذلك بخلاف المصنف ، فانه يرى وجوب الاحتياط لان الموضوع المجهول ليس في نفسه حرجياً وانما أوجب الجهل به الاحتياط وهذا الكلام يجري بعينه بالنسبة الى أدلة الضرر ، فلو كان الموضوع ضررياً - كما لو كان الماء مضراً كان الوضوء مرفوعاً على كلا القولين ، أم لو لم يكن الماء مضراً وانما اشتبه الماء المطلق بالمضاف بحيث كان تعدد الوضوء ضرراً - فعلى مبنى الشيخ لا يجب الوضوء لان الشارع لم يجعل حكماً يتولد منه الضرر ولو بواسطة خارجية كالجهل في المقام ، وعلى مبنى المصنف يجب الوضوء لان الوضوء بالماء المطلق ليس ضرورياً فهو معمول شرعاً ، وتولد الضرر من الجهل ليس مرتبطاً بالشارع حتى يرفع حكمه .

« الثالث » ما اختاره غير واحد من التفصيل بين الضرر والحرج بأن ظاهر

أدلة العسر ما اختاره الشيخ وظاهر أدلة الضرر ما اختاره المصنف ، لكن الانصاف

ان الاظهر مقالة الشيخ ، فان المستفاد من الادلة في البابين هو عدم ايجاب الشارع

لعدم حكومة قاعدة نفى العسر والحرج على قاعدة الاحتياط ، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفى الضرر والعسر من ان التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما

ما يسبب ضرراً أو حرجاً على المكلف ولو كان بواسطة فانه من الإيقاع في الضرر والحرج .

ألا ترى ان المولى لو قال لعبده : « لست أريد منك ما يشق عليك » ثم كلفه بتكليف أورث المشقة اما بنفسه - كما لو كلفه السير فرسخين مشياً - واما بواسطة - كما لو كلفه الاتيان باناء ماء - لكنه اشتبه فيما ههنا وما على رأس فرسخين مما يستلزم المشي لم ير العرف فرقاً بين الامرين ، فان المشقة في الصورة الثانية لم تكن على العبد لولم يأمره المولى باتيان الماء خصوصاً ، وان الحكم بالرفع امتناني فلا يفرق فيه الامران .

وكيف كان ، فعلى ما اختاره المصنف من استظهار كون قاعدتي الحرج والضرر انما هما بالنسبة الى ما كان نفس الموضوع حرجياً أو ضررياً ، فعدم وجوب الاحتياط في الاطراف - مما لا يبلغ الاخلال - محل نظربل منع ﴿ لعدم حكومة قاعدة نفى العسر والحرج على قاعدة الاحتياط ﴾ وان كانت القاعدة حاكمة على الادلة الاولى فالوضوء اذا صار عسراً كان مرفوعاً بالقاعدة ، أما الوضوء اذا لم يكن ضررياً وانما توجه الضرر من تكراره في صورة الجهل بالماء في البين فان قاعدة الضرر لا ترفع وجوب مثل هذا الوضوء .

﴿ وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفى الضرر ﴾ و ﴿ نفى ﴾ العسر من ان التوفيق بين دليلهما ﴿ أي دليل الضرر والعسر ﴾ ودليل التكليف أو الوضع ﴿ كدليل الوضوء أو دليل انعقاد البيع ﴾ المتعلقين بما يعمهما ﴿ أي يعم الضرر والعسر

هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما ، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر اذا كان بحكم العقل لعدم العسر فى متعلق التكليف، وانما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً . نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة

فان دليل الوضوء ودليل انعقاد البيع يقول تَوْضُأً وَيَنْعَقِدُ الْبَيْعُ سِوَاهُ كَانَ ضَرْباً أَمْ لَا ، ودليل نفي الضرر والعسر يقول لا ضرر ولا عسر سواء كان فى الوضوء أو البيع أو غيرهما ، فالتوفيق بين هاتين الطائفتين من الأدلة ﴿هو نفيهما﴾ أي نفي التكليف والوضع فلا وضوء ولا انعقاد للبيع ﴿عنهما﴾ أي عن الضرر والعسر أي لا تكليف ولا وضع فى مورد الضرر والعسر ﴿بلسان نفيهما﴾ أي نفي الضرر والعسر، فقد نفى الشارع التكليف والوضع ولكن بلسان انه لا ضرر ولا عسر، فلم يقل لا وضوء ولا انعقاد للبيع بل قال لا ضرر ولا عسر .

والحاصل : انه من قبيل نفي الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع ﴿فلا يكون له﴾ أي لسدليل نفي الضرر والعسر ﴿حكومة على الاحتياط العسر اذا كان﴾ هذا العسر ﴿بحكم العقل﴾ كما فيما نحن فيه ، فان التكليف الاولى الشرعية ايسر عسرة وانما نشأ العسر عن اشتباه تلك التكليف فى المظنونيات والموهومات والمشكوكات فلا رفع لعدم العسر فى متعلق التكليف ، وانما هو ﴿أي العسر﴾ فى الجمع بين محتملاته احتياطاً ، وذلك مما لا يرتبط بالمولى .
﴿نعم لو كان معناه﴾ أي معنى ما دل على نفي الضرر والعسر ﴿نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل﴾ والقاتل هو شيخنا المرتضى «ره» كما تقدم، فلا تكليف عسري فى الشرع سواء كان عسراً أو صار سبباً للعسر ﴿لكانت قاعدة

نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة ، فتكون منفية بنفيه .

ولا يخفى انه على هذا لوجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها ، بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا اليه فى بيان المقدمة الثالثة - فافهم وتأمل جيداً .

نفيه ﴿ أى نفى الضرر والعسر ﴾ محكمة على قاعدة الاحتياط ﴿ كما انها محكمة على الادلة الاولى ﴾ ﴿ لان العسر حينئذ ﴾ أى حين لزوم الاحتياط ﴿ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون ﴾ أى التكاليف المجهولة ﴿ منفية بنفيه ﴾ أى بنفى العسر فقوله لاعسر بمنزلة أن يقول « لاتكاليف مجهولة » .

﴿ و ﴾ حيث ان الشيخ « ره » قال ببطان الاحتياط التام لكونه عسراً ومع ذلك قال بتأثير العلم الاجمالى فى الباقي أورد عليه المصنف : بأنه لو جاز ارتكاب بعض الاطراف لم يكن وجه للاحتياط فى الباقي ، اذ العلم الاجمالى ارتفع ولا دليل غيره ، فانه ﴿ لا يخفى انه على هذا ﴾ الذى ذكره الشيخ من حكومة أدلة الحرج على الاحتياط ﴿ لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها ﴾ أى تمام الاطراف ، وانما رفع اليد لما تقدم من لزوم العسر والحرج ﴿ بل لابد من دعوى وجوبه ﴾ أى الاحتياط فى الباقي ﴿ شرعاً ﴾ من باب ان الشارع لا يرضى باهمال أحكامه ، أو من جهة قيام الاجماع على ذلك لامن جهة العلم الاجمالى ﴿ كما أشرنا اليه فى بيان المقدمة الثالثة - فافهم وتأمل جيداً ﴾ .

لكن ربما يقال : ان الاشكال ليس وارداً على الشيخ ، بتقريب أنه هل تنافي

وأما الرجوع الى الاصول فبالنسبة للاصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف ، فلا مانع عن اجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل . هذا

فعلمية الاحكام الواقعية مع الاذن في ارتكاب بعض الاطراف أم لاتنافي ، فان نافيت بحيث ان الاذن في بعض الاطراف يكشف عن عدم الفعلية لم يكن الاجماع متجاً في اثبات الفعلية ، وكذا غير الاجماع من سائر الأدلة ، اذ كيف يمكن اثبات المنافي بالاجماع أو نحوه ، وان لم تكن فعلية الاحكام منافية مع الاذن اسم يكن الاذن في بعض الاطراف للعسر كاشفاً عن عدم الفعلية ولم نحتاج في اثباتها الى دليل آخر - فتأمل .

﴿و﴾ حيث فرغنا من الجزء الاول من المقدمة الرابعة القائلة بعدم جواز الاحتياط في الاطراف ولا الرجوع الى الاصول نشرع في الجزء الثاني وهو عدم الرجوع الى الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي ، فنقول : ﴿اما الرجوع الى الاصول﴾ العملية من براهق احتياط واستصحاب ﴿فبالنسبة للاصول المثبتة﴾ للتكليف ﴿من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف ، فلا مانع عن اجرائها﴾ أي تلك الاصول ﴿عقلا مع حكم العقل وعموم النقل﴾ ولا تصل الترتبة اليه الظن ، كيف ومرتبة الظن متأخرة عن مرتبة العلم والعلمي والاصول بين علم وعلمي .

﴿هذا﴾ ولكن قد يقال : انه لا يجوز اجراء الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام ، لان ذلك موجب للتناقض . بيان ذلك : انه لا يجوز اجراء الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً لاستلزامه التناقض ، فلو تنجس أحد الانائين الطاهرين مردداً بينهما لم يجر اجراء استصحاب الطهارة .

اذ جريان الاستصحاب في الطرفين مستلزم للمناقضة مع ذلك العلم الاجمالي، فان مقتضى الاستصحاب طهارتهما ومقتضى العلم بنجاسة أحدهما ، وذلك تناقض ظاهر ، بالإضافة الى ان شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي مستلزم للتناقض في أطراف دليل الاستصحاب الذي هو قوله **عَلَيْهِ** : « لاتنقض اليقين بالشك ولكن أنقضه بيقين مثله » فان لاتنقض يقول أحكم بطهارة الاطراف حتى لاتنقض علمك السابق بالطهارة بسبب شكك اللاحق .

اذكل واحد من الاناثين معلوم الطهارة سابقاً مشكوك النجاسة فعلا ، وقوله ولكن تنقضه يقول انقض الطهارة السابقة لعلمك الاجمالي بنجاسة أحدهما فلو شمل دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي لزم التناقض في أطراف الدليل، ولذا لايجوز اجراء الاستصحاب في أطراف المقام مما علمنا بوجود أحكام في المظنونات والمشكوكات والموهومات ، فلو شككنا في غنم شرب لبن كلبانه حلال أم حرام لايجوز اجراء استصحاب المحلية لانه ينافي العلم الاجمالي بوجود أحكام أو لاو موجب للتناقض في أطراف الدليل - أي لاتنقض - المقتضى للاستصحاب وأنقض المقتضى لعدم الاستصحاب ثانياً .

أقول : لا يخفى ان هذا مثال للاصل النافي للتكليف لا المثبت الا على بعض التقادير - فأمل .

هذا ولكن مع ذلك لا مانع من اجراء استصحاب النافي في المقام ، ولا يوجب ذلك تناقضاً أصلاً وان قلنا به في سائر المقامات ، وذلك لما سيأتي من عدم شك المجتهد في حال استنباط هذه المسألة مثلاً في سائر المسائل، بل هي مغفول عنها ، فيكون الشك في هذه المسألة - وهي من أطراف العلم الاجمالي - كالشك

ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله بداهة تناقض حرمة النقص فى كل منها بمقتضى لاتنقض لوجوبه فى البعض ، كما هو قضية ولكن تنقضه بيقين آخر ، وذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك فى أطرافه فعلياً

فى الشبهة البدوية ، فيجوز اجراء الاستصحاب فيها بلامحذور التناقض أصلاً .
والمنحصر ان الاستصحاب يجرى فى المقام ﴿ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى﴾ فى سائر المقامات ، وانما لا يجرى الاستصحاب فى أطراف العلم فى سائر المقامات ﴿لاستلزام شمول دليله﴾ أى دليل الاستصحاب ﴿لها﴾ أى لاطراف العلم الاجمالى ﴿التناقض فى مدلوله﴾ أى مدلول دليل الاستصحاب الذى هو قوله « لاتنقض اليقين بالشك ولكن أنقضه بيقين مثله » .
وانما يلزم التناقض لـ ﴿بداهة تناقض حرمة النقص فى كل منها﴾ أى من أطراف العلم الاجمالى ﴿بمقتضى لاتنقض﴾ متعلق بقوله « حرمة » أى يحرم النقص لقوله ﷻ « لاتنقض » ﴿لوجوبه﴾ أى وجوب النقص متعلق بقوله « تناقض » أى تناقض حرمة النقص لوجوب النقص ﴿فى البعض﴾ أى بعض الاطراف ﴿كما هو﴾ أى النقص ﴿قضية﴾ أى مقتضى قوله ﷻ « ولكن تنقضه بيقين آخر » .
هذا كله وجه الاشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى بعض الاطراف لـ قلنا بانسداد باب العلم والعلمى .

﴿و﴾ لكن هذا الاشكال لا يرد فيما نحن فيه فيجوز اجراء الاستصحاب فى المسائل فى باب الانسداد ، وذلك لانه انما يلزم ﴿التناقض﴾ فيما اذا كان الشك فى أطرافه ﴿أى فى أطراف المعلوم بالاجمال﴾ فعلياً ﴿كما لو كان شاكاً أن هذا

وأما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلا الا فى بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا أصلا ، كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى .

فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية لا تنقض ليس حينئذ الا حرمة النقض فى خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له

الاناء نجس أم ذاك ﴿ وأما اذا لم يكن كذلك ﴾ بأن لم يكن الشك فعليا ﴿ بل ﴾ كان بعض الاطراف مذهولا عنه و ﴿ لم يكن الشك فعلا الا فى بعض اطرافه ﴾ فقط ﴿ وكان بعض أطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا أصلا ، كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى ﴾ فانه اذا توجه الى استنباط حكم غفل عن سائر المسائل ، واذا كان غافلا عنها لم تكن تلك المسائل مجرى للاصل لان الاصل انما هو يجرى بالنسبة الى الشاك ومع الغفلة لا يكون شك ، واذا لم يلتفت الا الى تلك المسألة التي يريد استنباطها لم يلزم من اجراء الاصل تناقض ، اذ جريان الاصول فى جميع الاطراف يناقض العلم لافي بعضها ، فان الحكم بطهارة هذا الاناء لا يناقض العلم الاجمالي بالنجاسة وانما التناقض للعلم جريان أصل الطهارة فى الانائين ﴿ فلا يكاد يلزم ذلك ﴾ الذي ذكر من التناقض .

وهذا جواب قوله ﴿ وأما اذا لم يكن كذلك ﴾ ﴿ فان قضية ﴾ أي مقتضى ﴿ لا تنقض ليس حينئذ ﴾ أي حين كون الشك فى بعض الاطراف فقط ﴿ الا حرمة النقض فى خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه ﴾ أي فى خصوص هذا الطرف ﴿ علم بالانتقاض ﴾ اذ لا يعلم الشخص انتقاض كل طرف عن حالته السابقة ﴿ كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله ﴾ أي شمول الدليل ﴿ له ﴾ أي لهذا

- فافهم . ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى
الاصول النافية أيضاً ،

الطرف المشكوك ﴿فافهم﴾ .

لعله اشارة الى ما ذكره المشكيني «ره» بقوله : انه يمكن فرض الالتفات للمجتهد
فى آن واحد الى مقدار يحصل العلم الاجمالى بالانتقاض فيه ، كما اذا سطر جميع
موارد الاصول المثبتة فى صحيفة ناظراً اليها أو مقداراً منها بحيث علم اجمالاً
بالانتقاض فلا يتم دعوى الكلية ، ولعل أمره بالفهم اشاره اليه - انتهى .

هذا مضافاً الى أن الفقيه لو أجرى الاصل فى المسائل تدريجاً علم أخيراً
بالانتقاض فكيف يمكن اثبات تلك المسائل فى رسالته للرجوع اليها ، وفي المقام
مناقشات آخر لامجال لايادها .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من عدم لزوم محذور من اجراء الاصول المثبتة في
حال الانسداد من غير فرق بين الاحتياط والاستصحاب ﴿قد انقدح ثبوت حكم العقل
وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية﴾ للتكليف ﴿أيضاً﴾ فان قوله «إِنَّمَا لَا
تَنْقُضُ الْيَقِينَ» وقوله «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» وحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان
كما يشمل مواضعها في حال الانفتاح كذلك يشمل مواضعها في حال الانسداد ،
وكما يشمل لانتقاض الاثبات كذلك يشمل النفي .

وما يتوهم من كونه مانعاً عن جريان هذه الاصول أحد ثلاثة أمور : الاجماع
على لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالى ، والعلم الاجمالى الموجب للتناقض
لواجربنا الاصول النافية ، أو استكشاف اهتمام الشارع بتكاليفه بحيث لا يرضى
باجراء الاصول النافية . وليس شيء منها مانعاً اذا حصلنا على مقدار كاف من الاحكام
من العلم والعلمي والاصول المثبتة .

وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعاً من اجرائها ، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ماعلم تفصيلا أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم اجمالاً بل

﴿و﴾ مما تقدم تعرف ﴿أنه لا يلزم﴾ من اجراء الاصول النافية ﴿محذور لزوم التناقض﴾ بين المعلوم بالاجمال وبين الاصول النافية ﴿من شمول الدليل لها﴾ أي للاصول النافية ، فان التناقض انما يلزم اذا كان الفقيه في حال اجراء الاصل النافي في بعض الاطراف ملتفتاً الى سائر المسائل أما مع الغفلة فلا مانع عن الاجراء ، كما عرفت في الاصول المثبتة ، ﴿لو لم يكن هناك﴾ في مورد جريان الاصول ﴿مانع عقلا أو شرعاً من اجرائها﴾ لم يكن بأس باجرائها من ناحية العلم الاجمالي .

﴿و﴾ ان قلت : كيف يجوز اجراء الاصول والمانع عنها موجود ، فان الدليل يقول رفع ما لا يعلمون ويقول بقيح العقاب بلا بيان ، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بالتكاليف بيان وعلم فكيف تجرون البراءة ، وهكذا بالنسبة الى الاستصحاب فان دليله يقول لا تنقض اليقين بالشك وفي المقام نقض لليقين باليقين وكذلك بالنسبة الى الاصل التخيير . قلت : ﴿لا مانع كذلك﴾ أي عقلا وشرعاً من اجراء هذه الاصول ﴿لو كانت موارد﴾ هالتنافي العلم الاجمالي ، اذ المانع انما هو العلم فاذا ارتفع لم يسبق مانع لامن جهة العلم ولا من جهة استكشاف اهتمام الشارع الموجب لجعل الاحتياط وحيث ان العلم الاجمالي منحل فلا مانع ، فان ﴿الاصول المثبتة بضميمة ماعلم تفصيلاً أو نهض عليه﴾ دليل ﴿علمي﴾ تكون ﴿بمقدار المعلوم اجمالاً بل﴾ لو سلمنا انها لا تنفي بمقدار العلم الاجمالي حتى ينحل فلا قل

بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن
بذلك المقدار .

ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال .

وقد ظهر بذلك ان العلم الاجمالى بالتكاليف

من انها ﴿بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن
بذلك المقدار﴾ الموجب للانحال، فلولم ينحل العلم الاجمالى فلاقل من أنه لو
عمل الانسان بمقدار علمه وعلميه والاصول المثبتة لابقى مقدار معتد به من
المشبهات يوجب العلم باهتمام الشارع بها حتى انه لايرضى باعمالها ، فأوجب
الاحتياط لدررها حتى لايجوز اجراء الاصول النافية ، بل المقدار الباقي قليل جداً،
فيشمل المشكوكات الباقية أدلة الاصول الشاملة للنافية منها فلامانع من اجراء
البراءة والتخير واستصحاب النفي .

مثلاً: لو كانت المشكوكات الفأ وعلمنا اجمالاً بأن ربها احكام ثم ظفرنا ببركة
العلم والعلمي والاصول المثبتة على مائتين وأربعين منها جاز اجراء الاصول
النافية في بقية المشكوكات لان العشرة الباقية ليست من الاهمية بحيث لايرضى
الشارع بتركها حتى يوجب الاحتياط في جميع المشكوكات .

﴿ومن الواضح انه يختلف﴾ هذا الاستكشاف لعدم اهتمام الشارع بالباقي
او استكشاف اهتمامه ﴿باختلاف الاشخاص والاحوال﴾ فربما يستكشف شخص
دون شخص أو يستكشف في حال دون حال .

﴿وقد ظهر بذلك﴾ الذي ذكرنا من كفاية المقدار المحصل من الاحكام
بالعلم والعلمي والاصول المثبتة ﴿ان العلم الاجمالى بالتكاليف﴾ في المشكوكات

ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا ولا شرعاً أصلاً كما لا يخفى ، كما ظهر انه لو لم ينحل العلم الاجمالي بذلك كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً ، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر

والمظنونات والموهومات ﴿ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة﴾ وهى العلم والعلمي ﴿فلا موجب حينئذ﴾ أى حين الانحلال ﴿للاحتياط عقلاً﴾ لعدم العلم الاجمالي ﴿ولا شرعاً﴾ لعدم استكشاف اهتمام الشارع ﴿أصلاً كما لا يخفى ، كما ظهر انه لو لم ينحل العلم الاجمالي بذلك﴾ المقدار المحصل من العلم والعلمي والاصول المثبتة ﴿كان﴾ اللازم رفع اليد عن الاصول النافية فقط بالعمل بالاحتياط في مواردّها ، لا رفع اليد عن الاصول مطلقاً حتى مثبتها بالعمل بالاحتياط في جميع موارد الاصول النافية والمثبتة كما ذكره الشيخ «ره» ، فانه حينئذ يكون ﴿خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً﴾ سواء كان مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً .

والى ذلك أشار بقوله: ﴿ولو من مظنونات عدم التكليف﴾ أى الموهومات ﴿محلاً للاحتياط فعلاً ، ويرفع اليد عنه﴾ أى عن الاصل النافي للتكليف ﴿فيها﴾ أى في تلك الموارد ﴿كلاً﴾ فلا يجزى الاصل النافي في جميع المشكوكات والموهومات والمظنونات ﴿أو بعضاً﴾ كان لا يجزى الاصل النافي في موهومات التكليف .

مثلاً : ﴿بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر﴾ يعنى ان مقتضى القاعدة

على ما عرفت لامحتملات التكليف مطلقاً . وأما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ، ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى ، فهل يكون رجوعه

حين عدم الانحلال الاحتياط في جميع موارد الاصول النافية ، لكن نرفع اليد عن الاحتياط في بعضها حتى لا يلزم اختلال للنظام أو عسر و حرج ﴿على ما عرفت﴾ سابقاً من عدم جريان الاحتياط في جميع الاطراف اذا استلزم اختلالاً أو عسراً ﴿لامحتملات التكليف مطلقاً﴾ عطف على قوله «خصوص موارد الاصول» أى ان الاحتياط يكون في موارد الاصول النافية فقط لا في جميع موارد احتمال التكليف مطلقاً ، سواء كان مجرى للاصول النافية أو المثبتة اذ لا وجه لرفع اليد عن الاصول المثبتة بعد انحلال العلم الاجمالي بالاحتياط في مورد الاصول النافية بضميمة العلم والعلمي والاصول المثبتة ، كما ذهب اليه الشيخ رحمة الله عليه .

وبهذا كله تحقق ان المقدمة الرابعة للانسداد لم تتم ، اذ الشق الثاني من المقدمة كان يقول بعدم جواز الرجوع الى الاصول العملية ولا الى فتوى المجتهد حتى يكون الظن المطلق حجة ، وقد عرفت انه يجوز الرجوع الى الاصول فلا مجال لحجية الظن المطلق نعم ذيل الشق الثاني من المقدمة - وهو عدم جواز الرجوع الى فتوى المجتهد - تام .

واليه اشار بقوله: ﴿وأما الرجوع الى فتوى العالم﴾ سواء كان انفتاحياً أم انسدادياً ﴿فلا يكاد يجوز ، ضرورة انه لا يجوز﴾ التقليد ﴿الا للجاهل لا للفاضل﴾ من المجتهدين ﴿الذي يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى﴾ أو يرى انسداداً ثم وصل ظنه الى كون الحكم كذا ﴿فهل يكون رجوعه﴾ أي هذا

اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل .

(وأما المقدمة الخامسة) فلاستقلال العقل بها وانه لايجوزالتنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أوعدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين الظنية والشكية أو الوهمية

العالم الانسدادي ﴿اليه﴾ أي الى مجتهد آخر ﴿بنظره﴾ أي بنظر هذا العالم الانسدادي ﴿الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل﴾ أو الى مثله ممن لا يجوز له تقليده .

﴿وأما المقدمة الخامسة﴾ من مقدمات الانسداد التي هي قبح ترجيح المرجوح على الراجح ﴿فـ﴾ هي قطعية لا مناقشة فيها ﴿لاستقلال العقل بها﴾ وهذا وان كان في الامور غير المهمة لأبس بها فلاملامة عليها، ولذا نرى العقلاء لايلومون من يترك القرص الاجود الى القرص الجيد بدون أي سبب، لكنه في الامور المهمة بالاختصاص مثل الاحكام غير جائز لديهم ﴿وانه لايجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أوعدم وجوبها﴾ فيما كان الاحتياط عسراً ﴿الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية﴾ فان الظن كاشف في الجملة بخلافهما فهو أرجح منهما ﴿لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها﴾ أي الى الاطاعة الظنية ﴿وقبح ترجيح المرجوح على الراجح﴾ .

وهذه المقدمة وان كانت في نفسها تامة ﴿لكنك عرفت﴾ من مطاوى الايرادات على المقدمات ﴿عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين﴾ الاطاعة ﴿الظنية والشكية أو الوهمية﴾ حتى توجب المقدمة الخامسة

من جهة ماأوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالى بمافى أخبار الكتب المعتبرة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً ولو كانت نافية

تقدم الظنية عليهما فيحقق دليل الانسداد القائل بحجية الظن مطلقاً، وانما قلنا بعدم وصول النوبة ﴿من جهة ماأوردناه على المقدمة الاولى﴾ القائلة بعلمنا اجمالاً بتكاليف كثيرة ﴿من انحلال العلم الاجمالى بمافى أخبار الكتب المعتبرة﴾ فلاعلم اجمالى فى البين حتى ينفى عليه سائر المقدمات ﴿وقضيته﴾ أى مقضى انحلال العلم الاجمالى بمافى الكتب انحصار دائره ﴿الاحتياط﴾ بأخبار الكتب لابل كل مشكوك وموهوم ومظنون، وذلك ﴿بالالتزام عملاً بما فيها﴾ أى فى الكتب ﴿من التكاليف﴾ الايجابية والتحريرية ﴿ولا بأس به﴾ أى بهذا الاحتياط الضيق النطاق ﴿حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام﴾ فان التكاليف الازامية الموجودة فى الكتب التى هى محل ابتلاء كل مكلف معدودة منتهى الامران تزيد على التكاليف الانفتاحية بمقدار الربع أو أقل، ومن الواضح ان الاحتياط لا يلزم حينئذ عسراً أو اختلالاً.

﴿وماأوردناه﴾ عطف على قوله «من جهة ماأوردناه على المقدمة الاولى» يعنى ان المقدمة الخامسة لاتصل النوبة اليها من جهة ماأوردناه ﴿على المقدمة الرابعة﴾ القائلة بأنه لا يجب علينا الاحتياط والالرجوع الى الاصول أو التقليد ﴿من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً ولو كانت﴾ تلك الاصول ﴿نافية﴾

لوجود المقتضى وفقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الاصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعام بالاجمال والافالى الاصول المثبتة وحدها ، وحينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً لحكومة العقل ، وترجيح مزنونات التكليف فيها

للتكليف كالاتصحاب النافى والبراءة والتخير ﴿لوجود المقتضى﴾ للرجوع الى الاصول - وهو عموم أدلتها للمقام - ﴿وفقد المانع عنه﴾ أى عن المقتضى لانه اما الاجماع أو استكشاف الاحتياط من اهتمام الشارع أو العلم الاجمالى ، وقد تقدم أن شيئاً منها لا يصلح للمنع .

ثم ان ما ذكرنا من الرجوع الى الاصول النافية انما هو ﴿لو كان التكليف فى موارد الاصول المثبتة﴾ للتكليف ﴿و﴾ فى ﴿ما علم منه﴾ أى من التكليف ﴿تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال﴾ فانه لو علمنا بقدر علمنا الاجمالى بهذه الامور الثلاثة العلم والعلمى والاصول المثبتة جاز الرجوع الى الاصول النافية ﴿والا﴾ يكن هذه الثلاثة بمقدار علمنا الاجمالى بل بقى العلم الاجمالى لم يجز الرجوع الى الاصول النافية ﴿ف﴾ يجوز الرجوع ﴿الى الاصول المثبتة وحدها﴾ كما تقدم كل ذلك ، وتقدم ايضاً جواز الرجوع الى الاصول النافية لو لم تف الثلاثة بعلمنا الاجمالى ولكن كان الزائد عنه بمقدار لا يستكشف فيه الاحتياط من اهتمام الشارع ﴿وحيثئذ﴾ أى حين لم يجز الرجوع الى الاصول النافية ﴿كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً لحكومة العقل﴾ بأن تنعقد مقدمات الانسداد فى خصوص هذه الموارد .

﴿و﴾ حيثئذ يحكم العقل بـ ﴿ترجيح مزنونات التكليف فيها﴾ أى فى

على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً على ما عرفت تفصيله هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق - فافهم وتدبر جيداً.

تلك الموارد ﴿على غيرها﴾ أي غير المظنونات من المشكوكات والموهومات ﴿ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً﴾ لو وصلية مرتبطة بقوله « وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية » الخ، يعنى ان الرجوع الى الظن فى موارد الأصول النافية - بعد عدم جريان الأصل فيها - لا يتوقف على القول بالعلم الاجمالي العام، بل يحكم فيها الظن بسبب استكشاف وجوب الاحتياط عن اهتمام الشارع بما بقى من الاحكام - وان ظفرنا على أغلبها بالعلم والعلمي والأصول المثبتة - ﴿بعد عدم وجوب الاحتياط التام﴾ فى جميع اطراف العلم الاجمالي العام ﴿شرعاً﴾ لادلة نفي الحرج ﴿أو عقلاً﴾ للزومه اختلال النظام ﴿على ما عرفت تفصيله﴾ .

و﴿هذا﴾ الذي ذكرنا من عدم تمامية مقدمات الانسداد فلا يكون الظن حجة ﴿هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق - فافهم وتدبر جيداً﴾ .

ثم لا يخفى ان القائلين بالانسداد لا يخرجون فى طرق استدلالهم واستنتاجاتهم عن طرق القائلين بالانفتاح .

ولذا نرى فتوى الانسدادى والانفتاحى كفتوى الانفتاحيين فان الانسدادى أيضاً يرجع الى الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل لا كما ربما توهم من انهم يعملون بكل ظن ولو من طيران الغراب أو جريان الميزاب ، لكنهم حيث لم يتمكنوا من اثبات حجبة الاخبار - على ما يذهب اليه الانفتاحى - اجبروا على القول بحجية الظن المطلق ليعملوا بالاخبار من هذا الباب .

فصل

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع
أو بالطريق أو بهما ؟

(فصل)

في بيان أن الظن في حال الانسداد مطلقاً حجة سواء كان بالطريق أو بالواقع،
أو الظن بالطريق حجة فقط، أو الظن بالواقع حجة فقط .

﴿ هل قضية المقدمات ﴾ الخمس المذكورة ﴿ على تقدير سلامتها ﴾
من الإرادة ﴿ هي حجية الظن بالواقع، أو ﴾ حجية الظن ﴿ بالطريق، أو ﴾ حجية
الظن ﴿ بهما ﴾ .

فعلى الأول: يكون الظن حجة إذا قام بالواقع، كما لو ظننا أن التبغ حلال،
دون ما لو ظننا بالطريق، كما لو قام الخبر الذي هو مظهر بكون التبغ حلالاً .

وعلى الثاني: لا يكون الظن بحلية التبغ موجباً للحلية، بل إنما يكون الحجة
للظن بالخبر الذي قام على الحلية .

وعلى الثالث : لا يفرق الأمر بين أن يقوم الظن على الحكم أو على
الطريق .

والحاصل: أن الأولين يرون أن الظن يلزم أن يتعلق بالأحكام الفرعية حتى
يكون حجة، سواء حصل هذا الظن بالواقع بسبب طريق مظهر أم لا، والآخرين

أقوال : والتحقق أن يقال : انه لاشبهة فى ان همّ العقل فى كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها كما لاشبهة فى استقلاله فى تعيين ما هو المؤمن منها ، وفى ان كلما كان القطع به مؤمناً فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً ، وان المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعى بما هو كذلك لايما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو

يرون عكس ذلك ، وان الظن يلزم أن يتعلق بالطرق ، كالشبهة وخبر الواحد والاجماع ونحوها سواء ظن بالواقع الذي هو مؤدى هذه الطرق أم لا ، والقول الثالث هو حجىة الظن مطلقاً سواء تعلق بالحكم الفرعى أو بالطريق .

﴿ أقوال ﴾ : الذي اختاره الشيخ «ره» والمصنف هو القول الثالث ﴿ والتحقق أن يقال : انه لاشبهة فى ان همّ العقل فى كل حال ﴾ سواء الانفتاح أو الانسداد ﴿ انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة ﴾ تفصيلاً أو اجمالاً ﴿ من العقوبة على مخالفتها ﴾ بيان للتبعة المترتبة على التكاليف المعلومة ﴿ كما لاشبهة فى استقلاله ﴾ أى العقل ﴿ فى تعيين ما هو المؤمن منها ﴾ أى من تلك التبعة ﴿ وفى ان كلما كان القطع به مؤمناً فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً ﴾ هذا بيان لقوله «تعيين ما هو المؤمن» ﴿ وان المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع ﴾ بأحد أمرين :

الاول : ﴿ باتيان المكلف به الواقعى 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

طريق شرعاً وعقلاً أو باتيانه الجعلى ، وذلك لان العقل قد استقل بأن
الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدى الطريق -
مبرىء للذمة قطعاً ، كيف وقد عرفت

العلم ﴿طريق شرعاً وعقلاً﴾ فليس طريقاً مجموعاً كالامارات والطرق حتى ان
الشارع لو لم يجعله لم يكن طريقاً ، فليس له دخل في الموضوع .
وهذه الجملة كناية لما سبق من أن المكلف به هو الواقع فقط لا الواقع
بقيد كونه معلوماً .

الثاني: ﴿أو باتيانه﴾ أى باتيان المكلف به ﴿الجعلى﴾ بأن قامت اشارة أو
أصل على الحكم فتعلق القطع بذلك .
والحاصل : ان العقل يحكم بأن المؤمن هو الاتيان بالواقع الحقيقي أو
الواقع الجعلى .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من كون المؤمن حال الانفتاح هو الاتيان بأحد
الامرين ﴿لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا
بما هو مؤدى الطريق - مبرىء للذمة قطعاً﴾ فمن يقول بأن الاحكام قيدت بالطرق
حتى انها لا تكفي الا اذا جاءت عن الطرق .

ليس لكلامه دليل ، لما ذكرنا من ان العقل يرى وجوب اطاعة المولى
بالاتيان بأحكامه ، لا الاتيان بأحكامه المقيّدة بطرق خاصة حتى نقول بمثل ذلك
في حال الانسداد وان المعتبر هو الواقع المظنون بأن يكون المكلف به هو الواقع
بقيد كونه مظنوناً . وسيأتى تفصيل هذا الكلام عند التعرض لكلام صاحب الحاشية
على المعالم .

و ﴿كيف﴾ يكون المكلف به هو الواقع المقيّد بالطريق ﴿وقد عرفت﴾

ان القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله بد الجعل احداثاً وامضاءً ، اثباتاً ونفيًا .
ولا يخفى ان قضية ذلك هو التزل الى الظن بكل واحد من
الواقع أو الطريق ، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا
توهم

فى أول مبحث القطع من الكتاب ﴿ان القطع بنفسه طريق﴾ الى الاحكام لا
جزء موضوع حتى يكون الواقع بما هو مقطوع مورداً للاطاعة والمعصية ، فـ
﴿لا يكاد تناله﴾ أي التمتع الطريقي ﴿بد الجعل احداثاً وامضاءً ، اثباتاً ونفيًا﴾
بأن يحدث الشارع الطريقية للقطع ، أو يمضي طريقيته ، أو ينفي الطريقية .
﴿ولا يخفى ان قضية ذلك﴾ أى مقتضى كون المؤتمن حال الانفتاح هو
القطع بأحد أمرين :

الواقع الحقيقي أو الجعلي ﴿هو التزل الى الظن﴾ فى حال الانسداد ﴿بكل
واحد من الواقع﴾ كان يظن حرمة التبغ ﴿أو الطريق﴾ كان يظن حجبة خبر
الواحد القائل بحرمة التبغ - وان لم يظن بحرمة التبغ - ﴿ولا منشأ لتوهم
الاختصاص﴾ أى اختصاص حجبة الظن فى حال الانسداد ﴿بالظن بالواقع﴾
فقط حتى انه لو ظن ان خبر الواحد مثلاً حجة لم يفسد ذلك فى العمل بمؤداه
﴿الا توهم﴾ ان مقدمات دليل الانسداد انما هي بالنسبة الى الفروع الفقهيّة ،
لما تقدم من كون المكلف به المعلوم اجمالاً هو الاحكام الشرعية ، وعليه فالانسداد
لا يكون الا بالنسبة الى الفروع ، ويكون الظن بالفرع حجة : أما الاصول : أعنى
الطرق الى الأحكام كالاجماع والخبر والشهرة - فانها لما لم تجر فيها مقدمات
الانسداد لم يكن الظن حجة بالنسبة اليها .

انه قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول، وعدم الجاء فى التنزل الى الظن فيها، والغفلة عن ان جريانها فى الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن من عقوبة التكليف، وان كان باب العلم فى غالب الاصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين .

والحاصل: ﴿انسه﴾ أى اختصاص الحجية بالظن بالحكم ﴿قضية﴾ أى مقتضى ﴿اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول﴾ فانما نتمكن من تحصيل العلم والعلمي بالطرق والامارات، كأن نعلم بأن الخبر حجة، أو يقوم على حجتيه دليل معتبر، فلامجال لجريان مقدمات الانسداد فى هذا الباب، بأن يقال: انا نعلم اجمالاً بأن فى المقام طرناً ولا يمكن تركها ولا الاحتياط فيها، فاللازم الاخذ بمظنون الطريقة وترك غيرها من المشكوك والموهوم .

﴿و﴾ بهذا تبين ﴿عدم الجاء﴾ موجب ﴿فى التنزل الى الظن فيها﴾ أى فى الاصول .

هذا غاية تقريب دليل من أوجب حجية الظن فى حال الانسداد بالفروع .
 ﴿و﴾ الجواب ان سبب هذا التخصيص هو ﴿الغفلة عن﴾ ما ذكرنا سابقاً، فـ ﴿ان جريانها﴾ أى جريان مقدمات الانسداد ﴿فى الفروع﴾ كما سلمه الخصم ﴿موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن من عقوبة التكليف، وان كان باب العلم فى غالب الاصول مفتوحاً﴾ بأن لم تجر المقدمات فى هذا الباب ﴿وذلك﴾ الذى ذكرنا من حجية الظن بالطريق - ولو كان باب العلم فيها مفتوحاً - ﴿لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك﴾ أى فى كفاية الظن ﴿بين الظنين﴾

كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان : أحدهما ما أفاده بعض الفحول وتبعه فى الفصول

الظن بالطريق أو الظن بالحكم، فان العقل يرى حجية الظن فى حال انسداد العلم بالاحكام، كما يرى حجية القطع فى حال الانفتاح ، وكما لا فرق فى حال الانفتاح بين القطع بالواقع أو الطريق كذلك لا يفرق فى حال الانسداد بين الظن بالواقع أو الطريق .

هذا تمام الكلام فى رد من توهم اختصاص حجية الظن الانسدادي بالظن بالواقع وهنا قول بعكس ذلك، وهو اختصاص الظن الانسدادي بالظن بالطريق أما الظن بالواقع فلا حجية فيه، فاذا ظن بحرمة التبغ فى 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 أشار بقوله : ﴿ كما أن منشأ توهم الاختصاص ﴾ أي اختصاص حجية الظن فى حال الانسداد ﴿ بالظن بالطريق ﴾ فقط ﴿ وجهان ﴾ : ﴿ أحدهما : ما أفاده بعض الفحول ﴾ وهو المحقق الشيخ محمد تقى فى حاشيته على المعالم ﴿ وتبعه فى الفصول ﴾ بما حاصله :

انا مكلفون بأحكام واقعية، ثم ان الشارع جعل طرقاً لتلك الاحكام ، فانحل العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية الى مافى تلك الطرق ، فاذا لم يمكن الاحتياط بما فى هذه الطرق فاللازم الرجوع الى الظن فيها، ولا مجال للرجوع الى الظن بالواقع لما سبق من انحلال العلم الاجمالي بالواقع الى مافى الطرق .

قال فيها :

انا كما نقطع بأننا 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 الشارع
بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره ،

﴿ قال فيها : انا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية
كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان ﴾ أي مانشاهده من اضطراب الاخبار سنداً ودلالة
وجهة صدور، ومانشاهده من اختلاف الفقهاء تبعاً لذلك في الاحكام اختلافاً كبيراً
﴿ وشهادة الوجدان ﴾ فان الوجدان يشهد بأن هذا الاضطراب الذي رافق وقت
صدور الاخبار من التهمة وانحراف بعض الرواة وكثرة دواعي الاعداء لطمس هذه
الاثار بسبب اختفاء الاحكام ﴿ الى تحصيل كثير منها بالقطع ﴾ أي نحصلها تحصيلاً
قطعياً لاشوب اشكال فيها ﴿ ولا بطريق معين ﴾ كخبر الواحد مثلاً بحيث كان هذا
الطريق ﴿ يقطع من السمع ﴾ أي يكون القطع بسبب سماعنا حجية هذا الطريق
﴿ بحكم الشارع بقيامه ﴾ أي قيام ذاك الطريق ﴿ أو قيام طريقه ﴾ أي طريق الطريق
﴿ مقام القطع ﴾ والطريق مثل خبر الواحد ، وطريق الطريق مثل الاجماع فيما
لوقام على حجية الخبر، يعني انسد باب الاحكام علينا لان الحكم يحصل بأحد
الطرق وهي 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 السى الحكم كان اللازم الرجوع الى شيء آخر ﴿ ولو عند
تعذره ﴾ أي تعذر القطع بالحكم، يعني ليس طريق مقطوع الى الحكم، ولو كان
ذلك الطريق طريقاً عند تعذر القطع بالحكم .

كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً ، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة ، وحيث انه لاسبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص ، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلاريب أن الوظيفة فى مثل ذلك

والحاصل : انا كما نقطع انا مكلفون بأحكام واقعية ﴿ كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً ﴾ ابتدائياً أو امضائياً ، لان ذلك ديدن العقلاء ، فانهم يجعلون لاحكامهم طرقاً لتقوم الحجة على من قامت عنده ، ويكون معذراً لمن لم تقم عنده . ومن الواضح أن الشارع سيد العقلاء ، وانه لا يعدو الطريقة العقلانية ﴿ وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة ﴾ ولا تنافي بين قوله « طريقاً » وقوله « طرق » اذ المراد بالاول الجنس كما لا يخفى . ﴿ وحيث انه لاسبيل غالباً الى تعيينها ﴾ أي تعيين تلك الطرق المجعولة ﴿ بالقطع ﴾ بأن نقطع بتلك الطرق وانها مجعولة للشارع ، كأن نقطع أن خبر الواحد حجة وطريق شرعى الى الاحكام ﴿ ولا ﴾ الى تعيينها ﴿ بطريق ﴾ كالاجماع القائم على حجية الخبر ﴿ يقطع من السمع بقيامه بالخصوص ﴾ أي بقيام ذلك الطريق ﴿ أو قيام طريقه ﴾ أي طريق الطريق ﴿ كذلك ﴾ أي بالخصوص ﴿ مقام القطع ﴾ .

والحاصل : ان في المقام حكماً وطريقاً ، وليس لنا الى أحدهما سبيل ، لان السبيل القطع أو الطريق 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 ﴿ فلاريب أن الوظيفة فى مثل ذلك ﴾ أي فى مثل هذا

بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على حجيته ، لانه أقرب الى العلم ، والى اصابة الواقع مما عداه^(١) .

وفيه أولاً : بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة

المقام الذي حصل لنا علمان اجماليان بالاحكام وبالطرق اليها ﴿بحكم العقل﴾ بعد عدم امكان الاحتياط ، أو عسره ، وعدم جواز اهمال الاحكام ، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ﴿انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق﴾ الذي جملة الشارع الى حكمه وقد اشبه عندنا ﴿الى الظن الفعلي﴾ لا الظن الشائي ﴿الذي لا دليل﴾ بالخصوص ﴿على حجيته﴾ وانما يكون دليل الانسداد العام دليلاً على حجيته ﴿لانه﴾ أي الظن بالطريق ﴿أقرب الى العلم﴾ بالطريق ﴿والى اصابة الواقع﴾ الذي انحصر في هذه الطرق المخصوصة بسبب العلم الاجمالي الثاني ﴿مما عداه﴾ من الوهم والشك ، فاذا علمنا أن الواقع انحصر في الطريق المخصوص ولم ننظر بذاك الطريق - لاعلماً ولا علمياً - كان الامر في تحصيل ذلك الطريق المجهول منحصراً بين الاخذ بمظنون الطريق ، أو مشكوكه أو موهومه ، ولا ريب أن العقل يحكم بأن الظن أقرب .

هذا تمام الوجه الاول الذي استدله 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 أولاً : بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة﴾ لا مكان ايكال الشارع الى العقلاء - كما هو الغالب في المشرّعين - فانهم لا يضعون طرقاً خاصة لاحكامهم ،

(١) الفصول في أدلة حجية خبر الواحد: في تقرير دليل الانسداد.

باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية ، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً ، ان قضية ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لاتعيينها بالظن .

لا يقال : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه ،

واذا كان الامر موكولا الى العقلاء فهم يعملون بالقطع ، ثم الاطمينان ، ثم الظن ، ثم الاحتمال ، ومن المعلوم أن مقتضى ذلك حينئذ حجية الظن بالواقع وينتفى ماأراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط ﴿باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية﴾ اذ 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 راويه امامياً عادلاً ضابطاً مزكى رواته بعدلين ، ولارب أن مثل هذا الطريق نادر جداً في هذا الزمان ، فالطريق المجعول ليس بياق حتى يجب الاخذ به علماً أو ظناً ، وحينئذ فالتكليف الرجوع الى الواقع ظناً - حيث تعذر العلم - ولا يثبت ماأراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط ﴿وعدم وجود المتيقن بينها﴾ أى بين الطرق المحتملة ﴿أصلاً﴾ لانه اذا كان طريق متيقن كاف - كالخبر الواحد - لم تصل النوبة الى الظن بالطريق ﴿ان قضية ذلك﴾ أى مقتضى ذلك الذى ذكره المستدل من العلم بنصب طرق مجهولة بين ما بأيدينا من الطرق ﴿هو الاحتياط فسي أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لاتعيينها بالظن﴾ ، لانه مقتضى العلم الاجمالي .

لا يقال : ما ذكرتم من لزوم الاحتياط فسي أطراف الامارات خلاف ﴿الفرض﴾ اذ المفروض ﴿هو عدم وجوب الاحتياط﴾ للزومه العسر ﴿بل عدم جوازه﴾ للزومه اختلال النظام ، فانه على هذا الفرض تصل النوبة الى حجية الظن ،

لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف 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 الى الاصل فيها ولو كان نافياً للتكليف ، وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه ،

ويقع الاختلاف في أن الظن حينئذ هل هو حجة بالنسبة الى الواقع، أو الطريق، أو كليهما، فقولكم بالاحتياط خلاف الفرض ، ومعناه عدم تسليم تمامية مقدمات الانسداد .

﴿لانه﴾ انقول: ليس ما ذكرناه خلاف ﴿الفرض﴾ فان المفروض في مقدمات الانسداد ﴿انما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام﴾ و﴿لا﴾ يكون المفروض في مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق ﴿كان نحتاط باتباع كل خبر وشهرة واجماع وسيرة مثلاً، فان مثل هذا الاحتياط لا يوجب عسراً ولا اخلاقاً . وهذا الاحتياط الصغير لا يوجب الاحتياط الكبير﴾ فان قضية هذا الاحتياط ﴿الصغير﴾ هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا ﴿أى موارد هذه الطرق التي بأيدينا﴾ والرجوع الى الاصل فيها ﴿أي في تلك الموارد﴾ ولو كان ﴿الاصل﴾ نافياً للتكليف ﴿لانه لا مانع حينئذ من جريان الاصل، فان المانع كان هو العلم الاجمالي والمفروض أنه انحل بما بين الطرق فقط .

﴿وكذا﴾ جواز رفع اليد عن التكليف ﴿فيما اذا نهض الكل﴾ أي كل الطرق التي يجب الاحتياط فيها ﴿على نفيه﴾ أي نفي ذلك التكليف المحتمل .

وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيًا واثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي ، بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها ومطلقاً فى غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار - فى غير الاخبار ،

﴿وكذا﴾ جواز رفع اليد عن التكليف ﴿فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف﴾ أي فردان من الطريق الذي هو طرف للعلم الاجمالي، كما لو تعارض خبران في وجوب شيء وعدم وجوبه ﴿فيه﴾ أي فى التكليف ، فقال أحدهما ان دعاء رؤية الهلال واجب ، وقال الاخر ليس بواجب ﴿نفيًا واثباتًا﴾ 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 فى الصورتين ، اما مع رجحان النافي فلانه أرجح ، وأما مع التساوي فلانه كان الاخذ 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 صورتى رجحان النافي أو التساوي بينه وبين المثبت انما هو ﴿فى خصوص الخبر منها﴾ أي من الطرق التي كانت طرفاً للعلم الاجمالي ﴿و﴾ لكنه يجوز رفع اليد عن التكليف ﴿مطلقاً﴾ فى الصور الثلاثة : رجحان النافي ورجحان المثبت والتساوى ﴿فى غيره﴾ أي غير الخبرين، كما لو قامت شهرتان احدهما على نفي التكليف والاخرى على اثباته ، فانه يجوز الاخذ بالنافي ولو كانت الشهرة المثبتة أرجح ﴿بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار -﴾ أي اعتبار هذا الطريق الذي وقع الان طرفاً للعلم الاجمالي ﴿فى غير الاخبار﴾ يعنى ان الشهرة مثلاً لو كانت طريقاً

وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم ، فان المرجع في جميع ماذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها ولو كان نافياً ، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ماهو من أطراف العلم به على خلافه -

مقطوعاً ثم تعارضت شهرتان لم يعمل هناك المرجحات فكيف بما اذا كانت طريقاً محتملاً .

وذلك لانه لادليل على اعمال المرجحات في غير باب الاخبار، فاذا تعارض طريقان كان مقتضى القاعدة جواز الاخذ بالنافي منهما .

﴿وكذا﴾ جواز رفع اليد عن التكليف فيما ﴿لو تعارض اثنان منها﴾ أي من الطرق ﴿في الوجوب والتحريم﴾ 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 المرجع 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﴾ ماهو من أطراف العلم به ﴿أي بالتكليف﴾ على خلافه ﴿أي على خلاف هذا الاصل الجارى﴾ .

والحاصل : ان اجراء الاحتياط في الطرق التي وقعت أطرافاً للعلم الاجمالي بحجية بعض الطرق ليس بمنزلة الاحتياط في محتملات التكليف التي كانت أطرافاً للعلم الاجمالي بالتكليف، فان دائرة الاحتياط الاول أصغر بكثير من دائرة الاحتياط الثاني ، فاستلزام الاحتياط في محتملات التكليف عسراً أو اختلالاً لا يوجب أن يكون الاحتياط في محتملات الطريق كذلك، بل المسلم أن في كثير مما كان مقتضى القاعدة الاحتياط - حسب العلم الاجمالي بمحتملات التكليف - لا يجب الاحتياط -

فافهم .

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

حسب العلم الاجمالي بمحتملات الطريق - كما تقدم ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن عدم وجوب الاحتياط في المورد الاخير، وهو مورد تعارض الدليلين في الوجوب والحرمة ليس خاصاً بصورة لزوم الاحتياط في أطراف الطرق، بل انه شامل لمورد وجوب الاحتياط في أطراف محتمل التكليف أيضاً، فلا وجه لجعله 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 ﴿فى بعض أطرافه بناءً على عدم جريانه﴾ أي الاصل ﴿بذلك﴾ العلم .

. ولكن لا يخفى انه بعد ذلك كله لا يمكن الجزم برفع الحرج والاختلال، فان الموارد التي لا يجري فيها الاحتياط مما ذكره المصنف ليس بحد يكفي لرفع العسر أو الاختلال .

ثم انه حيث فرغنا من الاشكال الاول على صاحب الحاشية القائل بحجية الظن بالطريق فقط في حال الانسداد نقول : لو سلمنا ان مقتضى دليلكم ليس هو الاحتياط فى الطرق المحتملة - كما ذكرنا فى الجواب الاول - بل هو التناول الى الظن فلا وجه لكون الحجة هو الظن بالطريق فقط بل الحجة لدى الانسداد هو الظن

وثانياً : لو سلم ان قضيته لزوم النزول 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 أصلاً -

بالطريق أو بالواقع .

واليه أشار بقوله : ﴿ وثانياً ﴾ نقول : ﴿ لو سلم ان قضيته ﴾ أي مقتضى دليلكم ﴿ لزوم النزول 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 ﴾ اذ نصب الطريق لم يوجب سقوط الواقع عن التجز ، حتى انه لو علمنا بالواقع من غير هذه الطرق لم يجب علينا العمل به ، واذا فالواقع محفوظ في مرتبته بحيث لو علم به لتنجز . واذا كان الواقع محفوظاً كان الظن على ثلاثة أقسام :

الاول: الظن بالطريق، بأن يظن بالخبر الذي يقول بوجود الدعاء عند رؤية الهلال .

الثاني: الظن بالواقع ، بأن يظن بأن الدعاء واجب وان لم يظن بأنه مؤدى طريق معتبر .

الثالث: الظن بالواقع مع الظن بانه 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 ﴾ الظنّين الآخرين ، أي من ﴿ الظن بكونه مؤدى طريق معتبر - من دون الظن بحجية طريق أصلاً - ﴾ كأن لم يظن بكون الشهرة والخبر والاجماع والسيرة

ومن الظن بالواقع كما لا يخفى .

لا يقال : انما لا يكون أقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد ، فان الالتزام به

حجة ومع ذلك ظن بكون وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ﴿ومن الظن بالواقع﴾ كأن ظن بوجوب الدعاء ﴿كما لا يخفى﴾ وحيث فلا وجه لاختصاص الحجية بالظن بالطريق وانه لا يجب اتباع القسمين الاخرين من الظن ، فان الظن حيثئذ حاله حال العلم في زمان الانفتاح ، فكما انه لافرق بين العلم بالحكم وبين العلم بالطريق المؤدى الى الحكم وبين العلم بكون هذا الحكم مؤدى طريق معتبر مجعول كذلك الظن في حال الانسداد حجة بالنسبة الى الثلاثة .
﴿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 بتمام .

اذ الواقع غير مفيد بعد صرف التكليف منه الى مؤديات الطرق ، فانه ﴿انما لا يكون﴾ الظن بالطريق ﴿أقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف التكليف الفعلى 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 اذا لم يكن عن الطريق ، لفرض كون الواقع ساقطاً عن التكليف الفعلى .

﴿ف﴾ انه يقال : ﴿ان الالتزام به﴾ أي بتقييد الاحكام بكونها مؤديات

بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ، ضرورة

الطرق ، حتى انه لو علم بالحكم من دون الطريق لا يكون فعلياً ﴿بعيد﴾ جيداً ﴿اذ الصرف﴾ للاحكام الواقعية الى مؤديات الطرق ﴿لوالم يكن تصويباً محالاً﴾ وجه كونه تصويباً انه يلزم منه عدم اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، اذ 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 الافتضائي والانشائي والفعلي مقيداً بالطريق وهذا محال لان الحكم يتوقف على الطريق والطريق يتوقف على الحكم، اذ حيث كان الحكم مقيداً بالطريق - حتى انه لا حكم حيث لا طريق - كان الحكم متوقفاً على الطريق ، وحيث كان الطريق طريقة 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 الافتضائي والانشائي مقررأ مجمعولا ، وانما 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 بمحال، 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 ، وان المقصر من الجهال معاقب على الحكم .

﴿ ضرورة ﴾ هذا بيان لوجه البعد أو لوجه الاجماع على بطلان هذا القسم

ان القطع بالواقع يجدى فى الاجزاء بما هو واقع لابما هو مؤدى طريق القطع كما عرفت . ومن هنا انقذح ان التقييد أيضاً غير سديد مع ان الالتزام بذلك غير مفيد ، فان الظن بالواقع - فيما ابتلى به

من التصويب ، فـ ﴿ان القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لابما هو مؤدى طريق القطع﴾ وتوضيحه : انه لاشك في ان القطع بالواقع موجب لترتيب آثار الواقع مع أن القطع ليس طريقاً مجعولا ولو كانت الاحكام مقبدة بمؤديات الطرق يلزم عدم صحة ترتيب الاثر على الواقع المقطوع به ، اذ لم يؤد الطريق الى ذلك الواقع والقطع ليس طريقاً مجعولا كما لا يخفى . ولا يلاحظ طريقته في ترتيب الآثار ﴿كما عرفت﴾ سابقاً في أوائل هذا الفصل .

﴿ومن هنا﴾ أي مما ذكرنا من عدم صرف الواقع الى مؤديات الامارات ﴿انقذح ان التقييد﴾ للواقع بمؤديات الامارات ﴿أيضاً﴾ كالصرف ﴿غير سديد﴾ والفرق بين الصرف والتقييد أن الصرف عبارة عن الانقلاب وان لا واقع الا مؤديات الامارات ، فهو في الحقيقة اضمحل للواقع ، والتقييد عبارة عن تقييد الواقع بالامارة حتى انه لا حكم للواقع الا اذا أدت اليه الامارة مع بقاء الواقع على ما هو واقع ، ووجه كونه غير سديد أن النص والاجماع كما يمنعان عن الصرف يمنعان عن التقييد فانهما قاما على أن للواقع حكماً أدت اليه الامارة أم لا ، علمه الانسان أم لا ، وهذا كما ينافي الصرف ينافي التقييد كما لا يخفى .

﴿مع أن الالتزام بذلك﴾ أي بالتقييد ﴿غير مفيد﴾ لما ادعاه صاحب الفصول من حجية الظن بالطريق فقط ﴿ف﴾ انا وان التزمنا بالتقييد لاحكام بقيام الامارة عليها نقول بحجية الظن القائم على الواقع ، لـ ﴿أن الظن بالواقع - فيما ابتلى به﴾

من التكليف - 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 ،

المكلف ﴿من التكليف﴾ لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ﴿فكلما ظن المكلف بالواقع الذي هو تكليفه ظن بأنه مؤدى الطريق، اذ لو لم يكن مؤدى الطريق لم يكن تكليفه، والفرض انه ظن بكونه تكليفه﴾.

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

ثم ان المصنف «ره» عكس على صاحب الفصول دعواه ، فانه اعتبر الظن بالطريق دون الظن بالواقع، والمصنف عكس فاعتبر الظن بالواقع لانه يلزم الظن بالطريق ولم يعتبر الظن بالطريق - جدلاً - .

﴿و﴾ ذلك لان ﴿الظن بالطريق مالم 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 به احثي يصح العمل، فلو ظن بالطريق ولم يظن بالواقع لا يكفي لعدم الظن بالقيد والمقيد معاً اللذين كانا معيار التكليف .

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

﴿هذا﴾ تمام الكلام في عالم الثبوت بالنسبة الى تقييد الاحكام الواقعية بالطرق والامارات ﴿مع﴾ أن في عالم الانبات لادليل على هذا التقييد، لـ ﴿عدم مساعدة نصب الطريق﴾ بأدلتها كقوله «ان جائكم فاسق نبأ»^(١) وقوله «إِنَّمَا» لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(٢) وغيرهما من سائر الأدلة ﴿على الصرف﴾ للاحكام الواقعية بمؤديات الطرق، حتى انه لاحكم واقعي في غيرها ﴿ولا على التقييد﴾ للاحكام الواقعية بها، حتى أن الحكم الواقعي لا يكون فعلياً مالم 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 ﴿أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية﴾ 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﴾ ان قلت : هب انا لانقول بالصرف ولا بالتقييد لكن انحلال العلم

(١) الحجرات : ٦ .

(٢) رجال الكشي ص ٣٣٢ .

الانحلال وان كان يوجب عدم تنجز مالم يؤدّ اليه الطريق من التكاليف الواقعية ، الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً ،

الاجمالي العام بالاحكام- في الموهومات والمظنونات والمشكوكات- الى العلم الاجمالي الخاص في مؤديات الطرق والامارات كاف في كون الظن بالطريق حجة ، اذ الظن بالواقع الذي هو خارج عن الطريق غير لازم العمل بمقتضى الانحلال.

قلت: ﴿الانحلال وان كان يوجب عدم تنجز مالم يؤدّ اليه الطريق من التكاليف الواقعية﴾ لانه شك بدوى والاصل البراءة عن العمل به ﴿الا أنه﴾ أي عدم تنجز مالم يؤدّ اليه الطريق انما يكون ﴿اذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً﴾ يعني أن هذا العلم الاجمالي الصغير الذي هو منحصر في مؤديات الامارات والطرق غير لازم المراعاة فلا يجب علينا العمل على طبق هذا العلم الاجمالي ، واذا 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 لحجية الظن بكونه متعلقاً بالامارة والطريق .

أما أن رعاية هذا العلم الاجمالي الصغير غير لازم فلان 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 اذا لم يجب أولم يجز العمل في بعض أطرافه لم يجب العمل في البعض الاخر . وأما أنه اذا لم يجب أو لم يجز مراعاة العلم الاجمالي الصغير كان اللازم اتباع الظن في دائرة العلم الاجمالي الكبير فلانه حيث لم يلزم مراعاة العلم الاجمالي الصغير وعلمنا أن الشارع لم

والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز .

وعليه يكون التكاليف الواقعية ، كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى .

ولابد حينئذ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات

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 يثبت كلام الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط .

فتحصل : ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى دائرة الامارات غير مفيد لدعوى الفصول ، والى ما تقدم شرحه أشار المصنف بقوله : ﴿ والفرض عدم اللزوم ﴾ أي عدم لزوم مراعاة العلم الاجمالي الصغير للزومه العسر ﴿ بل عدم الجواز ﴾ للزومه الاختلال ، ولا يتبعض الاحتياط فى أطراف هذا العلم ، لانه اذا سقط بعض الاطراف لم ينجز العلم بعض الاطراف الاخر .

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

﴿ ولابد حينئذ ﴾ أي حين عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه فى أطراف العلم الاجمالي الصغير ﴿ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات ﴾ لان العلم الاجمالي الكبير انحل الى العلم الاجمالي الصغير ، والعلم الاجمالي الصغير لم يجب أو لم يجز العمل به كلا ولا بعضاً .

بنحو من الاطاعة وعدم اهمالها رأساً ، كما أشرنا اليها .

وحيث علمنا بعدم جواز اهمال الواقعيات لزم التماس دليل آخر لتنجيز الواقعيات علينا ، والدليل الاخر هو ما ذكرناه سابقاً - فى المقدمة الرابعة - من ان المنجز هو العلم باهتمام الشارع بتكليفه بحيث لا يرضى باهمالها ، فيجب رعاية الواقعيات ﴿ بنحو من الاطاعة وعدم اهمالها رأساً ، كما اشرنا اليها ﴾ سابقاً فى المقدمة الثالثة .

وقد علق المصنف هنا على قوله « من عناية اخرى » بما يوضح الموجب لتنجيز الاحكام بعد سقوط العلمين الاجماليين - كما اشار اليه سابقاً فى المقدمة الرابعة - وهذا لفظ التعليق : « وهي ايجاب الاحتياط فى الجملة المستكشف بنحو اللام من عدم الاهمال فى حال الانسداد قطعاً اجماعاً بل ضرورة ، وهو يقتضي التنزل الى الظن بالواقع حقيقة أو تعبداً اذا كان استكشافه فى التكليف المعلومة اجمالاً ، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به فى حال الانفتاح الى الظن به فى هذا الحال ، والى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه فى خصوصها أو فى مطافها ، فلا يكاد ان تصل النوبة الى الظن بالطريق بما هو كذلك وان كان يكفى لكونه مستلزماً للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر ، كما يكفى الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظن باعتبار طريق اصلا كما لا يخفى .

وأنت خير بانه لا وجه لاحتمال ذلك وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات فى كل حال بعد لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال بين أطراف كثيرة - (١) فافهم » انتهى التعليق .

ولاشبهة فى ان الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ - لكونه أقرب فى التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام - من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الامن من العقوبة فى كل حال .

هذا مع ما عرفت من انه عادة يلزم الظن بأنه مؤدى طريق ،

وهو

﴿ولاشبهة فى أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ﴾ أي حين لم يكن العلم الاجمالي الصغير منجزاً بل كان اهتمام الشارع بالاحكام سبباً للعمل بالظن فى أطراف العلم الاجمالي الكبير ﴿- لكونه﴾ أي لكون الظن بالواقع ﴿أقرب فى التوسل به﴾ أي بهذا الظن بالواقع ﴿الى ما به الاهتمام﴾ أي اهتمام الشارع ﴿من فعل الواجب وترك الحرام﴾ بيان لما به الاهتمام ﴿من الظن بالطريق﴾ متعلق بقوله « أولى » أى ان الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق ﴿فلا أقل من كونه﴾ أي الظن بالواقع ﴿مساوياً﴾ للظن بالطريق ﴿فما بهم العقل من تحصيل الامن من العقوبة فى كل حال﴾ .

وبهذا كله تحقق ان ليس نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط ، بل

لا فرق بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق .

﴿هذا﴾ تمام تقريب ذلك وردّ صاحب الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط ﴿مع ما عرفت من انه﴾ لوبينا على حجية الظن بالطريق فقط فلازم ذلك حجية الظن بالواقع أيضاً ، لما تقدم من أن الظن بالواقع ﴿عادة يلزم الظن بأنه مؤدى طريق﴾ لان الواقع المكلف به فعلاً لا بد وأن يكون مؤدى طريق معتبر وان لم نعلم ذاك الطريق بعينه ﴿وهو﴾ أى الظن بكون هذا الواقع المظنون مؤدى

بلاشبهة يكفى ، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق - فافهم فانه دقيق .
 (ثانيهما) ما اختص به بعض المحققين . قال : لاريب فى كوننا
 مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
 وان الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم
 المكلف ، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط
 تكليفنا عنا ،

طريق معتبر ﴿ بلاشبهة يكفى ﴾ فى مقام الامتثال حتى على مبنى الفصول ﴿ ولو
 لم يكن هناك ظن بالطريق ﴾ الذي يكون هذا الواقع المظنون مؤداه ﴿ فافهم فانه
 دقيق ﴾ . هذا تمام الكلام فى الوجه الاول من الوجهين اللذين استدل بهما صاحب
 الحاشية والفصول لكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط .
 ﴿ ثانيهما ﴾ 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 : لاريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف
 بالاحكام الشرعية ﴾ وان انسند علينا باب العلم والعلمي ﴿ و ﴾ لاشك ﴿ ان الواجب
 علينا اولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف ﴾ اسم فاعل ، أي ان
 الواجب المهم لدى العقل احراز حكم المولى بفراغ الذمة بعد اشتغالها بالتكليف
 الواقعي الذي أمر به المولى ﴿ بأن يقطع ﴾ بالمجهول ﴿ معه ﴾ أي مع الاتيان
 بالمكلف به ، ومرجع الضمير مفهوم من الكلام ، والظاهر انه لا مرجع له فى
 اللفظ - ﴿ بحكمه ﴾ أي حكم المولى ﴿ بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و ﴾ ب ﴿ سقوط
 تكليفنا عنا ﴾ وهذا القطع بحكم الشارع بالفراغ انما يكون بالعمل على طبق الطريق

سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولاً حسبما مر تفصيل القول فيه،
فحينئذ نقول: ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع
فلا اشكال فى وجوبه وحصول البراءة به، وان انسد علينا سبيل العلم
كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة فى حكمه اذ هو الاقرب الى
العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل بعد
انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف

المنصوب من قبل الشارع، وذلك لان نصب الشارع للطريق ملزوم لحكمه بفراغ
المكلف العامل على طبقه عن الواقع الذي نصب لاجله الطريق ﴿سواء حصل
العلم معه﴾ أى مع العلم بتفريغ الذمة ﴿بأداء الواقع أولاً حسبما مر﴾ فى الوجه
الاول ﴿تفصيل القول فيه﴾ وان نصب الطرق معناه تقيد الاحكام الواقعية بها،
فيكون المهم لدى العقل الاتيان على طبق الطريق فحسب.

﴿فحينئذ﴾ اذا تمت المقدمات الثلاث - وهى : القطع بثبوت الاحكام،
وكون المهم احراز فراغ الذمة، وان جعل الطريق ملزوم لفراغ الذمة بخلاف
جعل الواقع فانه ليس ملزوماً لفراغ الذمة لان الحكم بالفراغ فى صورة اتيان
الواقع معلول للقطع بالواقع لا لنفس الواقع ﴿نقول ان صح لنا تحصيل العلم
بتفريغ ذمتنا فى﴾ باب ﴿حكم الشارع فلا اشكال فى وجوبه وحصول البراءة﴾
عن ذلك الاشتغال اليقيني ﴿به﴾ أى بذلك العلم ﴿وان انسد علينا سبيل العلم﴾
بالبراءة ﴿كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة فى حكمه﴾ أى حكم الشارع
﴿اذ هو﴾ أى الظن ﴿الاقرب الى العلم به﴾ أى بالفراغ ﴿فيتعين الاخذ به﴾
أى بالظن بالطريق ﴿عند التنزل من العلم﴾ بسبب الانسداد ﴿فى حكم العقل بعد
انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف﴾ الجار متعلق بقوله « اذ هو الاقرب »

دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع ، كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن^(١) - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .
وفيه أولاً : ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ 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

﴿دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع﴾ الظرف متعلق بقوله « الاخذ به » ﴿كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن﴾ حيث يرى أن الظن بالواقع أقرب - ﴿انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه﴾ .

﴿و﴾ أنت خير بما فيه ، اذ ﴿فيه أولاً : ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة﴾ من الحكم الشرعي ﴿بالاطاعة والامثال﴾ للمولى ﴿انما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب﴾ أي باب تفريغ الذمة ﴿حكم مولوي﴾ حتى ﴿يتبعه حكم العقل﴾ ويكون اللازم حينئذ افراغ الذمة شرعاً ، حتى يقال بأن الافراغ الشرعي انما يكون بمتابعة الطريق ﴿ولو حكم﴾ الشارع ﴿في هذا الباب كان يتبع حكمه﴾ أي يتبع حكم العقل ﴿ارشاداً اليه﴾ أي الى حكم العقل ، كما لو حكم في باب الاطاعة والمعصية .

﴿و﴾ اذ 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 ﴿وان القطع به﴾ أي بالواقع ﴿حقيقة أو

تعبداً مؤمّن جزماً وان المؤمّن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمّناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمّناً حال الانسداد .

وثانياً : سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما اذا أتى المكلف بمؤدى الطريق

تعبداً ﴿ بنصب امارة مؤدية اليه ﴾ ﴿ مؤمّن جزماً ﴾ تبعة العقوبة ﴿ وان المؤمّن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمّناً حال الانفتاح ﴾ وحيث كان القطع بالواقع مؤمّناً حال الانفتاح كالقطع بالطريق ﴿ فيكون الظن بالواقع أيضاً ﴾ كالظن بالطريق ﴿ مؤمّناً 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 احراز حكم المولى ، لانه ليس للمولى حكم في باب الفراغ - كما ليس له حكم في باب الاطاعة - ولو كان له حكم فهو ارشادي اذاً ، فالمهم احراز حكم العقل بالفراغ، وهو لا يفرق عنده بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع .

﴿ و ﴾ نجيب ﴿ ثانياً ﴾ عن دليل صاحب الحاشية بأننا وان ﴿ سلمنا ذلك ﴾ الذي ذكرتم في المقدمة الثانية - من كون المهم احراز حكم المولى بفراغ الذمة - ﴿ لكن ﴾ لانسلم المقدمة الثالثة القائلة بأن جعل الطريق ملزوم لجعل فراغ الذمة ، وليس كذلك جعل الواقع ، فان جعله لا يستلزم فراغ الذمة لو أتى به ، اذ ﴿ حكمه ﴾ أي الشارع ﴿ بتفريغ الذمة فيما اذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب ليس الا بدعوى أن النصب ﴾ للطريق ﴿ يستلزم ﴾ أي

المنصوب ليس الا بدعوى ان النصب يستلزمه ، مع ان دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما اذا أتى به أولى كما لا يخفى ، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً . ان قلت: كيف يستلزم الظن بالواقع مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس ، وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه

يستلزم الحكم بتفريغ الذمة - والا لم يكن النصب معنى - كما هو واضح .

﴿مع أن﴾ ذلك لا يختص بنصب الطريق ، بل جعل الواقع أيضاً يستلزم الحكم بالتفريغ فيما اذا أتى المكلف به ، فان ﴿دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه﴾ أي حكم الشارع ﴿بالتفريغ فيما اذا أتى﴾ المكلف ﴿به أولى﴾ اذ 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 احتماله أن لا يكون مطابقاً، فيكون صرف منجز ومعدّر بدون الحصول على الغرض الاول ﴿كما لا يخفى﴾ واذ 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﴾ 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

يستلزمه ولو كان من القياس ؟

قلت : الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ و

بالطريق ﴿يستلزمه﴾ أي يستلزم حكمه بالفراغ ﴿ولو كان من القياس﴾ أي كان هذا الظن بالطريق من القياس ، بأن قام القياس على ان الشيء الفلاني 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 واقعاً وحكمه بالفراغ ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو شئ عن أن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ؟ ولزوم حكمه بآته مفرغ والا^(١) لزم عدم اجزاء الامر الواقعي ، وهو واضح البطلان انتهى .

﴿قلت﴾ : ليس الظن بحكم الشارع بالتفريغ خاصاً بالظن بالطريق فقط بل ﴿الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ﴾ لان اتيان الواقع موجب للتفريغ ان قطعاً فقطعاً وان ظناً فظناً ، وفي بعض النسخ « الظن بهما » أي بالواقع والطريق « يستلزم الحكم بالتفريغ » والمفاد واحد .
﴿و﴾ ان قلت : كيف يمكن الظن بفراغ الذمة من الظن القياسي والحال ان الشارع نهى عنه ، وهل ذاك الا تهافت واضح ؟

قلت : كلا فان الظن بالفراغ لا ينافي عدم الحجية بل العقاب أيضاً ، 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 ،

(١) الكفاية ج ٢ ص ٤٢ فى الهامش ط طهران ١٣٣٢ .

لا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيما اخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريبه فافهم.

وثالثاً: سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته

وذلك مثل ما لو طهر يده النجسة بالماء المفصوب فان العقاب لا ينافي الحكم بطهارة اليد.

والحاصل: ان الظن بالفراغ لا ينافي القطع بعدم حجيته أي حجية القياس لا لدى الشارع، ولا ينافي عدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيما أخطأ لانه خطأ عن تقصير بل كان الانني بما يقتضيه القياس مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب الواقع لو بنى على حجيته أي حجية الظن القياسي ولو بنى على الاقتصار عليه في تحصيل التكليف الواقعية لتجريبه بمخالفة نهى المولى وان لم يخالف الواقع فافهم لعله اشارة الى أن المستفاد من نهى الشارع عن القياس بقول مطلق عدم ترتيبه أي أثر 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 الاحكام، وكون المهم حكم المولى بفراغ الذمة، وكون القطع أو الظن بالطريق ملازماً للقطع أو الظن بالحكم بفراغ الذمة بخلاف القطع أو الظن بالواقع - فان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به أي بحكم المولى بفراغ الذمة لكن قضيته أي مقتضى ذلك ليس الاقتصار على الظن

ليس الا التتزل الى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن
 بالطريق وقد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى
 الطريق غالباً .

بالطريق ، بل ﴿ ليس الا التتزل الى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن
 بالطريق ﴾ لان الظن بمؤدى طريق معتبر يلزم حكم الشارع بفراغ الذمة ولو لم
 نعرف ذلك الطريق بعينه ، فلو علمنا من الاجماع أو الشهرة أن وجوب الدعاء
 عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ظنننا بفراغ الذمة لدى الاتيان بالدعاء .

﴿ وقد عرفت ﴾ سابقاً ﴿ ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى
 الطريق غالباً ﴾ . وبهذا كله تحقق انه لافرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن
 بالواقع وبين الظن بالطريق ، وان القول بالاختصاص بأحدهما في غير محله .

فصل

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

(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 الى 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 ﴾ للحكام الواقعية ﴿ طريقاً لجواز اجتزائه ﴾ 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

ولامجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة ضرورة انها تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هاهنا غير قابل له

آخر الى الاحكام كان الواجب على الشارع نصب الطرق لئلا يلزم نقض الفرض، اما وقد دل العقل فلاجوب على الشارع .

﴿و﴾ ان قلت: ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كماذكروا «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» تدل على أن الشارع جعل الظن حجة في هذا الحال، اذ المقدمات انتجت حكم العقل وحكم العقل يلزم حكم الشرع لقاعدة الملازمة فلا بد وان نقول بالكشف كما ذهب اليه جماعة .

قلت : ﴿لامجال لاستكشاف نصب الشارع﴾ الظن طريقاً ﴿من حكم العقل﴾ بحجية الظن في حال الانسداد ﴿لقاعدة الملازمة﴾ التعليل وجه للاستكشاف أي ان الكشف بسبب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وانما قلنا بعدم الاستكشاف لـ ﴿ضرورة انها﴾ أي قاعدة الملازمة ﴿انما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا﴾ في مقام اطاعة الظنية حال الانسداد ﴿غير قابل له﴾ أي للحكم الشرعي بحجية الظن مولوياً ، وذلك لان حكم العقل بكفاية اطاعة الظنية ينحل الى امور ثلاثة : الاول عدم وجوب اطاعة العلمية يعني قبح مؤاخذه الشارع على ترك اطاعة العلمية . الثاني عدم جواز الاقتصار على اطاعة الشكية والوهمية . الثالث حسن اطاعة الظنية .

ومن المعلوم أن مؤاخذه الشارع انما هي من أفعال الشارع التي لا تكون موضوعاً للاحكام ، كما ان عدم جواز الاقتصار على غير الظن وحسن اطاعة الظنية - وان كانا من فعل العبد - الا أن حكم الشارع في موردهما يكون بدون

فان الاطاعة الظنية التى يستقل العقل بكفايتها فى حال الانسداد انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ، ومؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح واقتصار المكلف بما دونها

غرض ، اذ الغرض من الاوامر والنواهي ليس الاحداث الداعي في نفس المكلف الى الفعل أو الترك - ومن المعلوم أن الداعي حاصل في المقام- ولولم يتعلق بهما حكم شرعي ، فان الاطاعة الظنية لازمة عقلا ، والاطاعة الوهمية والشكية موجبة للعقاب عقلا ولم تصادف الواقع ، واذا كان حكم الشرع بدون غرض لم يصدر منه .

وبهذا كله تبين أن المورد غير قابل للحكم الشرعي ، واذا لم يكن قابلا 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 التى يستقل العقل بكفايتها فى حال الانسداد انما هى بمعنى﴾ حسن الاطاعة الظنية ، و﴿عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها﴾ بأن يؤخذ العبد بأنه لَمْ يَمثل التكاليف بالاطاعة القطعية ﴿وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها﴾ بأن يأتى بالاطاعة الشكية والوهمية .

﴿و﴾ من المعلوم أن شيئاً من هذه الامور الثلاثة غير قابلة لحكم شرعي : أما حسن الاطاعة الظنية فلان العقل يقول بها ، فلا يكون للحكم الشرعي مجال لعدم احداثه الداعي في المكلف الذي هو مناط صحة الامر والنهي - و﴿مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه﴾ لان المؤاخذه ليست فعل العبد حتى يكون مورداً للحكم الشرعي ﴿وهو واضح﴾ لا يخفى ﴿واقتصار المكلف بما دونها﴾ أي بما

لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً أو فيما أصاب الظن كما انها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أم أصاب من دون حاجة الى أمر بها أو نهى عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولوياً بلاملاك يوجب كما لا يخفى، ولا بأس به ارشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة

دون الاطاعة الظنية - بالاطاعة الشكية والوهمية - ﴿لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً﴾ - سواء أخطأ أم أصاب ، أمّا في صورة الخطأ فلانه فوت الواقع على نفسه .

وأما في صورة الاصابة فلانه تجرأ على المولى ﴿أو﴾ موجباً للعقاب ﴿فيما أصاب الظن﴾ فقط عند القائل بعدم حرمة التجري ﴿كما أنها﴾ أي الاطاعة الظنية ﴿بنفسها موجبة للثواب أخطأ أم أصاب﴾ أما في صورة الاصابة فواضح، وأما في صورة الخطأ فللانقياد، ولاشك أنه موجب للثواب وان قلنا أن التجري لا يوجب العقاب ﴿من دون حاجة الى أمر بها﴾ أي بالاطاعة الظنية ﴿أو نهى عن مخالفتها﴾ واتباع غيرها ﴿كان﴾ جواب قوله «لما» ﴿حكم الشارع فيه﴾ أي في باب اقتصار المكلف بأقل من الاطاعة الظنية ﴿مولوياً﴾ مقابل الحكم الارشادي ﴿بلاملاك يوجب﴾ اذ الملاك للاحكام الشرعية - كما تقدم - كونها باعثة للمكلف نحو الفعل أو الترك، وبعد حكم العقل القطعي لا يكون احكم الشارع باعية ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿و﴾ لكن ﴿لا بأس به﴾ أي بحكم الشارع بلزوم الاطاعة الظنية ﴿ارشادياً﴾ الى حكم العقل ﴿كما هو شأنه﴾ أي الشارع ﴿في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة

المعصية .

المعصية ﴿فان قوله «اطيعوا الله»^(١) ارشادي وكذا قوله «فليحذر الذين يخالفون عن أمره»^(٢) .

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

ومنه تحقق أن أوامر الاطاعة كلها ارشادية وربما يشهد لذلك العرف ، فانه لو أمر الوالد ولده بأوامر ثم قال له «أطعني» لم يكن يرى العرف أنه أمر جديد ولمصلحة جديدة وانما يكون ارشاداً الى ما يدل عليه العقل . وفي الكلام نقض و ابرام طويلا

(١) آل عمران : ٣٢ - ١٣٢ - النساء : ٥٩ - المائدة : ٩٢ - الانفال : ٢٠ .

(٢) النور : ٦٣ .

وصحة نصب الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لاتنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح ، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً لما عرفت .

نكلهما الى محلها .

﴿و﴾ ان قلت: انه اذا كان العقل هو الحاكم في باب الاطاعة والمعصية- حتى أنه 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﴾ بـ ﴿حكمة داعية اليه﴾ أي الى نصبه ﴿لاتنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة﴾ وهذا خبر لقوله «صحة» أي ان صحة نصب الطريق غير منافية لكون العقل مستقلاً في باب الاطاعة، اذ بما ينصب الشارع طريقاً للتسهيل بما ليس للعقل نصبه ، كما لو نصب الشارع الشهرة طريقاً فان العقل لا يرى للشهرة كشفاً عن حكم المولى .

والحاصل: ان العقل لا يمنع نصب الشارع للطريق وانما يمنع عن كون الطريق الذي عينه العقل مجعولاً للشارع مولوياً ، 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 ﴿مولوياً﴾ وان كان لا بأس بالزام الشارع للاطاعة ارشادياً ﴿لما عرفت﴾ .

ومن الغريب أن الشرح الفارسي للخوئيني أسقط هذه الجملة من شرحه ، والمشكيني فسر الاشكال والجواب بنحو ، والسيد الحكيم فسرهما بنحو آخر، وان

فانقذح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلاهمال في النتيجة أصلاً سبباً ومورد أو مرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل كما لا يخفى .

كان الاخير أقرب الى ظاهر العبارة فراجع .

﴿فانقذح بذلك﴾ الذي ذكرنا من أول الفصل الى هنا ﴿عدم صحة تقرير المقدمات﴾ للانسداد ﴿الاعلى نحو الحكومة﴾ أي حكومة العقل بكون الاطاعة الظنية هي المتعينة لدى الانسداد ﴿دون الكشف﴾ عن حكم الشارع بكون الاطاعة الانسدادية هي الظنية .

﴿و﴾ اذ قد فرغنا عن هذا المبحث فلنشرع في مبحث آخر، وهو هل أن نتيجة مقدمات الانسداد مهملة من حيث الاسباب والموارد والمراتب فلا تدل الا 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 ، فلافرق بين أن يكون السبب الخبر أو طيران الغراب، والمورد: الاحكام المهمة كالفرج والدماء أم غيرها، والمرتبة: الظن القوي المتأخم للعلم أم الظن الضعيف القريب من الشك .

وقد فصل المصنف في المقام بأن المسألة هنا مبتنية على مسألة الكشف والحكومة ، فعلى الكشف تكون النتيجة مهملة وعلى الحكومة تكون النتيجة مطلقة، ولذا قال: ﴿وعليها﴾ أي على الحكومة ﴿فلاهمال في النتيجة أصلاً سبباً ومورد أو مرتبة﴾ أي من هذه الحثيات الثلاث ﴿لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل﴾ اذ العقل ان أحرز مناط حكمه حكم وان لم يحرز مناط حكمه لم يحكم فلازديد للعقل حتى يعلم الشيء في الجملة ولا يعلم خصوصياته فيتردد فيها بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها ، وأما بحسب الموارد فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء ، بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر .

﴿أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره﴾ أي بنظر العقل ﴿فيها﴾ فلا تفاوت الامر بين كون سبب الظن الخبر أم الشهرة أم الاجماع أم السيرة ، وذلك لان الملاك في نظر العقل هو الاقرب الى الواقع ، ولاشك أن الظن الحاصل من الاسباب المذكورة أقرب الى الواقع من الوهم ومن العمل على طبق أحد طرفي الشك اعتباطاً . لكن لا يخفى أن السبب الاقوى كالخبر الموثق لو كان بقدر الكفاية لم يكن وجه للتعدى عنه .

﴿وأما بحسب الموارد﴾ التي تتعلق بها الظن كمورد الطهارة والصلاة والزكاة والديات وغيرها ﴿فيمكن أن يقال بـ﴾ أن النتيجة جزئية وليست بمطلقة ، وذلك لـ ﴿عدم استقلاله﴾ أي العقل ﴿بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام﴾ الجار في قوله «بفعل» متعلق بـ «اهتمام» واستقلاله بوجوب 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﴾ والخرج . اللهم الا أن يقال: ان مقدمات الانسداد تفيد كون الظن طريقاً في حاله كالعلم في حال الانفتاح ، فكما لافرق بين موارد العلم كذلك بين موارد الظن .

وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل الا بكفاية مرتبة الاطمينان من الظن الا على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر . وأما على تقرير الكشف

﴿وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل﴾ العقل ﴿الا بكفاية مرتبة الاطمينان من الظن﴾ والاحتياط فى سائر المراتب ﴿الا على تقدير عدم كفايتها﴾ أي مرتبة الاطمينان ﴿فى دفع محذور العسر﴾ والحرج فيتنزل الى مرتبة الاقوى فالاقوى .

هذا كله بيان لحال النتيجة اطلاقاً وتقييداً على حسب الحكومة ﴿وأما على تقرير﴾ النتيجة على حسب ﴿الكشف﴾ وان مقدمات الانسداد تنتج كشف العقل عن أن الشارع جعل لاحكامه طريقة ، فالكلام فى كون النتيجة معينة أو مهملة وعلى تقدير عدم الاهمال كونها مطلقة أو مقيدة يحتاج الى بيان مقدمة ، وهي : ان محتملات الكشف ثلاثة :

الاول : أن تكون المقدمات منتجة لنصب الطريق الواصل بنفسه ، بمعنى كون المكشوف بالمقدمات طريقاً خاصاً معيناً كالظن فى المثال ، فلاحالة انتظارية بعد المقدمات .

الثاني : أن تكون المقدمات منتجة لنصب الطريق - سواء كان واصلاً بنفسه أم واصلاً بطريقه - فنعلم أن الشارع نصب طريقة معينة ، ولو كان علمنا بذلك الطريق ليس بالمقدمات فقط بل بواسطة خارجية فنعلم طريقية الطريق بقيام طريق عليه ، كما لو علمنا أن الشارع جعل أحد أشياء ثلاثة من الخبر والشهرة والسيرة مثلاً حجة ثم لم نعلم من المقدمات أن أيها حجة لكن أجرينا مقدمات الانسداد مرة ثانية حتى تعين ذلك الطريق المجهول وأنه الخبر الواحد مثلاً ، فكانت مقدمات

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها
أيضاً بحسب الاسباب ، بل يستكشف حينئذ ان الكل حجة لو لم يكن
بينها ما هو المتيقن ، والا فلامجال لاستكشاف حجية غيره ، و

الانسداد منتجة للطريق - الذي هو الخبر - لكنه لم يكن واصلاً بنفسه ، اذ بمجرد
اجراء المقدمات لم يصل ، بل كان واصلاً بطريقه - أي وصل شيء كان طريقاً الى
وصول الخبر - .

الثالث: أن تكون المقدمات منتجة لنصب طريق ما وان لم يعلم الطريق بنفسه
ولاعلم بقياس طريق يؤدي اليه ، فلم تكن المقدمات كاشفة الا عن أن الشارع نصب
طريقاً ما أما ذلك الطريق فلم يعلم بنفسه ولم يعلم بطريقه .

وعلى هذا فاللازم أن يتكلم في تسعة أمور: الكشف على التقادير الثلاثة، وكل
تقدير بالنسبة الى الاسباب والموارد والمراتب ﴿ف﴾ نقول: ﴿لو قيل بكون النتيجة
هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها﴾ أي في النتيجة ﴿أيضاً﴾ 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 ﴿أن
الكل﴾ من الظنون الحاصلة من أي سبب كان ﴿حجة لو لم يكن بينهما ما هو المتيقن﴾
الاعتبار الكافي بالعلم الاجمالي ، كما لو كان الاخبار كافية للوفاء بالفقه ﴿والا﴾
فلو كان بينها متيقن الاعتبار الكافي بالفقه ﴿فلامجال لاستكشاف حجية غيره﴾
اذ لا موجب لحجية غيره بعد استكشاف الطريق الكافي الواصل الذي هو الخبر
مثلاً . نعم لو لم يكن بينها مثل ذلك كان الجميع حجة لعدم أولوية بعض الاسباب
من بعض .

﴿و﴾ كما لا اهمال في النتيجة بالنسبة الى الاسباب - في الواصل بنفسه -

لا بحسب الموارد، بل يحكم بحجته في جميعها والا لزم عدم وصول الحجة ولو لاجل التردد في موارد كما لا يخفى. ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها - في مثل هذه المسألة المستحدثة - مجازفة جداً.

كذلك ﴿لا﴾ اجمال ﴿بحسب الموارد﴾ فلا فرق بين أن يكون الظن في الصلاة أو في الديات ﴿بل يحكم بحجته﴾ أي حجية الظن ﴿في جميعها﴾ أي جميع الموارد من غير فرق بين الموارد المهمة كالنفوس والاعراض وغيرها كالطهارة والنجاسة ﴿والا﴾ فلو لم يكن الظن حجة في بعض الموارد - كالمهتمة - لزم عدم وصول الحجة ﴿لينا فيها﴾.

﴿ولو﴾ كان عدم الوصول ﴿لاجل التردد في موارد﴾ وهل أنه حجة في النفوس والاعراض أم لا؟ فان التردد أيضاً موجب لعدم الوصول، وعدم الوصول خلاف الغرض لان الغرض كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل.

﴿و﴾ ان قلت: ان النتيجة ليست الا الحجة في بعض الموارد وأما سائر الموارد المشكوكة فتتم الكلام فيها بحجية الظن بالاجماع، فالمقدمات انما تفيد الحجة في البعض غير المهمة والاجماع يفيد الحجة في البعض الاخر المهمة - لانه قام على التعميم -.

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 أن فهم مذاق العلماء في مثل هذه المسألة من أبعد ما يكون.

وأما بحسب المرتبة ففيها افعال لاجل احتمال حجبة خصوص
الاطميناني منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصار عليه .
ولو قيل : بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه
فلا افعال فيها بحسب الاسباب

﴿وأما بحسب المرتبة﴾ وانه لو قلنا بكون النتيجة على الكشف الطريق الواصل
بنفسه فهل يكون كل ظن حجة سواء كان ظناً ضعيفاً أو ظناً قوياً أم تختص الحجبة
بالظن القوي فقط؟ واللازم القول بأن الظن القوي لو كان وافياً بالفقه فلا افعال من
جهة أنه الحجة فقط دون الظن الضعيف لانموصل الطريق بنفسه - بسبب الظن
القوي - وان لم يكن وافياً فلا افعال أيضاً من جهة أن الجميع حجة والافليس الطريق
واصلاً بنفسه - كما تقدم في الاسباب - .

وأما ما ذكره المصنف «ره» بقوله ﴿ففيها﴾ أي في النتيجة ﴿افعال لاجل
احتمال حجبة خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً﴾ بالاحكام ﴿فلا بد من الاقتصار
عليه﴾ محل نظر ، اذ لافرق 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
الكشف وهو ما ﴿لو قيل بأن النتيجة﴾ لمقدمات الانسداد ﴿هو نصب الطريق
الواصل ولو بطريقه﴾ بمعنى ان الطريق المكشوف من المقدمات يصل اليها بواسطة
مقدمات أخرى فليس الطريق واصلاً بنفسه بل واصلاً بطريقه ﴿فلا افعال فيها﴾ أي
في النتيجة ﴿بحسب الاسباب﴾ في الجملة .

وتفصيله: ان الظن بالحكم على ثلاثة أقسام :

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

«الاول» أن يكون سببه واحداً كالخبر مثلاً .

«الثاني» أن يكون سببه متعدداً غير متفاوت من حيث اليقين بالاعتبار والظن به بل كان كل واحد منهما مثل الآخر 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 وقطعنا باعتبار الظن الحاصل من الخبر وظننتنا باعتبار الظن الحاصل من الاجماع وشككنا باعتبار الظن الحاصل من الشهرة ووهمنافي 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 ﴿لم﴾ يكن بينها ﴿أي﴾ بين النتيجة ﴿الا﴾ سبب ﴿واحد﴾ للظن لاهمال أصلاً بحسب الاسباب : أما في صورة الوحدة فلانها موجبة للتعيين بالذات فلامجال للاهمال والتردد، وأما في صورة التعدد مع التساوي فلان التساوي مانع من تعيين البعض اذ لاوجه لتعيين الخبر دون الاجماع مثلاً مع فرض تساويهما من جميع الجهات .

﴿والا﴾ يكن القسمان الاولان بل كان القسم الثالث— وهو ما كان أسباب الظن متعدداً ومتفاوتاً— ﴿فلا بد من الاختصار 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 بعضه دون

مرة أو مرات فى تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهى الى ظن واحد، أو الى ظنون متعددة لاتفاوت بينها فيحكم بحجية كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار فيقتصر عليه .

بعض مرة أو مرات .

وتوضيحه كما فى تعليق السيد الحكيم: ان كان بعضها مظنون الاعتبار دون ماسواه جري دليل الانسداد فى تعيين الحجة على الاعتبار، يقال: الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار ومنه مشكوك الاعتبار ومنه موهوم الاعتبار .

ثم يقال: الظن باعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع اما أن يكون واحداً فهو الحجة على الاعتبار أو متعدداً وكلها متساوية فى تيقن الاعتبار أو الظن به كما تقدم فكلها حجة أيضاً، أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره فهو الحجة دون غيره، وان كان متعدداً متفاوتاً فى الظن بالاعتبار فلا بد من اجراء الدليل ثالثاً لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار يقال كما ذكر، وهكذا حتى ينتهى الامر الى ظن واحد أو ظنون متساوية أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة، ثم ينتقل منه الى اثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع ويكون واصلاً الى المكلف بطريقه لا بنفسه - (١) انتهى .

والحاصل: انه يجب اجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهى الى ظن واحد فيكون هو الحجة كالقسم الاول في أو الى ظنون متعددة لاتفاوت بينها فيحكم بحجية كلها كالقسم الثاني في أو متعددة متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار فيقتصر عليه كالقسم الاول .

وأما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه - فتدبر جيداً .

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً فالاهمال فيها يكون من الجهات ، ولا محيص حينئذ الا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار ،

﴿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 حجة كان خلاف الغرض وانه لم يصل الطريق ولو بطريقه ، لكن النتيجة مهملة بالنسبة الى المرتبة لاحتمال حجية الظن الاطميناني فقط اذا كان وافياً .

﴿ف﴾ الحاصل ان النتيجة بالنسبة اليهما ﴿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﴾ لدليل الانسداد ﴿هو الطريق ولو لم يصل أصلاً﴾ بمعنى أن المقدمات تنتج أن الشارع جعل طريقاً لكنه غير معلوم ومشتبه بين الطرق التي بأيدينا ﴿فالاهمال فيها﴾ أي في النتيجة ﴿يكون من الجهات﴾ الثلاث : الموارد والاسباب والمراتب ، لانه لم يعلم - بعد الاهمال - خصوصية وتعيين بالنسبة الى احدى الجهات ولا طريق الى التعيين ﴿ولا محيص حينئذ الا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال﴾ فنعمل بكل طريق هو طرف العلم الاجمالي كأن نعمل بالخبر والاجماع والشهرة والسيرة ﴿ولو لم يكن بينها متيقن الاعتبار﴾ وكان بقدر الكفاية ، والا فاللازم الرجوع الى المتيقن الكافي لانه القدر المتيقن

لولم يلزم منه محذور والا لزم التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال
- فتأمل فان المقام من مزال الاقدام .

(وهم ودفع) لعلك تقول : ان القدر المتيقن الوافى لو كان
فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد ، ضرورة انه من مقدماته
انسداد باب العلمى أيضاً ،

والعلم الاجمالي ينحل بذلك فلا يلزم الاحتياط .

ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط في الاطراف انما يكون ﴿لولم يلزم منه
محذور﴾ العسر والخرج واختلال النظام ﴿والا﴾ بأن لزم المحذور ﴿لزم التنزل
الى حكومة العقل بالاستقلال﴾ أي نتزل من الكشف الى الحكومة ، لانه لا محيص
الا عن ذلك ﴿فتأمل فان المقام من مزال الاقدام﴾ وفي الكلام مواضع من الاشكال
تركناها خوف الخروج عن المرام في هذا الشرح من توضيح عبارات المتن غالباً
والله الهادي .

(وهم ودفع)

أما الهم فهو انه ﴿لعلك تقول : ان القدر المتيقن الوافى﴾ بالاحكام ﴿لو
كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد﴾ فكيف تجعلون بعض محتملات
الكشف وجود القدر المتيقن ، وأما انه لا مجال للانسداد مع وجود القدر المتيقن
لـ ﴿ضرورة انه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضاً﴾ كانسداد باب العلم فكيف
يمكن انسداد باب العلمى مع وجود القدر المتيقن ، كما ذكرتم في بعض محتملات
الكشف .

وأما الدفع فهو أن المراد بالمتيقن هو المتيقن بملاحظة دليل الانسداد لامطلةاً .

لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لاجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً، بداهة ان الدليل على أحد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة .

فمثلاً: اذا لم تثبت حجية خبر الواحد بدليل خاص أجرينا مقدمات الانسداد، فثبت بذلك حجية الخبر لانه يوجب الظن، ويكون الخبر قدراً متيقناً بين سائر ما يوجب الظن من الاجماع والشهرة والسيرة مثلاً .

والى 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 دلائل الانسداد. و«قبل» على وزن «عنب» بمعنى أنه يتيقن بذلك كالخبر ﴿ لاجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء ﴾ كالخبر ﴿ حجة قطعاً ﴾ فهو متيقن على تقدير الانسداد لامتيقن على كل تقدير حتى يقال : كيف يلائم الانسداد المتيقن ؟ ﴿ بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين ﴾ وهو الظن ﴿ انما هو الدليل على ﴾ المتلازم ﴿ الآخر ﴾ وهو القدر المتيقن - الذي هو الخبر في المثال - فاذا قام دليل الانسداد على حجية الظن كان هو الدليل على حجيته ما يلائم الظن وهو الخبر الواحد، فيكون القدر المتيقن مستنداً الى دليل الانسداد و﴿ لا ﴾ يكون ﴿ الدليل على الملازمة ﴾ الذي هو أنه لو كان شيء حجة لكان هو الخبر ، هو الدليل على حجية الخبر ، حتى تكون حجية الخبر مستغنية عن دليل الانسداد .

وان شئت قلت: حجية القدر المتيقن - كالخبر في المثال - مستندة الى دليل الملازمة، ودليل الملازمة مستند الى الانسداد، فحجية القدر المتيقن مستندة الى

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

الانسداد .

﴿ثم﴾ انه لو قام ظن باعتبار بعض الظنون - كما لو قام ظن باعتبار الخبر الواحد من بين سائر الامارات المظنونة كالاجماع 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 كاقول 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 الاجماع الذي هو يورث الظن أيضاً ﴿يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد - على تقرير الكشف﴾ وان 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 :

كان غيره حجة أم لا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، ضرورة انه على الفرض

«الاولى» ان الطريق وصل بنفسه، فهنا طريق معين جعله الشارع حجة .

«الثانية» ليس غير المظنونات شيء آخر يحتمل أن يكون طريقاً .

«الثالثة» ان هذا الطريق المظنون الاعتبار أرجح من غيره من سائر المظنون-

الذي لا يظن باعتباره - .

فمثلاً : كل من الخبر والاجماع يورث الظن بالحكم لكن نظن باعتبار الخبر ولانظن باعتبار الاجماع، واذا كان الخبر أرجح كان متيقناً - أي سواء كان جميع المظنون حجة أم هذا الظن الخبري بالخصوص يكون الخبر حجة فهو مقطوع بالحجية دون ماسواه- فاذا 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 لانه حجة قطعاً، سواء قلنا بحجية مطلق الظن أو قلنا بحجية الظن المظنون الاعتبار، وليس الظن الحاصل من الاجماع كذلك لانه حجة على تقدير دون تقدير .

والحاصل : ان الظن الخبري- المظنون الاعتبار- مقطوع بالحجية 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 أنه﴾ أي هذا الظن الخبري ﴿على الفرض﴾ الذي ذكرنا من كون نتيجة الدليل- على الكشف- الطريق الواصل

لايحتمل أن يكون غيره حجة بلانصب قرينة ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار . وبالجمله الامر 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

بنفسه ﴿لايحتمل أن يكون غيره حجة بلانصب قرينة﴾ على حجية غيره ﴿ولكنه من المحتمل أن يكون﴾ الظن الخبري ﴿هو الحجة دون غيره﴾ كالظن من الاجماع ﴿لما فيه﴾ أى في الظن المظنون الاعتبار كالخبر ﴿من خصوصية الظن بالاعتبار﴾ الذى لا يوجد فيما عداه - كالاجماع المعارض له مثلاً - .

﴿وبالجمله الامر يدور بين حجية الكل﴾ سواء كان مظنون الاعتبار أم لا ﴿وحجيته﴾ أى حجية مظنون الاعتبار فقط ﴿فيكون﴾ مظنون الاعتبار ﴿مقطوع الاعتبار﴾ لانه معتبر على التقديرين بخلاف غيره .

﴿ومن هنا ظهر حال القوة﴾ أى قوة هذا المظنون الاعتبار على ماسواه ، حيث ليس غيره بهذه القوة والقوة تصلح للاتكال عليها في تعيين الطريق .

﴿ولعل نظر من رجح بها﴾ وهو الزاقي وصاحب الحاشية ﴿الى هذا الفرض﴾ وهو كون النتيجة - على الكشف - هو الطريق الواصل بنفسه ، وان كان كلامهما مطلقاً لانهما ذكرا الترجيح بالظن بالاعتبار بدون تقييد بكون النتيجة طريقاً وأصلاً بنفسه أم لا ﴿وكان منع شيخنا العلامة﴾ الشيخ المرتضى ﴿أعلى الله مقامه عن الترجيح بها﴾ وأنه 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 أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام فى المقام عليك بالتأمل

كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلاً بأن نكشف من المقدمات أن الشارع جعل طريقاً بين هذه المقنونات وان لم نشخص ذلك الطريق بعينه، أو نكشف من المقدمات أن الشارع جعل طريقاً ولو لم نعلم حتى بالعلم الاجمالي ما هو ذلك الطريق .

وانما لا يكون الظن بالاعتبار مرجحاً - بناءً على تقدير 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 أحدهما عمل بالاحتياط فيما أمكن وبحكم العقل بحجية مطلق الظن - فيما لم يمكن - فلا يبقى مجال للترجيح بالظن بالاعتبار أصلاً .

ومقتضى الاول - وهو كون النتيجة الطريق الواصل ولو بطريقه - كون الظن ان كان واحداً أخذ به تعييناً ، وان كان متعدداً غير متفاوت أخذ بالجميع ، وان كان متعدداً متفاوتاً جرت مقدمات الانسداد مرة ثانية وثالثة حتى ينتهى 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 وان كان كلامه معطلاً .

وبذلك ﴿ الذي ذكرنا من تخصيص كلام الطرفين ببعض صور النتيجة ﴾ ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام ﴿ فيرجع النزاع بينهما لفظياً ﴾ وعليك بالتأمل

الثام . ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفاية الراجح ، والا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية ، فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال . وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط فسي اطرافه ، فهو لا يكاد يتم الاعلى تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل

الثام ﴿ 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 الراجح ﴿ كالخبر في المثال الذي هو مظنون الاعتبار بخلاف الاجماع مثلا ﴾ والا ﴿ يكف الراجح بما علمنا اجمالا من الاحكام ﴾ فلا بد من التعدي الى غيره ﴿ من سائر الظنون ﴾ بمقدار الكفاية ﴿ بالاحكام ﴾ فيختلف الحال باختلاف الانظار ﴿ فنظر يرى الكفاية لمظنون الاعتبار ونظرا ليراهما ﴾ 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 ﴾ أي مقتضى ﴿ العلم الاجمالي ﴾ بوجود الاحكام في هذه الامارات المظنونة ﴿ بالطريق ﴾ المؤدي اليها ﴿ هو الاحتياط في اطرافه ﴾ فيجب العمل على كل ظن ﴿ فهو ﴾ مردود اذ ﴿ لا يكاد يتم ﴾ هذا التعميم ﴿ الا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل ﴾ اذ على تقدير كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه يكون جميع الظنون حجة فلامجال للاحتياط . وعلى تقدير كون النتيجة الطريق الواصل ولو بطريقه يمكن تعيين الطريق بالظن كما تقدم، فلا مجال للاحتياط أيضاً

مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الاعلى وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف ، ضرورة ان الاحتياط فيها لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسألة الفرعية اذا لزم حيث لا ينافيه .

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

وان قلت : اذ اقتضى العلم الاجمالي العمل بجميع الظنون وقام ظن على نفي التكليف ، فأى مورد للاحتياط فى 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 فى المسألة الفرعية﴾ التى هي مسألة وجوب الدعاء عند الرؤية - فى المثال - ﴿اذا لزم﴾ ذلك الاحتياط فى المسألة الفرعية للتأمين من العقوبة المحتملة و﴿حيث لا ينافيه﴾ أي لا ينافى الاحتياط فى المسألة الفرعية الاحتياط العام في أطراف العلم الاجمالي المتعلق بجميع الظنون التى منها هذا الظن النافي .

كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى ، فما ظنك بما لا يوجب الاخذ بموجبه الا من باب الاحتياط - فافهم .

لا يقال : كيف يمكن الاحتياط في المسألة الفرعية بعد قيام الظن - كالخبر - على نفي التكليف ؟

لانا نقول : لامنافاة ﴿ كيف ويجوز الاحتياط فيها ﴾ أي في المسألة الفرعية ﴿ مع قيام الحجة النافية ﴾ للتكليف ، كما انه لو قام في حال الانفتاح دليل على عدم وجوب الكر ثلاثة وأربعين شبر أجاز الاحتياط لنا بعدم التطهير الا في ثلاثة وأربعين مثلاً ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

اذ الحكم الواقعي مجهول حتى مع قيام الحجة ﴿ فما ظنك بما لا يوجب الاخذ بموجبه ﴾ وهو الظن المشكوك الاعتبار ، فانه لا يلزم الاخذ به ﴿ الا من باب الاحتياط ﴾ أورثه كون النتيجة مهملة لا يعلم ان أي ظن حجة فيلزم الاخذ بجميع الاطراف احتياطاً ﴿ فافهم ﴾ فانه دقيق وبالتأمل حقيق . ولعله اشارة الى بعض الاشكالات الواردة في المقام فراجع المشكيني .

فصل

قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة ، وتقريره على ما فى الرسائل : انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن

(فصل)

﴿قد اشتهر﴾ عند الاصوليين ﴿الاشكال بالقطع﴾ أي انا نقطع ﴿بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة﴾ أي لو قلنا ان نتيجة دليل الانسداد حكومة العقل بحجية الظن المطلق كيف يمكن خروج الظن القياسي من هذا الحكم العقلي ، فانه كيف يمكن تخصيص الحكم العقلي ؟ وأما على تقدير الكشف فلاشكال .

اذ العقل لما كشف بأن الشارع جعل الظن حجة كان خروج القياسي عن العموم الشرعي ممكناً ، اذ بعد نهى الشارع عن القياس لا يكشف العقل الاحجية الظنون التي لم تكن قياسية .

﴿وتقريره﴾ أي تقرير الاشكال ﴿على ما فى الرسائل﴾ للشيخ « قده » من

جهتين :

الاولى : ﴿انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن﴾ في حال الانسداد

كالعلم مناطاً للطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمينان من القياس ولايجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً ، اذ لعله نهى عن اشارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا .

﴿ كالعلم ﴾ فى حال الانفتاح ﴿ مناطاً للطاعة والمعصية ﴾ والثواب والعقاب ﴿ ويقبح على الأمر ﴾ التعدي عنه ، بأن يريد الطاعة العلمية ﴿ و ﴾ يقبح على المأمور التعدي عنه ﴿ بأن يطيع بالطاعة الشكية والوهمية ﴾ ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمينان ﴿ غير الواصل الى حد العلم ﴾ من القياس ولايجوز الشارع العمل به ﴿ .

والحاصل : ان الظن فى حال الانسداد كالعلم فى حال الانفتاح ، ﴿ ف ﴾ كما لا يمكن التصرف فى العلم فى ذلك الحال بالمنع عن العمل عن بعض أقسامه كذلك لا يمكن التصرف فى الظن فى حال الانسداد بالمنع عن العمل عن بعض أقسامه .

الثانية : ﴿ ان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن ﴾ بيان لـ « ما » ﴿ أو ﴾ من ﴿ خصوص الاطمينان ﴾ الحاصل من القياس ﴿ لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس ﴾ من سائر أسباب الظن ﴿ فلا يكون العقل مستقلاً ﴾ بحجبة أي ظن ﴿ اذ لعله ﴾ أي الشارع ﴿ نهى عن اشارة ﴾ اخرى ﴿ مثل ما نهى عن القياس واختفى ﴾ النهي ﴿ علينا ﴾ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فى الامور العقلية وان كانت الظواهر اللفظية لا يبطلها الاحتمال كما لا يخفى .

ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع ، اذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم 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 .

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال

﴿ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك﴾ النهي ﴿على الشارع﴾ الحكيم ﴿اذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم 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 بكلى لم يمكن تخصيصه بدليل لفظي ، بل الحكم العقلي مقدم على جميع الادلة اللفظية ، ولو كان اللفظ قطعي الظهور بل لا بد من تأويل اللفظي ﴿انتهى موضع الحاجة من كلامه﴾ أي كلام الشيخ المرتضى «ره» ﴿زيد في علو مقامه﴾ .

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

﴿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

بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً بداهة ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورده

أوجب ثلاث تسيبحات في الصلاة وظننا عدم وجوب أزيد من الواحدة، فان العلمي مقدم على الظن بلا اشكال.

ومن المعلوم أن القياس مما قام العلمي 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 المكاف ﴿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 أحدهما، و﴾ من المعلوم وجود العلمي في باب القياس، ولا يستشكل بأنه ليس طريقاً وانما هو نهى عن شيء، لان ﴿النهي عن ظن حاصل من سبب﴾ خاص ﴿ليس الا كنصب شيء﴾ فسي 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 النهي عن ظن ﴿يستلزمه﴾ أي يستلزم النصب ﴿فيما كان في مورده﴾ أي مورد ذلك النهي

أصل شرعى ، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه . وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن الا كالامر بما لا يفيد ، وكما لاحكومة معه للعقل لاحكومة له معه ، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه لا

﴿ أصل شرعى ﴾ فان معنى النهي عن ذلك الظن كون المتبع هو الاصل ، اذ لا دليل علمياً ولا علمياً ولا ظن حجة ، فتصل الذوبة الى الاصل ، بينما لو لم يكن نهى كان المتبع بعد فقد العلم والعلمي الظن الحاصل في المقام ، فالنهي عنه يستلزم استلزماً عرفياً كون الاصل الجارى فيه هو المتبع ﴿ فلا يكون نهيه ﴾ أي نهى الشارع ﴿ عنه ﴾ أي عن الظن الحاصل من سبب خاص كالقياس في المقام ﴿ رفعاً 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 الى 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 قيام الدليل العلمي ﴿ وكما لاحكومة معه ﴾ أي مع الامر ﴿ للعقل ﴾ فليس للعقل أن يقول : « حيث لم يحدث الظن فلا تكليف » ﴿ لاحكومة 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 بلحاظه .

نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه ، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة
توهم استلزام النصب لمحاذير

يصح الاشكال فيه ❀ أي فى النهي عن ظن خاص ❀ بلحاظه ❀ أي بلحاظ حكم العقل
بحجية مطلق الظن .

❀ نعم لا بأس بالاشكال فيه ❀ أي فى النهي عن الظن القياسي ❀ فى نفسه ❀ مع
قطع النظر عن حكم العقل بوجوب اتباع الظن ❀ كما أشكل فيه ❀ أي فى الامر
باتباع الطرق ❀ برأسه ❀ .

وحاصل الاشكال أن يقال : كيف يصح للشارع النهي عن الظن والحال أن
الظن قد يصادف الواقع ، فلوصادف الظن القياسي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال
الواقع - بأن كان الدعاء واجباً واقعاً - كان نهى الشارع عن العمل بهذا الظن تفويتاً
للوواقع .

وهذا الاشكال لا يرتبط بالظن القياسي فقط بل هو جار فى مطلق المنع عن
الظن سواء كان قياسياً أم لا .

وهذا الاشكال فى باب النهي عن الظن يشبه اشكال ابن قبة فى باب جعل المحجة
للطرق الظنية ، كالخبر الواحد بأنه كيف يمكن للشارع أن يجعل الطريق الظنى حجة
مع أنه قد يخالف الواقع ، فلو قال الشارع بحجية خبر الواحد وادى الخبر الى
عدم وجوب الدعاء منذ رؤية الهلال - وكان الدعاء واجباً واقعاً - كان جعل المحجة
للخبر مفوتاً للواقع ، فكما أن نصب الطريق موجب للاشكال فى صورة المخالفة
للوواقع كذلك النهي عن الظن موجب للاشكال فى صورة الموافقة للواقع ، فكما
أشكل فى نصب الطريق ❀ بملاحظة توهم استلزام النصب ❀ للطريق ❀ لمحاذير ❀

تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق غاية الامر تلك المحاذير التي تكون فيما اذا اخطأ الطريق المنصوب كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الاصابة .

من مخالفة الواقع وتحليل الحرام وتحريم الحلال واحتمال التناقض - الذي قد عرفت سابقاً استحالته كالقطع بالتناقض - ﴿تقدم الكلام في تقريرها و﴾ ﴿تقدم﴾ ما هو التحقيق في جوابها ﴿ باختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي ، فلامحذور في مخالفة الواقع لمصلحة التسهيل ونحوهما ، كما أن الحرام ليس فعلياً اذا لم يصل الى مرتبة الظاهر فلا يلزم تحليل حرام وبالعكس ، والتناقض مقطوع بعدم اختلاف المرتبة ، كما تقدمت الاشارة الى بعض هذه الاجوبة ﴿ في ﴾ باب ﴿ جعل الطرق ﴾ فراجع - كذلك أشكال في اسقاط الظن عن الحجية بملاحظة توهم أن المنع منه موجب للمحاذير المذكورة ﴿ غاية الامر تلك المحاذير التي ﴾ ذكرت في باب جعل الطريق ﴿ تكون فيما اذا اخطأ الطريق المنصوب ﴾ فادى الى مخالفة الواقع ، وهذه المحاذير التي ذكرت في باب المنع عن الظن ﴿ كانت في الطريق ﴾ الواقعي ﴿ المنهى عنه في مورد الاصابة ﴾ بأن أصاب الظن الواقع ، فكان نهى الشارع عنه موجباً لمخالفة الواقع .

والحاصل : ان اشكال الامر يختص بصورة الخطأ ، واشكال النهي يختص بصورة الاصابة ، 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 .

ولكن من الواضح انه لادخل لذلك فى الاشكال على دليل
الانسداد بخروج القياس ، ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة النهى
عنه فى الجملة قد أشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة
حكم العقل ، وقد عرفت انه بمكان من الفساد ،

هذا حاصل الاشكال فى المنع عن الظن ﴿ولكن من الواضح أنه لادخل لذلك﴾
الاشكال ﴿فى الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس﴾ بل هو اشكال عام متوجه
على منع الشارع عن العمل بالظن .

وانما قلنا بأن الاشكال هنا لادخل له بالاشكال فى خروج القياس لـ ﴿ضرورة
أنه﴾ أى الشأن ﴿بعد الفراغ عن صحة النهى عنه﴾ أى عن الظن ﴿فى الجملة﴾
وأنه لامحذور فى هذا النهى بقول مطلق ﴿قد أشكل فى عموم النهى لحال الانسداد
بملاحظة حكم العقل﴾ بحجية الظن الانسدادى من أى شيء حصل ، والجار فى
قوله «بملاحظة» متعلق بقوله «أشكل» ﴿وقد عرفت أنه﴾ أى الاشكال بخروج
القياس ﴿بمكان من الفساد﴾ لما تقدم من أنه خارج موضوعاً ، اذ موضوع الانسداد
مالم يكن هناك علمي ، والادلة الدالة على حرمة العمل بالقياس علمية توجب عدم
العمل به .

ثم ان المصنف «ره» أشار الى جواب الاشكالين اللذين ذكرهما الشيخ على
خروج القياس من لزوم احتمال خروج ظنون أخرى من النتيجة ، لعدم الفرق بين
الظن القياسي وبين الظن من سائر الامارات ، فلا يمكن العمل بسائر الظنون أيضاً .
ومن أن الظن فى حال الانسداد كالعالم فى حال الانفتاح ، فكما لا يمكن المنع عن
العالم لا يمكن المنع عن الظن ، فقال فى صدر الجواب عن الاشكال الاول :

واستلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن اماره اخرى وقد اختلفى علينا، وان كان موجبا لعدم استقلال العقل، الا انه انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها ممالا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية والا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على

﴿واستلزام امكان المنع عنه﴾ أى عن الظن القياسي ﴿لاحتمال﴾ المكاف ﴿المنع عن اماره اخرى﴾ لانه 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 اختلفى علينا﴾ فلا يمكن العمل بأي ظن، لانه اذا جاء الاحتمال بطل الحكم العقلي كما لا يخفى ﴿وان كان﴾ هذا الاستلزام ﴿موجباً لعدم استقلال العقل﴾ ان وصيلة ﴿الا أنه انما يكون﴾ مجال لهذا الاحتمال ﴿بالاضافة الى تلك الامارة﴾ المشكوكه - التي يحتمل المنع عنها - ﴿لو كان غيرها﴾ أى غير تلك الامارة ﴿مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية﴾ كما او كانت هناك عشرون اماره تكفي تسع 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﴾ بوجوب العمل بها لدرك الاحكام التي لا يرضي الشارع بتركها ﴿ضرورة عدم استقلاله﴾ أي العقل ﴿بحكم﴾ كوجوب العمل بالامارات لدرك الاحكام الواقعية ﴿مع احتمال وجود مانعه﴾ اذ الاحتمال المخالف ينافي الحكم العقلي، فلا يمكن أن يحكم العقل بقبح كل ظلم ثم يحتمل حسن هذا الظلم- مع فرض تمامية الموضوع- ﴿على

ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع والممنوع . وقياس حكم العقل
بكون الظن منوطاً للاطاعة - فى هذا الحال - على حكمه بكون العلم
منوطاً لها فى حال الانفتاح

ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع والممنوع * .

والحاصل: ان احتمال منع الشارع عن الخبر الواحد مثلاً فى ظرف الانسداد
غير معقول، اذ المفروض أن الشارع يريد أحكامه، والمفروض أنه لاسبيل الى
الاحكام الا بهذه الظنون الحاصلة من خبر الواحد والشهرة والاجماع والسيره
مثلاً، فمن المقطوع حجية الظن الصادر عنها، وهذا الحكم القطعي ينافي احتمال
المنع .

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

قلت : لا يخلو الامر اما أن يكون سائر الامارات كالشهرة والاجماع والسيره
فى المثال كافية أم لا ، فان لم تكن كافية كان المنع عن الخبر نقضاً للغرض، وان
كانت كافية لم يكن وجه لتخصيص الخبر بالخروج عن الحجية، لان هذا الاحتمال -
أي احتمال المنع جارٍ فى كل اشارة اشارة ولا أولوية لخروج بعضها دون بعض -
فتأمل .

وحيث فرغ المصنف من الجواب عن الاشكال الاول شرع فى الجواب عن
الاشكال الثانى القائل بكون الظن فى حال الانسداد كالعلم فى حال الانفتاح ،
فكما لا يمكن النهي عن العلم لا يمكن النهي عن الظن ، فقال : ﴿ وقياس حكم
العقل بكون الظن منوطاً للاطاعة - فى هذا الحال - ﴾ أي حال الانسداد ﴿ على
حكمه ﴾ أي حكم العقل ﴿ بكون العلم منوطاً لها ﴾ أي للاطاعة ﴿ فى حال الانفتاح ﴾
فكما لا يمكن النهي عن العلم فى الانفتاح لا يمكن النهي عن الظن فى الانسداد ،

لايكاد يخفى على أحد فسادہ لووضح انه مع الفارق ، ضرورة ان حكمه في العلم على نحو التنجز وفيه على نحو التعليق .
ثم لايكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهاي عن القياس مع جريانه في

فكيف يمكن النهي عن الظن القياسي؟ ﴿لايكاد يخفى على أحد فسادہ﴾ خبر لقوله « وقياس » ﴿لووضح انه﴾ - أي هذا القياس - ليس بصحيح لانه ﴿مع الفارق، ضرورة ان﴾ العلم لايقبل الخلاف بخلاف الظن فان ﴿حكمه﴾ أي العقل ﴿في﴾ تنجيز ﴿العلم﴾ حال الانفتاح ﴿على نحو التنجز﴾ الذي لايمكن رفعه ﴿وفيه﴾ أي في الظن ﴿على نحو التعليق﴾ بعدم المانع وقد فرض وجود المانع .
وان شئت قلت : ان العلم حيث كان له الكاشفية الذاتية لم يكن قابلاً للجعل والرفع ، أما الظن فحيث لم يكن له الكاشفية الذاتية وانما بعض الكاشفية القابلة للتميم وعدمه كان ذلك بيد الشارع ان اتمه صار كالعلم في التنجيز وان لم يتمه بل منع 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 لايجب الظن في هذا الحال ، اذ العقل يرى حجية الظن فقط ، فكما لايصح المنع عن الظن لايصح جعل ما لايفيد الظن، لان في كليهما خروجاً عن مقتضى العقل الحاكم بحجية الظن فقط ، فلم هؤلاء المستشكلون استشكلوا على خروج القياس ولم يستشكلوا على دخول ما لايفيد الظن مع ان الاشكال في كليهما على حد سواء ؟

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿لايكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهاي عن القياس﴾ في حال الانسداد ﴿مع جريانه﴾ أي الاشكال ﴿في

الامر بطريق غير مفيد للظن ، بداهة انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً مع انه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك ، وليس الا لاجل ان حكمه به معلق على عدم النصب ومعه لاحكم له ، كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن - فتدبر جيداً .

الامر ﴿ أى أمر الشارع ﴾ بطريق غير مفيد للظن ﴿ وانما كان شبه اشكال القياس جازياً هنا ﴾ بداهة انتفاء حكمه ﴿ أى حكم العقل ﴾ فى مورد ﴿ الامر بـ ﴾ الطريق قطعاً ﴿ فلا يحكم العقل باتباع الطريق غير المفيد للظن فى حال الانسداد ﴾ مع انه لا يظن بأحد ان يستشكل بذلك ﴿ أى يجعل الشارع للطريق غير المفيد للظن فى حال الانسداد ﴾ وليس ﴿ عدم الاشكال فى مورد الامر ﴾ الا لاجل ان حكمه ﴿ أى حكم العقل ﴾ به ﴿ أى باعتبار الظن ﴾ معلق على عدم النصب ﴿ أى عدم نصب الشارع ، فاذا نصب الشارع لم يكن للعقل حكم اصلاً لانتهاء موضوعه ، اذ موضوعه فيما لم يكن هناك علم ولا علمي ، ومن المعلوم ان مع النصب يوجد العلمي . ﴾ والحاصل : ان ﴿ ممة ﴾ أى مع النصب ﴿ لاحكم له ﴾ أى للعقل ﴿ كما هو كذلك ﴾ أى لاحكم للعقل ﴿ مع النهى عن بعض أفراد الظن ﴾ لانتهاء 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 وسابعها ، وتقريرهما بلفظه قال : ان النهى يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به ، فالنهي عن الظنون الخاصة فى مقابل حكم العقل بوجود العمل بالظن مع الانسداد ، نظائر الامر بالظنون الخاصة

وقد انقذ بذلك انه لاوقع 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

في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانتفاع^(١).

ثم اشكل الشيخ في هذا الجواب الى ان قال في ثانى الجوابين : ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع ، كما يشهد به قوله **« ان السنة اذا قيست محق الدين^(٢) »** وقوله **« كان ما يفسده اكثر مما يصلحه^(٣) »** وقوله **« ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله^(٤) »** وغير ذلك . . . الى آخر كلامه **« قده »** .

لكن المصنف **« ره »** لم يرتض هذين الجوابين فقال : **« وقد انقذ بذلك »** الذي ذكرنا من انه لا يمكن تخصيص الحكم العقلي بحجية الظن في حال الانسداد **« انه لاوقع للجواب عن الاشكال »** بما لا يعود الى نفى الموضوع **« تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة »** للواقع ، وهذا هو ثانى الجوابين **« واخرى بأن العمل به »** أي بالقياس **« يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة »** لانه مستلزم للاستغناء عن الحجج **« وهذا هو اول الجوابين . وذلك »** الذي ذكرنا من انه لاوقع لهذين الجوابين **« لبدهة »** أن

(١) الفرائد ص ١٦٠ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٧ حديث : ١٥ .

(٣) الكافي ج ١ ص ٤٤ حديث : ٣ .

(٤) تفسير العياشي ج ١ ص ١٧ حديث : ٥ - ولكن لفظ الحديث فيه هكذا : ليس

شيء ابعد من عقول الرجال من القرآن - وفي بعض الروايات : من تفسير القرآن .

انه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه -
بملاحظة حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدى صحته كذلك فى
الذب عن الاشكال فى صحته بهذا اللحاظ - فافهم

الجوابين يفيدان صحة النهي عن القياس، وأنه انما نهى عنه - مع أن النهي مفوت
لمصلحة الواقع - لكونه كثير المخالفة أو لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع
المحرزة بسببه. أما الجواب عن اشكال أنه كيف يمنع عنه فى حال الانسداد الذي
يحكم العقل بحجية مطلق الظن فيه فليس هذان الجوابان كفيلىن به .

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

وهذان الجوابان انما يدفعان الاشكال من الجهة الاولى، أما الجهة الثانية فلا
ربط لهذين الجوابين بها، فـ ﴿انه انما يشكل بخروجه﴾ أي خروج القياس ﴿بعد
الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه - بملاحظة حكم العقل بحجية الظن﴾ الجار
متعلق بقوله «بشكل» يعنى بعد ما فرغنا عن أن المنع عن القياس فى نفسه
صحيح نتكلم فى أنه هل يصح المنع فى حال الانسداد؟ والجوابان بصدد صحة
المنع فى نفسه ﴿ولا يكاد يجدى صحته﴾ أي صحة المنع عنه ﴿كذلك﴾ فى نفسه
﴿فى الذب عن الاشكال فى صحته﴾ أي صحة المنع ﴿بهذا اللحاظ﴾ أي لحاظ
حكم العقل فى حال الانسداد .

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن الجوابين صحيحان حتى بالنسبة الى اشكال
خروج الظن القياسي عن حكم العقل فى حال الانسداد ، لان العقل انما يحكم
بحجية الظن فى حال الانسداد لما يرى من قربيه الى الواقع بدون مفسدة ، فاذا
استكشف - من نهى الشارع عن القياس بقول مطلق - عدم قرب القياس الى الواقع

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 أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد، فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنعین غير سديد لدعوى الاجماع على عموم المنع مع

لكثرة الخطأ، أو استكشف وجود مفسدة فيه تراحم مصلحة الواقع لم يحكم بحجینه وليس ذلك تخصيصاً بل تخصصاً - 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 الأدلة الدالة على حرمة العمل بالقياس مختصة بصورة الانفتاح .

«الثاني» ان القياس لا يوجب الظن، وان أوجب فهو بدوي يزول بملاحظة نهى الشارع عنه .

وفي كلا الجوابين نظر، واليه أشار المصنف بقوله: ﴿وأما ما قيل﴾ والقائل هو الشيخ في الرسائل ﴿في جوابه﴾ أي جواب اشكال خروج القياس ﴿من منع﴾ أي انا نمنع ﴿عموم المنع عنه﴾ أي عن القياس ﴿بحال الانسداد﴾ بل المنع خاص بحال الانفتاح ﴿أو﴾ نقول في الجواب بـ ﴿منع حصول الظن منه﴾ أي من القياس ﴿بعد انكشاف حاله﴾ من نهى الشارع ﴿و﴾ تبين ﴿أن ما يفسده أكثر مما يصلحه﴾ كما مر ﴿ففي غاية الفساد﴾ ، فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنعین غير سديد .

أما المنع الاول القائل بأن أدلة النهي عن القياس لا يشمل حال الانسداد فـ ﴿لدعوى الاجماع على عموم المنع﴾ وأنه لا يجوز مداخلته فسي الدين ﴿مع

اطلاق أدلته وعموم علته وشهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الاحيان لا يكاد يكون فى دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد ، غاية الامر انه لا اشكال مع فرض أحد المنعین لكنه غير فرض الاشكال - فتدبر جيداً .

اطلاق أدلته ﴿ الشرعية ﴾ وعموم علته ﴿ العقلية ﴾ ، وهى محق الدين وما يفسد أكثر مما يصلح وما نرى بالوجدان من عدم تماثل الاحكام المرتبة على الموضوعات المتماثلة .

﴿ و ﴾ أما المنع الثانى القائل بأن القياس لا يفيد الظن فله ﴿ شهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الاحيان ﴾ حتى مع النهي الشرعى عنه ، فان النهي لا يوجب زوال الحالة النفسية كما لا يخفى ﴿ لا يكاد ﴾ خبر « ان » فى قوله : « فانه مضافاً الخ ، أى ان كل واحد من هذين الجوابين لا يكاد ﴾ يكون فى دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد ﴿ خبر يكون ، فان هذا الجواب فرار عن الاشكال وتسليم للاشكال بالنتيجة ، لان الجواب - بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد وخروج الظن القياسى وايجاب القياس للظن - بمنع أحد الامرین مثل الجواب بمنع مقدمات الانسداد ﴾ غاية الامر أنه لا اشكال مع فرض أحد المنعین لكنه غير فرض الاشكال ﴿ والجواب عنه بعد تسليم تمام المقدمات ﴾ فتدبر جيداً ﴿ وفى المقام أجوبة اخرى لاداعي الى نقلها ، والله العالم .

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال
بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لا استقلال
للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلاً عما إذا ظن كما

(فصل)

في الظن المانع والممنوع ﴿إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص﴾
كأن قام الاجتماع على عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة، فهل العمل على الظن
المانع أو العمل على الظن الممنوع أو يتساقطان أو يلاحظ الأقاوية أو المطابق
منهما للاحتياط؟ ولا يخفى أن المراد ليس الظنين الفعلين لاستحالة ذلك، بل
المراد الشأنية فيهما أو في أحدهما، بأن لم يكن ظن فعلي أصلاً أم كان بالنسبة إلى
أحدهما.

﴿فالتحقيق أن يقال:﴾ بسقوط الظن الممنوع عن الحجية، إذ ﴿بعد تصور
المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد﴾ كما تقدم في باب المنع من القياس
وأنه لا مانع من عدم العمل ببعض الظنون وأنه ليس منافياً لحكم العقل - ولو قلنا
بكون النتيجة على الحكومة ﴿أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه﴾
لما تقدم من أن الأدلة العقلية لا مجال لها مع احتمال الخلاف، فانه إذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال ﴿فضلاً عما إذا ظن﴾ بالمنع كما هو مفروض الكلام الآن ﴿كما

أشرنا اليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فان كفى والا فبضميمة مالم يظن المنع عنه وان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وان انسد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى. وذلك ضرورة انه لا احتمال مع الاستقلال

أشرنا اليه في الفصل السابق ﴿ في توجيه خروج القياس ﴾ فلا بد من الاقتصار ﴿ حيثنذ ﴾ على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص ﴿ أما الظن الممنوع قطعاً - بظن آخر - أو المحتمل المنع فلا يعمل بهما ﴾ فان كفى ﴿ الظن المقطوع بعدم المنع عنه للوفاء بمعظم الفقه فهو ﴾ والا ﴿ يكف ﴾ فبضميمة مالم يظن المنع عنه وان احتمل ﴿ لانه أقرب الى الواقع من الظن الممنوع قطعاً .

ثم ان مرادنا باحتمال المنع كونه محتملاً ﴿ مع قطع النظر من مقدمات الانسداد ﴾ يعني أنه لو لم يكن انسداد في البين كان هذا الظن محتمل المنع - لامن باب أصالة عدم جواز العمل بمطلق الظن - بل من باب أن فيه خصوصية زائدة أوجبت المنع عنه ﴿ وان انسد باب هذا الاحتمال ﴾ أي 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 أن احتمال المنع كالقطع 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 أنه لا احتمال ﴾ للمنع ﴿ مع الاستقلال ﴾ للعقل بحجية كل ظن

حسب الفرض. ومنه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول

﴿حسب الفرض﴾ الذي ذكرنا من تمامية مقدمات الانسداد .

ثم انه قد اختلف في أن مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن مطلقاً سواء في مسائل أصول الفقه أو المسائل الفرعية، فيكون حال الظن بامتناع اجتماع الامر والنهي وجوب المقدمة وعدم حجية الاستصحاب اذا كان مثبتاً مثلاً حال الظن بكون التسيبحات الاربع تجب ثلاث مرات، والظن بوجوب الاقامة على الرجال والظن بعدم وجوب جلسة الاستراحة أم لا تنتج الاحجية الظن في المسائل الفرعية فقط أما المسائل الاصولية فلا حجية للظن فيها؟ وقد ذكر هذا المبحث شيخنا المرتضى «ره» في الرسائل مفصلاً فراجع .

وهنا قد يبنى 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، اذ بناءً على حجية الظن بالاصول فالظن الممنوع مما يظن بعدم حجتيه فلا يجوز العمل عليه، وبناءً على حجية الظن في الفروع يكون العمل على الممنوع لانه منه دون المانع، وبناءً على حجية كل منهما يجوز العمل بكل واحد منهما في نفسه لكن لتمانعهما يتعين العمل بالمانع، لان المقضى فيه تنجيزي وفي الممنوع تعليلي، وذو المقضى التنجيزي مقدم على ذي المقضى التعليقي - ^(١) انتهى .

﴿ و ﴾ لكن المصنف بعد تمهيد ما تقدم بنى على عدم الفرق ، اذ ﴿منه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول﴾

أو في الفروع أو فيهما - فافهم .

فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من اماراة عليه وبين الظن به من اماراة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه ، وهو واضح .

أي اصول الفقه ﴿أو في الفروع أو فيهما﴾ ولعله أشار الى بعض ماتقدم 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 اماراة عليه﴾ كأن يظن كون الضربة الواحدة كافية في باب التيمم من الروايات البيانية الدالة على ذلك ﴿وبين الظن به﴾ أي بالحكم ﴿من اماراة متعلقة بألفاظ الآية﴾ المتضمنة للحكم ﴿أو 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 أو تراباً ولا يختص بالتراب فقط ، فانه موجب لفهم ذلك من قوله تعالى «فتيمموا صعيداً طيباً» ^(١) وذلك سبب للظن بالحكم وان مطلق وجه الارض كاف في التيمم ﴿وهو واضح﴾ لا يخفى . وانما عممنا النتيجة لانه لا فرق في نظر العقل الحاكم بحجية الظن بين القسمين ، فان الظن في حالة الانسداد كالقطع في حالة الانفتاح ، فكما لا فرق في الامرين بالنسبة

ولا يخفى ان اعتبار مايورثه لا يختص بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم ، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد . نعم

الى العلم كذلك لافرق بينهما بالنسبة الى الانسداد .

﴿ولا يخفى ان اعتبار مايورثه﴾ أي اعتبار السبب الذي يورث الظن مما يتعلق بالحكم مطلقاً ﴿لا يختص بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم﴾ أي ينسدي الحكم الشرعي باب العلم ، فاذا انسداد باب العلم بالاحكام كان كل مايورث الظن بالحكم ابتداءً أو نتيجة حجة لما عرفت من العلة ﴿فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد﴾ لباب العلم والعلمي بالاحكام ﴿ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد﴾ أي في غير هذا المورد، فلو كان الإنسان يتمكن من العلم بمعاني الالفاظ 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 أول مراجعة يوجب الظن بالمعنى كافياً في جواز الاعتماد ، وذلك لان انسداد باب العلم في الاحكام كاف في حجية الظن بالحكم وأي فرق بين أن يكون الظن بالحكم ابتداءً أو 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

لايكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد فى وصية أو اقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية ، الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذاك المخصوص ،

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

والحاصل : انه **﴿لايكاد يترتب عليه﴾** أي على الظن **﴿أثر آخر﴾** غير الحكم **﴿من تعيين المراد فى وصية أو اقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية﴾** غير المرتبطة بباب الاحكام ، فانه لاملزمة بين حجية الظن بالاحكام وحجته فى سائر الموضوعات التي لها آثار عملية كباب الوصية والاقرار وأوامر الموالى ونواهيهم ، فلو أمر المولى بالانثان ببعض الصعيد لم يكف الظن فى 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 فى أقوالهم مقدمات الانسداد ، كأن يقال : انا نقطع بتوجه تكاليف الينا فى أبواب الوصايا والافاير ونحوهما ، وانسد باب العلم والعلمي بمعاني اللغات والاحتياط موجب للعسر أو الاختلال ، ويقبح ترجيح المرجوح على الراجح فلا بد من كفاية الظن فى اللغة .**

﴿أو﴾ يثبت حجية **﴿ذاك﴾** الظن **﴿المخصوص﴾** بأن قلنا : ان قول اللغوي من الظنون الخاصة - كما ادعى جماعة فى باب ظواهر الالفاظ - لانهم من أهل الخبرة وقول أهل الخبرة حجة مطلقاً ولولم يورث علماً ، فانه يكفى حيثئذ الظن بمعاني الوصايا والافاير ، لكن لا من باب الظن الانسادي المطلق

ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر .
فانقدح ان

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 الحكم لاحجيته في سائر الابواب الا اذا قام انسداد آخر 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 انسدت باب العلم في اللغة ، بل اللازم الاحتياط فلو كان باب العلم بالحكم مفتوحاً يجب تحصيل معنى الصعيد علماً أو علمياً ولا يكفي الظن بمعناه وان قلنا بحجية الظن المطلق في باب اللغة لانسداد باب العلم والعلمي فيها .

﴿ومثله﴾ أي 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 أعين﴾ الثقة ﴿مثلاً لا﴾ زرارة ﴿آخر﴾ غير الثقة ، فان جريان مقدمات الانسداد في باب الاحكام كاف لحجية الظن المتعلق بالرجال وان لم يكف ألا العلم في سائر الابواب ، فلو كان زرارة هذا حياً واشتبه وظن أنه ابن أعين جاز أخذ 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 ﴿أن

الظنون الرجالية مجدية فى حال الانسداد ولولم يقم دليل على اعتبار قول الرجالى لامن باب الشهادة ولا من باب الرواية .
(تنبيه) لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور

الظنون الرجالية ﴿﴾ وهى عبارة عن الظن بكثير من الرواة . أنهم ثقة أو غير ثقة - كما يعرف ذلك من له أقل المام بعلوم الدراية والرجال - ﴿﴾ مجدية فى حال الانسداد ﴿﴾ أى أنسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية ﴿﴾ ولولم يقم دليل ﴿﴾ خاص ، ولادليل انسداد صغير خاص بباب الرجال ﴿﴾ على اعتبار قول الرجالى لامن باب الشهادة ﴿﴾ لا اعتبار العدد والعدالة فى الشهادة ، ومن المعلوم أن الغالب عدم اقتران قول الرجالى بهما ﴿﴾ ولا من باب الرواية ﴿﴾ لوضوح أن قول الرجالى اخبار عن الموضوع وليس من الرواية فى شىء حتى تكفى الوحدة والوثوق وتشمله أدلة خبر الواحد .

فظهر بذلك ان توهم شمول أدلة الشهادة او أدلة خبر الواحد لاقوال أهل الرجال فى غير محله ، بل لوقلنا بالانسداد فى الفقه كان قول الرجالى حجة لكونه موجباً للظن والا احتجنا الى التماس دليل آخر - فتدبر فانه سيأتى فى التنبيه ان ما دام العلم والعلمى ممكناً لم يتنزل العقل الى الظن لانها اقوى ، فكيف يكتفى بالظن فى اللغة ونحوها مع امكان العلم وان انسداد باب العلم بالاحكام .

﴿تنبيه﴾ فى ان التنزل 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 فى المعنى المراد منه ﴿﴾ اوجه الصدور ﴿﴾ وهى كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعى او للثقة او ما

مهما أمكن فى الرواية ، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلاسد بابه فيه ، بالحجة من علم أو علمى ، وذلك لعدم جواز التنزل فى صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما بحكمه عقلا - فتأمل جيداً .

اشبه ، فان هذه الجهات تحصيلها اولاً وبالذات بالعلم او العلمي ، بأن نعلم مثلاً صحة سند الخبر وظهوره فى المعنى المراد وكونه صادراً لبيان حكم الله الواقعي ﴿مهما أمكن﴾ فلو انسد باب العلم والعلمي في بعضها لاشك بأنه يرجع الى الظن على ما عرفت في تقرير مقدمات الانسداد .

اما البعض الآخر الذى لم ينسد باب العلم والعلمي فيه فهل يجوز الرجوع الى الظن ﴿فى الرواية﴾ بالنسبة اليه ام يلزم تحصيل العلم والعلمي به ، كما لو انسد باب العلم والعلمي بالنسبة الى السند لكن لم ينسد بالنسبة الى الظهور والدلالة ، الاقوى لزوم تحصيل العلم ﴿وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها﴾ أي من هذه الجهات ﴿بلاسد بابه﴾ أي باب الاحتمال ﴿فيه﴾ أي في ذلك المظنون من الجهات ﴿بالحجة من علم او علمي﴾ .

﴿وذلك﴾ الذى ذكرنا من عدم كفاية الظن ﴿لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف﴾ الذى هو الظن ﴿مع التمكن من القوى﴾ الذى هو العلم ﴿او ما بحكمه﴾ الذى هو العلمي ﴿عقلا - فتأمل جيداً﴾ .

ومن ذلك تعرف المنافاة بين هذا الكلام وبين ما نفاه سابقاً فى الفصل المتقدم . ثم ان مقتضى هذا الحكم العقلي بعدم جواز التنزل ان أي 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

فصل

انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها ، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها لافي اتيانها ، بل لابد من علم أو علمى باتيانها كما لا يخفى .

فيها لا يجوز التنزل الى الظن في تلك الجهة .

(فصل)

الثابت بمقدمات الانسداد حجية الظن في باب التكليف لافي باب الامثال ، 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 بالاتيان لم يكن ظنه هذا حجة بل يجب عليه الاتيان حالاً بالدعاء لان مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن بالامثال ، بل لابد وان يرجع في مقام الامثال الى القواعد الخاصة بهذا المقام من استصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وقاعدة الصحة واشباهها .

﴿ انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها ﴾ أي في الاحكام في مقام الاثبات والاشتغال ﴿ لا حجيته ﴾ اي حجية الظن ﴿ في تطبيق المأتي به في الخارج معها ﴾ أي مع تلك الاحكام في مقام الفراغ والامثال ، وعلى هذا ﴿ فيتبع ﴾ الظن ﴿ مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها ﴾ اي يوم الجمعة ﴿ ولا ﴾ يتبع الظن فيما لو تردد ﴿ في اتيانها ﴾ بعد ظهريوم الجمعة ﴿ بل لابد من علم أو علمى باتيانها كما لا يخفى ﴾ لان الانسداد انما هو في مقام التكليف لافي مقام

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد فى الاحكام فى بعض الموضوعات الخارجية

الامثال .

﴿نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد فى الاحكام﴾ الجار متعلق بالانسداد
﴿فى بعض الموضوعات الخارجية﴾ الجار متعلق « بيجرى » فيثبت به حجية
الظن فى ذلك الموضوع الخارجى . فانه - وان كان من باب الامثال لا اصل
الحكم - لكن حيث يجرى شبه المقدمات فيه ينتج حجية الظن، وذلك كباب الضرر
الذى هو موضوع لاحكام شرعية كثيرة ، كالطهارات الثلاث والصوم والصلوات
الاعدارية والحج وغيرها، فان مقدمات الانسداد لاشك فى عدم جريانها فى الامثال
بهذه التكاليف ، لانه كان من مقدماته عدم الرجوع الى الاصول لمخالفته للعلم
الاجمالى كثيراً .

ومن المعلوم ان الرجوع فى باب الضرر اليها لا يلزم منه ذلك ، لكن يجرى
فى مثل ذلك شبه مقدمات الانسداد ، كأن يقال : انا نعلم بالتكليف فى المقام وقد
انسد علينا باب العلم والعلمى به ، فلا ندرى هذا الصوم مثلاً ضررى حتى يحرم
ام لا حتى يجب ، ونعلم باهتمام الشارع بحكمه حتى لا يرضى باجراء الاصول فى
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
نتج حجية الظن، فنعمل فى البصيام والافطار حسب ظننا بأحد الطرفين ، وهكذا
يقال بالنسبة الى ظن الضرر من استعمال الماء فى الطهارة الحديثة والخبيثة والذهاب
الى الحج وسائر موارد مظنون الضرر .

بل يقال مثل ذلك فى باب النسب بترتيب الآثار على النسب المظنون ، فلو

من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به ، بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فيه مهما أمكن وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم امكانه عقلاً ، كما في سائر موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً ، فلما حيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً -

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 فسي اخذ الزكاة والنائب عن الميت والوصي ومن اشبههم .

والحاصل : ان كل مورد ﴿من﴾ موارد الامثال 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 والحرمة مثلاً فلما حيص عن اتباع الظن حينئذ ايضاً﴾ ترجيحاً للمراجع على المرجوح .

ولكن ربما يقال : ان اتباع الظن في هذه الموارد ليس لاجل جريان شبه مقدمات الانسداد فيه ، بل من جهة كون الظن بل الخوف موضوعاً للحكم ، كما

فافهم .

خاتمة

يذكر فيها أمران استطراداً :

(الاول) هل الظن كما يتبع عند الانسداد

يرشد اليه جملة من الاخبار كقوله **إِنَّمَا فِي بَابِ التَّيَمُّمِ** وعدم وجوب الفحص عن الماء لا أمره ان يغمر بنفسه . ومن المعلوم ان الخوف اقل مرتبة من الظن بل يلائم مع 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 يعم دليل على كفاية الظن بل لم يظهر قائل بها ، والعدالة 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 أمران﴾** : الظن في اصول الدين ، والترجيح بالظن **﴿استطراداً﴾** وانما كان استطراداً لان انعقاد بحث الانسداد انما هو لحجية الظن في باب الامارات والطرق - أي الاحكام الفرعية العملية - لافي اصول الدين وباب التراجع :

﴿الاول﴾ في حجية الظن في اصول الدين **﴿هل الظن كما يتبع عند الانسداد**

-عقلا- فى الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع فى الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه

- عقلا - ﴿منصوب بقوله « يتبع »﴾ فى الفروع العملية المطلوب فيها أولا ﴿وبالذات﴾ العمل بالجوارح ﴿أي البدن بما احتوى من أعضاء﴾ يتبع فى الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح ﴿أي القلب وما فى الجوف﴾ من الاعتقاد به ﴿بيان لعمل الجوانح﴾ وعقد القلب عليه .

ولا يخفى أن الاعتقاد غير عقد القلب، فان الاول عبارة عن معرفة الانسان بشيء والثاني عبارة عن البناء عليهما بينهما عموم من وجه، فالمرشك الذي يعرف الحق معتقد للحق لكنه ليس بعاقده قلبه عليه ، كما ان من يعرف فساد عقيدته الذي بنى عليه عاقده قلبه وليس بمعتقد، وبجتماع في المؤمن الذي يعتقد بالحق ويعقد قلبه عليه ، كما انهما ينتفیان فيمن لا يعتقد ولا يعقد قلبه على شيء، ويدل على الافتراق من ناحية العقيدة قوله سبحانه «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»^(١) وقوله سبحانه «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم»^(٢) وقوله تعالى «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها»^(٣) ولعل قوله سبحانه «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم»^(٤) يدل على الافتراق من جهة العقيدة، بأنهم كانوا عقدوا قلوبهم ولكن بدون الاعتقاد .

(١) النمل : ١٤ .

(٢) البقرة : ١٤٦ - الانعام : ٢٠ .

(٣) النحل : ٨٣ .

(٤) الحجرات : ١٤ .

وتحمله والانقياد له أولاً؟ الظاهر - لا - فان الامر الاعتقادي وان انسدت باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالاً - بما هو واقعه - والانقياد له وتحمله غير منسند ، بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ماهو واقعه الا بالاحتياط ، والمفروض عدم وجوبه شرعاً ، أو عدم جوازه عقلاً

وكيف كان، فهل الظن يتبع فيما يكون المطلوب فيه العقيدة به ﴿وتحمله والانقياد له أولاً﴾ فلا يكفي فيه الظن بل ان حصل الاعتقاد ولو اجمالاً فهو والا فلا يعتبر الظن أصلاً ﴿الظاهر - لا -﴾ فلا يتبع الظن ، وذلك لان من مقدمات الانسداد عدم امكان الاحتياط عقلاً أو أستلزامه للعسر والحرَج المنفيين شرعاً ، والاعتقاد ليس كذلك، اذ يكفي الاعتقاد الاجمالي - بأن يلتزم بأنه مؤمن بما هو الواقع - وذلك لا يستلزم عسراً ، كما انه ليس بمستحيل عقلاً ﴿فان الامر الاعتقادي﴾ الذي هو أصول الدين الخمسة التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد ﴿وان انسدت 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 اثنان وهل له نبي أم لا ... الى غير ذلك ﴿الا أن باب الاعتقاد اجمالاً - بما هو واقعه﴾ فيعتمد بالخالق كما هو الواقع وبالنبي كما هو الواقع ﴿والانقياد﴾ القلبي ﴿له وتحمله﴾ عقلاً وذهناً ﴿غير منسند﴾ فلا تتم مقدمات الانسداد لتصل النوبة الى الظن .

وهذا ﴿بخلاف العمل بالجوارح﴾ في الاحكام العملية ﴿فانه لا يكاد يعلم مطابقتها﴾ أي المآتي به ﴿مع ماهو واقعه﴾ ومطلوب منه ﴿الا بالاحتياط﴾ بالاثبات بجميع الاطراف، اذ لا يكون عمل اجمالي ، كما يكون علم اجمالي ﴿والمفروض عدم وجوبه﴾ أي الاحتياط ﴿شرعاً﴾ لكونه عسراً وحرَجاً ﴿أو عدم جوازه عقلاً﴾

ولا أقرب من العمل على وفق الظن .

وبالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل الالما هو الواقع ولا ينقاد الاله لالما هو مضمونه، وهذا بخلاف العمليات فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

لكونه مخلا بالنظام، أو عدم امكانه خارجاً لكونه من دوران الامر بين المحذوران كما تقدم في الشك بين وجوب الصوم وحرمة ﴿ولا أقرب﴾ الى الواقع ﴿من العمل على وفق الظن﴾ ولذا يكون الظن حجة .

﴿وبالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها﴾ بأن يعقد قلبه على ما هو المظنون من الاصول الاعتقادية بل لا يجوز لان في الظن خوف الاعتقاد بخلاف الواقع .

بل ربما يقال: ان الايات الناهية عن الاعتقاد بغير علم شاملة لصورة الانسداد أيضاً ﴿مع امكان ترتيبها﴾ أي الاعمال الجوانحية ﴿على ما هو الواقع فيها﴾ بالنحو الاجمالي ﴿فلا﴾ يجوز أن يعتقد و﴿يتحمل الالما هو الواقع ولا ينقاد الاله﴾ أي لما هو الواقع ﴿لالما هو مضمونه﴾ أي مضمون كونه واقعاً ﴿وهذا بخلاف العمليات﴾ أي الاحكام المرتبطة بالعمل ﴿فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع﴾ تمامية ﴿مقدمات الانسداد﴾ .

لا يقال: اذا كان الاعتقاد بالواقع بما هو واقع كاف في الامن من الضرر - الذي هو مبنى حكم العقل بوجوب المعرفة - فالاعتقاد الاجمالي حتى في صورة امكان تحصيل العلم التفصيلي كاف في امتثال الحكم العقلي بوجوب المعرفة ويكون مؤمناً من الضرر ، فما وجه ما ذكره العلماء من وجوب تحصيل العلم بالمعارف

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها ،

تفصيلاً ؟

لانا نقول: ليس الامر كذلك ، بل المعرفة واجبة عقلاً وانما يكون الاكتفاء بالاجمال في صورة تعذر التفصيل ، والى هذا أشار بقوله: ﴿ نعم يجب تحصيل العلم ﴾ التفصيلي ﴿ في بعض الاعتقادات لو أمكن ﴾ تحصيل العلم التفصيلي ﴿ من باب وجوب المعرفة لنفسها ﴾ اما من جهة وجوب شكر المنعم ، وذلك لايتأتى الا بعد المعرفة التفصيلية ، فان الشكر يجب أن يكون قابلاً للمنعم وعرفان ذلك لا يكون الا بمعرفة المنعم تفصيلاً .

ألا ترى ان جاءه ضيف وعرف انه انسان محترم يجب اكرامه لا يكفي هذا العلم الاجمالي في اكتفاء العقل ، اذ من المحتمل أن يكون هذا المحترم انساناً زاهداً فيكون احترامه بتهيئة القرآن وكتب الدعاء له ، وقد يكون انساناً جائعاً فيكون احترامه بتهيئة الطعام له ، وقد يكون عالماً فيكون بتهيئة كتب العلم له وهكذا ، فان الاحترام يلزم أن يكون لانفاً بمن يراد احترامه ، وكذلك الشكر يلزم أن يكون لانفاً بالمشكور وهذا يتوقف على معرفته التفصيلية . والحاصل ان المعرفة واجبة لوجوب الشكر عقلاً ، والشكر لايتأتى الا بعد المعرفة التفصيلية .

هذا لوقلنا بأن حكم العقل بوجوب المعرفة مستند الى وجوب شكر المنعم ، ولو قلنا بأنه مستند الى الامن من الضرر فكذلك أيضاً ، اذ العقل لا يؤمن من لا يعرف تفصيلاً لاجابه 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

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

بالنسبة الى وجوب دفع الضرر المحتمل فلا يلزم من كونهما فطريين عدم كونهما عقليين كما قيل، كما أنه 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 ﴿كمعرفة الواجب تعالى﴾ و﴿معرفة صفاته﴾ في الجملة مما يرجع الى معرفته كمعرفة أنه واحد وقديم وعالم وقادر لجميع الصفات، اذ لم يدل دليل عقلي ولانقلي على وجوب معرفة صفاته جميعها. وانما نقول بوجوب المعرفة لما أشرنا اليه ﴿أداءاً لشكر بعض نعمائه﴾ فان أداء شكر جميع النعم غير ميسر، فان لكل شكر شكراً، والعقل انما يوجب أداء ما يمكن الانسان من شكره لا لشكر ما هو أهله وان لم يتمكن .

﴿و﴾ كذا يجب ﴿معرفة أنبيائه﴾ في الجملة وان لم يعرفهم تفصيلاً ﴿فانهم وسائط نعمه وآلائه﴾ اذ بهم هدى الناس الى الحق والى صراط مستقيم، والعقل كما يوجب معرفة المنعم يوجب معرفة الواسطة . وانما قلنا في «الجملة» لبداهة عدم وجوب معرفة جميع الانبياء، بل لولا الدليل لا يمكن القول بعدم وجوب معرفة ماسوى نبي الاسلام بالنسبة اليها .

﴿بل وكذا﴾ يجب عقلاً ﴿معرفة الامام علياً﴾ على وجه صحيح ﴿وبيّنه المصنف في تعليقه بقوله: وهو كون الامامة كالنبوة منصباً الهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الاخر - (١) انتهى .

فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ولاحتمال الضرر
في تركه ،

الذي يقول به العامة خلافاً للوجه الاكمل الذي يقول به الخاصة في رواية
سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : ان أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه
الله تبارك وتعالى نفسه فيقرله بالطاعة، ويعرفه نبيه فيقرله بالنبوة، ويعرفه امامه وحقته
في أرضه وشاهده على خلقه فيقرله بالطاعة. فقلت: يا أمير المؤمنين وان جهل جميع
الاشياء الا ما وصفت ؟ قال: نعم. ^(١)

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم» ^(٢)
فان اطاعة أولى الامر لا تكون الا بعد المعرفة. وكذا الحديث المشهور « من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية » ^(٣) الى غير ذلك .

﴿فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك﴾ الذي ذكرنا من وجوب
أداء شكر المنعم ووسائله، فانه على تقدير كون الامام منصوباً من قبل الله تعالى
- كما هو المذهب - يكون داخلاً في كونه واسطة ، منتهى الامر ان واسطة النبي
ابتدائي وواسطة الامام ثانوي .

﴿ولاحتمال الضرر في تركه﴾ ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً ولا مؤمن
يدفع هذا الاحتمال كما لا يخفى .

أما معرفة العدل فهو من شؤون التوحيد، وانما جعل أصلاً برأسه في قبال من
أنكرها فقال: لو أدخل الله الانبياء النار بعد طول عبادتهم واطاعتهم وأدخل الفجار

(١) بحار الانوار ج ٦٩ ص ١٦ ط بيروت.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الكافي ج ٢ ص ٢٢ -- جامع الاحاديث ج ١ ص ٤٥٥ .

ولا يجب عقلا معرفة غير ماذكر الا ماوجب شرعاً معرفته كمعرفة الامام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح ،

جنة عرضها السماوات والارض بعد طول كفرهم وفجورهم كان عدلاً ، كما يتّسن ذلك مع جوابه مفصلاً في الكلام. وأما المعاد فهو مما يجب الاعتقاد به نقلاً 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 الاما وجب شرعاً معرفته﴾ فان العقل يوجبه حينئذ لأصالة بل من باب الامثال والاطاعة كما يوجب سائر أنحاء الامثال والاطاعة ﴿كمعرفة الامام - عليه السلام - على وجه آخر غير صحيح﴾ وهو الوجه الذي اختاره العامة من عدم كون الامامة من المناصب الالهية، وانما هو أمر يجب على المسلمين مقدمة لاقامة الحدود وتأمين البلاد وتقويم العباد .

وفى قصة ظريفة أن أحد علماء العامة قال لتلاميذه: اني ظفرت بحديث فان أجبتموني والا تركت هذا المسلك، وهو قوله عليه السلام : «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية»^(١) فمن هو امام هذا الزمان بعد موت الخلفاء؟ فان قلتم هو الحاكم للبلاد فى هذا الوقت فكيف يمكن أن يوجب الله تعالى على معرفته وأنا كما تعلمون مقامي فى العلم والدين وهو كما تعلمون مقامه فى الابتعاد عنهما، فلا يخلو الامر: من أن يكون الرسول عليه السلام غير قائل بالحق - والباذ 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 صدقاً. ولما لم يعرف التلاميذ - إذ الجواب وكان الحديث صحيحاً بلا رتاب ولم تصح الشقوق الاخر من مانعة الخلو

أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لدلالة على وجوب معرفته بالخصوص لامن العقل ولا من النقل كان اصاله البراءة من وجوب معرفته محكمة .

ولادلالة لمثل قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس » الآية ولا لقوله صلى الله عليه وآله : « وما

تشيع واعتنى مذهب آل البيت عليهم السلام .

﴿أو﴾ معرفة ﴿أمر آخر﴾ عطف على قوله « كمعرفة الامام » أي لا يجب عقلا بعد معرفة الله والنبي والامام الا بعض الامور ﴿مما دل الشرع على وجوب معرفته﴾ فانه واجب حينئذ عقلا لكونه اطاعة وامثالاً ﴿وما لدلالة على وجوب معرفته بالخصوص لامن العقل ولا من النقل﴾ كخصوصيات صفات الله سبحانه - ككون علمه من صفات الذات لامن صفات الفعل - وصفات النبي والامام - ككونهم لا ينالهم قلوبهم وانما تنالهم عيونهم - وخصوصيات القبر والقيامة والجنة والنار - ككون اسم الملك الذي يدخل القبر «رومان» ونزول الشمس الى سمت الرأس بمقدار رمح وان باب الصبر للجنة اضيق الابواب وان عقارب جهنم كالبحال - ﴿كان اصاله البراءة من وجوب معرفته محكمة﴾ بالاضافة الى الادلة الشرعية الدالة على عدم وجوب معرفة هذه الاشياء كما تقدم في حديث ابن قيس .

﴿و﴾ ربما توهم وجوب معرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مطلقاً من الامور الاصولية والفرعية، واستدل لذلك بجملة من الايات والروايات، وبعد ما بين المصنف «ره» مقتضى الاصل توجه الى رد دليل أولئك فقال: و﴿لادلالة لمثل قوله تعالى «وما خلقت الجن والانس»^(١) الآية﴾ وتماهما «الا ليعبدون» ولا لقوله صلى الله عليه وآله : «وما

أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، ولالما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الايات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة ان

أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»^(١) فان الاية تدل على وجوب المعرفة بناء 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 الاية 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 الايات والروايات﴾ كقوله تعالى «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا»^(٢) مما دل على وجوب معرفة المنذرين والمنذرين، وما ورد في الحديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»^(٣) و«ليت الشياطين على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا»^(٤) و«اطلبوا العلم ولو بالصين»^(٥) وغيرها، فانه لادلالة بأي شيء منها ﴿على وجوب معرفته﴾ أي معرفة غير ما ذكر من معرفة الله والنبي والامام ﴿بالعموم﴾ أي عموم هذه الايات والروايات لا تدل على وجوب معرفة مطلق ما جاء به النبي ﴿ضرورة ان

(١) فروع الكافي ج ١ ص ٦٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) مجمع البيان ج ١ - مستدرک ج ٢ - وسائل ج ٣ ص ٣٧٠.

(٤) بحار الانوار ج ١ ص ٢١٣ عن المحاسن.

(٥) بحار الانوار ج ١ ص ١٨٠ عن روضة الواعظين.

المراد من « ليعبدون » هو خصوص عبادة الله ومعرفة ، والنبوي
انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لبيان حكم المعرفة ، فلا اطلاق
فيه أصلاً ، ومثل آية النفر انما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به
الى التفقه الواجب

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

وقوله « ره » : ﴿ ومعرفة ﴾ انما هو على تقدير صحة ذلك ، أي انه لو صح
التفسير المذكور كان المراد خصوص معرفته تعالى لا معرفة كل شيء ، والمتعلق -
وان كان محذوفاً - الا أن القرينة تدل عليه فلاعوم .

﴿ والنبوي ﴾ أي قوله : « وما أعلم شيئاً ... » ﴿ انما هو بصدد بيان فضيلة
الصلوات لبيان 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 بالنسبة اليها وان كان في صدد البيان من سائر الزواحي لم ينفذ في الاطلاق ، وإذا
ردوا تمسك الشيخ باطلاق « فكلوا مما أمسكن عليكم » ^(١) على حلية موضع العض ،
لعدم كون المطلق في صدد البيان من هذه الجهة .

﴿ ومثل آية النفر ﴾ وهي قوله تعالى « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » ^(٢) كما تقدمت الاشارة
اليها ﴿ انما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب ﴿ وأنه بالنفر ثم

(١) المائدة : ٤ .

(٢) التوبة : ١٢٢ .

لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى .

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 عقلاً أو شرعاً حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ، ومع العجز عنه

الانذار ، كما لو قال « اذهب الى بغداد وحصل المال وارجع الى أهلك » حيث انه يريد أراءة الطريق لتحصيل المال ، وليس الحال اطلاق يتمسك به ﴿ لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته ﴾ حتى يقال : ان المتعلق لما حذف أفاد العموم فيجب تفقه كل شيء مما جاء به النبي ﷺ ﴿ كما لا يخفى ﴾ بأدنى تأمل .

﴿ وكذا ﴾ لا اطلاق لـ ﴿ ما دل على وجوب طلب العلم ﴾ من الروايات المتقدمة وغيرها ، بل ﴿ انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به ﴾ .

وحيث أتم الكلام حول عدم كفاية الظن الانسدادي في أصول الدين شرع في بيان عدم كفاية الظن مطلقاً ولو كان دليلاً غير الانسداد في الاصول فقال ﴿ ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً ﴾ كالاصول الخمسة ﴿ أو شرعاً ﴾ كما عرفت من وجوب معرفة بعض الشؤون المتعلقة بالآخرة كالقبر في الجملة ونحوه . وانما قلنا بعدم كفاية الظن ﴿ حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ﴾ وقد كان المفروض وجوب المعرفة ﴿ فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ﴾ تحصيله ﴿ ومع العجز عنه ﴾ أي عن العلم لم ينزل الى الظن لان الكشف الناقص في الظن مالم يعتبر عقلاً أو

كان المكلف معذوراً ان كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلوب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال .
بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لاجل

شرعاً كان كلاكشف، وحينئذ ﴿ كان المكلف معذوراً ان كان ﴾ عجزه عن العلم ﴿ عن قصور لغفلة ﴾ عن وجوب تحصيل العلم ﴿ أو لغموضه المطلوب ﴾ كمبحث أن الله سبحانه ليس له زمان ولا مكان ولا جهة ولا أبعاد ﴿ مع قلة الاستعداد ﴾ من غالب الناس، فان فهم ذلك حقيقة يحتاج الى تعمق واطلاع وسيعين والا لا يكاد يأتي في ذهن الناس أن الايام والشهور والاعوام كيف لاتمر على الله سبحانه ، وأنه كيف يمكن شيء لا يمكن له، وهكذا ﴿ كما هو المشاهد في كثير من النساء ﴾ والأطفال 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 به جهلهم فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى. قلت: أشهد أن لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله والافترار بما جاء به من عند الله وأتو لاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حَقَّكم . 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 ايمن؟ فاني أشهد أنها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه .^(١)

﴿ بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو ﴾ كان تقصيره ﴿ لاجل

حب طريقة الالباء والاجداد واتباع سيرة السلف، فانه كالجبلى للخلف
وقلما عنه تخلف .

حب طريقة الالباء والاجداد واتباع سيرة السلف ، فانه كالجبلى للخلف ﴿ ولذا
كانوا يقولون « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون »^(١) ﴿ وقلما
عنه تخلف ﴿ كما نرى من النادر أن يترك بعض الناس دين آباءه ويعتنق ديناً
آخر، الا اذا حكمت القوة كما في اندلس أو انفصلت الابناء عن الالباء وسيطرت
عليهم تقاليد وآراء كما نرى من اعتناق كثير من شباب المدارس مبادئ
مستوردة .

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

أما عقلاً فلان أحداً لا يخلسو من أن يفكر ولو مرة في عمره في أن طريقته
حق أو باطل، وهذا هو القاء الحجة عليه، فلولم يتبع وكانت طريقته باطلة كان
معاقباً، فكل انسان مقصر في عدم اتباع الحق .

وأما شرعاً فلما دل على انحصار الناس في المؤمن والكافر كقوله تعالى
« فمنكم كافر ومنكم مؤمن »^(٢) وقوله « انا هديناه السبيل اما شاكرأ واما كفوراً »^(٣)
وقوله « وهدينا النجدين »^(٤) بضميمة ما دل على أن الكفار مخلصون في النار ولا

(١) الزخرف: ٢٣ .

(٢) التباين: ٢ .

(٣) الانسان: ٣ .

(٤) البلد: ١٠ .

يكون ذلك الا عن تقصير ، ولما دل على أن الله تعالى اتم الحجة كقوله تعالى «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»^(١) ولما دل على ان من جاهد هدى الى الحق بضميمة أن الجهاد أمر مقدور اختياري كقوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»^(٢) الى 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 ، والا فحتى المؤمن الموحد الذي أثبت كل شيء بالادلة والبراهين القطعية قد يفكر في ان طريقه حق أم لا. والحاصل ان اتمام الحجة ليس بمجرد تفكير عابر فانه لم يقم دليل شرعي أو عقلي انه اتمام لها .

وأما عن الادلة النقلية فأيات الحصر لابد من القول بكونها نازلة منزلة الغالب من بيان حال الافراد الذين شملتهم الدعوة كمعاصري النبي ﷺ بمكة والمدينة ، وذلك لمادل من مستفيض الاخبار على ثبوت الوساطة ، وفي بعض الروايات امتحان بعض المستضعفين في الآخرة كما هو مذكور مفصلا في البحار وحق اليقين للسيد الشبر وغيرهما ، والمراد من آية اتمام الحجة بالنسبة الى مثل أولئك أيضاً لا كل من في الارض ، لمادل من العقل والنقل على ان من بين الرسولين لا تكون الحجة تامة عليه ، كما يرشد اليه قوله تعالى « ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير »^(٣) .

(١) النساء: ١٦٥ .

(٢) العنكبوت: ٦٩ .

(٣) المائدة: ١٩ .

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 ، لا النظر والاجتهاد والا لادى الى الهداية ، مع انه يؤدى الى الضلالة والجهالة

﴿ والمراد من المجاهدة في قوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »^(١) هو المجاهدة مع النفس بتخليتها من الرذائل ﴾ كالكبر والفور والجبن والبخل وما أشبهه ﴿ وتحليتها بالفضائل ﴾ كالتواضع والعفة والسخاء والشجاعة وما أشبهها ﴾ وهي التي كانت أكبر من الجهاد ﴾ مع الاعداء ، كما في حديث أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه - بعد رجوعهم من محاربة المشركين - قد بقي عليكم الجهاد الأكبر . قالوا : وما هو يا رسول الله ؟ قال : الجهاد مع النفس^(٢) . وفي حديث آخر : ان أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك^(٣) . ولو قلنا ان المراد بالجهاد أعم من الجهاد في باب اصول الدين ليتفقه أوفي باب تزكية النفس لتتصفى ، فلا ربط للاية بالمقام لانها لم تدل على ان كل أحد يتمكن من الجهاد الذي هو محل الكلام ، فالاية مثل قولنا « كل من اشترى بستاناً ربيع » فانه لا يدل على أن كل أحد يتمكن من اشتراء البستان .

أما ما ذكره المصنف في وجه عدم التعميم بقوله : ﴿ لا النظر والاجتهاد والا لادى الى الهداية مع انه ﴾ كثيراً ما ﴿ يؤدى الى الضلالة والجهالة ﴾ كما نرى بالنسبة الى كثير من الفلاسفة التي تؤدي فلسفتهم الى الانحراف ، فيه ما أشار

(١) العنكبوت : ٦٩ .

(٢) فروع الكافي ج ٥ ص ١٢ .

(٣) بحار الانوار ج ٧٠ ص ٦٤ .

الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية ، فانه غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق . ف

اليه السيد الحكيم بقوله: هذا انما يتوجه لو اريد مطلق النظر والاجتهاد وهو خلاف ظاهر الظرف «فينا»، فان المجاهدة في الله انما تكون بقصد الوصول اليه والفوز بمعرفته - 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 الالهية بدون هوى وعمى، وذلك لابد وان ينتهى الى المعرفة لان الادلة كافية - بل فوق الكفاية - للارشاد والايصال، كيف :

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

وبهذا تحقق ان النظر ليس دائماً يؤدي الى الهداية ﴿الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية﴾ فان العناية لاشك وانها موجودة بالنسبة الى كل من اجتهد بقصد الوصول الى الحق وكان نظره صرف ذلك ﴿فانه﴾ يوفق للطريق ويهتدى للسبيل .

أما كثير من الافراد الذين هم ﴿غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق﴾ فانهم لا يجاهدون في الله بل يجاهدون في تقليد الاباء وهو خلاف فرض الآية .

وقد قيل لاحد الاعلام : كيف صار الفخر الرازي - مع شدة تدقيقه وتشكيكه - سنياً ولم ينتبه للحق ؟ قال : لم يصبر الفخر سنياً وانما صار السني فخراً ، يشير بذلك الى انه تربى في السنية ثم التمس الدليل على تسننه لا انه كان عالماً لا اتجاهياً ففحص للظفر على الحق وحده فظفر على التسنن فاعتنقه ﴿فد﴾ ان

يكون مقصراً مع اجتهاده ومؤخذاً اذا أخطأ على قطعه واعتقاده .
ثم لاستقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل
العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم
وجوبه بل بعدم جوازه ، لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع
عدم القطع بها امكن الاعتقاد بما

مثل هذا الشخص ﴿ يكون مقصراً مع اجتهاده ومؤخذاً اذا أخطأ على قطعه واعتقاده ﴾
لانه قصر في المقدمات ، ولا فرق في العقاب والمؤاخذه بين التفصيل في المقدمات
وبين التفصيل 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 اشرنا 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 ، اذ
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 ﴾ لان 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 ،
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 النزول الى الظن بعد عدم امكان العلم ﴿ لما اشرنا اليه من ان
الامور الاعتقادية مع عدم ﴾ امكان ﴿ القطع بها ﴾ تفصيلاً ﴿ امكن الاعتقاد بما

هو واقعها والانقياد لها ، فلا الجاء فيها أصلاً الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى .

وكذلك لادلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً ، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضاً .

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا ان القاصر يكون في الاعتقادات

هو واقعها والانقياد لها ﴿اجمالاً﴾ فلا الجاء فيها أصلاً 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﴾ اذ لا يمكن الاحتياط أو لا يجب كما عرفت في مقدمات دليل الانسداد من كونه موجباً للعسر أو مخلاً بالنظام . ﴿وكذلك لادلالة 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 الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن﴾ كقوله تعالى « ان الظن لا يغني من الحق شيئاً »^(١) ﴿دليل على عدم جوازه﴾ أي جواز اتباع الظن ﴿أيضاً﴾ كما لا يجب ، والقول باختصاص النهي بحال التمكن من تحصيل العلم غير تام ، لان العلة في الآية غير قابلة للتخصيص كما لا يخفى . ﴿وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا﴾ بقولنا « كان معذوراً ان كان عن قصور الغفلة » الخ ﴿ان القاصر يكون في الاعتقادات﴾ أي يوجد القاصر في الاعتقادات

للفعلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها الا عن تقصير كما لا يخفى ، فيكون معذوراً عقلاً

اما ﴿للفعلة﴾ عن وجوب التحصيل مطلقاً ﴿أو﴾ لـ ﴿عدم الاستعداد للاجتهاد فيها﴾ كالبه والاطفال أوائل بلوغهم ﴿لعدم وضوح الامر فيها﴾ أي في الاعتقادات كوضوح الشمس في رابعة النهار حتى تكون حال الاعتقادات ﴿بمثابة لا يكون الجهل بها الا 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 والاطفال .

وقد علق المصنف هنا بما حاصله : ان الجاهل وان لم يكن معاقباً لكنه لا ينال المراتب السامية لقصوره الذاتي ، كما لا ينال الحمار ما يناله الانسان وان 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 أو لعدم معرفة اوليائه ، ضرورة ان نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى ، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات ، وعليه فلا اشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والايات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً .

أقول : هذا خلاف ظاهر الايات والروايات من ان الناس اذا 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 وخساستها - من

ولا يصنف الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها، لكنه انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله .

الانحطاط وعدم الترب وان لم يكن معاقباً أصلاً - فاذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك - أي الانحطاط وعدم القرب - فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك ؟ فافهم - انتهى .

والحاصل: انه ليس في العدل واجباً تسوية هذا بالعلماء، وانما يجب عدم عقابه مطلقاً لانه من العقاب بدون التقصير وهو قبيح اطلاقاً، وانقطاع السؤال بلم انما ينفع بالنسبة الى الانحطاط لا بالنسبة الى العقاب، وقد تكرر من المصنف «ره» هذا المطلب في المجلد الاول وفي بحث القطع وهنا وغيرها، وذلك خلاف الادلة وخلاف مقتضى مبادئ العدلية كما لا يخفى .

وكيف كان ، فوجود الجاهل القاصر حساً ودليلاً واضح ﴿ ولا يصنف 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 ﴿ انما يكون ﴾ القاصر ﴿ معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له ﴾ أي للحق ﴿ على اجماله لو احتمله ﴾ أما لو كان يعانده لو احتمله فليس معذوراً .

هذا كله لا يصنف اليه ، بل القاصر موجود ولا عقاب عليه مطلقاً لانه من

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام ، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة .

(الثاني) الظن الذي لم يقم على حجته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة

العقاب بلا بيان « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا »^(١) . 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 مناسبته ﴾ لانه ليس مسألة اصولية بل كلامية على تقدير وفقهية على تقدير ﴿ خارج عن وضع الرسالة ﴾ التي بنيت على الاختصار وان أشار اليه الشيخ في الرسالة وفصله بعض الاصوليين .

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

﴿ الثاني ﴾ من الامرين للذين يذكران في خاتمة مبحث الانسداد في ان الظن هل يجبر سند الرواية أو دلالتها ، وهل يوهن سند الرواية أو دلالتها ، وهل يرجح أحد المتعارضين على الآخرين أم لا يقوم بشيء من ذلك ؟ ﴿ الظن الذي لم يقم على حجته دليل ﴾ خاص ولا دليل الانسداد كالظن المطلق في حال الانفتاح ﴿ هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة ﴾ مثلا اذا كان الخبر

بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين

ضعيف السند ثم عمل به المشهور فأورث ظناً بأنهم ظفروا على قرينة على حجتيه فهل هذا الظن - الذي لم يقم على حجتيه دليل - يوجب حجية ذاك الخبر الضعيف السند عندنا حتى يجوز العمل به ، أو كان الخبر ضعيف الدلالة كأن لم يدل على الإطلاق ثم فهم المشهور منه الإطلاق وظننا من فهمهم الإطلاق احتفاءً بقرينة دلت على ذلك، فهل هذا الظن يوجب حجية الدلالة بحيث يجوز الاستناد الى إطلاق ذاك الخبر الذي لا ظهور فيه في الإطلاق أم لا يجوز لا هذا ولا ذاك، 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 - ومصادق ما: السند والدلالة ، وهو اسم صار - ﴿لما كان بحجة﴾ في نفسه ﴿أو﴾ هل ﴿يوهن به﴾ أي بالظن الذي لم يقم على حجتيه دليل ﴿ما﴾ أي السند والدلالة الذي ﴿لولاه﴾ أي لولا الظن ﴿على خلافه﴾ الضمير يعود الى « ما » ﴿لكان حجة﴾ كما لو كان خبر صحيح السند فأعرض المشهور عنه بما أورث 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 دلالة 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

بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما، أو كان للاخر منهما
أم لا ؟

ومجمل القول في ذلك ان العبرة في حصول الجبران أو الرجحان
بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة
الى دليل الحجية،

والاخر صادراً لعلّة ، فهل هذا الظن يوجب ترجيح الاول فيرجع بالظن أحد
الخبرين ﴿ بحيث لولاه ﴾ أي لولا الظن ﴿ على وفقه ﴾ أي وفق ذلك الخبر
﴿ لما كان ترجيح لاحدهما ﴾ بحيث تصل النوبة الى التخيير لقوله ^{عَلَيَّ} :
« بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » ^(١) ﴿ أو كان ﴾ الترجيح ﴿ للاخر
منهما ﴾ لكون الخبر الاخر الذي لا يؤيده الظن راجحاً لاحد المرجحات لكن
رجحاناً لا يصل الى رجحان الظن ﴿ أم لا ﴾ يكون الظن جابراً وموهناً و
مرجحاً ؟

﴿ ومجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران ﴾ للخبر الضعيف
﴿ أو الرجحان ﴾ لاحد 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 داخلاً في الموثوق أو المظنون الصدور
فانه يكون حينئذ حجة لا الظن سبب دخوله في العنوان الذي هو حجة ﴿ أو ﴾
الدخول بسبب ذلك الظن تحت دليل ﴿ المرجحية الراجعة الى دليل الحجية ﴾
فان اشتمال أحد المتعارضين على المرجح يدخل ذا المرجح في الدليل الذي

كما ان العبرة في الوهن انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية ،

يقول انه حجة دون مايعارضه ، فدليل المرجحية راجعة الى دليل الحجية، وذلك كما لو قلنا بأن مطلق المرجحات- ولو غير المنصوصة منها - توجب الترجيح وظننا بجهة من جهات أحد الخبرين دون الآخر ، فيكون الظن بذلك مرجحاً له وموجباً لحجيته في قبال الخبر المعارض له العارى عن الظن .

اما لولم 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 أم لا ، فانه لو ظن بالخبر الذي 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 لابد من القول حينئذ بالتخيير .

هذا كله في الجبر والترجيح ﴿ كما ان العبرة في الوهن انما 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 الصادر حجة ، فصار هذا الخبر الصحيح السند بسبب ظننا لعدم صدوره واشتباه الراوي الناقل له غير موثوق به أو مظنوناً بعدم صدوره ، فان الظن بالخلاف أوجب خروجه عن تحت دليل الحجية ، أما لولم 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 الى حجية الخبر: فبعضهم اعتبر في حجية الخبر الظن بصدوره بالنسبة الى نفس السند، مثل كون الراوي ممن يظن بصدقه ووثاقته، فكل خبر كان هكذا يكون حجة ومالم يكن كذلك ولواعتمد المشهور عليه أو طابق فتوى المشهور له فليس بحجة وبعضهم اعتبر في حجية الخبر كونه مظنون الصدور ولو بالنظر الى خارج السند، كما لو عمل الاصحاب بالخبر وان لم نظن نحن بصدق راويه أو وثاقته، وهذا أعم من القول السابق كما لا يخفى . وبعضهم اعتبر الاعم من ذلك أيضاً، وهو كل خبر ظن بمطابقة مؤداه للواقع ولو لم يظن بصدق راويه ولم يعتمد الاصحاب 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 الاصحاب عليه وعملهم به ﴿أو﴾ الظن بصحة مضمونه ﴿كما لو طابق الخبر الضعيف لفتوى المشهور وان لم يظن بصدق راويه ولا اعتمد الاصحاب عليه﴾ ودخوله بذلك الظن تحت ما دل على حجية ما يوثق به ﴿وان لم يكن ناقله ثقة﴾ فراجع أدلة اعتبارها ﴿كالصحيح المروي في الغيبة أن حسين بن روح سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري﴾ في كتب بني فضال، حيث قالوا له : ما

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد، لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد. والظن من اماره خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه

نصنع بكتبهم ويوتنأمنها ملاء قال عليه السلام: خذوا مارووا وذروا ما رأوا^(١) وماعن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب »^(٢) قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيستمعون حديثنا ويقتبسون من عملنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون...^(٣) الى غيرهما من الروايات الدالة على ذلك.

وقد ادعى الشيخ في الرسائل أن المشهور كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر ﴿و﴾ لا يبعد ﴿عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد﴾ فلو لم يكن ظهور للفظ في معنى لكن 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 حجتيه ﴿والظن من اماره خارجية به﴾ أي بالمراد ﴿لا يوجب ظهور اللفظ فيه﴾ فلو قال المولى «أكرم زيداً» وكان زيد مجملاً مشتركاً بين نفرين، ثم ظننا أن مراده زيد بن خالد لم يكن اللفظ حجة في ذلك، اذ الظهور غير موجود والظن لا دليل على اعتباره كما

(١) غيبة الشيخ الطوسي ص ٢٥٤ .

(٢) الطلاق : ٢ .

(٣) تفسير نور الثقلين ج ٥ ص ٣٥٥ .

- كما هو ظاهر - الا فيما أوجب القطع ولو اجمالا باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره .

لا يوجب ظهوراً حتى يدخله في حجية مطلق الظهور، وهكذا لو قال «أكرم 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﴾ فلولم يكرمه في المثال الثاني أو لم يعمل بمقتضى العلم الاجمالي في الاول وخالف الواقع لم يكن له عذر في عدم اطاعة المولى بسبب أنه ظن بخلاف الظاهر أو ظن بالمراد فيما ليس له ظاهر . والحاصل: ان الظن بالمراد ليس بحجة ﴿الا فيما أوجب القطع﴾ بالمراد ﴿ولو اجمالا﴾ أي قطعاً اجمالياً ﴿باحتفافه﴾ أي باحتفاف هذا الكلام الذي له ظهور ﴿بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه﴾ يعني كان احتفاف الكلام بقرينة توجب ظهور الكلام في المراد المظنون لولا عروض فقد تلك القرينة فلا ظهور له حالا.

ولا يخفى أن هذا الاستثناء منقطع، اذ ذلك من العلم بالظهور لا الظن به ، ولا فرق في الظهور المعلوم بين أن يكون فعلاً أو سابقاً .

﴿و﴾ لا يبعد ﴿عدم وهن السند﴾ المعتبر ﴿بالظن بعدم صدوره﴾ فقد قال ^(١) «لا عذر لاحد من موالي في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» .

ولا يخفى أن الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل كالشك - وفرق بين جبر الظن ووهن الظن، وان الظن بالصحة كان مدخلا للخبر الضعيف في أدلة الحجية، أما الظن بالخلاف فلا يخرج الخبر المعتبر عن أدلة الحجية. فما ذكره في الحقائق

وكذا عدم وهن دلالة مع ظهوره الا فيما كشف بنحو معتبر
عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما
فيه ظاهر لو لا تلك القرينة ، لعدم اختصاص دليل

بقوله: ولكن لا يخفى أنه اذا كان الظن بالصدور أو بصحة المضمون كافياً في الجبر
كان عدمه كافياً في الوهن فضلاً عن الظن بعدم الصدور، فيمتنع الجمع بين الدعوى
الاولى مع هذه الدعوى^(١) انتهى. غير معلوم الوجه .

﴿وكذا﴾ لا يبعد ﴿عدم وهن دلالة﴾ بسبب الظن بخلاف الظهور ﴿مع
ظهوره﴾ فلو كان لفظ ظاهراً في معنى وظننا بأن المراد ليس ذلك المعنى لم يجز
رفع اليد عن الظهور بمجرد هذا الظن كما تقدم ، لان الظهور مطلقاً حجة ولا
يشترط فيها الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف كما حقق في مبحث الظواهر
﴿الا فيما كشف﴾ الظن الموهن للسند أو الدلالة ﴿بنحو معتبر﴾ عقلاً أو شرعاً
﴿عن ثبوت خلل في سنده﴾ كأن أشتبه الراوي فظن أن أبابصير الموجود في
السند هو الثقة فوصفه بما يدل على ذلك والحال أنه الضعيف ﴿أو وجود قرينة
مانعة عن انعقاد ظهوره﴾ بأن كان هناك قرينة على عدم ارادة زيد العالم من عموم
«أكرم العلماء» ﴿فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة﴾ التي ظننا 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 كالاستثناء السابق .

وانما قلنا بان الظن لا يوهن الدلالة ولا يوهن الظهور ﴿لعدم اختصاص دليل

اعتبار خبر الثقة ولادليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم ارادة ظهوره .

وأما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منها بخصوصه وعنوانه وان بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به ،

اعتبار خبر الثقة ولادليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره * حتى اذا وجد الظن بعدم الصدور لايشمله دليل الاعتبار * (أو ظن بعدم ارادة ظهوره * حتى اذا وجد الظن بعدم الظهور لايشمله 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 * لماذكروه في بحث الترجيح من أن دليل الاعتبار لايشمل المتعارضين فيسقط كلاهما عن الحجية ، وان كان لنا فيه نظر .

* (و * بعد * عدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه * كخبر زرارة مثلاً أو خبر محمد بن مسلم * وان بقى 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 اذا لم تشمل المتعارضين سقطا عن الحجية تفصيلاً وأجمالاً * ولم يقم دليل بالخصوص * عقلاً أو نقلاً ، وان قام دليل الانسداد فيما اذا تمت مقدماته * على الترجيح به * أي بالظن ، وقوله «ولم

وان ادعى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحاة الخاصة على ما يأتى تفصيله فى التعادل والتراجيح . ومقدمات الانسداد فى الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم يوجب الظن بأحدهما،

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 بالمرجحاة الخاصة﴾ كالشهرة والمخالفة للعامة والموافقة للكتاب وما أشبه ﴿على ما يأتى تفصيله في﴾ بحث ﴿التعادل والتراجيح﴾ بأنه هل الترجيح خاص بالمرجحاة المنصوصة أم عام لها ولغيرها من كل ما يوجب ترجيحاً فى أحدهما ، فان قلنا بالثاني كان الظن من المرجحات أيضاً .

هذا بالنسبة الى مرجحية الظن في حال الافتتاح ﴿و﴾ أما مرجحية الظن في حال الانسداد فالمصنف على انه غير تام، اذ ﴿مقدمات الانسداد﴾ الجارية ﴿فى الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم﴾ كالظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ﴿أو بالحجة﴾ كالظن بحجية الشهرة القائمة على وجوب الدعاء مثلاً ﴿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 الانسان بأن هذا أرجح 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 ظناً

ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لانه مرجح ، الا اذا ظن انه أيضاً مرجح - فتأمل جيداً .

هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل

بالواقع .

﴿و﴾ ان قلت: يمكن اجراء ﴿مقدماته﴾ أي مقدمات الانسداد ﴿في خصوص الترجيح﴾ بأن يقال: انما مكلفون عند تعارض الاخبار بالرجوع الى المرجح ولا يمكن الاحتياط أو عسر ولا يصح اجراء الاصول، وقد انسد باب الترجيح علماً أو علمياً ويقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد وأن نرجع الى الظن في هذا الباب ويكون الظن بالراجح حجة .

قلت: لو جرت مقدمات الانسداد هنا كان نتيجتها ان الظن بالمرجح الذي هو الشهرة مثلاً - كالعلم بالمرجح - ولم تكن نتيجتها ان الظن بنفسه يكون مرجحاً فانها ﴿لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح﴾ بالكسر ﴿لانه﴾ أي الظن بنفسه ﴿مرجح﴾ .

نعم اذا قلنا بأن الظن بالمرجح حجة ثم ظنننا بأن الظن من المرجحات كان الظن مرجحاً أيضاً ، واليه أشار بقوله : ﴿الا اذا ظن انه﴾ أي الظن ﴿أيضاً مرجح﴾ كسائر المرجحات المظنونة ، فظن بأن الشهرة والاجماع والمخالفة للعامة 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 مقام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدها، لوضوح ان الظن القياسي اذا كان على خلاف مالواه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية، واذا كان على وفق مالواه لما كان حجة لا يوجب دخوله

﴿وأما مقام الدليل على المنع عنه كذلك﴾ بخصوصه ﴿كالقياس 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 ﴿أيضاً﴾ جبر أو وهن أو ترجيح ﴿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 اذا كان على خلاف مالواه لكان حجة﴾ أي كان على خلاف الخبر المعتمد - الذي لولا هذا القياس لكان ذلك الخبر حجة - ﴿بعد المنع عنه﴾ أي عن القياس ﴿لا يوجب﴾ هذا الظن القياسي ﴿خروجه﴾ أي خروج ذلك الخبر ﴿عن تحت دليل الحجية﴾ لان الشارع لم يهتّن بالقياس ولم يجعل له دخلاً في الاحكام فكيف يوجب القياس على خلاف الخبر المعتمد اخراج الخبر عن تحت دليل الحجية واسقاطه عن الاعتبار ﴿واذا كان﴾ الظن القياسي ﴿على وفق مالواه لما كان حجة﴾ كما لو كان على وفق خبر ضعيف لا حجة فيه لولا القياس ﴿لا يوجب﴾ هذا القياس الموافق له ﴿دخوله﴾ أي

تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلالة دليل المنع على الغائه الشارع رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى - فتأمل جيداً .

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 آخر في البين ﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم كونه مرجحاً موهناً جابراً ﴿لدلالة دليل المنع﴾ كقوله «الدين اذا قيس محق» ﴿على الغائه﴾ أي الغاء القياس من ﴿الشارع رأساً﴾ مطلقاً ﴿وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً﴾، و﴿من المعلوم ان﴾ دخله في واحد منها ﴿أي من الجبر والوهن والترجيح﴾ نحو استعمال له ﴿أي للقياس﴾ فيها ﴿أي في الشرعيات﴾ كما لا يخفى - فتأمل جيداً حتى لا نقول: أي فرق بين الظنون المطلقة المنهى عنها بقول مطلق كقوله تعالى «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً»^(١) 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 بمادل على ان الظن يمكنه الجبر والوهن والترجيح كما يخصص بالظن في الركعات، بخلاف النهي عن الظن بالقياسي فليس قابلاً لتجويز العمل به بعد النهي عنه - فتأمل .

هذا تمام الكلام في المقصد السادس من مقاصد الكتاب المنعقد لبيان الامارات المعبرة شرعاً أو عقلاً، والله الهادي .

المقصد السابع

فى الاصول العملية

وهى التى ينتهى اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل

« المقصد السابع »

من مقاصد الكتاب ﴿فى الاصول العملية﴾ الاصل فى اصطلاح الاصوليين والفقهاء هو الحكم المجعول شرعاً أو عقلاً فى ظرف الشك مع كون الشك جزءاً لموضوعه، وفى قبالة الدليل الذى هو الحكم المجعول فى ظرف الشك مع ان الشك ليس جزءاً من موضوعه. فمثلاً خبر الواحد حجة عند الشك فى الواقع لكن ليس الموضوع مأخوذاً فيه الشك، فقول زارة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال اخبار عن الواقع وان كان حجية خبره فى ظرف الشك بالحكم الواقعي، أما اصالة البراءة فقد اخذ فى موضوعها الشك لانها تقول: اذا لم تدر وجوب الدعاء اجر البراءة فالدعاء المشكوك مجرى للبراءة .

ثم الاصول العملية هي فى مقابلة الاصول الاعتقادية التى يجب الاعتقاد بها ، فهذه للاعتقاد وتلك للعمل، واذا أطلق الاصول احتمل ان يراد به اصول الفقه الشامل للاصل والدليل، واحتمل ان يراد به اصول الاعتقاد .

﴿ و ﴾ عرف المصنف الاصول العملية بأنها ﴿هى التى ينتهى اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل﴾ سواء كان ذلك لفقدان النص

مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل . والمهم منها أربعة :

أو اجماله أو تعارض النصين فيما لو قلنا ان المرجع عند تعارض النصين الاصول العملية .

وهذا التعريف كما لا يخفى لازم الاصول العملية لانه تعريفها الحقيقي وانما التعريف القريب ان نقول: هو الجاري في الشبهة في الحكم الكلي الناشئة من فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين ﴿مما دل عليه حكم العقل﴾ هذا بيان للموصول في قوله « هي التي » وتقسيم للاصول 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 ^(١) «رفع ما لا يعلمون» ^(٢) الذي هو مستند البراءة الشرعية ، و«اخوك دينك فاحتط لدينك» ^(٣) بناءً على انه دليل للاحتياط شرعاً .

﴿والمهم منها﴾ أي من الاصول العملية ﴿أربعة﴾ وهي : البراءة التي توجب عدم التكليف في صورة الشك فيه ، والاشتغال الموجب لاشتغال الذمة بالتكليف المشكوك ، والتخير الموجب لتخير المكلف بين طرفي الشبهة بأن يأتي بأحدهما ، والاستصحاب الموجب لسحب الحالة السابقة في مورد الشك . ثم ان الاصول التي ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل أكثر 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 والثلاثين ، وما أشبهها ، فعدم التعرض لها وحصر الاصول في هذه الاربعة لامرين :

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ طقم منشورات الجامعة .

(٢) بحار الانوار ج ٢ ص ٢٥٨ .

فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته بالشبهة الحكمية

الاول : جريان الاصول الاربعة في جميع أبواب الفقه ، بخلاف هذه القواعد المختصة بباب دون باب .

الثاني : عدم كثرة النقص والايبرام الا في هذه الاربعة ، وقد أشار المصنف « ره » الى سبب عدم ذكر تلك في الاصول بقوله : ﴿ فان مثل قاعدة الطهارة ﴾ وهي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدّر ﴿ فيما اشبهه طهارته ﴾ كالحديد مثلاً الذي قال بعضهم بنجاسته ﴿ بالشبهة الحكمية ﴾ وهي الشبهة الناشئة عن فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين مما يحتاج الى استطراق باب الشرع مقابل الشبهة الموضوعية ، وهي الناشئة عن اشتباه امور خارجية ، كما لولم يعلم ان هذا بول أو ماء مع معرفة حكم كليهما . وانما خصص ذلك بالشبهة الحكمية لأن الشبهة الموضوعية ليست مما ينتهي اليها المجتهد بما هو مجتهد ، لان اجراء الاصل جائز 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 مديون لزيد بدينار ، واجراء الاحتياط فيما لو شك في اضافة أحد المائين وأراد 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 : ان 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 ، وهنا يقع الكلام في انه لم خصص الاصول بهذه الاربعة ولم يذكر فيه مثل قاعدة الطهارة في الشبهة

وان كان مما ينتهى اليها فيما لاحجة على طهارته ولاعلى نجاسته ،
الا أن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة
الى نقض و ابرام ، بخلاف الاربعة وهى البراءة والاحتياط والتخير
والاستصحاب ، فانها محل الخلاف بين الاصحاب .

وبحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما

الحكمية ؟ .

والجواب: انه ﴿ وان كان مما ينتهى اليها ﴾ الفقيه يفيتى بالطهارة فى الحكم
الكلى الالهى ﴿ فيما لاحجة على طهارته ولاعلى نجاسته ﴾ لفقدان النص أو اجماله
أو تعارضه ﴿ الا أن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة ﴾ لاختلاف فيها
﴿ بلا كلام من دون حاجة الى نقض و ابرام ﴾ بخلاف الاصول الاربعة حيث كثر
القول والقال فيها واحتاجت الى تنقيح وتوضيح ، وغيرها يكتفى فى تنقيحها
فى مواضعها الخاصة من الفقه ﴿ بخلاف ﴾ الاصول ﴿ الاربعة وهى البراءة والاحتياط
والتخير والاستصحاب ، فانها محل الخلاف بين الاصحاب ﴾ .

وقد علق المصنف هنا بما لفظه : لايقال: ان قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة
فى الشبهة الموضوعية ، فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التى
يكشف عنها الشرع ، فانه يقال : أولاً نمنع ذلك ، بل انهما من الاحكام الوضعية
الشرعية ، ولذا اختلفنا فى الشرع بحسب المصالح الموجبة لتشريعهما كما لا
يخفى . وثانياً انهما لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على
أحدهما كانت حكمية ، فانه لامرّج ارفعها الا الشارع ، وما كانت كذلك ليست
الاحكمية - انتهى .

﴿ وكيف كان فان الاصول الاربعة ﴾ يحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما

هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان
ومؤنة 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 وعقلاً ترك الاول وفعل الثاني ،

هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤنة 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 ، وان 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 التبغ ﴿ ولم تنهض عليه ﴾ أي على المشكوك ﴿ حجة جاز شرعاً وعقلاً
ترك الاول ﴾ الذي هو محتمل الوجوب ﴿ وفعل الثاني ﴾ الذي هو محتمل
الحرمة .

وكان مأموناً من عقوبة مخالفته ، كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو اجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه

ولا يخفى ان المسائل في المقام ستة : لان الشك اما في الوجوب واما في الحرمة ، وسبب الشك في كل منهما اما فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين . وقد عقد الشيخ « ره » في الرسائل لكل مسألة فصلاً لكن ماصنعه المصنف أقل مؤنة .

وقد علق المصنف هنا بما لفظه : لا يخفى ان جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة وكذا جمع فقد النص و اجماله في عنوان عدم الحجة انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العدة 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 للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير ، كما انه داخل فيما لاحجة فيه بناءً على سقوط النصين عن الحجية ، وأما الشبهة الموضوعية فلامساس لها بالمسائل الاصولية بل فقهية ، فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا استطراداً فلا تغفل .

وعلى أي جواز اجراء البراءة في مشكوك الوجوب أو الحرمة ﴿وكان﴾ المرتكب للمشكوك ﴿مأموناً من عقوبة مخالفته﴾ لو كان في الواقع واجباً أو حراماً ، سواء ﴿كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو اجماله واحتماله الكراهة﴾ فيما دار بين الحرام والمكروه ﴿أو﴾ احتماله ﴿الاستحباب﴾ فيما دار بين الواجب والمستحب ﴿أو تعارضه﴾ أي تعارض النص - المستفاد من

فيما لم يثبت بينهما ترجيح ، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين ، وأما بناءاً على التخيير كما هو المشهور فلامجال لاصالة البراءة وغيرها لمكان وجود الحجة المعتمدة ، وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى .

الحجة - ﴿فيما لم يثبت بينهما ترجيح﴾ والا كان الحكم لذي الترجيح ، كما لو تعارض نصان بالنسبة الى فاقد الطهورين هذا يقول بحرمة الصلاة وانه لا صلاة الا بطهور وهذا يقول بوجوبها وانه لا تترك الصلاة بحال ثم رجحنا الحرمة فانه لا يبقى مجال للشك .

ثم ان ما ذكرنا من اجراء البراءة في مورد تعارض النصين انما هو ﴿بناءاً على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين﴾ اذ على هذا المبني يبقى محل الرجوع الى الاصل فيجوز اجراء البراءة ﴿وأما بناءاً على التخيير﴾ وانه اذا تعارض النصان ولم يكن بينهما مرجح يكون التكليف مخيراً بين الاخذ بأيهما لقوله عنه « اذا فتخير » ^(١) وقوله « بأيهما عملت من باب التسليم وسعك » ^(٢) ﴿كما هو المشهور﴾ في ظرف عدم المرجح ﴿فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها﴾ من الاصول ﴿لمكان وجود الحجة المعتمدة ، وهو﴾ أي الحجة المعتمدة الموجودة في المقام ﴿أحد النصين فيها﴾ أي في المسألة المتعارض فيها ، فان أحد المتعارضين تخييراً نص يعمل به ، ومع وجود النص لامجال للاصول ﴿كما لا يخفى﴾ ولا فرق في النص بين أن يكون معيناً أو مخيراً . وقد تحصل ان شرط الرجوع الى البراءة في باب المتعارضين أن لا يكون

(١) المستدرک ج ٣ ص ١٨٥ عن غوالي اللثالي .

(٢) عيون أخبار الرضا ص ١٩١ بتفاوت يسير .

وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة: أما الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »^(١) .
وفيه : ان نفى التعذيب قبل اتمام الحجة يبعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ،

أحدهما أرجح ، وأن لانقول بالتخير ، أما اذا كان أحدهما أرجح فاللازم العمل بالراجح ، وان قلنا بالتخير فاللازم العمل بأحدهما .

﴿ وقد استدل على ذلك ﴾ الذي ذكرنا من جريان البراءة في المشتبه مطلقاً
﴿ بالادلة الاربعة ﴾ الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

﴿ أما الكتاب ف ﴾ قد استدل ﴿ بآيات ﴾ منه ﴿ أظهرها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ﴾ ووجه الاستدلال بها ان الآية كناية عن نفى العذاب بدون اتمام الحجة ، فالبعث كناية عن البيان ، والاية حكم عام لبالنسبة الى الامم السابقة فقط ، والعذاب أعم من الديني والاخروي ، فالاية تدل على ان البيان اذا لم يكن هناك حكم فيجوز اجراء البراءة .

﴿ وفيه ﴾ ان الآية تدل على نفى التعذيب ، ونفى التعذيب أعم من عدم الاستحقاق ومن عدم الفعلية منه ، فالمؤمن لا يعذب لانه لا يستحق والمعاصي المشفوع له لا يعذب وان استحق . واذا تحقق ذلك قلنا : ﴿ ان نفى التعذيب قبل اتمام الحجة يبعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ﴾ التعذيب ، فلا تدل الآية على عدم الاستحقاق حتى تدل على البراءة ، وانما تدل على نفى الفعلية ، ونفى الفعلية لا ينافي وجود الحكم كما في العصاة ، فان عدم عقابهم فعلا لامر من عفو أو شفاعة لا يدل على عدم وجود تكليف

عليهم .

والحاصل : ان الاية لاتدل على نفى الاستحقاق فلاتدل على نفى الحكم .
ان قلت : الظاهر من نفى الاستحقاق نفى الفعلية ، فان المتبادر من قول
المولى « لعقاب عليك في هذا الحال » انه لا يستحقه .

قلت : الظاهر وجود الاستحقاق قبل بعث الرسل لمخالفة الناس الاوامر
العقلية ، وانما لا يعذب الله تعالى منه وفضلا ، ويدل على ذلك قوله تعالى : « واذا
أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً »
أي « اذا أردنا هلاك قرية » لمخالفتهم الاحكام العقلية بالظلم والجور وسفك الدماء
وانتهاك الاعراض « أمرنا مترفيها » بالطاعة ، وتخصيص الامر بالمترفين لكونهم
السادة الذين اذا سمعوا سمع الناس وان أبوا أبى الناس ، فكأنهم هم مناط الحكم
اثباتاً ونفياً « ففسقوا فيها » فحيث خالفوا أوامرنا « فحق عليها القول » وانما
نبعث اليهم الرسل ثم نأخذهم بذنوبهم لثلاث يكون للناس على الله حجة ، ولثلاث
يقولوا : لولا جائنا من نذير .

﴿و﴾ قد أجاب الشيخ «ره» عن هذا الاشكال - أي اشكال عدم التلازم بين
عدم العقاب الفعلي وبين عدم الاستحقاق - بأن الاخباري الذي لا يقول بالبراءة
ويقول بالاحتياط انما يقول باثبات العقاب الفعلي في ارتكاب المشبهة ، فاذا دلت الاية
على عدم العقاب الفعلي كفى في رده . وانما يقول الاخباري بالعقاب الفعلي لان أدلته
- كأخبار التثليث ونحوها - تدل على ذلك .

وفي جواب الشيخ نظر ، اذ أولا ان التزام الاخباري بالملازمة بين عدم
الاستحقاق وعدم الفعلية لا يصح استدلالنا بالاية الاجدلا ، اذ نحن القائلين
بالبراءة لا يمكننا الاستدلال بالاية على البراءة ، اذ الاية تقول « لعقاب فعلياً » وهذا

لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها الا جدلاً مع وضوح منعه ، ضرورة ان ما شك فى وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه ، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه - فافهم .

غير كاف للبراءة ، وانما الكافي للبراءة قوله « لا استحقاق للعقاب » والاية غير متعرضة لها .

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿ لو سلم اعتراف الخصم ﴾ أي الاخباري القائل بالاحتياط ﴿ بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية ﴾ حتى انه لو نفت الفعلية نفت الاستحقاق ﴿ لما صح الاستدلال بها ﴾ أي بالاية للبراءة ﴿ الا جدلاً ﴾ .

وثانياً : انا لانسلم ان الاخباري يلتزم بالملازمة بين الفعلية والاستحقاق ، كيف وفي المعصية الحقيقية التي يعترف الاخباري بالاستحقاق ليعترف بأن العقاب فعلي لاحتمال العفو ونحوه ، فكيف يمكن أن يقول بالفعل في الشبهة التي هي دون المعصية الحقيقية ؟

والى هذا أشار بقوله : ﴿ مع وضوح منعه ﴾ أي منع تسليم الخصم بالملازمة ﴿ ضرورة ان ما شك فى 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 ﴾ 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 ، اذ محل الكلام هو لزوم الاجتناب شرعاً وعدمه ، فالاخباري أيضاً لابد وان يلتزم بعدم وجوب الاجتناب

وأما السنة فروايات منها حديث الرفع، حيث عد «ما لا يعلمون» من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً،

لانه لامحذور فيه، ومجرد الاستحقاق المحتمل مع القطع بعدم الفعلية لا يكفي في ثبوت الاحتياط .

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

﴿وأما السنة﴾ قد استدل 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، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته^(١).

ولا اشكال في سند الحديث لانه مروي 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 الامسة ﴿فالإلزام المجهول﴾ سواء كان ايجابياً أم تحريماً ﴿مما لا يعلمون﴾ لان المكلف لا يعلم به وان احتمله أو ظن بوجوده ﴿فهو مرفوع فعلاً وان 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 لافائدة في تكليف مجهول اجتهد في مقابل النص الدال على ان أحكام الله عامة لانخص العالم فقط،

فلامؤاخذة عليه قطعاً .

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

بالإضافة الى ان الاحكام لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية لم يكن معنى لتخصيصها بفئة دون فئة .

نعم الجاهل اذا كان قاصراً لم يعاقب لانه خلاف العقل والنقل ﴿فلامؤاخذة عليه قطعاً﴾ فان العقل والنقل اتفقا على قبح مؤاخذة الجاهل القاصر .

﴿ لا يقال ﴾ : ان الغرض في المقام نفى 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 - مضافاً الى ما قلنا - ان الاستحقاق وان كان أثراً عقلياً الا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً - تأمل تعرف .

﴿ فانه يقال ﴾ : المؤاخذة لا ترتب على التكليف الواقعي المجهول وليست أثراً له وانما هي أثر عقلي للاحتياط ، فنفي التكليف ظاهراً - بدليل الرفع - دليل على عدم ايجاب الاحتياط الذي هو موضوع المؤاخذة حقيقة ، واذا انتفى الموضوع انتفى الاثر .

انها وان لم تكن بنفسها أثراً شرعياً الا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ماهو أثره، وباقتضائه من ايجاب الاحتياط شرعاً ، فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته. لا يقال :

والحاصل: ان دليل الرفع يدل على ايجاب الاحتياط وبعدم الاحتياط ينتفي الموضوع للآثر العقلي الذي هو المؤاخذة، ف﴿انها﴾ أي المؤاخذة ﴿وان لم تكن بنفسها أثراً شرعياً﴾ حتى ترفع بدليل الرفع ﴿الا انها﴾ أي المؤاخذة ﴿مما يترتب عليه﴾ أي على الآثر الشرعي ﴿بتوسيط ماهو أثره﴾ أي ما يكون العقاب أثره، فالضمير يرجع الى معنى المؤاخذة، والضمير في أثره يرجع الى الموصول أي «ما» ﴿وباقتضائه﴾ عطف على أثره ﴿من ايجاب الاحتياط شرعاً﴾ بيان لـ «ما» يعني ان المؤاخذة ليست أثراً شرعياً لكنها أثر لما يترتب على الآثر 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 ان المؤاخذة من آثار الاحتياط، فاذا لم يوجب الشارع الاحتياط كان لازمه عدم المؤاخذة غير تام. اذ لنا مؤاخذتان مؤاخذة على ترك الاحتياط ومؤاخذة على ترك التكليف المجهول، اذ لكل أمر

لا يكاد يكون ايجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضية ايجاب غيره .
فانه يقال :

ثواب وفي عصيانه عقاب ، فالدليل الدال على عدم المؤاخذه التابعة لعدم الاحتياط انما يدل على رفع المؤاخذه الناشئة من الاحتياط ، أما المؤاخذه الثانية الناشئة من مخالفة التكليف فلا دليل على رفعها .

والحاصل : ان هناك أمرين - بالتكليف وبالاحتياط - فعدم جعل الاحتياط معناه عدم المؤاخذه التابعة لهذا الامر ، وتبقى المؤاخذه التابعة للتكليف على حالها لا دليل على رفعها ، فانه ﴿ لا يكاد يكون ايجابه ﴾ أي ايجاب الاحتياط ﴿ مستتباً لاستحقاقها ﴾ أي استحقاق المؤاخذه ﴿ على مخالفة التكليف المجهول ﴾ الذي هو أمر آخر غير أمر الاحتياط ﴿ بل ﴾ ايجاب الاحتياط يستتبع استحقاق العقاب ﴿ على مخالفته ﴾ أي مخالفة الاحتياط ﴿ نفسه كما هو قضية ﴾ أي مقتضى ﴿ ايجاب غيره ﴾ أي غير الاحتياط من سائر التكليف ، فان ايجاب الصلاة مثلاً يستتبع العقاب على مخالفة الصلاة ، لانه يستتبع العقاب على مخالفة الصوم .

﴿ فانه يقال ﴾ : قد يكون في المقام ايجابان نفسيان ، وهذا لاشك في أن كل ايجاب يستتبع عقاب نفسه كما في الصلاة والصوم ، وقد يكون في المقام ايجاب نفسي وايجاب غيري طريقي ، وفي هذا الحال لا يكون في الحقيقة الا ايجاب واحد وعقاب واحد وكان المنطوق هو النفسي ، فاذا خولف كان فيه العقاب واذا أوتى به لم يكن فيه عقاب وان خولف الامر الطريقي .

فمثلاً : اذا أمر المولى باحضار زيد ثم لم يعرفه العبد فأمر باحضار من في

هذا اذا لم يكن ايجابه طريقياً والا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول ، كما هو الحال في غيره من الايجاب والتحريرم الطريقيين ، ضرورة انه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به ، ويقال : لم أقدمت مع ايجابه ويخرج به

الدار الذين فيهم زيد ، فان هذا الامر الثاني ليس نفسياً وانما هو لمصلحة احضار زيد ، فان احضر زيدا كان قد أتى بكل تكليف متوجه اليه وأن لم يات به كان له عقاب واحد عقلاً وشرعاً ، ففي المقام ليس أمران وعقaban حتى يدل أمر الاحتياط على أن مخالفته توجب العقاب الناشيء عن أمر الاحتياط ويبقى عقاب التكليف الواقعي 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 الواقعي ﴿ 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 والتحريرم الطريقيين ﴾ كالايجاب والتحريرم المقدمي فانه لاعقاب فيهما ، وانما العقاب مخالفة التكليف المجهول . فمثلا : الالقاء من السطح حرام لكنه حرام طريقي لحرمة قتل النفس ، فاذا القى نفسه ومات عوقب على القتل لاعلى الالقاء ﴿ ضرورة أنه كما يصح أن يحتج ﴾ المولى على العبد ﴿ بهما ﴾ أي بالايجاب والتحريرم الطريقيين ، بأن يقول لم ألقى نفسي من السطح أولم مار كبت السفينة حتى توصلك الى الحج ﴿ صح ﴾ للمولى ﴿ أن يحتج به ﴾ أي بنفس التكليف .

﴿ ويقال : لم أقدمت ﴾ على ترك الحج وعلى قتل نفسك ﴿ مع ايجابه ﴾ أو تحريره ﴿ ويخرج ﴾ المولى ﴿ به ﴾ أي بهذا الاحتجاج بقوله : لم أقدمت على

عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج بهما . وقد انقذح بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منة على الامة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه - فافهم . ثم

ترك التكليف الواقعي ﴿عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج﴾ المولى بالاحتجاج ﴿بهما﴾ أي بالايجاب والتحريم الطريقيين . وهذا دليل على وحدة التكليف اذ لو كان التكليف بالطريق وبذي الطريق تكليفين مستقلين لم يصح الاحتجاج بأيهما كما لا يخفى .

﴿وقد انقذح 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 ..» ﴿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 الاوامر الطريقية، فان في ترك الاحتياط تجريباً يستتبع العقاب وان أتى بالتكليف الواقعي ، كما لو صلى الى طرف واحد - فيما شئت القبله - وترك سائر الجهات وصادفت تلك الجهة الواقع فانه يعاقب للتجري - كما هو خيرة المصنف - وهذا ليس كسائر الاوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعاً .

﴿ثم﴾ ان المحتملات العقلية في قوله ^(١) «رفع ما لا يعلمون» (١) أربعة: لان «ما» الموصولة اما أن يراد بها «الحكم» واما أن يراد بها «فعل المكلف» ، فعلى الاول يراد أن الحكم الذي لا يعلم مرفوع، وعلى الثاني يكون المحتملات ثلاثة: الاول: رفع الفعل حقيقة، وهذا محال اذ لم ترفع أفعال المكلفين ، كشرب التن

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

ودعاء رؤية الهلال. الثاني: تقدير شيء في الكلام، أي رفع جميع الآثار الشرعية لما لا يعلمون، أو رفع الآثار الظاهر- الذي هو المؤاخذه- . الثالث: كون الاسناد مجازاً بأن أسند الرفع الى «ما لا يعلمون» مجازاً مع أنه مسند في الحقيقة الى «آثاره» أو الى «مؤاخذته» .

هذه محتملات الكلام، وقد أشار المصنف «ره» الى مختاره بقوله: ﴿لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه﴾ في الكلام ﴿ولا غيرها﴾ أي غير المؤاخذه ﴿من الآثار الشرعية﴾ بأن يقال: ان التقدير ﴿في﴾ قوله: رفع ﴿ما لا يعلمون﴾ رفع مؤاخذه 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 دعاء الرؤية والشك في حرمة شرب التتن ﴿أو الموضوعية﴾ كالشك في أن هذا المائع الخاص خمر أو هذا الشخص الخاص ولدفتجب نفقته ﴿بنفسه﴾ قابل للرفع والوضع شرعاً ﴿اذ للشارع أن يقول يجب وأن يقول لا يجب أو يقول يحرم وان يقول لا يحرم .

لكن لا يخفى أن هذا الاحتمال - أي رفع الحكم بنفسه الذي استظهره المصنف «ره» - انما يتم بالنسبة الى هذه الفقرة من الرواية أي قوله «ما لا يعلمون»، وأما بالنسبة الى سائر الفقرات كقوله: «ما لا يطيقون» و«ما اضطروا» و«ما استكروا» فلا يمكن هذا الكلام، اذ لا يمكن أن يراد بـ «ما» الموصولة فيها الحكم ، فانه لا معنى لان يقال «رفع حكم اضطر اليه» اذ الحكم لا يضطر اليه وانما الفعل والعين

وان كان فى غيره لابد من تقدير الاثار أو المجاز فى اسناد الرفع اليه، فانه ليس ما اضطروا أو ما استكروا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة. نعم لو كان المراد من الموصول فى « ما لا يعلمون » ما اشبه حاله ولم يعلم عنوانه لكان أحد الامرين مما لابد منه أيضاً .

يضطر اليهما. فمثلاً: شرب الخمر يضطر اليه، ومن المعلوم أن 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 » وان كان فى غيره ❀ من سائر الفقرات ❀ لابد من تقدير الاثار ❀ فالمراد رفع آثار ما استكروا عليه - مثلاً - فانه اذا شرب الانسان الخمر مثلاً عوقب فى الاخرة وجلد فى الدنيا وكره تزويجه، لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الاثار على ما اذا كان الشرب اكراهياً ❀ أو المجاز ❀ وذلك ❀ فى اسناد الرفع اليه ❀ أي الى ذلك الغير - مثل « ما استكروا » مع ان الاسناد فى الحقيقة الى الاثار أو الى المؤاخذة، فيكون من قبيل اسناد الجريان الى الميزاب والحال أنه مسند الى الماء حقيقة فى قولنا « جرى الميزاب » ❀ فانه ليس ما اضطروا أو ما استكروا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة ❀ كما لا يخفى .

❀ نعم لو كان المراد من الموصول ❀ أي لفظة « ما » ❀ فى « ما لا يعلمون » ما اشبه حاله ❀ أي فعل المكلف حتى يكون المعنى رفع شرب التتن الذي لا يعلم حرمة ورفع الدعاء عند الرؤية الذي لا يعلم وجوبه مما علم ذاته ❀ ولم يعلم عنوانه لكان أحد الامرين ❀ من تقدير الاثار أو كون الاسناد مجازياً ❀ مما لا بد منه أيضاً ❀ لكنه قد عرفت ان المحتمل - بل الظاهر - كون المراد رفع الحكم الذي

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح ان المقدرفى غير واحد غيرها ، فلامحيص من أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر- فى كل منها ، أو تمام آثارها التى تقتضى المنّة رفعها .

لايعلم، فلايحتاج الى تقدير الاثار أو القول بكون الاسناد مجازياً ، لكن جماعة من العلماء قالوا بأحد الامرين ولم يقولوا بمقالة المصنف حتى يستقيم السياق ، اذ نسبة الرفع الى مالايعلمون والى سائر الفقرات واحدة، وحيث لايمكن القول برفع سائر الفقرات بل لابد من أحد الامرين كان مقتضى السياق أن يكون ما لايعلمون أيضاً كذلك . وهذا الكلام من المصنف اشارة الى كلام الشيخ «ره» في الرسائل الذي يقول بأن التقدير رفع الاثار أو رفع خصوص المؤاخذه .

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

﴿ثم﴾ هل المقدر جميع الاثار أو الاثر الظاهر أو المؤاخذه؟ وجوه أقواها الاول، اذ ﴿لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه﴾ حتى يكون المرفوع المؤاخذه فقط على تلك التسعة ﴿بعد وضوح ان المقدر فى غير واحد﴾ من العناوين التسعة المذكورة فى الرواية ﴿غيرها﴾ أى غير المؤاخذه، اذ سيأتى فى الحديث تقدير غير المؤاخذه فى ما اكرهوا وما لايطبقون والخطأ ﴿فلامحيص من أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر - فى كل منها﴾ أى من التسعة حتى يكون معنى الرفع رفع الاثر الظاهر لمالايعلمون وما لايطبقون وما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه وهكذا ﴿أو تمام آثارها التى تقتضى المنّة رفعها﴾ لكن الثانى أولى لانه هو المتبادر من النسبة الى الشيء ، فلوقيل : « زيد وجوده كالعدم » كان الظاهر منه انه لا يترتب عليه

كما ان ما يكون بلحاظه الاسناد اليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى

أي أثر لا انه لا يترتب عليه الاثر الظاهر ، فان كون المراد الاثر الظاهر يحتاج الى قرينة .

ولعل السر في ذلك أن رفع جميع الاثار أقرب الى نفي الذات من نفي بعض الاثار ولو كان ذلك البعض هو الاثر الظاهر . وانما قيدنا تمام الاثار بما اذا كانت المنة تقتضي رفعها لئلا يرتفع تمام الاثار حتى ما لا يقتضي المنة رفعها، فلو كسر أحد اثناء أحد خطأ أو قتل شخصاً اضطراراً لم يرتفع الضمان والدية لان رفعهما ليس منه مطلقاً بل على الفاعل، والرواية تدل على الرفع مطلقاً منة على الجميع ، كما ان الرفع قد لا يكون منة بالنسبة الى الفاعل كما لو أخطأ وصام من ليس عليه الصوم لمرض ونحوه، فان جعل صومه الخطائي كلا صوم في عدم ترتب الاثر عليه خلاف الامتنان، ولذا أفنى الفقهاء بترتب الاثر على مثل هذا الصوم، وكذا بالنسبة الى الوضوء والفسل الضررين .

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

ثم هل المرفوع بالحديث جميع الاثار التكليفية والوضعية أم خصوص الاثار التكليفية؟ قد يقال بالثاني، اذ لو كان المرفوع جميع الاثار 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

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الامة ، كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعناق . ثم لا يذهب عليك

أنحوهما، وهكذا بالنسبة الى سائر الآثار الوضعية من قبيلهما . لكن الاقوى العموم ﴿فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الامة﴾ فمن شرب الخمر جهلا لا يحسد كما لا يكره تزويجه ولا عقاب عليه وهكذا، أما الضمان والنجاسة فلا بد من خروجهما عن دليل وذلك غير ضار بالعموم، وقد دلت الأدلة على ذلك ﴿كما﴾ لا يخفى .

وقد ﴿استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعناق﴾ ففي المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبرنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام : لا ، قال رسول الله ﷺ « رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا »^(١) الخبر .

قال الشيخ في الرسائل : فان الحلف بالطلاق والعناق والصدقة - وان 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 المؤاخذه^(٢) انتهى .

كما انها تؤيد رفع جميع الآثار سواء كانت تكليفية أم وضعية .

﴿ثم لا يذهب عليك﴾ ان التسعة المرفوعة في الحديث على قسمين :

(١) فقه الرضا ص ٦٢ - المحاسن ص ٣٣٩ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٧٣ .

(٢) فرائد الشيخ ص ١٩٦ .

ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوى انما هو
الاثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى .

ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين صارت موجبة للرفع ،
والموضوع للآثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه .

الاول : ما هو بعنوانه الاولى كالحسد والطيرة والتفكر في الخلق ، ولا شك
ان المرفوع فى هذا القسم آثار هذه الامور ، فالمعنى انه لا أثر شرعي
للحسد وللطيرة وللتفكير ولا عقاب عليها اذا لم تظهر بيد أو لسان - كما في
الحديث .

الثاني : ما هو بعنوانه الثانوي كما لا يعلمون وغيره ، فان شرب التتن مثلاً عنوان
أولى 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 الاولى **﴿انما هو الاثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى﴾**
فلو كان للافطار أثر من كفارة ونحوها يرفع ذلك الاثر اذا حدث على الافطار
عنوان ثانوي ، بأن كان لا يعلم انه شهر رمضان أو اكراهه على الافطار أو لم يطق الصوم
فأفطر أو نحو ذلك .

﴿ضرورة ان الظاهر﴾ من الحديث **﴿ان هذه العناوين﴾** من الاضطراب
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 ، اذ **﴿الموضوع
للاثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه﴾** .

والحاصل : ان آثار العنوان الثانوي أن يكون العنوان الثانوي علة لشيئها لاعلة

لا يقال : كيف وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها .
فانه يقال : بل انما تكون باقتضاء الواقع

لرفعها .

﴿ لا يقال ﴾ : ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الاولى لا بعنوانه الثانوي يقتضى أن لا يرفع الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - اذ الاحتياط 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 الاولى بل يرفع آثار العنوان الثانوي أيضاً - كالجهل ونحوه .

والحاصل : انه ﴿ كيف ﴾ تقولون بأن الرفع انما يرفع آثار العنوان الاولى ﴿ 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 الاثر على العناوين الاولى فقط لم يرفع به الاحتياط والتحفظ اللذين هما أثران للعناوين الثانية .

﴿ فانه يقال ﴾ : لانسلم بأن الاحتياط وايجاب التحفظ من آثار الجهل والخطأ والنسيان ، بل هما من آثار الواقع لكنها آثار للواقع في ظرف الجهل والخطأ والنسيان فليسا من العناوين الثانية ﴿ بل انما تكون ﴾ هذه الامور الاحتياط والتحفظ في الخطأ والتحفظ في النسيان ﴿ باقتضاء ﴾ الحكم الثابت في ﴿ الواقع

في موردّها ، ضرورة ان الاهتمام به يوجب ايجابهما . لثلا يفوت على المكلف كما لا يخفى .

(ومنها) حديث الحجب ، وقد انتقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع ،

في موردّها أي مورد الجهل والخطأ والنسيان ﴿ضرورة ان الاهتمام به﴾ أي بالواقع ﴿يوجب ايجابهما﴾ أي ايجاب الاحتياط والتحفظ ﴿لثلا يفوت على المكلف﴾ الواقع ﴿كما لا يخفى﴾ ومنه تبين ان حديث الرفع انما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الاولى .

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 ، لأنها ترتفع بتلك العناوين .

﴿ومنها﴾ أي من الروايات التي استدل بها على البراءة ﴿حديث الحجب﴾ وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم »^(١) .

﴿وقد انتقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع﴾ فشرّب التن محجوب عن العباد حكمه التحريمي مثلاً فلا تحريم ، ودعاء الرؤية حكمه الايجابي محجوب عنهم فلا وجوب ، وكذلك بالنسبة الى الشبهات الموضوعية . والحاصل أن الالزام المجهول وجوباً كان أو تحريماً حكماً أو موضوعاً تكليفاً أو وضعياً محجوب عن العباد فهو موضوع عنهم .

(١) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤

الا انه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه ، حيث انه بدون له لما صح اسناد الحجب اليه تعالى .
(ومنها) قوله عليه السلام « كل شيء

﴿الا 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 اذا صار سبب عدم العلم عدم ايصال الراوي الحكم أو اشتباه الامور الخارجية ، بل ﴿لعدم أمر﴾ الله سبحانه ﴿رسله بتبليغه حيث انه بدون﴾ أي بدون كون الحجب منه تعالى ﴿لما صح اسناد الحجب اليه تعالى﴾ .

ولذا قال الشيخ: ان هذه الرواية مساوقة لما ورد عن الامام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام : « ان الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها ، وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله تعالى بكم »^(١) .

لكن ربما يقال بعدم ظهور الحديث في ذلك، حيث ان النسبة الى الله تعالى، اذ كل شيء يقع في الكون يصح نسبته اليه تعالى حتى أفعال العباد، اذ الاله والاسباب كلها منه سبحانه ولذا يصح نسبة الضلال وما أشبه اليه سبحانه. قال تعالى « يضل من يشاء »^(٢) فتأمل .
قلت: وقد انشأ السيد صاحب الجواهر انظر: ج ١٤ ص ٤٢٢
بذكر ما في المتن من قوله تعالى: « ان الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها »

﴿ومنها﴾ أي من الروايات التي استدلت بها للبراءة ﴿قوله﴾ « كل شيء

(١) الفقيه ص ٣٦٥ ط القديم - جامع الاحاديث ج ١ ص ٣٣٠ .

(٢) الرعد : ٢٧ - النحل : ٩٣ - فاطر : ٨ - .

لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه»^(١).. الحديث حيث دل على حلية مالم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين اباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب ،

لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ﴿ الى آخر ﴾ الحديث ﴿ فانه دليل على البراءة ﴾ حيث دل على حلية مالم 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 صلة زيد لاحتمال كونه حماً له- فنقول: ﴿ بعدم الفصل قطعاً بين اباحته ﴾ أي الشيء المشكوك الحرمة ﴿ وعدم وجوب الاحتياط فيه ﴾ بالتارك ﴿ وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية ﴾ حكمية كانت - كالشك في وجوب دعاء الرؤية - أم موضوعية - كالشك في وجوب صلة زيد - ﴿ يتم المطلوب ﴾ الجار في قوله «بعدم» متعلق بقوله «يتم» أي ان الرواية ولوتعرضت للشبهة التحريمية لكننا نسحب الحكم منها الى الشبهة الوجوبية لعدم القول بالفصل، اذ لم يفصل أحد من العلماء بين الشبهات التحريمية والوجوبية بأن يقول بجريان البراءة في الاولى دون الثانية ،

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ ومتن الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه - والكافي كما في البحار ج ٢ ص ٢٧٣ ولفظه : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه .

مع امكان أن يقال : ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال - تأمل .

(ومنها) قوله عليه السلام « الناس في سعة ما لا يعلمون »^(١) فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة ومن الواضح انه

وان كان هناك قول بالتفصيل بالمعكس بجريان البراءة في الشبهات الوجوبية دون التحريمية .

﴿مع امكان أن يقال﴾ في وجه تعميم الرواية للشبهات الوجوبية: ان ﴿ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال﴾ اذ الفعل المردد بين الوجوب وغير الحرمة - كدعاء الرؤية - يكون تركه مردداً بين الحرمة وغير الوجوب، فيثبت حلية تركه بسبب الرواية، ف﴿تأمل﴾ ولعل وجهه ان أرجاع الشبهات الوجوبية الى الشبهة التحريمية بهذه الكيفية خلاف ظاهر الرواية، فان ظاهرها أن كلما داربين الحرمة في الفعل وغير الوجوب كان مجرى البراءة .

﴿ومنها﴾ أي من الروايات التي استدلت بها للبراءة ﴿قوله ﷺ﴾ « الناس في سعة ما لا يعلمون » ﴿و«ما» في الرواية اماظرية توقيتية فيقرأ «سعة» بالجبر، ويكون المعنى الناس في سعة من التكليف مادام لم يعلموا بها، واما 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 ﴿مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة﴾ بناءً على الظرفية .

ومن المعلوم ان ذلك شامل للشبهات الوجوبية والتحريمية التكليفية والوضعية الحكمية والموضوعية ﴿و﴾ على هذا لا يجب الاحتياط مطلقاً، اذ ﴿من الواضح أنه

لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا فى 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 فى ضيق الاحتياط من أجله .

لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا فى سعة أصلاً ﴿ اذ الاحتياط ضيق فكيف يكونوا فى سعة ﴾ ﴿ فيعارض به ﴾ أي بقوله ^{عَلَيْهِ} «الناس فى سعة» ﴿ مادل على وجوبه ﴾ أي وجوب الاحتياط ﴿ كما لا يخفى ﴾ فلا بد من حمل مادل على الاحتياط على الاستحباب لانه الجمع الدلالي بين الدليلين، أما لو أخذنا بأدلة الاحتياط يلزم طرح مادل على أن الناس فى سعة كما هو واضح .

﴿ لا يقال ﴾: الدليل الاول وهو قوله «الناس فى سعة» يقول ان السعة انما تكون اذا لم يعلموا، وأدلة الاحتياط توجب العلم بوجوب الاحتياط فلا موضوع للدليل الاول معها، فـ ﴿ قد علم به ﴾ أي بدليل الاحتياط ﴿ وجوب الاحتياط ﴾ . والحاصل أن دليل الاحتياط وارد على «الناس فى سعة» .

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

نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه ، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً - فافهم .
(ومنها) قوله عليه السلام « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى »^(١).

﴿ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً ﴾ بحيث انه كان واجباً لمصلحة في نفسه لا للمصلحة الواقعة ﴿ كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه ﴾ لان أدلته حيثذ كانت واردة على دليل « الناس في سعة ما لا يعلمون »^(٢) ، اذ لقد علموا بوجوب الاحتياط للدالة الدالة عليه ﴿ لكنه عرفت ان وجوبه ﴾ اى الاحتياط ﴿ كان طريقياً لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً ﴾ فأدلته تقول الواقع المجهول يجب العمل به وادلة السعة تقول الواقع المجهول لا يجب العمل به كما تقدم ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى احتمال ان يكون « ما » في قوله « في سعة ما لا يعلمون » ظرفية ، أي ان الناس في سعة مادام لم يعلموا فاذا علموا وجوب الاحتياط لم تكن سعة اذ ما لم يعلموا محذوف المتعلق حيثذ ، 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 « اذا لم تعلم شيئاً فانت في سعة » ثم قال له بالنسبة الى « دعاء الرؤية » واجب عليك ، وقال بالنسبة الى « الانائين المشبهين » احتط عنهما ، فانه لاشك في ورود كلا الدليلين على الدليل الاول المتضمن للسعة .

﴿ ومنها ﴾ أي من الروايات التي استدلت بها للبراءة ﴿ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » ﴾ وقد استدلت به الصدوق لجواز القنوت بالفارسية وان

(١) غوالي اللثالي ج ٣ ص ١١٦ - الفقيه : باب وصف الصلوة : حديث ٢٢ .

(٢) غوالي اللثالي ج ١ ص ٤٢٤ .

ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود الا بعد العلم، أو ما بحكمه
بالنهي عنه، وان صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد، مع انه
ممنوع لوضوح صدقه على

الاصل في الاشياء الاباحة مالم يثبت الحضر .

ثم لا يخفى ان دلالة الرواية على البراءة تتوقف على كون «الورود» فيها بمعنى
الوصول، كقوله تعالى «فلما ورد ماء مدين»^(١) أو نحو ورد زيد كربلاء حيث انه
فيهما بمعنى الوصول، أما لوقلنا بأن الورود بمعنى الصدور عن الشارع ولولم
يصل الينا حتى يكون مفاد الحديث ان الاشياء قبيل تشريع الاحكام لها مطلقة يجوز
ارتكابها فلا دلالة للرواية على البراءة أصلاً .

ولذا قال المصنف «ره»: ﴿ودلالته﴾ على البراءة ﴿تتوقف على عدم صدق
الورود الا بعد العلم﴾ فلا ورود اذا لم نعلم وان كان صادراً ﴿أو ما بحكمه﴾ أي
بحكم العلم من الامارات والطرق التي هي حجة شرعاً أو عقلاً ﴿بالنهي عنه﴾
متعلق بـ «العلم»، فلو علمنا أو قامت اماراة على النهي عن الشيء كان ذلك وارداً
وخرج عن كونه مطلقاً والا كان جائز الارتكاب ﴿وان صدر﴾ النهي بالنسبة اليه
﴿عن الشارع ووصل الى غير واحد﴾ لان المراد بالورود الوصول الى كل
مكلف مكلف، فان الاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب حالتي «المطلق» أي بالنسبة
الى الجميع أو بالنسبة الى بعض الافراد في حالتي «الورود» أي بالنسبة الى الجميع
أو بالنسبة الى بعض الافراد .

هذا اذا لم يؤخذ الورود بمعنى الصدور عن الشارع ﴿مع أنه﴾ أي كون
الورود غير صادق الا بعد الوصول ﴿ممنوع لوضوح صدقه﴾ أي الورود ﴿على

صدوره عنه لاسيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفى على من لم يعلم بصدوره .

لا يقال: نعم ولكن بضميمة اصاله العدم صح الاستدلال به وتم

صدوره عنه ﴿ أي عن الشارع ﴾ لاسيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفى على من لم يعلم بصدوره ﴿ .

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

وربما اشكل على المصنف بأنه ان أراد من كونه مطلقاً عدم حكم له في اللوح المحفوظ قبل صدور النهي فهو خلاف البديهي، اذ لكل شيء حكم في الواقع حتى قبل صدوره عن النبي والامام، وان أراد من كونه مطلقاً عدم نهى عنه قبل أن ينهى عنه النبي والامام فهو ضروري ويكون كتوضيح الواضحات، وكلاهما لا يناسب مقام الرواية الظاهرة في أنه حكم انشائي ذو فائدة. ولكن ربما يجاب عن ذلك بأن المراد من كونه مطلقاً جواز ارتكابه، كما يقول به من يقول بكون الاصل في الاشياء الاباحة مقابل من يقول ان الاصل فيها الحظر - فتأمل .

﴿ لا يقال ﴾ : سلمنا ان الورود بمعنى الصدور لكن اذا شككنا في شيء - كشرب التن - هل أنه 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 .

﴿ والحاصل: ان الورود - وان كان بمعنى الصدور - ﴾ لكن بضميمة اصاله

العدم صح الاستدلال به ﴿ أي بهذا الحديث ﴾ وتم ﴿ حجة البراهة .

فانه يقال : وان تم الاستدلال به بضميمتها ويحكم باباحة مجهول الحرمة واطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعاً .

لا يقال: نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان .

﴿فانه يقال﴾ : كلامنا فى ان مجهول الحكم هل يجوز ارتكابه أم لا، وهذا الحديث لم يتعرض لذلك وانما تعرض لما لم يصدر فيه حكم ، فانه ﴿وان تم الاستدلال به﴾ أى بهذا الحديث ﴿بضميمتها﴾ أى ضميمة أصالة العدم ﴿ويحكم﴾ حيثند ﴿باباحة مجهول الحرمة واطلاقه، الا أنه﴾ أى الاطلاق والاباحة للمجهول ﴿لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً﴾ لما عرفت أن مجهول الحرمة لا يشمل الحديث ﴿بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعاً﴾ المكشوف ذلك بأصالة العدم ، وهذا مما لا يحتاج معه الى الحديث أصلاً، اذ أصالة العدم تجري وتحكم بعدم الحرمة وان لم يرد هذا الحديث كما لا يخفى .

﴿لا يقال﴾ : مهم الفقيه هو الحكم بالاطلاق والاباحة، من غير فرق بين ان 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 ﴿فى مجهول الحرمة كان﴾ الحكم بالاباحة ﴿بهذا العنوان﴾ أى بعنوان انه مجهول الحكم- اذا قلنا بدلالة الحديث- ﴿أو بذلك العنوان﴾ أى عنوان أنه لم يرد عنه النهى واقعاً المكشوف ذلك بأصالة العدم- اذا قلنا باحتياج الحديث الى ضميمة أصالة العدم -.

فانه يقال : حيث انه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً ، ولا يكاد يعم ما اذا ورد النهي عنه في زمان واباحة في آخر واشتبها من حيث التقدم والتأخر .

لا يقال : هذا

﴿فانه يقال﴾ : ليس الامر على ما ذكرتم من عدم التفاوت ، وانما يكون الدليل - بناءً على كونه مركباً من الحديث وأصالة العدم - أخص من الدليل - بناءً على كونه الحديث فقط - اذ لو كان المعيار هو مجهول الحكم شمل الحكم بالاباحة مطلقاً عليه اباحة وحرمة ولم يعلم السابق منهما ، ولو كان المعيار اجراء أصالة العدم لم تجر في هذا الفرض فلا يحكم فيه بالاباحة ﴿حيث أنه﴾ أي المشكوك ﴿بذاك العنوان﴾ أي بعنوان ما لم يرد فيه نهياً ﴿لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً﴾ حتى تجري أصالة العدم ﴿ولا يكاد يعم ما اذا ورد النهي عنه في زمان واباحة في زمان آخر واشتبها﴾ أي الاباحة والنهي ﴿من حيث التقدم والتأخر﴾ اذ لا تجري أصالة العدم حينئذ ، وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم لمجهول الحرمة - بدون احتياج الى ضمنية أصالة العدم - فانه يشمل حتى هذه الصورة لانه لم يعلم حكمه فعلاً .

ان قلت : لا يشمل الحديث صورة توارد الحكمين ، لانا نعلم بورود النهي حينئذ فلا يشمل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهياً . قلت : كلا ، اذ معنى ورود النهي : النهي المستمر ولا نعلم ورود النهي المستمر لاحتمال كون الاباحة بعد النهي .

﴿لا يقال﴾ : فيما توارد فيه النهي والاباحة أيضاً نحكم بالاباحة ، حتى لو قلنا باحتياج الحديث الى ضمنية أصالة العدم ، فان أصالة العدم وان لم تجرنا الا أن عدم القول بالفصل بين أفراد المشتبهات كاف في الحكم بالاباحة ، فـ ﴿هذا﴾

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

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 بالاصل لم يثبت الحكم في الآخر وذلك لان لوازم الأدلة حجة بخلاف لوازم الاصول . فمثلاً : لو قام الدليل على حرمة الخمر ودل الاجماع على التلازم بين الخمر والقاع قلنا بحرمة القاع ، لان لازم الحرام حرام، أما لو قام الاصل على حرمة الخمر ودل الاجماع على التلازم لم نقل بأن القاع حرام ، اذ لوازم الاصول ومثبتاتها ليست بحجة .

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

﴿ و ﴾ الحاصل : انه و ﴿ ان لم يكن بينهما ﴾ أى بين ما يجهل حاله وبين ما يعلم بتوارد الحالين عليه ولم يعلم المتأخر منهما ﴿ الفصل ﴾ القائل

الا انه انما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحة ففى بعضها الدليل لا الاصل - فافهم .

وأما الاجماع فقد نقل على البراءة، الا انه موهون ، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجملة، فان تحصيله فى مثل هذه المسألة

بالاباحة يقول فيهما والقائل بالاحتياط يقول فيهما ﴿الا انه﴾ أى عدم الفصل الثابت بالاجماع المركب ﴿انما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها﴾ وهو ما لا حالة سابقة له بل هو مجهول مطلق ﴿الدليل﴾ بأن كان الدليل دالا على الاباحة المطلقة ﴿لا الاصل﴾ العملي ، اذ لازم الدليل حجة وليس لازم الاصل بحجة - ﴿فافهم﴾ لعلنا اشارة الى أن مدعى الاجماع يريد به الاجماع على الحكم الظاهري كما ليس ببعيد ، فكأنه يقول : كل من قال بالاباحة قال فى الجميع ، وكل من قال بالاحتياط قال فى الجميع ، فالقول بالاباحة فى البعض والاحتياط فى البعض ايجاد قول ثالث وهو مخالف للاجماع المركب، فالاباحة الثابتة فى اللازم انما هو بنفس الاجماع لا بسبب كونه لازماً حتى يقال بأن الاصل لا يثبت لوازمه .

هذا تمام الكلام فى الروايات التى استدلت بها للبراءة ﴿وأما الاجماع فقد نقل على البراءة﴾ القولي منه حيث ان بعضهم ادعاه ، والعملي حيث يعملون بالبراءة فى مختلف أبواب الفقه حيث لا دليل ﴿الا انه موهون﴾ جداً ﴿ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجملة﴾ اذ مع الغض عن مخالفة الاخباريين فى الشبهات التحريمية فلا جماع من الكل ، وقد منع حجية الاجماع من باب اللطف مع انه لا مجال له بعد وجود المخالف ، والحدسي فى مثل هذه المسألة لا مجال له ﴿فان تحصيله﴾ أى تحصيل الاجماع ﴿فى مثل هذه المسألة

مما للعقل اليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل بعيد جداً .
وأما العقل فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة
التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه
فانهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان ، وهما قبيحان
بشهادة الوجدان .

ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لاحتمال لضرر العقوبة فى مخالفته،

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 الأدلة العقلية والنقلية من محتمل الاستناد قطعاً لو لم يكن
من مظنونه أو مقطوعه .

﴿ وأما العقل ﴾ فقد استدل به على البراءة ﴿ فانه قد استقل بقبح العقوبة
والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول ﴾ سواء كان سبب الجهل عدم الصدور
أو عدم الوصول أو اشتباه الأمور الخارجية ﴿ بعد الفحص واليأس عن الظفر بما
كان حجة عليه ﴾ من العلم والعلمي والظن فى حال الانسداد ﴿ فانهما ﴾ أي العقوبة
والمؤاخذه ﴿ بدونها ﴾ أي بدون الحجة ﴿ عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان ،
وهما ﴾ أي العقاب والمؤاخذه بدون الحجة ﴿ قبيحان ﴾ بشهادة الوجدان ﴿ الحاكم
فى باب الاطاعة والعصيان .

﴿ و ﴾ لا يقال: ان فى ارتكاب المشبه احتمال للضرر ودفع الضرر المحتمل
واجب عقلاً .

لانا نقول: ﴿ لا يخفى انه مع استقلاله ﴾ أي العقل ﴿ بذلك ﴾ أي بقبح العقاب
بلا بيان ﴿ لاحتمال لضرر العقوبة فى مخالفته ﴾ أي مخالفة التكليف المجهول ،

فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً كما انه مع احتمال له لاحاجة الى القاعدة بل فى صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل

بل المواخذة تكون معلومة العدم والضرر معلوم الانتفاء ﴿فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها﴾ أي قاعدة دفع الضرر المحتمل ﴿تكون بياناً﴾ فلما لمجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون رافعة لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، وانما تجري قاعدة دفع الضرر المحتمل فى أطراف العلم الاجمالي ﴿كما انه مع احتمال﴾ أى احتمال العقل للضرر ﴿لاحاجة الى القاعدة﴾ أى قاعدة دفع الضرر المحتمل ﴿بل فى صورة المصادفة﴾ أى مصادفة الفعل للمضر ﴿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 ترتبط احدهما بالآخرى، فان جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يبق مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل، اذ لا احتمال للضرر حينئذ وان 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 - وان 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 لئلا يصادف الواقع فيعاقب .

والنتيجة انه لو جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان جاز الارتكاب للمشتبه، ولو

واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملا الا ان المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً

لم تجر هذه القاعدة لم يحز الارتكاب عقلاً، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل أم لا، أما لو قلنا بها فللقاعدة وأما لو لم نقل بها فلانه لا مؤمن للعقاب الواقعي في صورة المصادفة .

هذا كله في كون الضرر المحتمل عقوبة اخروية ﴿ وأما ﴾ الـ ﴿ ضرر ﴾ الدينوي ﴿ غير العقوبة ﴾ كالمرض والخسارة وما أشبههما ﴿ فهو ﴾ وان كان محتملاً ﴿ فى المشتبه الحرمة والوجوب ولا يجرى هنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴾ الا ان ﴿ احتمال الضرر الدينوي غير ضار .

والحاصل : ان العقل يستقل فى المشتبهات بالبراءة، ولا دافع لهذا الحكم العقلي الاّ احتمالان : الاول قاعدة دفع الضرر المحتمل الاخروي - أي العقاب - لكن هذا غير تام لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تقدّم تقريرها . الثاني قاعدة دفع الضرر المحتمل الدينوي ، لكنّها غير صحيحة أيضاً لان ﴿ المتيقن منه ﴾ أي من الضرر الدينوي ﴿ 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 اذا كان هلاك النفس أو ذهاب بعض الاعضاء كالعين أو الاذن لم يحز ، لاطلاق « لا تلقوا بأيديكم الى التهلكة »^(١) وما دل على ان المثلة لا تجوز حتى بالنفس الا ان مثل ادماء بعض الجسم أو خدش الاعضاء أو شرب ما يسبب حمى أو ضرراً أو ما أشبهها فلا دليل شرعاً أو عقلاً على المنع عنه اذا كان متيقناً فضلاً عما اذا كان محتملاً، ولذا كانوا عليه السلام يقفون حتى تتورم أقدامهم ويسجدون

ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعاً مع ان احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام وقد استقل العقل بحسن

حتى تحتاج آثار سجودهم الى القرض، وكان يحيى عليه السلام يبكي حتى اثر في وجهه أخايد ويعقوب بكى حتى ابيضت عيناه من الحزن الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة .

﴿ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعاً﴾ ولذا يركب التجار الاهوال ويتعب أصحاب الاعمال أنفسهم ولم يقل أحد بحرمة شرعاً ولا كان ذلك مناف للعقل .

هذا بناءً على ان الحرمة المحتملة أو الوجوب المحتمل الذي نقول بجواز فعل الاول وترك الثاني انما هو اذا قلنا بتلازمهما للمضرة والمنفعة ﴿مع ان احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة﴾ في محتمل الحرمة ﴿وان 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 وان كانت ملازمة للمفسدة لانها توجب الاخلال بالامن العام مثلاً ، كما ان الوجوب القطعي لا يلزم المصلحة الشخصية ، فان اعطاء الزكاة لا يلزم عود النفع الى المعطى وان كان يلزم الصلاح العام لانه يوجب انعاش الفقير مثلاً ، 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 التى تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفساد ليست براجعة الى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

ان قلت: نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو انه كالاقدام على ما علم مفسدته

الافعال التى تكون ذات المصالح ❀ وهى التى أوجبها الشرع ❀ وقبح ما كان ذات المفساد ❀ وهى التى 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 نحتمل التكليف ❀ نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة ❀ الدينويتان ❀ مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً ❀ .

فتحصل: ان الشيء المشتبه وجوبه أو حرمة لامانع من جريان البراءة بالنسبة اليه اذ العقاب الاخروي مأمون فيه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والضرر الدينوي - أولاً - لايلزم محتمل الحرمة، فمحتمل الحرمة لايلزم أن يكون محتمل الضرر وهكذا بالنسبة الى محتمل الوجوب - وثانياً - دفع الضرر القطعي الدينوي غير لازم عقلاً وشرعاً فكيف بالضرر المحتمل .

❀ ان قلت: نعم ❀ احتمال الوجوب لايلزم احتمال المنفعة واحتمال الحرمة لايلزم احتمال المضرة، وكذلك لايلزمان احتمال العقاب الاخروي ❀ ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو انه كالاقدام على ما علم مفسدته ❀ وهذا المقدار كاف فى لزوم العقل الاجتناب، فان المفسدة المحتملة مما لاشك

كما استدل به شيخ الطائفة - قده - على ان الاشياء على الحضر أو الوقف . قلت : استقلاله بذلك ممنوع ، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان ، حيث انهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة محتمل المفسدة .

كيف وقد اذن الشارع بالاقدام عليه

فيها في فعل مشتبه الحرمة وترك الوجوب ، اذ عدم الوصول الى المصلحة الملزمة مفسدة أيضاً ﴿ 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 كمقطوعها ﴿ ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان ﴾ 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 كمقطوع المفسدة ﴿ حيث انهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته ﴾ بل يقدمون عليه ﴿ ولا يعاملون معه ﴾ أي مع محتمل المفسدة ﴿ معاملة محتمل المفسدة ﴾ .

﴿ كيف و ﴾ الخصم يعترف بأنه ﴿ قد اذن الشارع بالاقدام عليه ﴾ في الشبهات

ولايكاد يأذن بارتكاب القبيح - فتأمل .

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالادلة الثلاثة : أما الكتاب فبالايات الناهية عن القول بغير العلم

الوجوبية ﴿ولايكاد 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 المفساد المحتملة، ففي بعضها لايجيزون الاقدام وفي بعضها يجيزون، فان الثورة مثلا محتمل المفسدة ومع ذلك فالعقلاء لايجيزونها ولايقدمون عليها لان المفسدة المحتملة كبيرة جداً، وهذا بخلاف المفساد الجزئية .

هذا تمام الكلام فى الادلة الاربعة التي اقيمت على جريان البراءة فى الشبهة البدوية - وجوبية كانت أم تحريرية، موضوعية أم حكمية ، مهمة أم غير مهمة ، تكليفية كانت أم وضعية - من غير فرق فى الشبهة الحكمية بين كون سبب الشبهة اجمال النص أو فقدانه 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 فى الشبهات التحريمية أو الوجوبية ﴿بالادلة الثلاثة﴾ الكتاب والسنة والعقل .

﴿أما الكتاب فبالايات الناهية عن القول بغير العلم﴾ كقوله تعالى « ولا تنفك ما ليس لك به علم » ^(١) وقوله « الله أذن لكم أم على الله تفترون » ^(٢) وقوله

(١) الاسراء: ٣٦ .

(٢) يونس: ٥٩ .

وعن الالتقاء فى التهلكة والامرة بالتقوى . والجواب : ان القول
بالاباحة شرعاً وبالامن من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم ، لما
دل على الاباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل ، ومعهما
لامهلكة فى اقتحام الشبهة أصلاً ولا

« ان الظن لا ينفى من الحق شيئاً »^(١) ﴿ و ﴾ بما دل على النهي ﴿ عن الالتقاء
فى التهلكة ﴾ وهو قوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة »^(٢) ﴿ و ﴾
بالاية ﴿ الامرة بالتقوى ﴾ كقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم »^(٣) فان الاقتحام
فى الشبهة بدون الحجة عمل بغير علم والقاء للنفس فى التهلكة ، لان العلم مؤمن
وغيره ليس بمؤمن ، وعمل بخلاف التقوى ، فان التقوى معناه الاجتناب
والتحذر والاحتياط ، اذ هو مشتق من وقى ، ومن المعلوم ان الاقدام فى الشبهة
خلاف ذلك كله .

﴿ والجواب : ان القول بالاباحة شرعاً ﴾ لمادل من الايات والاخبار على
ذلك ﴿ وبالامن من العقوبة عقلاً ﴾ لقبح العقاب بلايان ﴿ ليس قولاً بغير علم ،
لمادل على الاباحة من النقل ﴾ كقوله « كل شيء حلال »^(٤) وكل شيء مطلق^(٥) ﴿ وعلى
البراءة من حكم العقل ﴾ .

ولا يخفى انه فرق بين الاباحة والبراءة ، فالاباحة ايجابي والبراءة سلبى
﴿ ومعهما ﴾ أى مع حكمي العقل والنقل ﴿ لامهلكة فى اقتحام الشبهة أصلاً ولا

(١) يونس : ٣٦ .

(٢) البقرة : ١٩٥ .

(٣) التغابن : ١٦ .

(٤) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح ح : ٩٢ وقد مر متن الحديث .

(٥) غوالى اللثالى ج ٣ ص ١٦٦ .

فيه مخالفة التقوى كما لا يخفى .

وأما الاخبار

فيه مخالفة التقوى ﴿بل من التقوى أن يبيع الإنسان ما أباحه الشارع فقد قال ﷺ﴾
«ان الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»^(١).

وكيف كان فالكتاب لادلالة فيه على الاحتياط ﴿كما لا يخفى﴾ .

هذا تمام الكلام فيما استدل به من الايات على الاحتياط ﴿وأما الاخبار﴾ فهي
طوائف كثيرة نذكر بعضها: كمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله ﷺ وفيها بعد
ذكر المرجحات «اذا كان كذلك ارجئه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام فى الهلكات»^(٢).

وروايات السكوني والزهرى وعبد الأعلى، وفيها «الوقوف عند الشبهة خير
من الاقتحام فى الهلكة»^(٣). وخبر مسعدة عن جعفر عن آبائه عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا
عند الشبهة . . . الى أن قال: فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى
التهلكة^(٤).

وخبر حمزة عن الصادق ﷺ قال «انه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت والرد الى أئمة الهدى»^(٥). وخبر جميل عن الصادق ﷺ

(١) المستدرک ج ١ ص ١٨ .

(٢) الكافى ج ١ ص ٦٧ - التهذيب ج ٦ ص ٣٠١ .

(٣) الكافى ج ١ ص ٥٠ - تفسير العياشى ج ١ ص ٨ .

(٤) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١١٦ .

(٥) الكافى ج ١ ص ٥٠ .

فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً، وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بالسنة مختلفة .

عن آباءه قال: قال رسول الله ﷺ : الامور ثلاثة : أمرين لك رشده فاتبعه ، وأمر بين لك غيبه فاجتنبه ، وأمر اختلف فيه فردّه الى الله عزوجل^(١) وغيرها مما نقل جملة منها في الرسائل .

واليها أشار المصنف «ره» بقوله: ﴿فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة﴾ فان الوقوف يوجب السلامة لا محالة بخلاف الاقتحام فانه يحتمل أن يكون مهلكة ، ومعنى كونه خيراً هو المعنى العرفي لا التفضيل ، أو يراد أن صعوبة الوقوف أقل من صعوبة الهلكة ﴿من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة﴾ مثل ماتضمن الامر بالوقوف: فانه يدل على الوقوف مطابقة ﴿أو التزاماً﴾ مثل ما دل على الارضاء والتثبت الذي هو لازم الوقوف ﴿وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بالسنة مختلفة﴾ كصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد . فقلت: ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: اذا أصبتم بمثل هذا ولم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا^(٢) .

(١) الفقيه ج٤ ص٢٨٦ .

(٢) فروع الكافي ج٤ ص٣٩١ .

والجواب : انه لامهلكة فى الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الاباحة وحكم العقل بالبراءة كما عرفت ، وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وان كان وارداً على حكم العقل فانه

وموثة عبدالله بن وضاح قال : كتبت الى العبد الصالح عنا ينوارى القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر ان كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام : أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك^(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل : أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^(٢) الى غير ذلك .

والجواب : انه لامهلكة فى الشبهة البدوية ❀ غير المقرونة بالعلم الاجمالي ❀ مع دلالة النقل على الاباحة ❀ كما تقدم من قوله عليه السلام « كل شيء حلال »^(٣) و « كل شيء مطلق »^(٤) و « رفع ما لا يعلمون »^(٥) ❀ 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 فى نفس الاخبار ، كما يشهد له قوله فى خبر كميل « بما شئت » وغيره مما ذكره الشيخ « ره » فى الرسائل ❀ وان كان وارداً على حكم العقل فانه

(١) التهذيب ج ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) بحار الانوار ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٣) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح ح : ٩٢ .

(٤) غرالى الثالى ج ٣ ص ١٦٦ .

(٥) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ .

كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ، ولا يصنى الى ما قيل من ان ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وان كان نفسياً ، فالعقاب على مخالفته لاعلى مخالفة الواقع ، وذلك

كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ﴿فانه لافرق لدى العقل بين أن يقول المولى اعمل كذا أو احتط في هذا الموضوع في عدم بقاء مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلايان، اذ ايجاب الاحتياط أيضاً بيان .
﴿ولا يصنى الى ما قيل﴾ والقاتل هو الشيخ ﴿من أن ايجاب الاحتياط﴾ لا يمكن أن يكون طارداً لقاعدة قبح العقاب بلايان، اذ لا يخلو الواقع من أمرين: الاول كون ايجاب الاحتياط طريقاً لحرّاز التكليف المجهول، وعلى هذا فالتكليف مجهول ولايان له فلا يمكن العقاب عليه كما لا يمكن العقاب على ترك الاحتياط، لفرض أنه طريقي والطريق لعقاب 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 ﴿ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح﴾ اذ الشيء المجهول لعقاب عليه لما تقدم من قاعدة قبح العقاب بلايان ﴿وان كان﴾ الاحتياط ﴿نفسياً، فالعقاب﴾ يكون ﴿على مخالفته لا على مخالفة الواقع﴾ وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الاحتياط طارداً لقاعدة قبح العقاب بلايان .

﴿و﴾ لا يخفى أن هذا الكلام غير تام ، و ﴿ذلك﴾ لانا نختار الشق الاول - وهو كون ايجاب الاحتياط طريقاً - لكننا نقول بعد ايجاب الاحتياط لامجال

لما عرفت من ان ايجابه يكون طريقياً ، وهو عقلا مما يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة ، كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية ، الا انها تعارض بما هو أخص وأظهر

لقاعدة القبح ، اذ لافرق في البيان بين كونه بياناً للتكليف بنفسه أو بياناً للاحتياط الذي يسبب التحفظ على التكليف ﴿لما عرفت من أن ايجابه﴾ أي الاحتياط ﴿يكون طريقياً ، وهو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة﴾ التي أوجب الاحتياط فيها ﴿كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية﴾ فان جميعها وضعت طريقاً لدرك مصلحة الواقع ، ومع ذلك فان كلها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وأي فرق بين الاحتياط شرعاً في الشبهة البدوية - اذا قلنا به - والاحتياط عقلا في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي .

وكيف كان ، فالحق في الجواب أن نقول : ان أخبار الاحتياط وان كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴿الا أنها تعارض بما هو أخص﴾ منها ﴿وأظهر﴾ وهذا استدراك لقوله « وان كان وارداً على حكم العقل » فهنا طائفتان من الاخبار : طائفة تدل على الاحتياط ، وطائفة تدل على البراءة .

لكن ترجيح الطائفة الثانية على الطائفة الاولى بأمور : الاول ان أدلة الاحتياط تشمل الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي ، بخلاف أخبار البراءة فانها خاصة بالشبهات البدوية . الثاني ان أخبار البراءة أظهر ، اذ هي نص في البراءة وأخبار الاحتياط ظاهر في الوجوب ، فلا بد من حملها على الاستحباب كما هو مقتضى الجمع الدلالي ، فانه أن أخذنا بأخبار الاحتياط لم يبق وجه لأخبار البراءة بخلاف العكس . الثالث ان في أخبار الاحتياط شواهد تدل على أنها للإرشاد - كما

ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه أخص بل هو فى الدلالة على الحلية نص ، وما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر فى وجوب الاحتياط . مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد، فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه ،

فى أوامر الاطاعة .

﴿ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه أخص﴾ مما دل على الاحتياط ﴿بل هو فى الدلالة على الحلية نص﴾ صريح ﴿وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط﴾ فيقدم النص على الظاهر - كما هو القاعدة المطردة فى جميع موارد تعارض النص والظاهر - والسر ما تقدم من أن الظاهر يمكن الاغماض عن ظاهره والابقاء على أصله بخلاف النص فانه لامجال له الا الطرح ﴿مع أن هناك قرائن دالة على أنه﴾ أي الاحتياط ﴿للارشاد﴾ أي حكم العقل ﴿فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه﴾ فان كان المرشد اليه واجباً - كالشبهة فى أطراف العلم الاجمالي - كان الاحتياط واجباً لحكم العقل، وان كان المرشد اليه مستحباً - كالشبهة البدوية - كان الاحتياط مستحباً لحكم العقل بذلك .

وأما القرائن الدالة على كون الامر بالاحتياط ارشاداً فهي ان فى 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 اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حصى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» ^(١) .

ورواية الباقر عليه السلام قال: كان جدى رسول الله ﷺ يأمر بترك الشبهات بين الحلال

ويؤيده انه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لامحالة ببعض الشبهات اجماعاً، مع انه آب عن التخصيص قطعاً . كيف لا يكون قوله : «قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من

والحرام » من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى أن يرعاها في الحمى، ألا وان لكل ملك حمى ألا وان حمى الله محارمه فانتقوا حمى الله ومحارمه »^(١). وماورد من ان «في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً»^(٢). ورواية الفضل بن عياض قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله تعالى ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه...^(٣) الى غير ذلك .

وقد ذكر شيخنا المرتضى في الرسائل شواهد على ذلك **﴿ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه﴾** أي الاحتياط **﴿لامحالة ببعض الشبهات اجماعاً﴾** كالشبهات الوجوبية التي حتى الاخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيها، فاللزام أن نقول أن الاحتياط واجب الا في الشبهات الوجوبية **﴿مع انه﴾** أي ما دل على الاحتياط **﴿آب عن التخصيص قطعاً﴾** لان لسانه لسان الوقوف عند الشبهة وان الرعي حول الحمى يوجب الوقوع فيه وان في الشبهات عتاباً وان الامور ثلاثة بين رشد وبين غيه وشبهات . ومن المعلوم ان أي عنوان من هذه العناوين لا يحتمل تخصيصاً .

﴿كيف لا يكون قوله: «قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من

(١) كنز الكراچكى ص ١٦٤ - جامع الاحاديث ج ١ ص ١٢٤ .

(٢) بحار الانوار ج ٤٤ - ص ١٣٩ .

(٣) معاني الاخبار ص ٢٥٢ .

الاقتحام في الهلكة» للارشاد، مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة ، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعمل ايجابه بأنه خير من الاقتحام في المهلكة .

لا يقال : نعم

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 أنه مما لاشك فيه ان المهلكة يراد بها العقوبة، اذ لا ضرر دينوية في بعض المحرمات فكيف بالشبهة، وانه مما لاشك فيه ان العقوبة الاخروية لا تكون الا بعد البيان، اذ لا يصح العقاب بلا بيان ، وعلى هذا فلامهلكة قبل البيان ﴾ فكيف يعمل ايجابه ﴿ أي الاحتياط ﴾ بأنه خير من الاقتحام في المهلكة ﴿ اذ المهلكة متوقفة على الايجاب فكيف يتوقف الايجاب عليها .

وعلى هذا، فلا بد أن يحمل الكلام على الارشاد وانه يرشد الى حكم عقلي وهو أن المشتبه ان كان في أطراف العلم الاجمالي يجب الوقوف عنده وان كان بدوياً يستحب، لكن ربما يقال: انه ليس تعليلاً حقيقياً حتى يجب أن يكون مقدماً ويلزم ما ذكر، بل هو كشف عن العلة، كقول المولى «لاتشرب الخمر» فانه يوجب العقاب، اذ لا يمكن أن يقال: انه كيف يمكن التعليل بالعقاب لما لم يسبق نهي عنه - فتأمل .

﴿ لا يقال ﴾ من هذا التعليل نستكشف ايجاب الشارع للاحتياط واقعاً، فلاحتياط واجب واقعي في الشبهة البدوية قبل الفحص كما هو واجب في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي وفي الشبهة البدوية قبل الفحص وقد كشف عنه الشارع بهذه العبارة . والحاصل: انه ﴿ نعم ﴾ صحيح ما ذكرتم من عدم امكان تعليل وجوب الوقوف

ولكنه يستكشف منه على نحو الان ايجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة .

فانه يقال : ان مجرد ايجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان ، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً أو الشبهة المقرونة

العقاب ﴿ولكنه﴾ اذا كان تعليلاً حقيقياً، وليس كذلك بل ﴿يستكشف منه﴾ أي من هذا التعليل ﴿على نحو الان﴾ وهو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة كالاستدلال لوجوده تعالى من آثاره، مقابل استدلال « اللم » وهو الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول كالاستدلال 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 يجوز التكليف والتعليل الوارد غير صالح لما عرفت ، فلا دليل على الايجاب فى الشبهة البدوية بعد الفحص ف ﴿ان مجرد ايجابه﴾ 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 ايجاباً ، فلا ايجاب في البين اطلاقاً ﴿فلا محيص عن اختصاص مثله﴾ أي مثل ايجاب الاحتياط ﴿بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً﴾ سواء في الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم الاجمالي ﴿أو الشبهة المقرونة

بالعلم الاجمالي - فتأمل جيداً .

وأما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة ، حيث علم اجمالاً بوجوب 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 الا من بعض الاصحاب .

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 فـ ﴾ قد استدل به للاحتياط بأننا نعلم بأحكام كثيرة في بين المشتبهات ، ومقتضى هذا العلم الاجمالي الاحتياط في كل شبهة الا اذا ظفرنا بالدليل ، لما تقدم في باب العلم الاجمالي من لزوم الاحتياط في أطرافه ﴿ لاستقلاله ﴾ أي العقل ﴿ بلزوم فعل ما احتمال وجوبه ﴾ بالنسبة الى الشبهة الوجوبية ﴿ وترك ما احتمال حرمة ﴾ بالنسبة الى الشبهة التحريمية ﴿ حيث علم اجمالاً بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه ﴾ سواء كانت الحجة موافقة للاحتياط أو مخالفة له ، وانما يجب فعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة ﴿ تفريراً للذمة بعد ﴾ العلم بـ ﴿ اشتغالها ﴾ بالاحكام ﴿ ولاخلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي ﴾ الذي لم ينحل ﴿ الا من بعض الاصحاب ﴾ الذين ذهبوا الى عدم وجوبه في بعض الاطراف أو في جميعها ، ولا يعتد بخلافهم لقيام الدليل على

والجواب : ان العقل وان استقل بذلك الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد انحل ههنا فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً كذلك علم اجمالاً بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد ، و

وجوبه مطلقاً .

﴿والجواب : ان العقل وان استقل بذلك﴾ الذي ذكرتم - من ان العلم الاجمالي منجز للتكليف وموجب للاحتياط في الاطراف المشبهة - ﴿الا انه﴾ انما يصح ﴿اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد انحل ههنا﴾ فاذا علمت ان في هذه الاواني العشرة اناء نجساً على سبيل الاجمال ، ثم علمت ان ذلك الاناء النجس هو هذا المخصوص ، فانه لا يجب الاجتناب حينئذ عن بقية الاواني ، اذ العلم الاجمالي انحل الى علم تفصيلي بنجاسة هذا الاناء الخاص وشك بدوي بنجاسة سائر الاواني فلا تبقى تلك الاواني الباقية طرفاً للعلم ولا هي معلومة النجاسة ، والعقل لا يلزم الا اذا كان الشيء معلوم الحكم أو طرفاً للعلم . ثم انه لا فرق في الانحلال بين أن يكون العلم الثاني اجمالياً أو تفصيلياً ، ففي المثال لو علم ثانياً بأن النجس الموجود في البين في أحد هذين الانائين من الاواني العشرة لم يجب الاجتناب عن الاواني الثمانية الباقية لعين ما ذكر في الفرض السابق ، وما نحن فيه من هذا القليل ﴿فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً﴾ بين جميع 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 اذا علمنا بالعلم الاجمالي الواسع ان لنا تكاليف يبلغ عددها ألفاً ثم علمنا

حينئذ لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية .

ان قلت :

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 . وانما قيد الموارد بـ«المثبتة» لان الطرق والاصول النافية لاتدل على التكاليف المجهول فلا يوجب انحلال العلم .

نعم يوجب خروج ذلك المورد الذي دل على أنه لا تكليف فيه عن طرف العلم الاجمالي الكبير، فلا يجب فيه الاحتياط وان 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 .

﴿ان قلت﴾: ما ذكرتم من انحلال العلم الاجمالي الاول الى العلم الاجمالي الثاني- في أطراف الامارات والاصول- والشبهة البدوية غير تام، اذ العلم الاجمالي لا ينحل مطلقاً بل هو على قسمين :

الاول: أن يقارن العلم الثاني العلم الاول أو يتقدمه ، كأن يعلم ابتداء علمين علماً بوجود أحكام بين المشتبهات وعلماً بأن تلك الاحكام في الامارات والاصول، أو يتقدم العلم الثاني على العلم الاول، وههنا ينحل العلم الكبير الى العلم الصغير لانه لم يعلم بتكليف منجز عليه في أكثر من أطراف العلم الثاني، ويكون حاله حال ما علم اجمالاً بنجاسة أحدائنين كان أحدهما محل ابتلائه والاخر ليس محل ابتلائه

نعم لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف .
قلت :

فانه لا ينتجز 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 الاحكام محصورة في الامارات والاصول، فان هذا العلم الثاني لا يوجب انحلال العلم الاول حتى يقال بأن موارد الامارات والاصول معلومة وغيرها من سائر المشتبهات مشكوكة، فيجرى البراءة فيها، بل يكون حال ذلك حال مالو علم بنجاسة أحد الاناثين كانا محل ابتلائه ثم أريق أحدهما أو خرج عن محل ابتلائه، فانه لا يوجب رفع الاحتياط بالنسبة الى الطرف الباقي مع أنه لاعلم بتكليف فعلي . والسر في الفرق بين الصورتين ان العلم الاجمالي في الثانية قد تنجز فيجب الاحتياط في جميع أطرافه بخلاف الاولى، فان العلم لم ينتجز في أكثر من مقدار العلم الصغير .

وهذا ما أشار اليه بقوله: ﴿نعم﴾ يتم الانحلال ﴿لكنه اذا لم يكن العلم بها﴾ أي بالامارات والاصول ﴿مسبوقاً بالعلم بالتكاليف﴾ في جميع المشتبهات، أما اذا علم أولاً جماً بالتكاليف 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 أولاً ، كما لو علمنا بأن أحد هذه الاواني العشرة نجس ثم علمنا بأن ذلك النجس بعينه في أحد هذه الخمسة من تلك العشرة وفى هذا القسم لا يفرق بين سبق العلم الثاني وتقارنه مع العلم الاول وتأخره عنه،

فى انحلال العلم الاجمالي الاول وعدم وجوب الاحتياط بالنسبة الى الخمسة الباقية وليس هذا كما متلهم ومن خروج بعض الاطراف عن الابتلاء بعد العلم الاجمالي حيث يجب الاجتناب عن الباقي، اذ فى المثال يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على الاناء الباقي بخلاف ما نحن فيه، اذ قطع بعدم وجود النجس فى الخمسة الباقية حيث علم بان النجس المنجز المعلوم فى تلك الخمسة .

الثاني: أن لا ينطبق المعلوم الثاني على المعلوم الاول، كما لو علمنا بأن أحد هذه الاواني العشرة نجس ثم علمنا بأن أحد هذه الخمسة نجس، ولم نعلم أن نجاسة أحد الخمسة هي نجاسة أحد العشرة أو غيرها، كما لو علمنا أن قطرة دم قطرت فى إحدى العشرة ثم علمنا بأن إحدى الخمسة نجس، ولم نعلم أنها بسبب تلك القطرة من الدم أو بسبب نجاسة أخرى، كما لو رأينا النجاسة الاولى وقامت بينة اجمالية على النجاسة الثانية ولم تبين السبب، فان هنا يفرق الامر بين أن يكون العلم الاجمالي الثاني سابقاً ومقارناً للعلم الاول، وبين أن يكون العلم الاجمالي الثاني لاحقاً، فان الصورة الاولى وهي سبق العلم الثاني أو تآثره يوجب الانحلال، بخلاف الصورة الثانية وهي لحوق العلم الثاني.

ووجه الفرق: انه لو كان العلم الصغير سابقاً على العلم الكبير - بأن قامت بينة لولا على نجاسة إحدى الخمسة ثم قطرت قطرة فى إحدى العشرة لم يحصل علم بتكليف جديد حتى تتوسع دائرة العلم الاجمالي الصغير، وعليه فلا يجب الاجتناب عن الخمسة الباقية، ومثله لو كان العلمان مفرنين لما لو كان العلم الصغير لاحقاً فلم يكن هناك سبب لانحلال العلم الكبير بعد تنجزه، اذ لم يعلم ان هذا العلم بعينه ينطبق على العلم الاول حتى ينحل العلم الكبير الى العلم التفصيلي الصغير والشك البدوي

انما يضر السبق اذا كان المعلوم اللاحق حادثاً ، وأما اذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوى .
ان قلت :

بالنسبة الى غيره .

اذا عرفت ذلك قلنا فيما نحن فيه - وهو العلم اجمالاً بوجود تكاليف فى جميع المشتبهات ثم العلم بأن تلك التكاليف فى الاصول والامارات - انه من قبيل القسم الاول ولذا ينحل العلم الاجمالي الكبير الى العلم الثانى ، لما عرفت من أنه ﴿ انما يضر السبق ﴾ أى سبق العلم الاجمالي الكبير على العلم الثانى - ومضرته عدم الانحلال - فيما ﴿ اذا كان المعلوم اللاحق حادثاً ﴾ كما اذا علم بأن احدى العشرة نجس ثم قامت بينه بأن احدى هذه الخمسة نجس - وكانت البيئة لم تبين السبب المنطبق على العلم الاول - ﴿ وأما اذا لم يكن ﴾ المعلوم اللاحق ﴿ كذلك ﴾ أى حادثاً ﴿ بل ﴾ كان المعلوم اللاحق ﴿ مما ينطبق عليه ما علم أولاً ﴾ كما لو قامت البيئة فى المثال على أن القطرة من الدم التى رأيت سقوطها فى احدى العشرة انما سقطت فى احدى هذه الخمسة ﴿ فلامحالة قد انحل العلم الاجمالي الى ﴾ العلم ﴿ التفصيلي ﴾ فى هذه الخمسة التى قامت عليها البيئة ﴿ والشك البدوي ﴾ فى الخمسة الاخر فلا يجب الاجتناب عنها .

﴿ ان قلت ﴾ : ما ذكرتم من انحلال العلم الاجمالي بالتكليف فسى جميع المشتبهات الى العلم فى أطراف الامارات والاصول غير تام ، اذ الامارات والاصول انما هى منجزة للواقع فى صورة المصادفة ومعدرة فى صورة المخالفة - كما سبق من ان معنى جعل الشارع ليس الاالتنجز والاعذار - ومن المعلوم ان التنجيز

انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال
ذلك اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً وأما
بناءً على ان قضية حجتيه واعتباره شرعاً ليس الا ترتيب ما للطريق
المعتبر عقلاً

والاعذار غير الكشف عن التكليف الواقعي حتى يوجب الانحلال ، فلورأينا أن
قطرة خمر قطرت في إحدى الاواني العشرة ثم علمنا أنها انما وقعت في إحدى
هاتين أنحل العلم الى يقين وشك، أما لو قام دليل على انها وقعت في احدهما
بحيث لو صادف الواقع كان منجزاً له ولو خالف كان معذراً لم ينحل العلم، اذ لم
يعلم المكلف بأن التكليف في احدهما وانما يعلم بالتنجيز والاعذار في أحدهما
فالعلم الاجمالي الاول بين عشرة المقضى للاحتياط باق على حاله، فيجب الاجتناب
عن الجميع .

وان شئت قلت : ان الامارة حيث انها طريقاً لاتدل على التكليف حتى ينحل
العلم الاجمالي وانما تدل على التنجيز والاعذار، فالتكليف غير معلوم كونه في
مؤديات الامارات والاصول حتى ينحل العلم ، اذ 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 ﴿اذا كان
قضية﴾ أي مقضى ﴿قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته﴾ أي ثبوت ذلك
التكليف ﴿فعلاً﴾ وهذا غير صحيح لانه موجب للقول بالسببية ، وهو قسم من
التصويب كما تقدم ﴿وأما بناءً على﴾ ماهو الصحيح عندنا من ﴿أن قضية حجتيه
واعتباره شرعاً ليس الا ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً﴾ أي القطع الذي هو طريق

وهو تنجز ما أصابه والعذر عما اخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال أولاً كما لا يخفى .

قلت : قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وان كان - ذلك على ما قويناه فى البحث -

معتبر عقلاً ﴿وهو﴾ أى « ما للطريق المعتبر عقلاً ﴾ ﴿تنجز ما أصابه﴾ الواقع ﴿والعذر عما اخطأ عنه﴾ أى عن الواقع ﴿فلا انحلال لما علم بالاجمال أولاً﴾ بل العلم الاجمالي الواسع باق على حاله ﴿كما لا يخفى﴾ على من تأمل .

﴿قلت :﴾ ما ذكرتم من ان جعل الطرق والامارات والاصول ليس الا جعل المنجز والمعذر صحيح، لكننا نقول: ان قيام الامارات والاصول كاف للانحلال اذا اكنفى الشارع عن أحكامه الواقعية بمؤدياتها فلم ينجز أكثر من ذلك على الامة والا لم يكن فائدة فى جعلها، وقد يمثل ذلك بما لو علمنا بأن إحدى الاوانى العشرة نجس ثم قامت البيئة بأن النجس هذا فانه يوجب الانحلال مع أن البيئة انما هي منجزة ومعدرة وليست مثبتة للتكليف .

والحاصل: ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى مؤديات الاصول والامارات انما هو انحلال حكمى وليس بانحلال حقيقى، وذلك كاف فى عدم لزوم الاحتياط كما هو كاف فى سائر الابواب، فان ﴿قضية الاعتبار﴾ أى مقتضى اعتبار الامارات والاصول ﴿شرعاً﴾ على اختلاف السنة أدلته - أى أدلة الاعتبار - وان كان ذلك الذى ذكرتم من كونها منجزة لدى المصادفة ومعدرة لدى الخطأ وليست متضمنة للتكليف الواقعي على نحو السببية والتصويب - على ما قويناه فى البحث - .

الا ان نهوض الحجة على ما ينطق عليه المعلوم بالاجمال فى بعض
الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال وصرف تنجزه الى ما اذا
كان فى ذاك الطرف والعذر عما اذا كان فى سائر الاطراف .

مثلا : اذا علم اجمالا بحرمة اناء زيد بين الانائين وقامت البيئة
على ان هذا اناؤه فلا ينبغى الشك فى انه كما اذا علم انه اناؤه فى
عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الاخر .
ولولا ذلك

وقد مر الكلام حوله سابقاً ﴿الآن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم
بالاجمال فى بعض الاطراف﴾ للعلم الاجمالي بأن قامت الحجة على أن هذا هو
التكليف المعلوم بالاجمال - لأن تقوم على تكليف ماحتمل الانطباق وعدمه -
﴿يكون﴾ ذلك النهوض للحجة ﴿عقلا بحكم الانحلال﴾ الحقيقي ﴿وصرف
تنجزه﴾ أي يصرف هذا النهوض تنجز التكليف الواقعي الذي كان موجبا
للاحتياط ﴿الى ما اذا كان﴾ التكليف الواقعي ﴿فى ذاك الطرف﴾ الذي قامت عليه
الحجة ﴿والعذر عما اذا كان﴾ التكليف الواقعي ﴿فى سائر الاطراف﴾ التي لم تقم
عليها الحجة .

﴿مثلا : اذا علم اجمالا بحرمة اناء زيد﴾ الذي اشتبه ﴿بين الانائين﴾ اللذين
هما لزيد ولعمرو كان مقتضى القاعدة الاحتياط بالاجتناب عنهما ﴿و﴾ اذا قامت
البيئة على ان هذا ﴿الاناء الابيض مثلا﴾ اناؤه فلا ينبغى الشك فى انه ﴿يسبب
انحلال العلم ويكون حاله﴾ كما اذا علم انه اناؤه فى عدم لزوم الاجتناب الا عن
خصوصه دون ﴿الاناء﴾ الاخر ﴿الذي هو لعمرو .

﴿ولولا ذلك﴾ الذي ذكرنا من ان قيام الامارات والاصول بوجوب الانحلال

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 اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية فى موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال

لم يقد قيام الطريق على القول بالسببية- الذي ظن الخصم افادته للانحلال قطعاً -
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 احدى هذه الاواني العشرة نجس ثم علمت علماً ثانياً بأن احدى هذه الخمسة أيضاً نجس، فان العلم الثانى لا يوجب انحلال العلم الاول حتى لم يجب الاجتناب عن الخمسة الاخر .

والحاصل: أنه لو لم نقل 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 أن 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 فى موارد الطرق المثبتة﴾ للتكليف ﴿بمقدار المعلوم بالاجمال﴾ بأن احتملنا خطأ جميع الطرق وعدم اصابتها للواقع، أو احتملنا خطأ كثير منها بحيث لم يكن علمنا بالاصابة بمقدار المعلوم بالاجمال فانه حيثئذ يكون قيام الطرق بحكم الانحلال وليس انحلالاً حقيقياً

والا فالانحلال الى العلم بما فى الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لا يخفى .

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر فى الافعال غير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله لا به ولا بالاباحة ولم يثبت شرعاً اباحة ما اشبهه حرمة

﴿والا﴾ بأن علمنا بأن هذه الطرق القائمة تشتمل على المقدار المعلوم بالاجمال ﴿فالانحلال﴾ للعلم الاجمالي الكبير ﴿الى العلم بما فى الموارد﴾ التي قامت عليها الطرق ﴿وانحصار أطرافه﴾ أي أطراف العلم الاجمالي الكبير ﴿بموارد تلك الطرق بلا اشكال﴾ ويكون الانحلال حقيقةً لاحكاماً ﴿كما لا يخفى﴾ اذ قد علمنا بمقدار المعلوم بالاجمال .

﴿وربما استدل﴾ للاخباري القائل بوجوب الاحتياط فى الشبهة البدوية ﴿بـ﴾ دليل عقلي آخر، وذلك ﴿ما قيل من استقلال العقل بالحظر﴾ أي المنع عن الجرى ﴿فى الافعال غير الضرورية قبل الشرع﴾ فان من الافعال ما هو ضروري يضطر الشخص اليه - كالتنفس ونحوه - مما دل العقل على جواز الجرى فيه ولو لم يعلم بالاذن اللفظي - ومن الافعال ما ليس كذلك - كشرب التبن المشبه بالحكم مثلاً - فان العقل مستقل بعدم جواز ارتكابه لانه ملك المولى ولم يعلم الاذن فيه وكل تصرف فى ملك الغير بدون احرار رضاه قبيح ﴿ولا أقل من الوقف﴾ أي من توقف العقل ﴿وعدم استقلاله لا به﴾ أي بالحظر ﴿ولا بالاباحة﴾ .

هذا كله قبل الشرع يعنى قبل تشريع الاحكام اُمام بعده فما أُجيز التصرف فيه جاز ومالم يجز يبق على حظره ﴿ولم يثبت شرعاً اباحة ما اشبهه حرمة﴾ فيبقى على المنع العقلي الموجب ارتكابه للضرر ولو المحتمل منه .

فان ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط .
وفيه أولا : انه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف
والاشكال والالصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك
الافعال على الاباحة .

ان قلت: دل الدليل الشرعي على الاباحة كقوله ﴿خلق لكم ما فى الارض،^(١)
كلوا من الطيبات،^(٢) كل شيء حلال^(٣) وغيرها . قلت: هذا غير تام ﴿فان ما دل على
الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط﴾ فيتساقطان ويبقى الاصل
العقلي بحاله سليماً عن المعارض .

﴿وفيه أولا:﴾ ان كون الاصل فى الاشياء الحظر محل الخلاف، فقد ذهب
جماعة من الفقهاء الى ان كون الاصل فى الاشياء هو الاباحة و﴿أنه لاوجه للاستدلال﴾
على المدعى ﴿بما هو محل الخلاف والاشكال والاصح الاستدلال على البراءة﴾
فى المشبه ﴿بما قيل﴾ وذهب اليه غير واحد ﴿من كون﴾ الاصل العقلي فى ﴿تلك
الافعال﴾ غير الضرورية ﴿على الاباحة﴾ فيقال: يجوز ارتكاب المشبه لان الاصل
فى الاشياء الاباحة، فان المنع عن التصرف فى ملك الغير انما يكون بالنسبة الى
الناس وأما بالنسبة الى الله عز شأنه فالاصل الجواز بعد ظهور استغنائه تعالى ،

(١) سورة البقرة : ٢٩ .

(٢) المؤمنون : ٥١ .

(٣) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث: ٩٢ وقد مر ان متن الحديث هكذا :
كل شيء يكون فيه حلال وحرام ، فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه . —
والبهار ج ٢ ص ٢٧٣ عن الكافى ولفظه : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه
فتدعه .

وثانياً : انه تثبت الاباحة شرعاً ، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها .

وثالثاً :

وقيام القرائن التكوينية على انها لم تخلق عبثاً وانما للانتفاع ، بل هذا هو حال الناس فلو أطلق المولى الفنى جماعة من عبيده فى بساطينه الواسعة ولم يقل شيئاً عن تصرفهم وعدم تصرفهم ولم يرسل أحداً لاقتطاف انماره وتشذيب أشجاره وأخذ فاضل مياهه ولم يعين مصرفاً لتلك أو أئمانها استقل العقل بأن التصرف فيها جائز وأنه لايجوز ابقاؤها حتى تهدر الثمار بالسقوط والمياه بالغور وهكذا .

﴿وثانياً﴾ ان قولكم « لم تثبت الاباحة شرعاً » محل اشكال فـ ﴿انه تثبت الاباحة شرعاً ، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها﴾ أي على الاباحة لكون أدلة الاباحة أظهر وكونها أخص ، اما كونها أظهر فلانها نص في الجواز وأدلة الاحتياط ظاهرة في الحائطة ، وأما كون أدلة الاباحة أخص فلانها لاتشمل المقرونة بالعلم الاجمالي والبدوية قبل الفحص ، بخلاف أدلة الاحتياط فانها تشملهما بالاضافة الى الشبهات البدوية بعد الفحص كما تقدم تفصيله .

﴿وثالثاً﴾ بأنه لو سلمنا بكون الاصل في الاشياء الحظر 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 الحظر في نفسها مع الغض عن قاعدة القبح اما بملاحظة قاعدة القبح فيجوز الارتكاب .

والحاصل : ان اصالة الحظر انما هي بعنوان أولى وقاعدة القبح انما هي بعنوان ثانوي ولاتنافى بينهما ، فان الاصالة مع قطع النظر عن الشرع والقاعدة

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

وما قيل : من أن الاقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع ،

بعد تشريع الاحكام . ألا ترى ان العبد لا يجوز له التصرف فى ملك المولى لكن لو بين المولى أحكاماً وأودعها فى كتاب ثم قال للعبد «هذه كل أحكامي التي لا يجوز التخلف عنها» يرى العقل جواز ارتكاب المشتبه الذي لم يذكر حكمه فى ذلك الكتاب ، ف ﴿انه لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة﴾ أي مسألة كون الاصل فى الاشياء الحظر أو الاباحة ﴿للقول بالاحتياط فى هذه المسألة﴾ أي مسألة الشبهة البدوية ، فمن الممكن ان نقول فى تلك المسألة بالحظر ونقول فى هذه المسألة بالبراءة ﴿لاحتمال أن يقال معه﴾ أي مع القول بالوقف فى تلك المسألة ﴿بالبراءة﴾ فى 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 مثلما يقطع بمفسدته يجب الاجتناب عنه وعلى هذا فلا تجرى القاعدة وتبقى اصالة الحظر الثابتة قبل الشرع بحالها مستمرة الى ما بعد الشرع .

وفيه ما أشار اليه المصنف «ره» بقوله : ﴿وما قيل من ان الاقدام على مالا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة﴾ فلا يجوز ارتكاب الشبهة عقلاً لاحتمالها للمفسدة ﴿ممنوع﴾ لما أشرنا اليه سابقاً من ان المفسدة ان اريد بها الضرر الاخروي - أي العقوبة - فهي مأمونة لقبح العقاب بلا بيان، وان اريد الضرر

ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست برابعة الى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع

الديوي فليست المفسدة تلازم الضرر حتى يقال بوجوب دفع الضرر المحتمل، اذ المفسدة أعم فان في عدم اعطاء الزكاة مفسدة وليس فيه ضرراً مثلاً، فدفع المفسدة المحتملة غير لازم ﴿ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل﴾ اذ تلازم بين الضرر والمفسدة ﴿فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً﴾ أو كثيراً .

﴿ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست برابعة الى المنافع والمضار﴾ الرابعة الى نفس المكلف ﴿بل ربما﴾ يعكس الامر ف ﴿يكون المصلحة﴾ النوعية ﴿فيما فيه الضرر﴾ الشخصي كالزكاة مثلاً التي فيها مصلحة النوع وضرر هذا المعطى ﴿و﴾ تكون ﴿المفسدة﴾ النوعية ﴿فيما فيه المنفعة﴾ الشخصية كالأربا فانها مفسدة للنوع منفعة للشخص .

لا يقال : ان المشتبه يحتمل أن يكون من مصاديق ما فيه الضرر الشخصي ، فان شرب التتن يحتمل أن يكون ضاراً للصحة للمدخن، فيأتي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل . لانا نقول : هذا غير تام ﴿و﴾ ذلك لان ﴿احتمال أن يكون في المشتبه ضرر﴾ شخصي ﴿ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً﴾ فلا تجري قاعدة دفع الضرر المحتمل، فان المراد بـ «المحتمل» الاحتمال العقلائي ﴿مع

ان الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم فى نظره مما فى الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتماله .

ان الضرر ﴿ لو كان متيقناً ﴾ ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً ﴿ فكيف اذا كان محتملاً ﴾ بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه ﴿ أى على الضرر ﴾ أهم فى نظره ﴿ أى نظر العقل ﴾ ﴿ مما ﴾ أى من الضرر - أى كان ضرراً للارتكاب أهم من الضرر - الذى كان ﴿ فى الاحتراز عن ضرره مع القطع به ﴾ أى بالضرر ﴿ فضلاً عن احتماله ﴾ أى احتمال الضرر .

فمثلاً : كان فى هذا السفر ضرر خسارة أجرة الطريق لكن كان ترك هذا السفر موجباً لسرقة للصل أمواله، 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 أكثر، فكيف اذا كان الضرر محتملاً لامتيقناً؟ ومانحن فيه كذلك ، فان ضرر العسر والحرج الناشئ من اجتناب المشتبهات أكثر من ضرر المشتبه حتى لو قطعنا بضرره، فكيف بما لو احتملنا ضرره كما هو الغالب .

وبهذا كله تحقق أن الاصل فى المشتبه البراءة مطلقاً من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية الا ما خرج بالدليل أولم يشمل دليل البراءة كالشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهة فى الامور المهمة كالدماء والاموال والفروج، بل والشبهة البدوية الموضوعية قبل الفحص على ما اخترناه الا فيما علم عدم اهتمام الشارع به كالطهارة والنجاسة وامثالهما، وقد ذكرنا هناك أن ما يشهد لذلك - مع الغض عن شمول الأدلة -

بقي امور مهمة لابأس بالاشارة اليها :

الاول: انه انما تجرى أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً

ايجابهم فتوى أو احتياطاً الفحص في أبواب الخمس والزكاة والحج وحقوق الناس، وتفصيل الكلام موكول الى محله. وقد ذكرنا طرفاً منه في كتاب الحج من شرح العروة .

﴿بقي أمور مهمة﴾ مترتبة على أصالة البراءة ﴿لابأس بالاشارة اليها:﴾ .

﴿الاول﴾ في أصالة عدم التذكية في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية ﴿أنه انما تجرى أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي﴾ ينفتح موضوع الشك ﴿مطلقاً﴾ أي سواء كان مطابقاً للبراءة أو مخالفاً لها. فمثلاً: لو كان هذا الماء حلالاً ثم شككنا في أنه هل صار حراماً بحيازة أحدهـ حتى يصبح غصباًـ أم لا لم تجر أصالة البراءة ولم يصبح التمسك بكل شيء لك حلال بل جرى الاصل الموضوعي الموافق له.

فيقال: انه كان سابقاً حلالاً، ثم شككنا في عروض الحرمة عليه فالاستصحاب يقتضي 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 أصالة الحرمة لانه كان سابقاً لا يجوز التصرف فيه لكونه ملك شخص ثم شككنا في خروجه عن ملكه، فالاصلـ أي الاستصحابـ يقتضي بقاءه على حالته السابقة، وهكذا في كل مورد جرى فيه أصل موضوعي لم يجز اجراء البراءة والسران الاصل يخرج الموضوع عن كونه مشكوكاً ، اذ هو في حكم العلم فكما أنه لا تجري البراءة مع العلم بأن الماء مباح أو لزيد كذلك لا تجري مع استصحاب الاباحة أو

ولو كان موافقاً لها ، فانه معه لامجال لها أصلاً لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجرى مثلاً اصالة الاباحة في حيوان شك في حليته

الملكية .

فتحقق أن البراءة لاتجري مع جريان أصل موضوعي ﴿ولو كان موافقاً لها﴾ بأن كانت البراءة والاصل الموضوعي كلاهما يحكمان بالاباحة ﴿فانه معه﴾ أي الشأن مع الاصل الموضوعي ﴿لامجال لها﴾ أي للبراءة ﴿أصلاً لوروده﴾ أي الاصل الموضوعي ﴿عليها﴾ أي على البراءة، ومعنى الورود رفع موضوع البراءة شرعاً، اذ موضوع البراءة هو المشكوك والاستصحاب الموضوعي يرفع الشك ﴿كما يأتي تحقيقه﴾ انشاء الله تعالى .

وانما سمي هذا الاصل بالموضوعي لانه على قسمين: قديجري في الموضوع وقديجري في الحكم. فمثلاً: لو قلنا «العاذل يجوز الصلاة خلفه» كان الموضوع «العاذل» والحكم «جواز الصلاة خلفه» فاذا شككنا في عدالة زيد بعد علمنا بأنه كان عادلاً، يقال يجرى الاستصحاب الموضوعي فيثبت عدالته فيقال «كان عادلاً سابقاً» فنستصحب الان عدالته، واذا شككنا في جواز الصلاة خلفه لاحتمال فقد لسانر الشرائط مثلاً يقال «انه كان يجوز الصلاة خلفه سابقاً» فنجرى الاستصحاب الحكمي بجواز الصلاة خلفه الان أيضاً. وهذا في كل مورد استصحب فيه الموضوع يسمى الاصل الموضوعي وان استصحب الحكم يسمى الاصل الحكمي .

ثم ان المصنف «ره» أراد أن يمثل لعدم جريان البراءة في مورد جريان الاصل الموضوعي بمسألة الشك في التذكية ﴿فلا تجرى مثلاً اصالة الاباحة في حيوان شك في حليته﴾ كالمولدين الكلب والشاة مما لا يشبه أحدهما حتى يدخل في عموم ذلك

مع الشك فى قبوله التذكية ،

العنوان- اذا لم يكن هناك دليل خاص يدل على حكمه - ﴿مع الشك فى قبوله التذكية﴾ بأن لم يعلم أنه كالشاة حتى يقبل التذكية أو كالكلب حتى لا يقبل التذكية .

وهذا يحتاج الى التفصيل فنقول: أن الشبهة فى التذكية قد تكون موضوعية بأن لم نعلم أن هذا الحيوان القابل للتذكية هل ذكى أم لا؟ وقد تكون حكمية بأن لم نعلم بأن هذا الحيوان هل هو قابل للتذكية أم لا؟ أما فى الشبهة الموضوعية فأصالة عدم التذكية محكمة وتقدم على أصلى الطهارة والحل، فإذا وجدنا حيواناً ميتاً ولم نعلم أنه مات حتف أنفه أو ذكى جرت أصالة عدم التذكية، وهو أصل موضوعي يقدم على كل أصل حكمي وبحكم بحرمة الحيوان ونجاسته .

وأما فى الشبهة الحكمية - التي كان سبب الشك قبول الحيوان للتذكية - اختلفوا فى أنه هل التذكية شيء خاص وقابلية مخصوصة فى الحيوان أم ليست الا فرى الوداج مثلاً بشرائها المذكورة فى الفقه من كون الذابح مسلماً واستقبال القبلة وكون الفرى بالحديد وغيرها ؟ فان قلنا بالاول كان مقتضى القاعدة أجراء أصالة عدم التذكية لعدم العلم بكون الحيوان المردد قابلاً لها، وإذا جرت أصالة عدم التذكية حكم بالحرمة والنجاسة، ولا مجال حينئذ لأصلى الطهارة والحل، لما عرفت من أن الاصل الموضوعي لا يبقى مجالاً للاصل الحكمي، وان قلنا بالثاني - كما هو غير بعيد - وأنه ليس وراء الشرائط الخمسة المقررة شيء لم يبق مجال لأصالة عدم التذكية وجرت أصالة الطهارة والحل فى المشكوك تذكيتة للشبهة الحكمية - كالمثال السابق وهو المتولد بين الشاة والكلب - لكن المصنف استظهر الاول وأن التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط مع قابلية المحل ،

فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فى التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك ، وهو حرام اجماعاً كما اذا مات حتف أنفه ،

ولذا قال : ﴿فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فى التذكية﴾ من الاسلام والقبلة والحديد والتسمية وفرى الاوداج - فى مثل الغنم- ﴿فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك﴾ لعدم العلم بقابلية المحل .

وان قلت : لأثر لاجراء أصالة عدم التذكية . اذ الحرمة والنجاسة معلقتان على كون الحيوان ميتة وبأصالة عدم التذكية لا يثبت كونه ميتة ، اذ بأصالة عدم أحد الضدين لا يثبت الضد الآخر ، لما تقرر فى مبحث الاستصحاب من أن الاصل لا يثبت لوازمه العادية والعقلية ، واذا لم تعد أصالة عدم التذكية الحرمة والنجاسة فى الحيوان لم تجر ، أذ لأثر لها ، وحينئذ يشك فى طهارة هذا الحيوان المذبح وفى حليته فأصالة الطهارة والحلية محكمة . والحاصل انه ليس فى المقام أصل موضوعي فتصل النوبة الى الاصل الحكمي .

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

والى هذا الجواب أشار بقوله : ﴿وهو حرام اجماعاً كما﴾ هو حرام ﴿اذا مات حتف أنفه﴾ فى المجازات النبوية : ان هذه الكلمة من مجازات النبي ﷺ فكان الحيوان الذي يموت يخرج روحه من أنفه بخلاف الحيوان الذي يذبح

فلا حاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً ، ضرورة كفاية كونه مثله حكماً ، وذلك

وهكذا بالنسبة الى الانسان^(١) ﴿ فلا حاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً ﴾ فى ترتيب أثري الحرمة والنجاسة كما ذكره الشيخ «ره»، فانه عم الميتة لما مات حتف أنفه وما لم يذك بالتذكية الشرعية كما لولم يسم حين ذبحه فأصالة عدم التذكية تثبت عنوان الميتة لانها ليست وجودية حتى تكون من باب الاصل المثبت بل هي عدمية أي مالم 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 ﴿ حكماً ﴾ فهما في حكم الشارع بالنجاسة والحرمة سواء ولا حاجة الى ادراج أحد الموضوعين في الموضوع الآخر .

مثلا : لو كان كل من عنوان الحيض والنفاس سبباً لترتيب آثار خاصة من عدم جواز الاقتراب وعدم صحة الطلاق وحرمة العبادة ومأشبه كان الاصل الجاري لاثبات أحدهما كافياً في ترتيب الاثر ولا حاجة الى ادراج أحد الموضوعين في الآخر لاثبات الاحكام المذكورة ، لكن لا يخفى انه ليس بعيداً صحة مقالة الشيخ اذ ليس لنا الا عنوانان المذكى والميتة فما اجتمعت فيه الشرائط يكون مذكى ومالم تجتمع يكون ميتة، وهذا ليس من ادراج موضوع في موضوع، وما ذكره المصنف وان كان صحيحاً في نفسه لكنه خلاف ظاهر الأدلة والفناوى التي جعلت المقابلة بين الميتة والمذكى .

﴿ وذلك ﴾ الذي ذكرنا من ان اصالة عدم التذكية تدرج الحيوان في عنوان

(١) مجازات النبوة للشريف الرضى ص ٦٨ ط قم .

بأن التذكية انما هي عبارة عن فرى الاوداج الاربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية فى الحيوان التى بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ، ومع الشك فى تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما لا يخفى .

مالم يذك الذى هو موضوع للنجاسة والحرمة انما هو ﴿ب﴾ سبب ﴿ان التذكية انما هي عبارة عن فرى الاوداج الاربعة﴾ مري الطعام والتنفس وعرقا الدم الغليظان ﴿مع سائر شرائطها﴾ الاسلام والحديد والقبلة والتسمية ﴿عن خصوصية﴾ أى تكون هذه الشرائط مع خصوصية ﴿فى الحيوان التى بها﴾ أى بتلك الخصوصية ﴿يؤثر﴾ هذا الفرى مع سائر الشرائط وتلك الخصوصية ﴿فيه﴾ أى فى ذلك الحيوان ﴿الطهارة وحدها﴾ ففى الحيوانات التى ليست قابلة للاكل كالسباع ﴿أو مع الحلية﴾ فى الحيوانات القابلة لها كالانعام ونحوها ﴿ومع الشك فى تلك الخصوصية﴾ وان الحيوان هل هو فيه هذه القابلة أم لا ؟ .

﴿فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها﴾ أى شرائط التذكية اذ الخصوصية من الشرائط ، فمع الشك فيها كان الاصل عدمها ، فلا يحكم بحلية حيوان اجرى عليه التذكية الظاهرية اذا لم يعلم بوجود تلك الخصوصية فيه كالمولود بين الكلب والشاء ، وانما تعلم تلك الخصوصية من حكم الشارع بقبول الحيوان الفلانى للتذكية أو قيام الاجماع عليه والا كان الاصل عدمها ﴿كما لا يخفى﴾ لكنك قد عرفت الاشكال ، وأن ظاهر الاذلة أن التذكية تتحقق بمجرد الفرى مع سائر الشرائط ، ولذا يكون الاصل قبول التذكية فى كل حيوان الا ما اخرج بالدليل .

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية فأصالة الاباحة فيه محكمة، فانه حينئذ انما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام ولا أصل فيه الاصالة الاباحة كسائر ماشك في انه من الحلال أو الحرام .

هذا اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية

﴿نعم لو علم﴾ في حيوان ﴿بقبوله التذكية وشك في الحلية﴾ كبعض أقسام الغراب أو الارنب مثلاً بناءً على فرض عدم وجود دليل على الحرمة ﴿فأصالة الاباحة فيه محكمة﴾ ويحكم بالحل لعدم أصل موضوعي حاكم على أصل الحل ﴿فانه حينئذ﴾ أي حين علم بقبوله التذكية ولم يعلم حلته وحرمة ﴿انما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام ولا أصل فيه الا اصالة الاباحة﴾ واحتمال استصحاب حال الحياة الذي كان حراماً الى ما بعد الموت لان القدر المتيقن من الحلية مادل الدليل على حلته بالتذكية فيبقى الاستصحاب في غيره على حاله ساقط، لاشتراط بقاء الموضوع في صحة الاستصحاب ولابقاء للموضوع في المقام كما لا يخفى ، فيكون حال هذا الحيوان ﴿كسائر ماشك في انه من الحلال أو الحرام﴾ من الاطعمة والاشربة وغيرها .

﴿هذا﴾ فيما كان الشك في أصل الحلية والحرمة ، وأما اذا كان الشك في الحلية ناشئاً عن طرّ و حالة محرمة كالموطوءية والجلل وشرب لبن الخنزيرة مما احتمل معه ارتفاع قابلية التذكية - اذا لم يكن هناك دليل - فالاصل يقتضي بقاء القابلية ويحكم بالحلية .

والحاصل: ان في المشكوك يتمسك بأصل الحل ﴿اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية﴾ والا لم يكن مجال لأصل الحل لارتفاع

كما اذا شك مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا فأصالة قبوله لها معه محكمة ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفرى بسائر شرائطها فالاصل انه كذلك بعده ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان

موضوع الشك بجريان الاصل ﴿كما اذا شك مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها﴾ أي للتذكية ﴿أم لا﴾ يوجب ارتفاع القابلية ﴿فأصالة قبوله﴾ أي الحيوان ﴿لها﴾ أي للتذكية ﴿معه﴾ أي مع الجلل ﴿محكمة﴾ فيثبت بقاء القابلية ﴿ومعها﴾ أي مع هذه الاصالة- أي الاستصحاب- ﴿لا مجال لأصالة عدم تحققها﴾ أي عدم تحقق التذكية ﴿فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفرى بسائر شرائطها﴾ أي مع سائر شرائط التذكية ﴿فالاصل أنه كذلك﴾ قابل ﴿بعده﴾ أي بعد الجلل وهكذا أصلين كان أحدهما منقحاً لموضوع الآخر ورافعاً للشك عنه ، كما اذا شك في ماء أنه طاهر أو نجس وقد كان قبل طاهراً فإنه لا مجال لأجراء أصالة الطهارة بعد استصحابها ، وفي المقام مناقشة لاتناسب وضع الشرح .

﴿ومما ذكرنا﴾ من الحال في الشبهة الحكمية ﴿ظهر الحال فيما اشبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان﴾ كأن علمنا حكم الشاة وحكم الكلب لكن لانعلم أن هذا الحيوان المذبوح هل هو كلب أو شاة ، أو علمنا أن الجلال حرام وغيره حلال لكن لم نعرف أنه جلال أم لا ، أو علمنا أن المذكي من الشاة حلال والميتة منها حرام لكن لم نعرف انها مذكاة أو ميتة ، فان في الجميع لو جرى أصل موضوعي كان ذلك المحكم والاجرت اصالة الحل والطهارة .

وأن اصاله عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً ، كما ان اصاله قبول التذكية محكمة اذا شك في طرؤ ما يمنع عنه فيحكم بها فيما احرز الفرى بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيداً .

الثاني : انه لاشبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً

﴿وأن اصاله عدم التذكية محكمة فيما شك فيها﴾ أي في التذكية ﴿للاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً﴾ اذ اصاله العدم لا تبقى مجالا لاصالة الحل ﴿كما أن اصاله قبول التذكية محكمة اذا﴾ علمنا بأن الحيوان كان قابلاً للتذكية ثم ﴿شك في طرؤ ما يمنع عنه﴾ كما لو شك في أن الجمل هل يزيل قابليته للذكاة أم لا ﴿فيحكم بها﴾ أي بالتذكية ﴿فيما أحرز الفرى﴾ للادراج الاربعة ﴿بسائر شرائطها﴾ أي احرار 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 بالكرية لاحراز كونه ماءً بالوجدان وكونه بقدر الكر بالاصل ﴿فتأمل جيداً﴾ هذا بعض الكلام فسي بيان جريان اصاله عدم التذكية وعدمه في الموارد المشكوكه .

الامر ﴿الثاني﴾ في بيان اجراء الاحتياط في مشكوك العبادية فنقول مقدمة لذلك : ﴿انه لاشبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً﴾ أما شرعاً فلما تقدم من أدلة الاحتياط كقوله ﷺ «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١).

وأما عقلاً فلانه يوجب العمل على طبق الواقع ، ومن المعلوم أن الاتيان

فى الشبهة الوجوبية أو التحريمية فى العبادات وغيرها كما لا ينبغى
الارتباب فى استحقاق الثواب فيما اذا احتاط واتى أو ترك بداعى
احتمال الامر أو النهى وربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات
عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب

بالواقع مطلوب عند العقلاء وان لم يكلفوا به تسهلاً، من غير فرق ﴿فى﴾ ذلك
بين ﴿الشبهة الوجوبية﴾ كالدعاء عند رؤية الهلال ﴿أو﴾ الشبهة ﴿التحريمية﴾
كشرب التن ﴿فى العبادات﴾ كصلاة الجمعة عند من لم يحرمها ﴿وغيرها﴾ من
التوصليات ونحوها ﴿كما لا ينبغى الارتباب فى استحقاق الثواب فيما اذا احتاط
واتى﴾ بمحتمل الوجوب ﴿أو ترك﴾ محتمل الحرمة بداعى احتمال الامر أو
النهى ﴿وهل الحرمة وهل الثواب للطاعة أو الانقياد؟ احتمالان: من أوامر
الاحتياط المقتضية للثواب ومن أنها للارشاد فلا ثواب الا للمرشد اليه لو كان فى
الواقع .

والانصاف انه لا يستبعد استفادة ثواب الطاعة من لحن الروايات وان لم يدل
عليه دليل قطعي وانما قيد الاتيان والتسرك بكونهما بداعي احتمال الامر والنهى
لاخراج ما اذا أتى بمحتمل الوجوب أو ترك محتمل الحرمة لذلك بل لداعي
آخر، فانه لم يطع ولم ينقاد فلا ثواب له من اجلهما . نعم لو اتفق مطابقته للواقع
أدرك المصلحة واجتنب المفسدة فى التوصليات التى لا تحتاج الى القربة .

﴿وربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات﴾ المشكوكه ﴿عند دوران
الامر بين الوجوب وغير الاستحباب﴾ وغير الحرمة ، وانما قيدنا بذلك لان
فى صورة الدوران بين الوجوب والاستحباب ، كما لو علمنا أن دعاه الرؤية
والصلوات عند ذكر النبي ﷺ واجب أو مستحب لامجال للمشكال لوجوب الامر

من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو اجمالا، وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدى فى رفع الاشكال

المقطوع به المصحح للقربة .

نعم يشكل من جهة قصد الوجه لكنه ليس بالمحذور لان اعتباره ضعيف للغاية، وفي صورة الدوران بين الوجوب والحرمة لامجال للاحتياط لانه من دوران الامر بين المحذورين ولم يذكره المصنف «ره» لوضوحه . وعلى كل فوجه الاشكال في الاحتياط في العبادة المشكوكه بين الوجوب وبين الكراهة أو الاباحة ﴿من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو اجمالا﴾ فالاول كما لو علمنا بأمره بهذه العبادة الخاصة . والثاني كما لو علمنا بأمره باحدى العبادتين، فان الامر حينئذ معلوم بالاجمال، وكذا في مورد دوران الامر بين الوجوب والاستحباب، فمع الشك في الامر - كما هو المفروض - لا يمكن نية القربة، ومع عدم امكان نية القربة لا يكون المأتي به عبادة .

﴿و﴾ ان قلت: يمكن تحصيل الامر للعبادة المحتملة ببيان أن الامر معلول للحسن - فاذا كان شيء حسناً أمر به الشارع - وحيث أن الاحتياط حسن كان هناك أمر بالاحتياط فى العبادة، فيأتي الشخص بالعبادة المحتملة بداعي هذا الامر المكشوف باللم .

قلت: ﴿حسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدى في رفع الاشكال﴾ لان الحسن ليس علة تامة للامر المولوي، اذ ليس كل حسن يصل حسنه الى حد المصلحة الملزمة حتى يؤمر به، بالاضافة الى امكان أن يكون هناك موانع حتى عن الاستحباب فكيف بالامر .

ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الامر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته
توقف العارض على معروضه فكيف يعقل أن يكون من مبادئ
ثبوته . و

﴿ولو﴾ سلم ذلك و﴿قيل بكونه﴾ أي الحسن العقلي ﴿موجباً لتعلق الامر
به شرعاً﴾ فهناك محذور آخر مانع عن استكشاف الامر الشرعي من الحسن العقلي
وهو لزوم ذلك للدور. ويقرر الدور بيانات أوضحها: «ان الامر يتوقف على حسن
صلاة الجمعة مثلاً، وحسنها يتوقف أن تكون الصلاة احتياطاً ، وكونها احتياطاً
يتوقف على قصد القرية، اذ 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 مقدماً على الحسن اذ
كل معروض مقدم على العارض. ومن ناحية أخرى أن الاحتياط متأخر عن الامر،
اذ لولا الامر لم يكن الاحتياط احتياطاً فكيف يمكن أن يؤثر الحسن المتأخر عن
الاحتياط في الامر المتقدم عليه .

﴿بداهة 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، اذ مبدأ ثبوت الاحتياط هو الامر، والحسن هو السبب للامر.
﴿ و ﴾ أجاب 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
اذ الثواب تابع للامر ، واذ حصل للاحتياط أمر أمكن اتيان العبادة الاحتياطية

انقذح بذلك انه لا يكاد يجدى في رفعه أيضاً القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه ، ضرورة انه فرع امكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه .

مع قصد القرية ، لكن فيه ماتقدم 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 يجدى في رفعه ﴾ أي رفع الاشكال ﴿ أيضاً ﴾ 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 القرية فيمكن الاحتياط في العبادة .

وانما قلنا لا يجدى في رفع الاشكال هذا الجواب لـ ﴿ ضرورة انه ﴾ أي تعلق الامر بالاحتياط ﴿ فرع امكانه ﴾ أي امكان الاحتياط ، فان الشيء مالم يمكن لم يؤمر به فكشف الثواب عن الامر فرع امكان الاحتياط ﴿ فكيف يكون ﴾ تعلق الامر ﴿ من مبادئ جريانه ﴾ أي جريان الاحتياط .

والحاصل : ان الامر لا يتعلق بالاحتياط الا اذا كان الاحتياط ممكناً ، فكيف يكون الامر سبباً لامكان الاحتياط . وان شئت قلت : الامر متأخر عن امكان الاحتياط - لان الامر لا يتعلق الا بالاحتياط الممكن - فكيف يمكن أن يكون الامر صانعاً لامكان الاحتياط ويتقدم عليه .

فنهصل الى هنا خمسة مطالب :

هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان ، بل يكون

الاول : ان الاحتياط في العبادة غير ممكن ، اذ هو متوقف على قصد القرية وقصد القرية متوقف على الامر ، فمع الشك في الامر لا يمكن الاحتياط .

الثاني : الجواب عن الاشكال بأننا لانشك في الامر ، لان الاحتياط حسن عقلا وكل شيء حسن عقلا لا بد له من الامر ، فالعبادة الاحتياطية مأمور بها .

الثالث : رد هذا الجواب بأن تعلق الامر بالاحتياط مستلزم للدور ، لان الامر يتوقف على الاحتياط ، والاحتياط يتوقف على القرية ، والقرية تتوقف على الامر .

الرابع : جواب ثان عن الاشكال بأننا لانشك في الامر ، لاننا نستكشف الامر من الثواب المترتب على الاحتياط ، اذ لاثواب بدون الامر .

الخامس : رد هذا الجواب بأن تعلق الامر بالاحتياط مستلزم للدور - كما تقدم - فلا يستكشف الامر 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 الامر - كما قال المجيب الاول - وبعد تسليم أن الثواب كاشف عن الامر - كما قال المجيب الثاني ﴿ مع ان ﴾ لنا أن نمنع ذلك ، فان ﴿ حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به ﴾ أي بالاحتياط ﴿ بنحو اللام ﴾ ومعرفة المعلول من العلة ، اذ الحسن علة للامر ﴿ ولا ترتب الثواب عليه ﴾ أي على الاحتياط ﴿ بكاشف عنه ﴾ أي عن الامر ﴿ بنحو الان ﴾ ومعرفة العلة من المعلول ، اذ الثواب معلول للامر ﴿ بل يكون

حاله في ذلك حال الاطاعة فانه نحو من الانقياد والطاعة .
وما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو
مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية

حاله ﴿ أي حال الاحتياط ﴾ في ذلك ﴿ أي في حسنه وترتب الثواب عليه ﴾ حال
الاطاعة ﴿ فان الاطاعة الحقيقية حسن وترتب الثواب عليها ، ومع ذلك فانهما
لا يكشفان عن الامر بهما 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 « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ^(١) ، فكما ان حسن
الاطاعة الحقيقية وترتب الثواب على الاطاعة الحقيقية لا يكشف عن أمر مولوي
بالاطاعة وانما أمره ارشادي الى حكم العقل ، كذلك حسن الاطاعة الاحتمالية
- التي هي الاحتياط - وترتب الثواب عليها لا يكشف عن أمر مولوي بها، وانما
أمره - لو كان - فهو ارشادي الى حكم العقل ، مع ان الامر الارشادي هنا لا
دليل عليه .

﴿ وما قيل في دفعه ﴾ القائل الشيخ فانه قد أجاب ﴿ من ﴾ اشكال الاحتياط
في العبادة بجواب آخر حاصله : انه ليس المراد بالاحتياط في العبادة الاجزاء
والشرائط مع قصد القربة حتى يقال بأن قصد القربة يحتاج الى الامر ولا أمر
في العبادة المشكوك .

بل ﴿ كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة
من جميع الجهات ﴾ الاجزاء والشرائط والموانع والخصوصيات ﴿ عدا نية

القربة فيه - مضافاً الى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة انه ليس باحتياط حقيقة بل هو أمر - لو دل عليه دليل - كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً ، والعقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط والنقل لا يكاد يرشد الا اليه .

القربة ﴿ وبأتي بنية القربة بدليل آخر ، كما هو كذلك في باب العبادة الحقيقية التي صححناها بأمرين ، فيأتي بقصد القربة باحتمال الامر أو بدليل آخر كالاجماع والضرورة القائمين على ان العبادة لا تكون الا بقصد القربة . والذي يدل على ان مراد الشيخ ليس الاتيان بدون قصد القربة - كما فهمه المصنف «ره» - قول الشيخ « فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل ، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر » .

وحيث فهم المصنف من الشيخ ان مراده الاتيان بصورة العبادة بدون قصد القربة اشكل عليه بقوله : و ﴿ فيه - مضافاً الى 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 ﴿ بداهة انه ليس باحتياط حقيقة ﴾ اذ هو شيء أجنبي عن العبادة المحتملة ﴿ بل هو أمر - لو دل عليه دليل - كان مطلوباً مولوياً ﴾ لا ارشادياً ﴿ نفسياً ﴾ لا طريقياً الى الواقع ﴿ عبادياً ﴾ أي منسوباً الى العبادة لانها عبادة بنفسها ﴿ و ﴾ لا دليل على مثله ، اذ ﴿ العقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط ﴾ وليس هذا منه ﴿ والنقل لا يكاد يرشد الا اليه ﴾ فمن أين لنا اثبات مثل هذا الاحتياط الذي ذكرتم وهو الاجزاء والشرائط بدون قصد القربة .

ان قلت : كيف ذكرتم عدم مساعدة دليل على هذا المعنى والحال أن أوامر

نعم لو كان هناك دليل على الترتيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاءه ، على ان المراد به ذاك المعنى بناءً على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى أنه التزام بالاشكال

الاحتياط شاملة له ، فان قوله **«إِلَّا»** فاحتط لدينك ^(١) كما يشمل غير العبادة يشمل العبادة أيضاً ، وحيث لا يمكن أن يكون المراد من العبادة الأمور بها - في تلك الاوامر - الاجزاء والشرائط مع قصد القربة ، فلا بد أن نقول بالمجازية ، وهو ان يراد بالاحتياط جميع الاجزاء والشرائط بدون قصد القربة صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية .

قلت: الاوامر مصروفة الى غير العبادة، اذ الاحتياط ظاهر في معناه الحقيقي فأى وجه يقتضى حمله على معنى مجازي يشمل العبادات أيضاً ، اذ الدليل على الاحتياط سواء كان عقلياً أو فعلياً انما هو بالاحتياط الذي لا يمكن وجوده في العبادة. **﴿نعم لو كان هناك﴾** في باب الاحتياط **﴿دليل على الترتيب في الاحتياط في خصوص العبادة﴾** بأن قال **«احتط في العبادة»** **﴿لما كان محيص عن دلالة﴾** أي دلالة ذلك الدليل الخاص بالعبادة **﴿اقتضاء﴾** أي بدلالة الاقتضاء ، وهو صون كلام الحكيم عن اللغوية ، اذ لو لم يحمل الاحتياط حيثئذ على معناه المجازي كان كلام الحكيم الامر بالاحتياط لغواً ، اذ لا يمكن معناه الحقيقي **﴿على ان المراد به﴾** أي بدليل الاحتياط **﴿ذلك المعنى﴾** الذي ذكره الشيخ وهو الاجزاء والشرائط بدون قصد القربة **﴿بناءً على عدم امكانه﴾** أي الاحتياط **﴿فيها﴾** أي في العبادة **﴿بمعناه حقيقة﴾** لاحتياجها الى قصد القربة ولاقربة في مشكوك الامر **﴿كما لا يخفى أنه التزام بالاشكال﴾** هذا مرتبط بقوله **«فيه مضافاً»** و **«انه»** مبتدأ وخبره

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

« فيه » المتقدم .

وهذا أصل الاشكال الوارد على الشيخ، وحاصله: ان الاشكال - في الاحتياط في العبادة - كان من جهة عدم امكان قصد القربة فيها، وقد التزمتم بذلك وانه يراد بالاحتياط صورة العبادة ﴿و﴾ انه التزام منكم به ﴿عدم جريانه﴾ أي الاحتياط ﴿فيها﴾ أي في العبادة ﴿وهو كما ترى﴾ لكن كلام المصنف مبنى على أن 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 شرعياً بل هو عقلي، والعقل لا يعتبر أزيد من قصد الامر جزئياً كان أو احتمالياً فيتحقق الاحتياط، اذ لم يحتج الى أمر الشارع المستلزم للدور، اذ ﴿لا يخفى ان منشأ الاشكال﴾ في صحة الاحتياط في العبادة ﴿هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر﴾ الاجزاء و ﴿الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الامر المتعلق بها﴾ أي بتلك العبادة، واذا لزم تعلق الامر بأجزائها وشروطها ﴿فيشكل جريانه﴾ أي الاحتياط ﴿حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها﴾ أي في العبادة حتى قصد القربة اذ قصد القربة متوقفة على الامر بهذه العبادة الاحتياطية .

﴿وقد عرفت﴾ سابقاً في مبحث الامر ﴿انه فاسد﴾ لما اقيم من الدليل على

وانما اعتبر قصد القربة فيها عقلا لاجل ان الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه .

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ،

امتناع اخذ القربة في موضوع الامر ، اذ القربة لا يمكن الاتيان بها الا بعد تعلق الامر فكيف يمكن أن تؤخذ في متعلق الامر ﴿ وانما اعتبر قصد القربة فيها ﴾ أي في العبادة ﴿ عقلا لاجل ان الغرض منها ﴾ أي من العبادة ﴿ لا يكاد يحصل بدونه ﴾ أي بدون قصد القربة .

﴿ وعليه ﴾ أي بناءً على كون قصد القربة مما يعتبر عقلا - لا شرعاً - 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 أغمض عن فساد ما كان في الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيها، فكما يلتزم في دفعه بتعدد الامر فيها لينتقل أحدهما بنفس العمل والآخر باتيانه بداعي أمره كذلك فيما احتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال أمرين كذلك، أي أحدهما كان متعلقاً بنفسه والآخر باتيانه بداعي ذلك الامر، فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله، فيقع عبادة واطاعة لو كان واجباً وانقياداً لو لم يكن كذلك .

نعم كان بين الاحتياط ههنا وفي التوصليات فرق، وهو ان المأتي به فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً بخلافه ههنا ، فانه لا يوافق الا على تقدير وجوبه واقعاً ، لما عرفت من عدم كونه عبادة الا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه وكونه واجباً ودعوى عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة أصلاً ولو على هذا التقدير مجازفة ضرورة استقلال

ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله ، غاية الامر انه لا بد ان يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً ، بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى ، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امثالاً لامره تعالى ، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال : اما على الطاعة أو الانقياد .

وقد انقذح بذلك انه

العقل بكونه امثالاً لامره على نحو العبادة لو كان ، وهو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان فتأمل جيداً - انتهى .

فنحصل : انه بناءً على كون اعتبار القرية عقلياً لا شرعياً يمكن الاحتياط في العبادة ﴿ ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله ﴾ من الاجزاء والشرائط حتى القرية ﴿ غاية الامر انه ﴾ لا يأتي بالعبادة بداعي الامر لعدم علمه بالامر ، بل ﴿ لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً ﴾ وذلك ﴿ بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى ﴾ وقد تقدم أن العقل في ما علم بالامر يعتبر الاطاعة الجزمية وفيما احتمله يعتبر الاطاعة الاحتمالية ﴿ فيقع حينئذ على تقدير الامر به امثالاً لامره تعالى ﴾ لانه قصد الامر على هذا التقدير ﴿ وعلى تقدير عدمه ﴾ أي عدم الامر واقعاً ﴿ انقياداً لجناحه تبارك وتعالى ويستحق الثواب ﴾ والاجر ﴿ على كل حال ﴾ حال المطابقة وعدمها ﴿ اما على الطاعة ﴾ في الاول ﴿ أو الانقياد ﴾ في الثاني .

﴿ وقد انقذح بذلك ﴾ الذي ذكرنا من امكان الاحتياط في العبادة ﴿ انه

لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق امر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها كما لا يخفى .

لا حاجة في جريانه في أي الاحتياط في العبادات الى تعلق أمر بها في أي بالعبادة الاحتياطية بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء اذ الاحتياط هو الاتيان باحتمال الامر، فلو تعلق الامر لم يكن احتياطاً بل كان كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها في أي من العبادات كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فيما ارتضاه المصنف من جواب الاشكال، وقد أشكل عليه أيضاً كما هو أشكل في الوجوه الثلاثة السابقة ، لكن مقصد الشرح يأتي عن التعرض له .

وهناك وجه خامس لدفع اشكال الاحتياط في العبادة، وهو : ان مشكوك العبادة وان لم يمكن الاتيان به بقصد القرية من جهة انه لم يحرز تعلق الامر به لكن يمكن الاتيان به بقصد القرية بملاحظة الاستحباب المستفاد من أخبار من بلغ، فقد ورد في مستفيض الاحاديث ان «من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيّه وان لم يكن كما بلغه»^(١).

فلوقام خبر ضعيف على استحباب الاذان لصلاة مستحبة مثلاً صحت الاحتياط باتيان الاذان لها بقصد القرية لوجود الامر العام المستفاد من أخبار من بلغ، لكن هذا الوجه أيضاً مخدوش .

اذ أولاً : هذا لا يدفع الاشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة ، وانما يختص بما ورد فيه أمر ولو بخبر ضعيف . وثانياً : ان موافقة هذا الامر

فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار «من بلغه ثواب»^(١) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه .

الاستحبابي يجعل المأني به طاعة جزئية ويخرج عن المتنازع فيه الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب .

والى هذا أشار المصنف بقوله: ﴿فظهر﴾ مما ذكرنا من انه لو فرض تعلق الامر بالعبادة لما كان من الاحتياط بشيء ﴿أنه لو قيل بدلالة أخبار « من بلغه ثواب » على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف﴾ وانما قال « لو قيل » لان من الفقهاء من أنكر الاستحباب كما هو مفصل في محله ﴿لما كان﴾ هذا القول ﴿يجدى في جريانه﴾ أي جريان الاحتياط ﴿في خصوص ما﴾ أي عبادة ﴿دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف﴾ فلا يكون تلك العبادة من مصاديق الاحتياط ﴿بل كان﴾ الاسم وضمير « ما » الذي مصداقه العبادة ﴿عليه﴾ أي بناءً على دلالة الخبر الضعيف ﴿مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه﴾ .

وقد اجيب عن اشكال الاحتياط في العبادة بوجه سادس، وهو انه كما لو كان أوامر الاحتياط الواردة في الشريعة مولوية دلت على جواز الاتيان بالعبادة المشكوكة بقصد القرية، 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 أن الانسان اذا أتى بالعبادة برجاء الثواب أتاه ذلك الثواب المرجى

لا يقال : هذا لو قيل بدلائنها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ، وأما لو دل على استحبابه لابهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكنت دالة على

دلت على الاستحباب بعنوان الاحتياط ، وتكفي حينئذ في رفع الاشكال لان محتمل الثواب أمر به الشارع ، فيمكن الاتيان به بقصد القربة ، اذ قصد القربة كان محتاجاً الى أمر نفسي بالعمل الاحتياطي وقد دلت على ذلك أخبار من بلغ منتهى الامر انه في مورد يكون فيه خبر ضعيف وليس في جميع موارد العبادات الاحتياطية .

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿ لا يقال : هذا ﴾ الذي ذكرتم من ان الامر المستفاد من أخبار من بلغ لا يفيد لامكان الاحتياط في العبادة لان الامر يفيد استحباباً لاحتياطاً ، انما هو ﴿ لو قيل بدلائنها ﴾ أي دلالة أخبار من بلغ ﴿ على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ﴾ كأن تدل على استحباب دعاء رؤية الهلال بعنوان انه دعاء مروي .

﴿ واما لو ﴾ لم نقل بذلك بل قلنا بأن من بلغ ﴿ دل على استحبابه ﴾ أي ذلك العمل - كالدعاء للرؤية - ﴿ لابهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب ﴾ و فرق بين الامرين ، فان صلاة الليل المقطوع استحبابها انما تدل أخبارها على استحبابها بما هي صلاة الليل لابعنوان انها محتملة الثواب ، أما ما دل عليه خبر ضعيف ، فان الخبر الضعيف لما لم يكن قابلاً لافادة استحباب ذلك الموضوع لضعفه كان اخبار من بلغ كافياً لاستحبابه ، لكن لابعنوانه بل بعنوان انه محتمل الثواب وان موضوع اخبار من بلغ ينطبق عليه ، وعلى هذا ﴿ لكنت دالة على

استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط ، كأوامر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الارشادى .

فانه يقال : ان الامر بعنوان الاحتياط - ولو كان مولوياً - لكان توصلياً

استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر الاحتياط ﴿ نعوذ أخوك دينك فاحتط لدينك ﴾ ^(١) ﴿ لو قيل بأنها للطلب المولوى ﴾ حيث تدل حينئذ على الامر المولوى بالاحتياط المفيد ذلك لصحة الاتيان بالعمل بقصد القرية لوجود الامر ﴿ لا ﴾ للطلب ﴿ الارشادى ﴾ كما هو ظاهرها .

﴿ فانه يقال ﴾ : لا يمكن التمسك بأخبار من بلغ لتصحیح قصد القرية في العبادات المشكوكه ، اذ لا يخلو الامر من كون الامر المستفاد من اخبار من بلغ للتوصلية - التي يسقط الامر بمجرد اتیان متعلقه ولو بدون قصد القرية - أو للتعبدية التي يحتاج في اسقاط الامر الى قصد القرية - فلو كان الامر بعنوان الاحتياط بالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً المستفاد من اخبار من بلغ للتوصل كان اللازم كفاية الاتيان بالدعاء ولو بدون قصد القرية - كما هو شأن كل أمر توصلي - ولو كان الامر المستفاد لتعبد لم يفد أيضاً في لزوم قصد القرية ، لما عرفت سابقاً من ان قصد القرية يأتي من قبل الامر ، فلا يمكن أخذه في متعلق الامر للزوم الدور .

فتحصل : ان اخبار من بلغ ولو كانت مفيدة للاحتياط لم تنفع في تصحيح القرية في العبادة المشكوكه ، ف ﴿ ان الامر بعنوان الاحتياط ﴾ المستفاد من اخبار من بلغ - ﴿ ولو كان مولوياً - ﴾ لا ارشادياً ﴿ لكان توصلياً ﴾ اذ لم يدل دليل على تعبدته والتوصلية هي الاصل في الاوامر ، اذ التعبدية تحتاج الى مؤنة زائدة

مع انه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط ومجدياً في جريانه
في العبادات كما أشرنا اليه آنفاً . ثم

ولو كان الامر المستفاد توصيلاً لم ينفع في تصحيح قصد القربة في العبادة المشكوكه
فلا يندفع الاشكال الوارد في باب الاحتياط في العبادة من انه بدون الامر كيف
يعقل قصد القربة ﴿مع انه لو كان﴾ الامر بالاحتياط المستفاد من اخبار من بلغ
﴿عبادياً﴾ لاتوصلياً ﴿لما كان﴾ هذا الامر ﴿مصححاً للاحتياط ومجدياً في
جريانه﴾ أي جريان الاحتياط ﴿في العبادات كما أشرنا اليه آنفاً﴾ لانه يلزم منه
الدور المتقدم .

﴿ثم﴾ لأبأس بصرف عنان الكلام الى اخبار من بلغ وانه هل يستفاد منها
الاستحباب حتى انه لو قام خبر ضعيف على استحباب أعمال ليلة الرغائب مثلاً
تكون تلك الاعمال مستحبة ويكون الثواب بأزاء نفس العمل كسائر المستحبات
أم لا يستفاد منها الاستحباب وانه انما يكون الثواب للانقياد؟ والفرق بين الثوابين
ان الاول على نفس العمل والثاني على الانقياد، اذ المفروض ان العمل لاثواب له.
مثلاً: لو قال المولى اغتسل للجمعة كان الثواب على نفس الاغتسال ولو لم
يقبل اغتسل لقتل الوزغ لكن قام على ذلك خبر ضعيف فاغتسل العبد لم يكن الثواب
لنفس الاغتسال، اذ ليس مشروعاً في الواقع وانما الثواب على انقياد العبد .

وقد اختلف الشيخ والمصنف رحمهما الله في المستفاد من هذه الاخبار فالشيخ
رضي الله عنه على انها لاتنفيد استحباب الشيء الذي قام عليه الخبر الضعيف وانما
يثاب ثواب الانقياد وان الاخبار في صدد ان الانقياد لله تعالى حسن كما يحكم
بذلك العقل واستدل لذلك بما ورد في بعض تلك الاخبار من قوله ﷺ « رجاء
ذلك الثواب » أو « التماس ذلك الثواب » مما ظاهره ان العمل المأتي به انما

انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ،
 فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله
 عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء
 من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وآله وسلم لم يقله ^(١) ظاهرة في ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل
 الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه ذو ثواب ،

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 لانه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ « فعمله كان أجر ذلك له » فان
 اضافة الاجر الى المأني به يفيد كون الثواب لنفس العمل لا للانقياد ، والثواب
 لا يكون لعمل الا اذا كان مستحباً .

اذا 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
 المحاسن ﴿﴾ للبرقي ﴿﴾ عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : من بلغه عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيء
 من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقله ﴿﴾ وخبر قواه
 « فان » قوله : ﴿﴾ ظاهرة في ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﴿﴾
 صلى الله عليه وآله وسلم ﴿﴾ انه ذو ثواب ﴿﴾ ولا يكون نفس العمل ذا ثواب الا اذا
 كان مستحباً ، اذ العمل الانقيادي لا يثاب فاعله عليه بما هو عمل وانما يثاب بما
 هو انقياد للمولى وخضوع له .

وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتباً عليه فيما اذا أتى برجاء انه مأمور به وبعنوان الاحتياط ، بداهة ان الداعي الى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان، واثبات العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيد به في بعض الاخبار

﴿و﴾ ما في بعض الاخبار الآتية من ﴿كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه﴾ أي البلوغ ﴿الداعي الى 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 للالتزام كما ذكره الشيخ «ره» ﴿غير موجب﴾ خبر قوله « وكون » أي ان كون العمل متفرعاً على البلوغ لا يوجب ﴿لان يكون الثواب انما يكون مترتباً عليه﴾ أي على العمل المقيد ﴿فيما اذا أتى برجاء انه مأمور به وبعنوان الاحتياط﴾ وادراك الواقع لو كان ﴿بداهة﴾ أنه للعلة للتقييد .

فالبلوغ علة للعمل لا ان العمل مقيد به، ف﴿ان الداعي الى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً﴾ بحيث ﴿يؤتى به﴾ أي بالعمل ﴿بذلك الوجه والعنوان﴾ فالترتب على البلوغ ليس ملحوظاً قيداً في موضوع الثواب وانما هو ملحوظ علة للثواب يعني ان علة الثواب هو البلوغ لا ان الثواب مقيد بكون الاتيان للتماس قول النبي ﷺ ﴿واتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به في بعض الاخبار﴾ كرواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ كان

وان كان انقياداً الا ان الثواب فى الصحيحة انما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لاوتى الآخر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد ،

له ذلك الثواب وان كان النبي ﷺ لم يقله ^(١) . الذى ظاهرها كون الثواب انما هو على الفعل المقيد برجاء قول النبي وطلبه ، مما يدل على كون الثواب على الانقياد لا ذات الفعل .

﴿وان كان﴾ ظاهره يعطى أن يكون العمل ﴿انقياداً﴾ واطاعة لا مطلقاً ﴿الا ان الثواب فى الصحيحة﴾ المتقدمة لهشام بن سالم ﴿انما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها﴾ أي تقييد الصحيحة ﴿به﴾ أي بهذا الخبر ، بل هما خبران يفيد أحدهما 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 الذى قام عليه الخبر الضعيف ﴿كذلك﴾ أي لانه مستحب كما هو مقتضى الصحيحة ﴿أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر﴾ كرواية ابن مروان ﴿لاوتى الإجر والثواب على نفس﴾ ذلك ﴿العمل لا بما 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 الى غيره فان الانقياد انما ترتب على واقعها لا على القصد المتعلق به ، فان الانسان سواء صلى بعنوان انها واجبة أو صلى بعنوان الانقياد أناه ثواب الصلاة لا ثواب الانقياد .

فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة فيكون وزانه وزان «من سرح لحيته» أو «من صلى» أو «صام» فله كذا ، ولعله لذلك افتي المشهور بالاستحباب فافهم - وتأمل .

نعم فيما لم يكن هناك واقع معمول عليه الثواب لامحالة يكون الثواب للانقياد وحال الثواب في ذلك حال العقاب في المعصية ، فانه لو عصى تجريباً عوقب للمعصية لا للتجربى .

نعم لو تجرى بغير المعصية الحقيقية ظناً منه انها معصية كان العقاب للتجربى - على القول به - ﴿ف﴾ ترتيب الثواب على مقام عليه خبر ضعيف ﴿يكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة ، فيكون وزانه﴾ أي وزان خبر من بلغ ﴿وزان «من سرح لحيته» أو «من صلى» أو «صام» فله كذا﴾ حيث ان الثواب مرتب على نفس الافعال .

﴿ولعله لذلك﴾ الذي ذكرنا من استفادة استحباب مقام عليه خبر ضعيف من الصحيحة لانها تكشف عن الثواب الذي هو من آثار الاستحباب ﴿افتى 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 أن يقولوا ان الصلاة يوم كذا برجاء الثواب يثاب عليها وهكذا ﴿فافهم وتأمل﴾ حتى لا تتوهم ان المشهور انما أفنوا بالاستحباب لانهم استفادوا حجية الخبر الضعيف من اخبار من بلغ ، اذ لا يخفى مافي ذلك ، فان استفادة حجية كل خبر ضعيف من هذه الاخبار أصعب بكثير من القول بكون الثواب على نفس العمل على ما تقدم .

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

﴿الثالث﴾ من الامور المهمة المتعلقة بالبراءة ﴿انه لا يخفى﴾ ان البراءة تجرى في الشبهات الحكمية وجوبية كانت أو تحريرية كما تقدم تقريره، اما جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فهل تجرى مطلقاً كما هو قول ، أولاً تجرى مطلقاً كما هو احتمال أو 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 خمر أم لا ، بل يجب الاجتناب عنه الا اذا كان هناك أصل ، وتجرى في الثاني فيما لو شك في فرد انه فاسق أم 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 متعلقاً بالطبيعة لم تجر البراءة في الفرد المشكوك الوجوب ولو كان متعلقاً بالافراد على نحو الانحلال تجرى البراءة في الفرد المشكوك .

اذا عرفت ذلك قلنا : ﴿ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان﴾ خاص كيوم الصوم ﴿أو مكان﴾ خاص كمكة مثلاً ﴿بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو﴾ ذلك ﴿المكان - ولو دفعة -﴾ واحدة ﴿لما امتثل اصلاً﴾ 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 أو اصطاد صيداً واحداً في مكة لم يمثل ذلك النهي ، وحينئذ اذا شك في فرد انه أكل أم لا - كالتزريق في الوريد - أو شك في حيوان انه من الصيد المحرم أو المحلل كصيد البحر مثلاً فان مقتضى التحفظ على الترك المطلق ان لا يأتي به الا اذا أحرز انه ليس بأكل أو ليس بصيد ولو كان الاحراز بالاصل كان يقول قبل تناول هذا الشيء كالتزريق وأخذ هذا الحيوان : كنت تاركاً والان أشك في ارتفاع ذلك الترك بهذا الفعل فالاصل يقتضي عدمه .

ان قلت : ما الفرق بين الشبهة في الحكم حيث تجرون البراءة مطلقاً وبين الشبهة في الموضوع حيث لانجرون البراءة في هذا القسم منه - وهو ما لو تعلق بالطبيعة .

قلت: الفرق أن الشبهة الحكمية يشك فيها في أصل التكليف ، فلانعلم أن الحرمة تعلقت بالنهي أم لا، وذلك مجرى البراءة العقلية والنقلية. أما هذا القسم من الشبهة الموضوعية فقد علمنا بتعلق التكليف بالاجتناب عن الاكل والصيد، ولكن اذا علمنا المشكوك لم نتيقن في الخروج عن عهدة المكلف فهناك شك في الاشتغال وهنا شك في الامتثال ، ومن المعلوم أن قاعدة الاول البراءة وقاعدة الثاني الاحتياط .

ان قلت : ما ذكرتم من أنه اذا كان أصل في المسألة حكم بالبراءة ، كاصالة 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 أيضاً لكن ليس ابتداءً كالشبهات

فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه الا اذا كان مسبوقاً به
ليستصحب مع الاتيان به .

نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب
الترك ما علم انه فرد ، وحيث لم يعلم تعلق النهي الا بما علم انه
مصدقه فأصالة البراءة في المصاديق المشبهة محكمة ،

الحكمة بل ثانياً بسبب اجراء الاصل .

قلت: مع وجود الفرق العلمي وهو كاف في الفرق ، كما ان العلماء يتفحون
موضوع استصحاب الطهارة والحل من أصل الطهارة والحل مع عدم فرق بينهما
في مقام العمل ، أنه ربما لايجرى أصل العدم كما لو كان حين النهي آتياً بالمنهي
عنه كما لو كان شارباً للخمر فانه لايجرى أصل العدم .

وعلى كل حال ، اذا كان النهي عن الطبيعة يجب عليه اجتناب الفرد المشكوك
﴿ فلايجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه ﴾ أي ترك ذلك الشيء المنهي ﴿ الا
اذا كان مسبوقاً به ﴾ أي بالترك ﴿ ليستصحب ﴾ الترك ﴿ مع الاتيان به ﴾ أي بالفرد
المشكوك ، وحيث يكون جواز الاتيان ببركة الاصل للجريان البراءة ، بخلاف ما
لوتعلق النهي بالافراد فانه تجرى البراءة في الفرد المشكوك .

﴿ نعم لو كان ﴾ النهي ﴿ بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة ﴾ بأن كان
النهي انحلالياً حتى يكون مثل لا تكرم زيدا وعمراً وبكرأ الفاسقين ، فيكون كل
فرد موضوعاً مستقلاً . وانما أجمل المولى عن هذه الموضوعات المتعددة بلفظ
واحد ﴿ لما وجب الترك ما علم انه فرد ﴾ قطعي بالمنهي عنه ﴿ وحيث لم يعلم تعلق
النهي الا بما علم انه مصدقه ﴾ كزيد وعمرو وبكر في المثال ﴿ فأصالة البراءة
في المصاديق المشبهة محكمة ﴾ فيرجع في خالد وخويلد وهند المشبهة فسقهم

فانقدح بذلك ان مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، والا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب - فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه، اطاعة لامره،

الى عدم حرمة الاكرام، وذلك لان الشك هنا في الاشتغال، اذ يشك في أنه هل اشتغل ذمته بهم أم لا، وليس شكاً في الامتثال كما لو كان الامر متعلقاً بالطبيعة.

﴿فانقدح بذلك ان﴾ تعلق النهي أما بالطبيعة واما بالافراد والنهي المتعلق بالطبيعة اما فيما كان الشيء مسبوقاً بالترك أو لا وان قسمين من هذه الاقسام الثلاثة مجرى البراءة واصالة العدم وان قسماً واحداً منها مجرى الاشتغال، وان ﴿مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة﴾ نحو لا تكرم الفساق ﴿أو كان الشيء مسبوقاً بالترك﴾ فيما كان النهي متعلقاً بالطبيعة نحو «لا تصد في الحرم» أو «لا تأكل يوم الصوم فيما كان مسبوقاً بعدم الاكل وعدم الصيد﴾ والا ﴿بأن كان النهي عن الطبيعة ولم يكن مسبوقاً بعدم﴾ لوجب الاجتناب عنها ﴿أي عن الافراد المشتبهة﴾ عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً اذ الاشتغال اليقيني يحتاج الى الفراغ اليقيني، وذلك لا يتحقق الا بالاجتناب عن جميع الافراد القطعية والمشكوكة.

﴿فكما يجب - فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه، اطاعة لامره﴾ حتى أفراد المشكوكة، كما لو أمر ربان السفينة بقتل كل جرذ فيها بحيث كان ذلك تكليفاً واحداً بآبادة هذه الطبيعة حتى لو بقي واحد منها لأوجب غرق السفينة لخرقها اياها فانه يجب عقلاً اطاعة لهذا الامر قتل حتى مشكوك كونه جرذاً

فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لنهيه غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل كذلك يحرز ترك الحرام به ، والفرد المشتبه - وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام فيه - الا أن قضية لزوم احراز الترك

تحصيلاً للبراءة اليقينية عن هذا الاشتغال اليقيني الذي لا يكاد يبرأ منه لوبقى من الجرذان واحد وذلك بخلاف مالو كان تكاليف متعددة منحلة كما لو أمر باكرام العلماء حيث كان لكل فرد اطاعة ومعصية فانه لا يجب اكرام المشتبه لجريان البراءة عن ذلك بعد اطاعة الافراد المعلومه لانه من الشك في الاشتغال فقد اشتغلت ذمته بالمعومين أما المشكوك منهم فالاصل عدم وجوبه ﴿فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لنهيه﴾ المتعلق بالطبيعة الذي لا يمثل الابتسرك الجميع حتى المشكوك كونه فرداً لها .

﴿غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل﴾ كما لو كان الامر متعلقاً بوجود طبيعة الستر في الصلاة التي لا تحقق - بالنسبة الى المرأة - الا بستر جميع جسدها فانه يجب ستر المواضع المشكوكه أيضاً تحصيلاً لليقين بالفراغ اليقيني لهذا الواجب الذي لا يتأتى لو كان جزء منها - ولو مشكوكاً - غير مستور وحيثئذ لو كان للستر حالة سابقة بأن كانت مستورة ثم شك فى زوال الستر عن جزء من بدنه كان مقتضى الاستصحاب بقاء ستره ﴿كذلك يحرز ترك الحرام به﴾ أي بالاصل كما تقدم فى مثال الفرد المشتبه من الاكل فى باب الصيام والفرد المشتبه من الصيد فى باب مكة ﴿والفرد المشتبه﴾ من الطبيعة المحرمة ﴿وان كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه﴾ لانه رفع ما لا يعلمون ولقبح العقاب بغير بيان ﴿الا أن قضية لزوم احراز الترك﴾ فيما كان النهي متعلقاً بالطبيعة أي ترك الطبيعة

اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه أيضاً فتفتن .

(الرابع) انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً . ولا يخفى انه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة أو امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب أو الحرام

﴿اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز﴾ الترك مطلقاً ﴿الا بترك المشتبه أيضاً﴾ كما يترك المتيقن ﴿فتفتن﴾ .

لكن الانصاف ان هذا اتعاب بلاوجه، فان البراءة تجرى مطلقاً ولو كان النهي أو الامر متعلقاً بالطبيعة ولم يكن مسبوقاً بالترك أو الفعل، من غير فرق بينها وبين تعلق النهي والامر بالافراد لانه أيضاً من الشك في الاشتغال، فاني أعلم بوجوب الاجتناب عن اقسام الاكل في يوم الصوم ولا اعلم ان التزريق في الوريد مثلاً اكل، وحيث لا اعلم بذلك لا اعلم بتوجه التكليف الي 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 مطلقاً الا اذا كان مخلاً بالنظام ﴿انه قد عرفت﴾ مكرراً ﴿حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً﴾ أما عقلاً فلانه ادراك للواقع واما نقلاً فلقوله «احتط لدينك بما شئت»^(١) .

﴿ولا يخفى انه﴾ اي الاحتياط ﴿مطلقاً﴾ في جميع الموارد ﴿كذلك﴾ اي حسن ﴿حتى﴾ فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو ﴿على عدم﴾ الحرمة أو ﴿كان هناك﴾ امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب أو ﴿ليس فرداً ل﴾ الحرام ﴿

ما لم يخل بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً كان فى الامور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً كانت الحجة على خلافه أولاً

كما لو كان حجة على عدم وجوب رؤية الهلال وعدم حرمة تدخين التبغ، او على عدم كون زيد من أفراد العلماء فيما لوقال « اكرم العلماء »، او عدم كون عمرو من افراد الفساق فيما لوقال « لاتكرم الفساق » فانه حيث ان الشك هنا موجود لاقطع بالواقع كان محل الاحتياط باقياً .

نعم لو كان هناك قطع بالواقع لم يبق موضوع الاحتياط كما لا يخفى ﴿مالم يخل بالنظام فعلاً﴾ اما اذا اخل بالنظام لم يكن حسناً لاعقلاً ولا شرعاً، ومالم تصل النوبة الى الوسوسة فهي كذلك أيضاً ﴿فالاحتياط قبل ذلك﴾ الاختلال وما اشبه ﴿مطلقاً﴾ فى جميع الابواب ﴿يقع حسناً﴾ سواء ﴿كان فى الامور المهمة كالدماء والفروج﴾ كما لودل الدليل على ان المرتضعة معه لم تكمل الرضاع، او قام الدليل على ان العاصي يقتل فى المرة الثالثة لكن بشرط ان لا يكون الاحتياط سبباً لتعطيل فى الحدود كما لا يخفى ﴿أو غيرها﴾ أي غير الامور المهمة كأبواب الطهارة والنجاسة وأمثالهما ﴿و﴾ سواء ﴿كان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً﴾ .

فمثلاً : فى المعبر العام المسقف الذي يذبح القصابون فيه الحيوانات احتمال النجاسة قوية ، وفى الشارع المبطل التنظيف احتمالها ضعيف ، ومع ذلك يحسن الاحتياط بالاجتناب فيهما، وسواء ﴿كانت الحجة على خلافه﴾ أي خلاف الاحتياط بأن دل الدليل على الطهارة ﴿أولاً﴾ كما لو كان مستند الطهارة الاصل وما أشبه من الاصول العملية التي ينتهى اليها الفقيه فى مقام العمل، وان لم تكن فى المسألة حجة لفظية .

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

فمثلا : قد يدل الدليل على حلية الحيوان الفلاني ومع ذلك نحتاط بالاجتناب
لاحتمال الحرمة ، وقد يكون الحلية مقتضى أصل الحل ومع ذلك نحتاط بالاجتناب
﴿ كما ان الاحتياط الموجب لذلك ﴾ الاختلال بالنظام أو ما أشبه ﴿ لا يكون حسناً ﴾
كذلك ﴿ أي مطلقاً ﴾ وان كان الراجع لمن التفت الى ذلك ﴿ أي الى 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 موارد قوياً ﴿ احتمالا ﴾ هذا للثاني ﴿ أو محتملاً ﴾ هذا للاول ، اذ
في باب الفروج المحتمل أقوى من باب الطهارة ، والاحتياط الاقوى الاحتمال
أقوى كما لا يخفى ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن مرتبة العسر والحرج من الاحتياط
أيضاً ليست حسنة ، فالتخصيص بالمخل للنظام لا وجه له ، وفي حسن الاحتياط
مطلقاً لنا كلام ذكرناه في بعض الموارد ، والله العالم .

فصل

إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على
أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه اجمالا ففيه وجوه : الحكم بالبراءة
عقلا ونقلا لعموم النقل

(فصل)

في دوران الامر في الشبهة الحكمية بين محدودين أي الوجوب
والحرمة ، كما إذا دار امر صلاة الجمعة بينهما

﴿إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما
تفصيلا﴾ بأن تدل على أنه واجب أو حرام ﴿بعد نهوضها﴾ أي الحجة ﴿عليه﴾
أي على أحدهما ﴿اجمالا﴾ كما لو تعارضت روايتان أو اختلفت الامة على قولين
﴿ففيه وجوه﴾ ذكر المصنف منها أربعة :

الاول: ﴿الحكم بالبراءة عقلا ونقلا﴾ فالمشبهة حلال محض، كما لو لم نعلم
ان شرب التبن واجب أو حرام مثلافتحكم بحليته، وانما نحكم بالبراءة ﴿لعموم
النقل﴾ نحو «رفع ما لا يعلمون» ^(١) «والناس في سعة» ^(٢) و «ما حجب الله علمه

(١) الخصال باب النسة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

(٢) غوالي اللثالي ج ١ ص ٤٢٤ .

وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به ، ووجوب الاخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ،

عن العباد^(١) فان التثني قد فرض انه كذلك ﴿وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به﴾ أي بخصوص أحدهما لقاعدة قبح العقاب بغير بيان .

﴿و﴾ الثاني : ﴿وجوب الاخذ بأحدهما تعييناً﴾ بأن يأخذ باحتمال الحرمة فيجتنب عما دار فيه الامر بين الوجوب والحرمة ، لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، والاستقراء فان الشارع قدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب في غير مورد - كأيام الاستظهار التي يدور فيها الامر بين وجوب الصلاة وحرمتها وكיום الشك الذي يدور فيه الصوم بقصد رمضان بين الوجوب والحرمة - ﴿أو﴾ تخييراً ﴿بأن يكون المكلف مخيراً بين أن يأخذ باحتمال الحرمة فيلزمه الترك حتى أنه لايجوز له الفعل بعد ذلك وبين أن يأخذ باحتمال الوجوب فيلزمه الفعل حتى انه لايجوز 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 الا بأحدهما .

ووجه ذلك انه يعلم بكونه في الواقع أحدهما ، فلو أخذ بهذا وذاك علم بالمخالفة القطعية وذلك لايجوز بخلاف ما لو أخذ بأحدهما فانه مخالفة احتمالية وموافقة احتمالية وهنا وجه ثالث ملحق بهذا الوجه الثاني ، وهو انه يقدم الاهم من الوجوب والحرمة لو كان في البين أهم والا فعلى أحد الشقين السابقين ووجهه واضح .

(١) كتاب التوحيد ص ٤١٣ مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

والتخير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم بالاباحة عليه شرعاً ، أوجهها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام»^(١) له ،

﴿و﴾ الثالث : ﴿التخير بين الترك والفعل عقلاً﴾ فى مقام العمل ﴿مع التوقف عن الحكم به رأساً﴾ فلا يحكم بالوجوب ولا بالحرمة ، بل انما يكون تخييراً عملياً ويفترق هذا الوجه عن الوجه الثالث بكون ذاك تخييراً مع الحكم بأحدهما وهذا تخيير بلاحكم بأحدهما، أما التخير العملي فلانه لا دليل على التعيين، وأما التوقف عن الحكم فلان السكوت عن الحكم أولى من مخالفة الحكم قطعاً فيما صادف واحتمالاً على كلا التقديرين .

والرابع : التخير بين الترك ﴿أو﴾ الفعل عقلاً ﴿مع الحكم بالاباحة عليه شرعاً﴾ أما التخير العقلي العملي فقد عرفت وجهه فسي الثالث ، وأما الحكم بالاباحة فلادلة البراءة. وهناك وجوه اخر ذكرها المشككيين وغيره لاداعي لايرادها. وهذه الوجوه الاربعة ﴿أوجهها﴾ عند المصنف «ره» ﴿الاخير﴾ وهو الوجه الرابع، وقد كان مركباً من أمرين ، استدلال الاول منهما وهو التخير بين الترك والفعل عقلاً عملاً بقوله: ﴿لعدم الترجيح بين الفعل والترك﴾ لان فى كل منهما احتمال الموافقة والمخالفة ولا ترجيح، فالعقل يرى التخير فى مقام العمل فان شاء فعل وان شاء لم يفعل، وهذا التخير استمراري فى كل مرة، ففي كل يوم ان شاء شرب اللبن وان شاء لم يشرب .

واستدل الامر الثانى - وهو الحكم بالاباحة شرعاً - بقوله: ﴿و﴾ لـ ﴿شمول مثل «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له﴾ وهكذا تشمله أدلة الرفع

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث: ٩٢ - وقد مر غير مرة ان لفظ ←

ولا مانع منه عقلاً ولا نقلاً .

وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام التزاماً

والحجب والسعة وما أشبهها، 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 ﴿ولانقلاً﴾ كما في الشبهة البدوية قبل الفحص أو بعده بناءً على مذهب الاخباري من شمول أخبار الاحتياط له .

﴿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 واجباً أو حراماً ؟

قلت : ﴿قد عرفت﴾ سابقاً في أول الكتاب ﴿أنه﴾ ليس للاحكام موافقتان ومخالفتان: الموافقة والمخالفة العملية والالتزامية، فلترك الانسان الخمر وكان ملتزماً باباحتها أو وطئ في رأس كل أربعة أشهر زوجته وكان ملتزماً باباحتها لم يكن مخالفاً لحكم الله ولم يستحق العقاب ، فـ ﴿لا يجب موافقة الاحكام التزاماً﴾ وانما يجب الالتزام في اصول الدين وفي مثل العبادة حال الاتيان بها لقصد القرية والتعيين ونحوهما .

← الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه . - وبحار الانوار عن الكافي ج ٢ ص ٢٧٣ ولفظه : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه .

ولو وجب لكان الالتزام - اجمالاً - بما هو الواقع معه ممكناً ،
والالتزام التفصيلى بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض
على وجوبه دليل قطعاً .

﴿ولو﴾ سلمنا أنه ﴿وجب﴾ الالتزام بالاحكام ﴿لكان الالتزام - اجمالاً -
بما هو الواقع معه﴾ أي مع الالتزام بالاباحة ظاهراً ﴿ممكناً﴾ فيلتزم بأن حكمه
الواقعي أحدهما وحكمه الظاهري الاباحة، كما أنا نلتزم بالاحكام الواقعية فى موارد
جريان أصالة الطهارة والاباحة ونحوهما مع العلم بأن هذه الاصول تخالف الواقع
كثيراً ﴿والالتزام التفصيلي بأحدهما﴾ اما تعييناً كان يلتزم بالتحريم أو تخيراً
﴿للم يكن تشريعاً محرماً﴾ لانه التزام بأنه حكم الله مع عدم العلم بأنه حكمه
﴿لما نهض على وجوبه دليل قطعاً﴾ اذ الدليل على الالتزام لو كان فرضاً فانما
هو فى معلوم الحكم لافى مجهوله الدائر أمره بين المحذورين، ومن الممكن أن
يلتزم بخلاف حكم الله. ومن المعلوم أن الالتزام بخلاف الحكم أكثر مفسدة من
عدم الالتزام بالحكم ، فان عدم الالتزام تفويت لمصلحة الحكم مثلاً، والالتزام
بخلافه تفويت لتلك المصلحة وجلب لمفسدة خلاف الحكم .

ثم انه قد استدلل القائل بالتخير الشرعي بأنه مثل تعارض الخبرين، فكما
يخير هناك بين الخبرين حيث يعلم بصحة أحدهما اذا لم يكن مرجح فى البين كذلك
يخير ههنا للعلم بأحدهما، لكن المصنف أجاب عن ذلك بأن حجية الخبرين اما
من باب البينة وان كل خبر علة للحكم ، فيكون حال الخبرين حال الواجبين
المتزامين كالفریقین اللذين لا يتمكّن المكلف الا من انقاذ أحدهما ، وعلى هذا
يكون التخيير بين الاخذ بهذا الخبر أو ذاك على القاعدة لوجود المناط فى كل
واحد منهما .

وقياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما 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 المتزاحمين ، وعلى تقدير انها من باب الطريقية

واما من باب الطريقية وان كل خبر طريق الى الواقع، وحينئذ وان كان مقتضى القاعدة التساقط، لكن الدليل الخاص دل على التخيير لولم يكن مرجع في البين، وابن هذا مما نحن فيه، فان الحرمة والوجوب المشكوكين ليس لكل منهما مناط فيما نحن فيه حتى يكونا للخبرين - بناءً على السببية - وليسا طريقاً الى الواقع حتى يكونا للخبرين - بناءً على الطريقية بالاضافة الى أن مقتضى القاعدة كما عرفت التساقط في الطرفين المتعارضين لا التخيير وانما دل الدليل الخاص في باب الخبر بالتخيير، وليس في المقام دليل خاص يدل على ذلك .

﴿و﴾ مما ذكرنا تبين أن ﴿قياسه﴾ أي قياس دوران الامر بين المحذورين ﴿بتعارض الخبرين الدال أحدهما 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 خبر مناطاً وملاكاً حتى يكون الخبر ذا ملاك ولو في حال التعارض ، كالغريق الذي فيه ملاك وجوب الانقاذ وان لم يتمكن المكلف من نجاته لتعارضه مع غريق آخر ﴿يكون على القاعدة﴾ الاولى ﴿ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين﴾ ولا يكون حينئذ من باب التعارض الذي ملاكه عدم الملاك في أحد الطرفين ﴿وعلى تقدير انها﴾ أي الحجية في الاخبار ﴿من باب الطريقية﴾ وأنه لا مصلحة في الخبر بذاته وانما المصلحة في

فانه - وان كان على خلاف القاعدة - الا ان أحدهما تعييناً أو تخيراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط حصل حجة فى هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تخيراً وأين ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل والاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون اليه بموصل .

الواقع المكشوف به ﴿فانه﴾ أي التخيير ﴿- وان كان على خلاف القاعدة-﴾ اذ الاصل فى الطرفين المتعارضين التساقط لا الترجيح والتخيير بينهما ﴿الآن أحدهما تعييناً﴾ وهو الذي كان فيه المرجحات المنصوصة أو غير المنصوصة على قول ﴿أو تخيراً﴾ حين لم يكن فى أحدهما مرجح أو جعلنا المرجحات إستحبابية كما هو رأي جماعة ﴿حيث كان﴾ ذلك الواحد ﴿واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط﴾ المعتمدة فى الطريق غير الابتلاء بالمعارض ﴿حصل﴾ ذلك الواحد ﴿حجة فى هذه الصورة﴾ أي صورة المعارض ﴿بأدلة الترجيح تعييناً﴾ لو كان هناك بعض المرجحات ﴿أو﴾ بدليل ﴿التخيير تخيراً﴾ بينهما لولم يكن بينهما ترجيح .

﴿وأين ذلك﴾ الذي ذكرنا من سبب الاخذ بأحد الخبرين معيناً أو أحدهما مخيراً فى صورة المعارض ﴿مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً﴾ أي مانحن فيه الذي دار الامر بين الوجوب والحرمة الذي يطلب فيه الالتزام بالواقع ﴿وهو حاصل﴾ لان الانسان يلتزم اجمالاً بما هو صادر واقعاً ﴿والاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون اليه بموصل﴾ لاحتمال كون الواقع غيره ، فقياس مانحن فيه بالخبرين المتعارضين قياس باطل لما عرفت من الفرق

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة واحداثهما التردد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً ولا مجال ههنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فانه لا قصور فيه ههنا وانما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية

الكثير بينهما .

﴿ نعم لو كان التخيير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة ﴾ وان ذلك سبب للخيار لان الحق لا يبعدوهما ﴿ واحداثهما التردد بينهما ﴾ وان أحدهما يطابق الواقع ﴿ لكان القياس ﴾ لما نحن فيه الذي هو احتمال الوجوب والحرمة بالخبرين ﴿ في محله لدلالة الدليل ﴾ الذي قام ﴿ على التخيير بينهما ﴾ أي بين الخبرين ﴿ على التخيير ههنا ﴾ في مورد دوران الامر بين الوجوب والحرمة ﴿ فتأمل جيداً ﴾ .

﴿ و ﴾ اما من حكم في مورد دوران الامر بين المحذورين بالبراهة عقلاً محتجاً بدليل قبح العقاب بلا بيان ، ففيه انه ﴿ لا مجال ههنا ﴾ في مورد الدوران ﴿ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴾ اذ القاعدة انما تجري فيما لا بيان له ، وليس ما نحن فيه من ذلك بل قد بين أحد 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 نرى وجود البيان فيما لو دار الامر بين وجوب هذا وحرمة ذاك ، فان العقل يرى ذلك بياناً

كمخالفتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لامحالة . كما لا يخفى . ثم

وموجباً لاتيان محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة ، وأي فرق بين تردد الحكم بين الواجب والحرام مع وحدة الموضوع المردد فيه أو مع تعدد الموضوع .

والحاصل : ان العجز من طرف المكلف حيث لا يتمكن من الموافقة القطعية

﴿كمخالفتها﴾ أي كما لا يتمكن من المخالفة القطعية، وليس العجز من قبل الحكم

﴿والموافقة الاحتمالية حاصلة لامحالة﴾ سواء كان فاعلاً أو تاركاً ، وعلى هذا

فلا مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لكن ربما يقال : انه لو لم تجر

قاعدة القبح لما ذكر كان اللازم عدم جريان البراءة الشرعية أيضاً ، لان الملاك

فيهما واحد فكيف حكم المصنف بالاباحة شرعاً لشمول « كل شيء لك حلال

حتى تعلم انه حرام » ^(١) لهذا المورد ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿ثم﴾ ان دوران الامر بين المحذورين له صور أربع :

الاول : أن يكون كلاهما توصلياً، كما لو دار أمر التبغ بين وجوب الشرب

وحرمة .

الثاني : ان يكون كلاهما تعدياً ، ويتصور ذلك فى 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 لوصح المثال .

الثالث : ان يكون أحدهما المعين تعدياً ، كما لو دار أمر الشوط المشكوك بين

كونه السابع فيجب تعدياً والثامن فيحرم مطلقاً .

(١) التهذيب ج ٩ باب الذبايح والاطعمة حديث : ٧٢ - وقد مر غير مرة ان متن

الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

ان مورد هذه الوجوه وان كان ما اذا لم يكن واحد من الوجوب
والحرمة على التعيين تعبدياً اذ لو كانا تعبديين أو

الرابع: ان يكون أحدهما المردد تعبدياً، كما لو نذر ان يعطي زيدا ديناراً وان يحرم
عمرواً عن الدينار لانه فاسق وكان قصد القرية في أحدهما ثم تردد أمر رجل خاص
بين كونه زيداً أو عمرأ فلم يعلم ان اعطاه واجب أو حرام ، كما لم يعلم ان ايهما
يجب اقترانه بقصد القرية .

اذا عرفت ذلك قلنا ان الدوران بين المحذورين انما هو فيما لو كانا توصليين
أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً ، اذ حينئذ يكون كل من الفعل والترك محتمل
الحرمة ومحتمل الوجوب، فانه لو اتى بشرب التتن احتمل الوجوب كما احتمل
الحرمة ولو ترك كان كذلك، وهكذا لو أعطى هذا المردد ديناراً سواء قصد القرية أم لا
أم لم يعطه سواء قصد القرية أم لا احتمل كلا من الوجوب والحرمة، أما في صورتى
الثانية والثالثة فليس من دوران الامر بين المحذورين، فانه لو ذبح المردد بدون
قصد القرية أو ترك الذبح بدون قصد القرية كان مخالفاً للتكليف قطعاً، اذ الواجب
كان تعبدياً والحرام كان تعبدياً ولم يأت بأحدهما فى كلتا الصورتين، وهكذا لو أتى
بالشوط المردد بدون قصد القرية فانه خالف قطعاً، اذ لو كان هو السابغ احتاج الى
قصد القرية ولم يقصد ولو كان الثامن حرم مطلقاً .

وبهذا كله تبين ﴿ان مورد هذه الوجوه﴾ الاربعة المحتملة فى مورد دوران
الامر بين المحذورين - كما سبق فى أول الفصل - ﴿وان كان ما اذا لم يكن واحد
من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً﴾ بأن كانا توصليين كالصورة الاولى أو كان
أحدهما المردد تعبدياً كما فى الصورة الرابعة- اذ فى هاتين الصورتين يمكن فرض
دوران الامر بين المحذورين- كما تقدم ﴿اذ لو كانا تعبديين﴾ كالصورة الثانية ﴿أو

كان أحدهما المعين كذلك لم يكن اشكال فى عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة عملية - على ما افاد شيخنا الاستاذ قدس سره - الا ان الحكم ايضاً فيهما اذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قربى - بأن يؤتى به بداعى احتمال طلبه - وتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح .

كان أحدهما المعين كذلك ❀ أي تعدياً كالصورة الثالثة ❀ لم يكن اشكال فى عدم جواز طرحهما ❀ أي طرح الحكمين المرددينهما من الوجوب والحرمة ❀ والرجوع الى الاباحة ❀ كما اختير ❀ لانها مخالفة عملية قطعية ❀ وهو خارج عن موضوع البحث ❀ - على ما افاد شيخنا الاستاذ ❀ المرتضى ❀ (قدس سره) ❀ فى الرسائل ❀ الا ان الحكم ايضاً فيهما ❀ أي فى هاتين الصورتين كالصورتين الاخرين ❀ اذا كانا كذلك ❀ دائراً الامر فيهما بين الوجوب والحرمة ❀ هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قربى ❀ كأن يذبح المردد بين الشاة والغزال قربة الى الله تعالى ❀ بأن يؤتى به بداعى احتمال طلبه ❀ بين ❀ تركه كذلك ❀ أي على وجه قربى بأن يترك ذبح المردد قربة الى الله تعالى ❀ لعدم الترجيح ❀ لاحدهما على الآخر ❀ وقبحه ❀ أي الترجيح ❀ بلا مرجح ❀ .

وهكذا حال ما لو كان أحدهما المعين قريباً ، كأن يطوف قربة الى الله أو يترك مطلقاً . والحاصل ان الدوران بين الفعل والترك آت فى الصور الاربعة ، وانما الفرق أن الصورة الاولى والرابعة لا يمكن المخالفة القطعية فيهما والصورة الثانية والثالثة يمكن المخالفة القطعية فيهما ، والوجه الاربعة المذكورة فى أول الفصل جارية فى صورتين فقط كما سبق .

فانقدح انه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم فى المقام وان اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال فى دوران الامر بين التخير والتعيين فى غير المقام،

﴿فانقدح﴾ بما ذكرنا من كون التخير فى جميع الصور الاربع ﴿أنه لاوجه له﴾ ما وصفه الشيخ «ره» فى الرسائل من ﴿تخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم فى المقام﴾ من دوران الامر بين المحذورين ﴿وان اختص بعض الوجوه﴾ أى الدوران ﴿بهما﴾ أى بالتوصلين ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى ملاحظة .

﴿ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير﴾ فى الصور الاربع ﴿انما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين﴾ وانما قيد بأحدهما على التعيين لاجراء احتمال الترجيح فى أحدهما غير المعين، اذ ذاك غير مفيد اطلاقاً .

﴿ومع احتماله﴾ أى احتمال الترجيح فى أحدهما المعين - كما لو احتمل ترجيح طرف الفعل من غلبة أو قيام شاهد واحد أو امثالهما - ﴿لا يبعد دعوى استقلاله﴾ أى العقل ﴿بتعيينه﴾ أى تعيين ذاك الراجع ﴿كما هو الحال﴾ من تقديم الراجع ﴿فى﴾ مسألة ﴿دوران الامر بين التخير والتعيين فى غير المقام﴾ كما لو دار أمر المجتهدين بين أن يكون زيد أعلم وبين أن يكون هو وعمر ومساويين فانه يلزم تقليد زيد لانه مبرىء للذمة قطعاً بخلاف عمرو لانه محتمل عدم كفايته، كما قررنا فى باب التقليد .

ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب فى احدهما وزيادته على
الطلب فى الآخر بما لايجوز الاخلال بها فى صورة المزاحمة
ووجب الترجيح بها وكذا

﴿ولكن﴾ لا يخفى أن ﴿الترجيح انما يكون﴾ اذا استفيد من القرائن المفيدة
﴿ل﴾ الترجيح ﴿شدة الطلب فى أحدهما﴾ أي واحد من الواجب والحرام
المحتملين ﴿وزيادته﴾ أي زيادة الطلب ﴿على الطلب فى الآخر﴾ كما لو كان طلب
الواجب أهم فى نظر المولى من طلب ترك الحرام .

فمثلاً: قد غرق فى الماء أحد شخصين لانعام به تفصيلاً كابن المولى الحبيب الذى
يستعد أن يبذل جميع ماله لاجله أو عدوه الضعيف الذى لأهمية لعداوته عنده، فان
دوران الامر بينهما يوجب أن يقدم الواجب وينفذ الحبيب لان الواجب أهم بنظر
المولى من الحرام .

وبالعكس لودار الامر بين كون الفريق عبده الذى لأهمية له اطلاقاً اذ يكثر
عنده العبيد والاموال التى تمكنه من اشتراء العبد بها، وبين كونه ألد أعدائه الذى
يفص بالطعام والشراب خوفأمنه وبترب كل حين وأخر كيده ومكره فان دوران
الامر بينهما يوجب أن يقدم الحرام ولا ينفذ الفريق لان الحرام أهم بنظره من الواجب
﴿بما لايجوز الاخلال بها﴾ أي بشدة الطلب وأهميته ﴿فى صورة المزاحمة﴾
بأن لم يكن المتعلق شيئاً واحداً بل كان اثنين وتزاحما - أي دار الامر بين هذا
الواجب وهذا الحرام - بأن كان لابد من فوتهما حتى يكون الواجب هو المقدم
وتركهما حتى يكون الحرام هو المقدم ، كما لودار الامر بين أن يصلي ويترك انقاذ
الفريق أو يترك الصلاة وينفذ الفريق ﴿ووجب﴾ عطف على قوله «بما لايجوز»
﴿الترجيح بها﴾ أي بشدة الطلب ﴿وكذا﴾ عطف على قوله «لايجوز»

وجب ترجيح احتمال ذى المزية فى صورة الدوران ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة انه رب واجب يكون مقدماً على الحرام فى صورة المزاخمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتمالاً فى صورة

﴿وجب ترجيح احتمال ذى المزية فى صورة الدوران﴾ بين التخيير والتعيين. والحاصل : ان شدة الطلب اذا بلغت حداً موجباً للترجيح على تقدير التزام والتعيين على تقدير دوران الامر بين التعيين والتخيير كانت هذه الشدة موجبة لتقديم ذلك الاحتمال لدى الجهل بالحكم ودورانه بين الوجوب والحرمة ، والا كان الحكم التخيير بينهما ولا يكتفى للترجيح مجرد أهمية ما لم يعلم كونها شديدة ﴿ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً﴾ ولولم يكن الطلب المتعلق بها - على تقدير الحرمة - أشد من الطلب المتعلق بالوجوب - على تقدير الوجوب - وربما احتمل تقدم الحرمة مطلقاً ﴿لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة﴾ اذ فى الحرام مفسدة وفى الواجب مصلحة ومهما دار الامر بينهما قدم دفع المفسدة، اذ المفسدة نقص والمنفعة شيء زائد والعقلاء لا يجعلون للنقص الى أنفسهم سبيلاً. أما المنفعة فلا يلزم جلبها فى نظرهم ، لكن هذا الاحتمال غير تام ، اذ يفترق الامر فى المصالح والمفاسد ، فلو كانت المفسدة خسارة دينار للمكس والمنفعة ألف دينار حاصل من التجارة لرأوا تقدم جلب المنفعة ، وهكذا فى الاحكام الشرعية لـ ﴿ضرورة انه رب واجب يكون مقدماً على الحرام فى صورة المزاخمة بلا كلام﴾ كما لو غرق شخص وانحصر انقاذه بالاستعانة بحبل مغموب أو المرور من أرض مغموبة ، فانه لاشك فى تقدم الواجب على الحرام ﴿فكيف يقدم على احتماله﴾ أى على احتمال الواجب ﴿احتماله﴾ أى احتمال الحرام ﴿فى صورة

الدوران بين مثليهما - فافهم .

الدوران بين مثليهما ﴿ فافهم ﴾ أي الوجوب والتحريم، فما يكون مقدماً في صورة التزام يكون مقدماً في صورة الدوران ﴿ فافهم ﴾ لعله إشارة الى ما ذكرنا سابقاً من عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث حكم بعدم جريانها وبين البراءة الشرعية حيث حكم بشمولها للمقام - فراجع .

الى هنا كان الكلام في الشك في أصل التكليف، فلنعطف الكلام الى الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف .

فصل

لو شك في المكلف به

(فصل)

في الشك في المكلف به وهو متعلق التكليف ، وهو على قسمين : اذ قد يكون الشك في المكلف به دائراً بين المتباينين ، كما لو علم بوجوب صلاة في يوم الجمعة ولم يدر انها الجمعة أو الظهر ؟ أو علم بحرمة وطئ أحد المرأتين لكونها اختها من الرضاة، وقد يكون دائراً بين الاقل والاكثر . وهذا ينقسم الى قسمين : لان الاقل والاكثر قد يكونان ارتباطيين، كما لو شك في ان السورة من أجزاء الصلاة أم لا فيكون الشك في ان أجزاء الصلاة تسعة أو عشرة مثلاً .

وقد يكونان غير ارتباطيين كما لو شك في ان دينه عشرة دنانير أو تسعة ، لكن هذا القسم من الاقل والاكثر حيث يؤل أمره الى الشك في أصل التكليف، اذ الفرض انه لا يعلم انه مديون بدينار آخر فوق تلك الدنانير التسعة أم لا فهو ليس مربوطاً بمحل الكلام . وعلى هذا يقع الكلام هنا في مبحثين :

الاول : دوران أمر المكلف به بين المتباينين .

الثاني : دورانه بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

اذا 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

مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم ، فتارة لتردده بين المتباينين واخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فيقع الكلام فى مقامين :

المقام الاول : فى دوران الامر بين المتباينين .

لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ولو كانا فعل أمر وترك آخر ان كان فعلياً من جميع الجهات

أو ذاك - ﴿مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم ، فتارة﴾ يكون الشك ﴿لتردده﴾ أي تردد المكلف به ﴿بين المتباينين﴾ وهما ماليس أحدهما داخلاً في الآخر ﴿واخرى﴾ يكون الشك لتردده ﴿بين الاقل والاكثر الارتباطيين﴾ كما مثل لهما سابقاً ﴿فيقع الكلام فى مقامين﴾ :

﴿المقام الاول: فى دوران الامر بين المتباينين﴾ فنقول: ﴿لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما﴾ أي بين الامرين المتباينين ﴿مطلقاً﴾ أي سواء كان فعل أحدهما كصلاة الظهر والجمعة ، أو كان ترك أحدهما كوطي هذه أو تلك ، بل ولو كانا فعل أمر وترك آخر ، كان علم بتوجه تكليف الزامى اليه لكنه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذاك ، كما لو تردد الامر بين آخر رمضان وأول شوال فعلم أنه توجه اليه أمر الزامى اما بوجوب الدعاء ليلاً أو حرمة الافطار نهاراً مثلاً ، فان هذا مما جعله الشيخ من الشك فى التكليف وجعله المصنف من الشك فى المكلف به ، فانه بملاحظة عدم العلم بنوع التكليف - من ايجاب أو تحريم - يكون شكاً فى أصل التكليف ، وبملاحظة العلم بجنس التكليف الذي هو الالتزام يكون شكاً فى المكلف به .

وعلى كل حال ، فالتكليف المعلوم ﴿ان كان فعلياً من جميع الجهات﴾ اذ الفعلية

بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث ، أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال فلامحيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وحينئذ لامحالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة

لها مرتبتان : الاولى : مالم يصل التكليف الى مرتبة الارادة والكراهة ، حتى أن المكلف لو علم الحكم لم يجب عليه الاتيان به .

الثانية : ماوصل الى هذه المرتبة بحيث لم يكن حال انتظار العلم 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 ﴾ فلامحيص ﴿ حين كان التكليف فعلياً من جميع الجهات ﴾ عن تنجزه ﴿ بسبب العلم ﴾ وصحة العقوبة على مخالفته .

﴿ و ﴾ حيث قد عرفت سابقاً أن التكليف الفعلي يضاد الترخيص ولو كان التكليف مغنوناً أو موهوماً - لانه يوجب الظن أو الوهم باجتماع الضدين - فـ ﴿ حينئذ ﴾ أي حين كان التكليف فعلياً معلوماً بالاجمال ﴿ لامحالة يكون ما دل بعمومه على الرفع ﴾ نحو « رفع ما لا يعلمون » ^(١) ﴿ أو الوضع ﴾ نحو « ما يجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » ^(٢) ﴿ أو السعة ﴾ نحو « الناس في سعة ما

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

(٢) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لاجل مناقضتها معه، وإن لم يكن فعلياً كذلك - ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته -

لا يعلمون^(١) ﴿أو الإباحة﴾ نحو «كل شيء لك حلال حتى تعرف»^(٢) ﴿مما يعم أطراف العلم﴾ الاجمالي لأن كل طرف مما لا يعلم كون التكليف متعلقاً به ﴿مخصصاً﴾ بالفتح ﴿عقلاً﴾ والمخصص هو العلم الاجمالي ﴿لاجل مناقضتها﴾ أي مناقضة تلك الأدلة الدالة على البراءة ﴿معه﴾ أي مع التكليف الفعلي المردد. نعم لو قطعنا بعدم التكليف - كما في الشبهات البدوية بعد الفحص - جرت أدلة البراءة .

ان قلت: نحتمل التكليف في الشبهات البدوية فكيف تجري البراءة، وذلك يستلزم احتمال المناقضة لانكم ذكرتم أن احتمال التكليف لا يجمع البراءة لانه من احتمال الجمع بين الضدين - واحتماله كالقطع به مستحيل - .

قلت: لا يحتمل التكليف الفعلي في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس ﴿وان لم يكن﴾ التكليف المعلوم فيهما ﴿فعلياً كذلك﴾ أي من جميع الجهات، بأن لم يكن فعلياً بالمرتبة الثانية وان كان فعلياً بالمرتبة الاولى ﴿- ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته -﴾ اذ لا يبقى مع العلم التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فان الحكم الظاهري في مرتبة الجهل بالواقع والعلم التفصيلي لا يبقى مجالاً للجهل، وذلك بخلاف أطراف العلم الاجمالي التي

(١) غوالي اللثالي ج ١ ص ٤٢٤ .

(٢) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ - وقد مر أصل المتن غير مرة وفي بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٣ عن الكافي ولفظه هكذا : كل شيء هالك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه .

لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للطراف .

ومن هنا انتقد ان لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي الا انه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي ، فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات ، وله مجال مع الاجمالي ، فيمكن ان لا يصير فعلياً معه لا مكان جعل الظاهري في أطرافه

يكون مرتبة الحكم الظاهري في كل طرف طرف منها محفوظة ﴿ لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للطراف ﴾ أما عقلا فلان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجز حتى يكون كالعلم التفصيلي في مانعته لجريان قبح العقاب بلا بيان وما أشبهه ، وأما شرعاً فلان الحجب وعدم العلم وما أشبهه التي هي أسباب البراءة موجودة في المقام ، لان كل طرف طرف مما لا يعلم ومما هو محجوب .

لكن الانصاف عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي من هذه الناحية وان كل محذور يذكر في العلم التفصيلي موجود ههنا .

﴿ ومن هنا انتقد أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ﴾ مطلقاً ﴿ الا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع ﴾ العلم ﴿ التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محالة يصير ﴾ ذلك الحكم الواقعي ﴿ فعلياً معه ﴾ أي مع العلم التفصيلي ﴿ من جميع الجهات ﴾ حتى لا يبقى للحكم الظاهري مجال ﴿ وله مجال مع ﴾ العلم ﴿ الاجمالي فيمكن أن لا يصير ﴾ الحكم الواقعي في المرتبة الاولى ﴿ فعلياً معه ﴾ أي مع العلم الاجمالي ، اذ المفروض وجود الجهل في كل طرف الذي هو مناط الحكم الظاهري ﴿ لا مكان جعل ﴾ الحكم ﴿ الظاهري في أطرافه ﴾

وان كان فعلياً من غير هذه الجهة - فافهم .

ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة

أي أطراف العلم الاجمالي ﴿وان كان﴾ الحكم الواقعي ﴿فعلياً من غير هذه الجهة﴾ أي من سائر الجهات، بحيث لو علم تفصيلاً لتنجز ، وانما ليس فعلياً من جهة أنه لا يصاد الحكم الواقعي ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من عدم الفرق عقلا وشرعاً بين العلمين في عدم صحة جعل الترخيص المضاد لها .

﴿ثم﴾ انك قد عرفت أن المناطق في جواز جعل الترخيص على خلاف العلم وعدم جوازه يناط بفعلية الحكم الواقعي وعدم فعليتها - أي ارادة المولى للواقع وكراهته لاضده وعدمهما - 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 المناطق كون الاطراف محصورة فلا يجوز في أطرافه أو غير محصورة فيجوز الترخيص فيها ، اذ لو فرضنا كون الاطراف غير محصورة وكانت ارادة فعلية كيف يمكن جعل خلاف الواقع ، وهل ذاك الامناقضة للارادة الفعلية، فما يظهر من الشيخ «ره» وغيره من جعل المناطق المحصورة فلا يجوز وغير المحصورة فيجوز ليس في محله .

اللهم الا أن يريدوا أن غير المحصورة تلازم عدم الفعلية لعدم الارادة والكراهة في غير المحصورة، ف﴿ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات﴾ حتى الارادة والكراهة ﴿لوجب عقلا موافقته مطلقاً﴾ بالاجتناب عن جميع أطرافه ﴿ولو كانت أطرافه غير محصورة﴾ كيفما فسرنا غير

وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو ان عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات وبالجمله لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم اجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه .

والحاصل: ان اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ،

المحصورة ﴿ وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ﴾ في عدد قليل ﴿ ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم ﴾ بالاجمال ﴿ مع كونه فعلياً لولاه ﴾ أي لو لا ما يمنع ﴿ من سائر الجهات ﴾ متعلق بقوله «فعلياً» .

﴿ وبالجمله 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 اجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً ﴾ بأن يريد ﴿ أو يزجر عنه كذلك ﴾ أي فعلاً بأن يكرهه ﴿ مع ما هو عليه من كثرة أطرافه ﴾ فانه لا يمكن ان يريد المولى شيئاً ثم يجعل 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 أحدهما فيجب الاجتناب عن جميع أطرافه ولا ينجز في أحدهما فلا يجب الاجتناب ، كما هو المستفاد من كلام الشيخ والمنسوب الى جماعة آخرين

ولو أوجب تفاوتاً فانما 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 وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك .

وقد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك

﴿ولو أوجب﴾ اختلاف الاطراف بالحصر وعدمه ﴿تفاوتاً فانما هو في ناحية المعلوم﴾ أي ان العلم الذي كشف عن الواقع - الذي هو معلوم - لا يوجب التفاوت، وانما الواقع المكشوف بالعلم يوجب التفاوت، فان كان الواقع فعلياً - بأن أراه 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، وانما 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﴾ بإرادة المولى إياه فعلياً ﴿وعدمها﴾ أي عدم الفعلية بعدم إرادة المولى له فعلياً ﴿بذلك﴾ أي بسبب القلة والكثرة، فان أوجب كثرة الاطراف عدم إرادة المولى لم يجب الاحتياط والاوجب وان كانت الاطراف كثيرة جداً .

﴿وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين﴾ العلم ﴿التفصيلي والاجمالي في ذلك﴾

ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم - أيضاً فتأمل تعرف - وقد انقذ
انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها
ضرورة ان التكليف المعلوم اجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته
قطعاً ، والا لم يحرم مخالفته كذلك ايضاً

أي في تنجيز الواقع، فكلاهما ينجزان الواقع ﴿ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم﴾
الذي هو الواقع ﴿أيضاً فتأمل تعرف﴾ .

ثم انه هل يجوز في الشبهة غير المحصورة ارتكاب جميع الاطراف أم لا يجوز
ذلك بل يجب عدم ارتكاب مقدار الحرام منها؟ مثلاً: لو اشتبه الحرام الواحد في
ألف فهل يجوز ارتكاب الجميع أم يجوز ارتكاب غير الواحد؟ الشيخ «ره» على الثاني،
فانه وان جَوَّز المخالفة الاجتماعية لكن لا يجوز المخالفة القطعية، والمصنف «ره»
على الاول، واستدل لذلك بأن المفروض أن الواقع ليس فعلياً واذالم يكن فعلياً جاز
ارتكاب الجميع .

﴿وقد انقذ﴾ مما تقدم من عدم كون الواقع فعلياً في أطراف الشبهة غير
المحصورة ﴿أنه لا وجه لاحتمال﴾ ما ذكره الشيخ «ره» من ﴿عدم وجوب الموافقة
القطعية﴾ فلا يجب الاجتناب عن جميع الاطراف لكنه ﴿مع حرمة مخالفتها﴾ أي
المخالفة القطعية فلا يجوز ارتكاب جميع الاطراف، وانما قال الشيخ ذلك لانه يرى أن
العلم مقتض لاعلة تامة، فيجوز مخالفة البعض دون الكل لكنه غير تام، لـ ﴿ضرورة
أن التكليف المعلوم اجمالاً﴾ في أطراف غير المحصورة ﴿لو كان فعلياً﴾ بأن تعلق
به الارادة والكرهية ﴿لوجب موافقته قطعاً﴾ حتى لا يجوز ارتكاب احد الاطراف
فضلاً عن أكثرها ﴿والا﴾ يكن التكليف فعلياً ﴿لم يحرم مخالفته﴾ أي مخالفة
ذلك التكليف المعلوم بالاجمال ﴿كذلك﴾ أي قطعاً ﴿أيضاً﴾ أي كما لا يجب

ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالاً :
 اما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه ، أو من جهة الاضطرار الى
 بعضها معيّناً أو مردداً : أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه
 اجمالاً في هذا الشهر -

موافقته القطعية لاتحرم مخالفته القطعية .

ثم انه يظهر من الشيخ وجماعة آخرين أنه يشترط في وجوب الاحتياط في
 أطراف العلم الاجمالي: أن 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 ماتقدم 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 ﴿اجمالاً﴾
 لم تجب الموافقة وجازت المخالفة لعدم الارادة الفعلية للواقع .

ثم ان عدم الفعلية ﴿اما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه﴾ كما لو علم الشخص
 بأن أحد الاناثين نجس ، لكن كان احدهما خارجاً عن ابتلائه اطلاقاً كما لو كان
 احدهما عنده والآخر في بلاد نائية لا يرتبط به ولا يصل اليه ﴿او من جهة الاضطرار
 الى بعضها﴾ كما لو علم بنجاسة احد اناثين لكنه مضطر الى شرب احدهما - سواء
 كان المضطر اليه - ﴿معيناً﴾ كما لو اضطر الى شرب هذا الاناء الابيض ﴿او
 مردداً﴾ كما لو اضطر الى ان يشرب الابيض او الاصفر من غير فرق بينهما ﴿او
 من جهة تعلقه﴾ أي التكليف المعلوم بالاجمال ﴿بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً
 في هذا الشهر﴾ من غير علم بزمان تحقيقه ، كما لو علم انه يتبلى بمعاملة ربوية في

كأيام حيض المستحاضة مثلاً - 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

ضمن معاملاته الكثيرة التدريجية في هذا الشهر، او علم بحرمة مقاربة زوجته في
الجملة ﴿كأيام حيض المستحاضة﴾ مما لا يعلم انه في اول الشهر او وسطه او آخره
﴿مثلاً﴾ ولم يكن هناك دليل على طرف منها ، فان الجماعة عللوا عدم وجوب
الموافقة في هذه الموارد بأن التكليف في مورد عدم الابتلاء غير معلوم، اذ لا يعلم
المكلف بخطاب متوجه اليه لاحتماله كون النجس في ذلك الطرف الخارج عن
محل ابتلائه، وفي مورد الاضطرار حيث يضطر المكلف الى احدهما وليس النجس
معيناً، كأن يجوز له شرب ذلك فلا يعلم بتوجه التكليف اليه .

نعم لو كان الاضطرار بعد العلم لم يجز ارتكاب كليهما ، اذ قد تنجز التكليف
فيجوز الارتكاب بعد الاضطرار ، فيكون حاله حال ما لا تنجز ويكون كلاهما محل
ابتلائه ثم خرج احدهما عن الابتلاء على تفصيل قرر في محله وفي مورد التدريجية
بأنه من أقسام الخروج عن محل الابتلاء، لانه لو كان الحرام سابقاً فقد مضى وفات
ولو كان لاحقاً فلما يأت ولا يتوجه التكليف الى المستقبل - فعلاً - والان لا يعلم
بحرمة هذا الفرد الذي هو محل ابتلائه .

لكنك قد عرفت المعيار العام على رأي المصنف «ره» وأنه لو لم يعلم فعلية التكليف
﴿لما وجب موافقته بل جاز مخالفته﴾ لعدم الارادة الفعلية ﴿وأنه لو علم فعليته ولو
كان بين أطراف تدريجية﴾ كمثالي الربا والحيض ﴿لكان﴾ الواقع ﴿منجزاً أو وجب
موافقته﴾ بالاجتناب عن جميع أطراف العلم ﴿فان التدرج﴾ بما هو تدرج لا يوجب
الخروج عن محل الابتلاء و﴿لا يمنع عن الفعلية﴾ التكليف الواقعي ﴿ضرورة

انه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي ، كالحج في الموسم للمستطيع - فافهم .

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 ، فانه يجب أن يصوم كلا اليومين تحصيلاً للبراءة اليقينية ﴾ فافهم ﴿ وتأمل ، فانه يترتب على اختلاف المبنيين فوائد جمعة ، وان كان الظاهر أن قول الشيخ والجماعة هو الاقرب الى الادلة .

تنبيهات

(الاول)

« تنبيهات »

مرتبطة بالعلم الاجمالي والبراءة .

﴿الاول﴾ في الاضطراب الى أحد أطراف العلم الاجمالي ، كما لو علم اجمالاً أن أحد الاناثين نجس لكنه اضطر الى أحدهما ، فهل هذا الاضطراب موجب لعدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً أم لا ؟

وصور المسألة أربع : لان الاضطراب قد يكون الى أحدهما المعين كما لو اضطر الى الاناء الابيض أو الاصفر فيما لو اشتبه النجس بين الاناء الابيض والاصفر وقد يكون الى أحدهما غير المعين كما لو اضطر الى أحدهما بدون فرق بين الاناثين وعلى كل تقدير اما أن يكون الاضطراب لاحقاً على العلم الاجمالي كما لو علم اجمالاً بنجاسة أحدهما ثم اضطر ، واما ان يكون غير لاحق بل سابقاً او مقارناً كما لو اضطر الى احدهما ثم علم بالنجاسة أو تقارن الامران .

ثم ان الشيخ والمصنف اختلفا في أنه لو اضطر الى أحدهما فهل يكون الاضطراب مطلقاً سبباً لعدم تنجيز العلم فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب المصنف «ره» أم يختلف الاضطراب فان كان الى أحدهما غير المعين لم ينجز العلم ويجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ «ره» ؟

ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ، ضرورة انه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الاطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً ، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً .

إذا عرفت ذلك قلنا : ﴿ ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين ﴾ من طرفي العلم الاجمالي - كما لو كان مضطراً الى شرب الاناء الابيض مثلاً - ﴿ كذلك يكون ﴾ الاضطرار ﴿ مانعاً ﴾ عن العلم بفعلية التكليف ﴿ لو كان الى غير معين ﴾ كما لو اضطر الى شرب أحد الانائين الابيض أو الاصفر : اما في صورة الاضطرار الى المعين فلان من المحتمل أن يكون التكليف بالاجتناب بالنسبة الى ذلك المعين ، بأن كان النجس في الاناء الابيض مثلاً فلا علم بالتكليف أصلاً ، واما في صورة الاضطرار الى غير المعين فلان الاضطرار مانع من فعلية التكليف .

ولذا يقيد التكليف بالاجتناب بغير ما يختاره من الانائين ، فيكون ما يختاره أولاً حلالاً ويبقى غيره مشكوك الحزمة لعدم العلم بانطباق النجس عليه والاصل يقتضى للبراءة بالنسبة اليه ، لـ ﴿ ضرورة أنه ﴾ أي الاضطرار ﴿ مطلقاً ﴾ سواء كان الى المعين أو غير المعين ﴿ موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف ﴾ فسي الشبهة التحريمية ﴿ أو تركه ﴾ أي ترك أحد الأطراف في الشبهة الوجوبية ﴿ تعييناً ﴾ اذا كان الاضطرار الى معين ، فيجوز فعله - في الشبهة التحريمية - ويجوز تركه - في الشبهة الوجوبية - ﴿ أو تخييراً ﴾ فيما اذا كان الاضطرار الى غير المعين ﴿ وهو ﴾ أي تجويز الارتكاب أو تجويز الترك ﴿ ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها ﴾ أي بين الأطراف ﴿ فعلاً ﴾ اذ جواز ارتكاب المعين

وكذلك لافرق بين ان يكون الاضطراب كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً ، وذلك لان التكليف المعلوم بينها من اول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطراب الى متعلقه ،

يوجب عدم العلم بحرمة الطرف الاخر ، وجواز ارتكاب غير المعين بسبب عدم العلم بحرمة الطرف الباقي ، لاحتمال انطباق النجس على المعين في الاول وعلى المختار منهما في الثاني ، واذا شك في انطباق الواقع على الباقي يكون من الشبهة البدوية التي تجري فيها الاصل .

لكن الشيخ «ره» كما سبق أوجب الاحتياط باجتناب الطرف الاخر في صورة الاضطراب الى غير المعين ، واستدل لذلك بما لفظه: ولو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي - وان كان الاضطراب قبل العلم الاجمالي - لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور ، ولو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه ، وترخيص بعضها على البديل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي - الخ .

﴿ وكذلك لافرق ﴾ في عدم وجوب الاحتياط ﴿ بين أن يكون الاضطراب كذلك ﴾ أي الى أحد الاطراف ﴿ سابقاً على حدوث العلم ﴾ بأن اضطر الى أحدهما ثم علم بأن أحدهما نجس ﴿ أو لاحقاً ﴾ بأن علم بنجاسة أحدهما ثم اضطر ﴿ وذلك لان التكليف المعلوم بينها ﴾ أي بين الاطراف ﴿ من أول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطراب الى متعلقه ﴾ فان التكليف الواقعية محددة بمثل الاضطراب والعسر والحرج وما أشبهه .

فكان الشارع قال : اجتنب عن النجس الا اذا اضطرت اليه ، فالاجتناب كان محدداً بالاضطرار ، وذلك لافرق فيه بين أن يأتي التحديد - أي يحصل

فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال ان يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان الى بعض الاطراف بلا تعيين .

الاضطرار - بعد العلم أو قبله ﴿فلو عرض﴾ الاضطرار ﴿على بعض أطرافه﴾ سواء كان قبل العلم أو بعده ﴿لما كان التكليف به﴾ أي بالواقع ﴿معلوماً﴾ 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 الآخر .

لكن المصنف اضرب عما في المتن في تعليقه على قوله « لان التكليف » بقوله : لا يخفى أن ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار الى أحدهما لابعينه ، وأما لو كان الى أحدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجز ، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالاً المردد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر ، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً وعروض الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض ، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار الى أحدهما لابعينه ، فانه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً - فافهم وتأمل - انتهى .

لكن فيه: ان التكليف المحدود يقتضي عدم وجود تكليف بعد الحد، والكلام الان فيما بعد الحد فلا يعلم التكليف حيثئذ ، ولذا يجوز ارتكاب الطرف لجريان

لا يقال : الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الاكفقد 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 خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه .
فانه يقال :

البراءة ، ولعل أمره بالتأمل والفهم لذلك .

❖ لا يقال ❖ : ما ذكرتم من ان الاضطرار الى بعض الاطراف موجب لحلية
الجميع غير تام ، اذ ❖ الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الاكفقد بعضها ❖
كما لو علم بنجاسة أحد الاناثين ثم اريق أحدهما ❖ 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 كفقدان البعض في أن كلا منهما لا يوجب رفع الاحتياط
في الطرف الآخر 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 أحد الاطراف ، فان تكليف
اجتناب عن الحرام مقيد في أحدهما وليس مقيداً في الآخر ، اذ المولى يقول
« اجتنب عن الحرام اذا لم تضطر اليه » ولا يقول « اجتنب عن الحرام مادام باقياً »
اذ بقاء الموضوع ليس من قيود التكليف ، وعلى هذا في مورد الاضطرار يكون
التكليف مقيداً ، فاذا انتفى القيد ارتفع التكليف بخلاف مورد الفقدان ، فان التكليف
مطلق وقد علم به المكلف ولا يعلم بالبراءة بفقدان بعض الاطراف ، فالتكليف اليقيني
يحتاج الى البراءة اليقينية .

حيث ان فقد المكلّف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلّق به مطلقاً ، فاذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك ، وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه ، فانه من حدود التكليف به وقيوده ولا يكون الاشتغال به من الاول الا مقيداً بعدم عروضة ، فلا يقين باشتغال

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 المكلّف به﴾ أي الموضوع الذي تعلق به التكليف ولو احتمالاً - كالاناء الذي هو طرف للعلم الاجمالي - ليس من حدود التكليف به ﴿أي بذلك الموضوع﴾ وقيوده ﴿اذ لم يقل المولى﴾ اجتنب عن الحرام مادام موجوداً ﴿كان التكليف المتعلّق به﴾ أي بذلك الموضوع ﴿مطلقاً﴾ فقد قال المولى اجتنب عن الحرام ، ويفقد أحد الاناثين لأعلم سقوط هذا التكليف ، ﴿فاذا اشتغلت الذمة به﴾ للعلم الاجمالي ﴿كان قضية﴾ أي مقضى ﴿الاشتغال به﴾ يقيناً الفراغ عنه كذلك ﴿أي يقيناً ، ولا يفرغ عنه يقيناً الا بالاجتناب عن الطرف الباقي .

﴿وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه ، فانه من حدود التكليف به﴾ أي بذلك الموضوع ﴿وقيوده﴾ فان الشارع قال «الا ما اضطررتم» فقد قيد التكليف بعدم الاضطرار ، فاذا اضطر الى أحد الاطراف لا يبقى تكليف معلوم لاحتمال انطباق التكليف بهذا المضطر اليه ﴿ولا يكون الاشتغال به من الاول﴾ وقبل حصول الاضطرار ﴿الا مقيداً بعدم عروضة﴾ أي عروض الاضطرار ﴿فلا يقين باشتغال

الذمة بالتكليف به الا الى 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 النهي عن الشيء انما هو لاجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر

الذمة بالتكليف به الا الى هذا الحد ﴿أي حد الاضطرار﴾ فلا يجب رعايته ﴿أي رعايته﴾ ذلك التكليف المحدود بالاضطرار ﴿فيما بعده﴾ أي بعد الحد ﴿ولا يكون الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية﴾ التي لا يجب الاحتياط فيها ﴿فافهم وتأمل فانه دقيق جداً﴾ وبالتأمل حقيق .

﴿الثاني﴾ من التنبيهات في بيان عدم تأثير العلم الاجمالي في وجوب الاحتياط اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، كما لو علم بنجاسة انائه أو اناء 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 ، فـ ﴿انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لاجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه﴾ أي يكون له داعوية فعلية كما في الكفار والعصاة من ليس للنهي داعوية فعلية بالنسبة اليهم .

وتخصيص المصنف النهي بالذكر انما هو من باب المثال والا فالامر أيضاً كذلك كما لا يخفى ، وتظهر النتيجة في العلم الاجمالي بأمر متعلق بأحد موضوعين أحدهما خارج عن محل ابتلائه ﴿للمكلف﴾ أي للمكلف ﴿داع آخر﴾ غير النهي ، أما لو كان له داع آخر الى ترك الشيء ، كما أن للانسان الداعي الى ترك

ولا يكاد يكون ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به .

وأما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً ،
 ضرورة انه بلا فائدة ولا طائل ، بل يكون من قبيل طلب الحاصل
 كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه فى تأثير العلم ، فانه بدونه
 لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

أكل القاذورة النتنة ، فان النهي يكون مؤكداً المداعي وموجباً لامكان قصد القرية
 فى الترك مما يوجب الثواب ومانعاً عن احتمال ارادة الفعل التي لولا النهي لكان
 من الممكن احتمال انعقادها فى النفس ﴿ ولا يكاد يكون ذلك ﴾ أي كون النهي
 داعياً الى الترك ﴿ الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه ﴾ أي المكلف ﴿ به ﴾ أي بالنهي عنه ،
 فان فى مثل ذلك يصح النهي ويكون داعياً الى الترك ولو لم يكن فعلاً لديه ، كما
 لو كان الاناء النجس فى دار صديقه الذي يذهب اليه ، فانه يكون النهي داعياً لا ابتلائه
 عادة بتلك الاناء .

﴿ وأما ما لا ابتلاء به بحسبها ﴾ أي بحسب العادة - كما لو كان الاناء النجس
 فى افريقيا مثلاً مما لا يذهب اليه أصلاً - ﴿ فليس للنهي عنه موقع أصلاً ﴾ فلا يصح
 أن يقول المولى الحكيم « اجتنب عن ذلك الاناء » ﴿ ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل
 بل يكون من قبيل طلب الحاصل ﴾ اذ الترك حاصل بنفسه فلا يكون طلبه تأسيساً
 ولاناكيداً ، فيمتنع ذلك على المولى الحكيم ﴿ كان الابتلاء ﴾ هذا جواب لقوله
 « لما كان النهي » أي حيث كان النهي انما يصح فيما يكون داعياً كان الابتلاء ﴿ بجميع
 الاطراف ﴾ فى باب العلم الاجمالي ﴿ مما لا بد منه فى تأثير العلم ﴾ وواجابه الاحتياط
 ﴿ فانه بدونه ﴾ أي بدون الابتلاء بجميع الاطراف - بأن كان بعض الاطراف خارجاً
 عن محل الابتلاء - ﴿ لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به ﴾

ومنه انقدح ان الملاك فى الابتلاء المصحح لفعلية الزجر
وانقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلا هو ما اذا صح انقداح
الداعى الى فعله فى نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال
ولو شك فى ذلك

لا احتمال كون النجس هناك.

وقوله «تعلق الخطاب» مسامحة، اذ لا خطاب أصلا ، فلو كان النجس هناك لا
خطاب وهنا لاعلم لي بوجود النجس فالاصل البراءة ، ومن المعلوم لزوم كون
الخارج عن محل الابتلاء بقدر المعلوم بالاجمال أو أكثر، أما لو كان أقل كان العلم
منجزاً، فلو علمنا بوجود نجسين فى 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 فى هذه الاربعة التي هي محل الابتلاء .

﴿ومنه﴾ أى مما ذكرنا من لزوم كونه محلاً للابتلاء حتى بسبب الداعي لقبح
الخطاب بما لا ابتلاء به ﴿انقدح أن الملاك فى الابتلاء المصحح لفعلية الزجر﴾
والنهي ﴿و﴾ لـ ﴿انقدح طلب تركه فى نفس المولى فعلاً﴾ حتى ينهى عنه ﴿هو
ما اذا صح انقداح الداعي الى فعله فى نفس العبد﴾ يعنى أنه لولا النهي لا يمكن أن
يفعله العبد حتى يكون النهي داعياً لتركه أو مؤكداً للداعي ﴿مع اطلاعه على ما هو
عليه من الحال﴾ فالميزان لكونه محل الابتلاء صحة ارادة المكلف لاتبائه
وعدم الصحة، فان صح كان محلاً للابتلاء وان لم يصح لم يكن محلاً للابتلاء .
﴿ولو شك فى ذلك﴾ وأنه هل يكون محلاً للابتلاء أم لا - كما لو كان الاناء
فى دار جاره وشككنا فى أنه هل ينقدح ارادة الاستعمال فى نفس هذا الشخص
بالنسبة الى ذلك الاناء أم لا - فان صح كان العلم الاجمالى المردد بين انائه واناء

كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب .
 ضرورة انه لا مجال للتشبت به الا فيما اذا شك فى التقييد بشيء
 بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه

جاره منجزاً للتكليف، فيجب الاجتناب عن انائه، وان لم يصح 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 أحد الاناثين لم يجب الاجتناب عن اناء
 نفسه وجاز استعماله، و﴿ لا ﴾ يكون المرجع فى باب الشك فى الابتلاء ﴿ اطلاق
 الخطاب ﴾ أى خطاب « اجتنب عن النجس » مثلاً حتى يجب الاجتناب عن هذا
 الاناء، خلافاً لمن توهم ذلك قائلا: 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 فى هذا القيد يكون الاصل عدمه .

لكن فيه أنه انما يصح الرجوع الى الاطلاق - فيما شك فى الاطلاق والتقييد -
 اذا علمنا بصحة الخطاب المطلق وشككنا فى التقييد، اما اذا شككنا فى أصل صحة
 الخطاب المطلق كالمقام الذي نشك فى أصل صحة الخطاب المطلق - لاحتمال كونه
 خارجاً عن محل الابتلاء فلا يصح اطلاق اجتنب عن النجس - فلامجال لاصالة
 الاطلاق وأصالة عدم التقييد .

﴿ ضرورة انه لا مجال للتشبت به ﴾ أى بالاطلاق - بمقدمات الحكمة - ﴿ الا
 فيما اذا شك فى التقييد بشيء ﴾ أى تقييد التكليف بشيء ﴿ بعد الفراغ عن صحة
 الاطلاق بدونه ﴾ أى بدون ذلك الشيء المشكوك - كما لو أمر المولى باعتاق
 رقبة ثم شككنا فى أنه مطلق أو مقيد بكونها مؤمنة - فانه يجوز التمسك بمقدمات

لا فيما شك في اعتباره في صحته - تأمل لعلك تعرف انشاء الله تعالى .
 (الثالث) انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت
 بين ان يكون اطرافه محصورة وان تكون غير محصورة .

الحكمة لاثبات الاطلاق، اذ الشك في التقييد بالمؤمنة بعد الفراغ عن صحة اطلاق
 الرقبة بدونها ﴿ لا فيما شك في اعتباره ﴾ أى شك في القيد الذى اعتبر ﴿ في صحته ﴾
 أى صحة الاطلاق، فلا يمكن التثبت بالاطلاق، اذا كان الشك في قيد لا يصح الاطلاق
 بدونه كما فيما نحن فيه، فان الابتلاء قيد لا يصح الاطلاق بدونه، فانه اذا كان اناء
 الجار خارجاً عن محل الابتلاء لا يصح أن يطلق المولى قوله « اجتنب عن اناء
 زيد » وانما يصح أن يقول « اجتنب عنه ان ابتليت به » ﴿ تأمل لعلك 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 التنبيهات في أن كون أطراف الشبهة غير محصورة لا يوجب
 رفع التكليف المعلوم بالاجمال ، وانما سبب دفع التكليف هو كون الاحتياط
 ضرراً أو حرجاً أو ما أشبه ﴿ انه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم ﴾ بالاجمال
 كما لو أراد الشارع الاجتناب عن النجس المتردد بين ألف اناء مثلاً ﴿ لا تفاوت
 بين ان يكون أطرافه ﴾ أى أطراف المعلوم ﴿ محصورة ﴾ في عدد قليل - كمائة
 مثلاً - ﴿ وان تكون غير محصورة ﴾ في عدد قليل - كمائة ألف مثلاً - فيجب
 الاجتناب عن الكل في الشبهة التحريمية والاثبات في الشبهة الوجوبية .

نعم ربما يكون كثرة الاطراف فى مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتنباب كلها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك فى غيره، كما أن نفسها ربما تكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة فى مورد آخر ،

﴿نعم ربما يكون كثرة الاطراف فى مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتنباب كلها﴾ فى الشبهة التحريمية ﴿أو ارتكابه﴾ فى الشبهة الوجوبية ، كما لو ترددت الارض المنصوبة فى شوارع يستطرقها المكلف ، فانه لو أراد اجتنبابها لزم عليه أن يمشي كل يوم فراسخ لنيل حاجاته مما يوجب عليه عسراً وحرماً ، أو تردد ثوبه الطاهر الذي يجوز الصلاة فيه بين خمسين ثوب مما يوجب حرماً عليه لو أراد الاحتياط باتيان خمسين صلاة ﴿أو ضرر فيها﴾ كما لو ترددت شاة مفصوبة بين مائة شاة له ، حتى أن الاجتناب عنها ضرر مالى على المكلف ﴿أو غيرهما﴾ أي غير العسر والضرر كما لو كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ﴿مما لا يكون معه التكليف فعلياً﴾ اذ كل واحد من الضرر والخرج والخروج عن محل الابتلاء بسبب عدم فعلية التكليف ﴿بعثاً أو زجراً فعلاً﴾ بأن يأمر به أو ينهى عنه ﴿وليس بموجبة لذلك فى غيره﴾ عطف على قوله « موجبة » أي لا يكون كثرة الاطراف بموجبة للعسر فى غير ذلك المورد مثلاً لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة فى ألف حبة لا يوجب الاجتناب عن الالف عسراً ﴿كما أن نفسها﴾ أي الموافقة القطعية ﴿ربما تكون موجبة لذلك﴾ العسر .

﴿ولو كانت﴾ الاطراف ﴿قليلة فى مورد آخر﴾ كما لو كانت المخابز فى

فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال انه يكون أو لا يكون ففى هذا المورد ، أو يكون مع كثرة اطرافه وملاحظة انه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى .

البلد خمسين وعلمنا بنجاسة أحدها فان الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر .

وبهذا تبين أن ليس للعسر الذي هو مناط لسقوط التكليف ميزان خاص، فقد تكون الاطراف كثيرة ولا يوجب الاجتناب عسراً ، وقد تكون الاطراف قليلة ويوجب الاجتناب عسراً ، فليس المنطوق هو المحصورة وغير المحصورة ، وانما المنطوق 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 ﴿ أنه ﴾ هل ﴿ يكون أو لا يكون في هذا المورد ﴾ الخاص مثلاً ؟ 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 أطرافه ﴾ دون قلتها ﴿ وملاحظة أنه ﴾ أي الراجع للتكليف ﴿ مع أية مرتبة من كثرتها ﴾ . فمثلاً : ان تردد الماء المطلق بين ألف مضاف يقيناً موجب للعسر الموجب لرفع التكليف بالوضوء ، وتردد بين ثلاثة يقيناً غير موجب للعسر الراجع للتكليف ، وبين الثلاثة والالف لابد وأن يلاحظ هل يوجد عسر في هذه المرتبة أو تلك أم لا يوجد ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

ومنه تحقق أن عنوان غير المحصورة ليس عنواناً مستقلاً رافعاً للتكليف وانما العنوان هو ما جعله الشارع من العسر ونحوه ، فالامر دائر مدار ذلك لا هذا . لكن ربما يقال : أنه عنوان مستقل لما يفهم من قول الامام عليه السلام « أمن أجل مكان واحد

ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان والا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلي ،

يجعل فيه المينة يحرم ما في الارض»^(١) مما يدل على عدم تحريم غير المحصور .
 ﴿ولو شك في عروض الموجب﴾ لرفع التكليف ، كما لو كان أطراف العلم كثيرة لكننا شككنا في أن الكثرة وصلت الى حد العسر أم لا ، أو علمنا أن الكثرة وصلت الى حد العسر لكننا شككنا في أن مثل هذا العسر رافع للتكليف أم لا - لوضوح أن كل عسر لا يوجب رفع التكليف - ﴿فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف - لو كان﴾ اطلاق في المقام - فنقول : قوله « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »^(٢) مطلق ولا يعلم وجود عسر في المقام رافع لهذا التكليف ، فالمرجع الاطلاق .

لكن هذا فيما لم يكن هناك أصل حاكم ، كما لو كان قبل ساعة التكليف عسراً قطعاً - لبرودة الهواء - ثم شككنا في بقاء العسر وعدمه لتغير في الجملة في الهواء مثلاً ﴿والا﴾ يكن هناك اطلاق يرجع اليه في مورد الشك لكون الدليل على المسألة الاجماع والاجماع دليل لبي لا اطلاق له ، أو كان الدليل لفظياً لكنه كان مجملاً لا اطلاق له ﴿ف﴾ المرجع البراءة ﴿عن التكليف﴾ لاجل الشك في التكليف الفعلي ﴿الموجب لشمول أدلة البراءة العقلية والفعلية للمقام .

نعم ان كانت الشبهة مصداقية لم يصح التمسك بالاطلاق لما تقرر في الجلد الاول من أنه لا يتمسك بالاطلاق في الشبهات المصدقية .

(١) المحاسن ص ٤٩٦ - وسائل الشريعة ج ١٧ ص ٩١ ولفظه هكذا : أمن اجل

مكان واحد يجعل فيه المينة حرم في جميع الارضين ؟ .

(٢) المائدة : ٦ .

هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصورة وغيره لا يخلو من الجفاف .

(الرابع) انه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط فى خصوص الاطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين فى البين دون غيرها، وان كان حاله حال بعضها فى كونه محكوماً بحكمه واقعاً،

﴿هذا هو حق القول في المقام﴾ بنظر المصنف «ره» ﴿و﴾ سائر ﴿ما قيل في ضبط المحصورة وغيره لا يخلو من الجفاف﴾ وللکلام تفصيل لايسعه الشرح- فراجع .

﴿الرابع﴾ من التنبيهات في عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة كما لو اشبه النجس بين انائين ثم لاقى شيء أحدهما لم يجب الاجتناب عن ذلك الملاقي وان وجب الاجتناب عن الملاقي وطرفه ﴿انه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط﴾ باجتناب الاطراف أو ارتكابها ﴿في خصوص الاطراف﴾ الاولى ، كالانائين اللذين اشبه النجس بينهما ﴿مما يتوقف على اجتنابه﴾ فى الشبهة التحريمية ﴿أو ارتكابه﴾ في الشبهة الوجوبية ﴿حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين﴾ أي في بين المشتبهين أو المشتبهات فانه يتوقف العلم بالاجتناب عن البول الواقع في أحدهما على اجتناب الانائين ، كما يتوقف العلم باتيان الصلاة في ثوب طاهر على الاتيان بصلاتين فيما لو اشبه 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 ﴿فى كونه﴾ أي ذلك الغير ﴿محكوماً بحكمه﴾ أي حكم بعض الاطراف ﴿واقعاً﴾ فانه اذا

ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد اطراف النجس
المعلوم بالاجمال ، وانه

لاقي اليد الاناء الاحمر فيما لو اشتبه النجس بينه وبين الاناء الاصفر كانت اليد
محكومة بحكم الاناء الاحمر واقعاً ، فان كان نجساً كانت نجسة وان كان طاهراً كانت
طاهرة لكنه لا يجب الاجتناب عن اليد وان وجب الاجتناب عن الانائين . لكنه
انما يكون فيما لو لم يكن بعض أحدهما مع الملاقي ، كما لو صب بعض الماء
من أحد الانائين في اناء ثالث ، فانه يجب الاجتناب عن هذا الاناء أيضاً لانه بهضه
فحكمه حكمه .

ومنه يظهر انه لو لاقت اليد الاناء وأخذت 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﴾ كاليد في المثال ﴿مع أحد أطراف النجس المعلوم
بالاجمال وانه﴾ على ثلاثة أقسام :

الاول: أن يجب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - كالاناء الاحمر دون الملاقي
- بالكسر - كاليد .

الثاني : أن يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - كاليد دون الملاقي
- بالفتح - كالاناء الاحمر .

الثالث : أن يجب الاجتناب عنهما معاً .

وحاصل الوجه في هذا التفصيل : انه لو علم المكلف بنجاسة أحد الانائين
ثم لاقى اليد أحدهما كان الاحتياط يقتضي بوجوب الاجتناب عنهما أما الملاقي

تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه فيما كانت الملاقة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها ، فانه اذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه ، فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس

- بالكسر - فتجرى فيه أصل البراءة بدون المعارض ، وهذا هو القسم الاول .
 ولو علم المكلف بنجاسة اليد والائناء الاصفر ثم علم بأن نجاسة اليد - لو كانت نجسة - مستندة الى ملاقاتها للائناء الاحمر الذي هو طرف النجس الواقعي كان مقتضى العلم الاجتناب عن اليد والائناء الاصفر دون الائناء الاحمر ، لانه تنجز العلم في اليد والائناء الاصفر ، أما الائناء الاحمر فيجربى فيه أصل البراءة بدون معارض لتنجز العلم الاجمالي قبله وهذا هو القسم الثاني، ولو علم المكلف بنجاسة اليد والائناء الاحمر أو الائناء الاصفر - دفعة واحدة - وجب الاجتناب عن الجميع ، لان العلم تعلق بالجميع مرة واحدة فصار الكل أطرافاً للعلم. والكلام حول ذلك يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح فلنقتصر على شرح المتن فنقول : انه ﴿تارة يجب الاجتناب عن الملاقي﴾ - بالفتح - كالائناء الاحمر في المثال ﴿دون ملاقيه﴾ كاليد في المثال ﴿فيما كانت الملاقة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها﴾ أي بين الاطراف ، كما لو علم بأن أحد الاناثين نجس ثم لاقت يده أحدهما ﴿فانه اذا اجتنب عنه﴾ أي الملاقي - بالفتح - ﴿وطرفه﴾ كالائناء الاصفر في المثال ﴿اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه﴾ بأن استعمل مع يده استعمال الطاهر ، وانما لم يلزم الاجتناب عن اليد الملاقيه ﴿فانه على تقدير نجاسته﴾ أي نجاسة الملاقي - بالكسر - كاليد ﴿لنجاسته﴾ أي لنجاسة الملاقي - بالفتح - كالائناء الاحمر ﴿كان﴾ الملاقي - بالكسر - ﴿فرداً آخر من النجس

قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر .

ومنه ظهر انه لامجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن
المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة ان العلم به انما يوجب
تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه

قد شك في وجوده ﴿ ﴾ لانه لا يعلم أن يده قد تنجست لاحتماله عدم نجاسة الملاقى
- 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 المتنام .

﴿ ﴾ ومنه ﴿ ﴾ أي مما ذكرنا من أن اليد الملاقية فرد جديد لم يعلم بنجاسته
﴿ ﴾ ظهورانه لامجال لتوهم ﴿ ﴾ وجوب الاجتناب عن البدل ﴿ ﴾ أن قضية تنجز الاجتناب
عن المعلوم ﴿ ﴾ بالاجمال ﴿ ﴾ هو الاجتناب عنه ﴿ ﴾ أي عن الملاقى - بالكسر -
﴿ ﴾ أيضاً ﴿ ﴾ كما يجب الاجتناب عن الانائين، فان العلم الاجمالي قد توسعت دائرته،
اذ بعد الملاقة يعلم المكلف بأنه اما الاناء الاصفر نجس واما اليد والاناء الاحمر
نجسان ، ويكون حاله حال ما لو علم بوجوب 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 أحد
الانائين ﴿ ﴾ انما يوجب تنجز الاجتناب عنه ﴿ ﴾ أي عما هو طرف للعلم ، وهو كل
واحد من الانائين ﴿ ﴾ لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر ﴿ ﴾ وهو الملاقى - بالكسر -
كالبدي حيث ﴿ ﴾ لم يعلم حدوثه ﴿ ﴾ أي حدوث التكليف حول هذا الفرد الجديد

وان احتمل، واخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم
اجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم
بنجاسة الملاقى أو ذلك الشيء أيضاً،

﴿وان احتمل﴾ لاحتمال كون ذلك الملاقى - بالفتح - كالاناء الاحمر نجساً ،
فيكون ملاقيه كاليد نجساً .

وهذا رد لما يحكى عن ابن زهرة القائل بوجوب الاجتناب عن الملاقى
- بالكسر - لان الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس ، فالخروج عن
عهدة هذا النهي الاجتناب عن ملاقيه لاحتمال انطباق النجس المنهي عنه عليه وعلى
ملاقاه .

وحاصل جواب المصنف: ان الملاقى - بالكسر - فرد جديد لا يرتبط بالتكليف
الاولي المعلوم ، وهذا التكليف الزائد مشكوك فيه ، فالاصل البراءة عنه .

هذا كله فيما وجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر -
﴿واخرى يجب الاجتناب عما لاقاه﴾ أي الملاقى - بالكسر - كاليد في المثال
﴿دونه﴾ أي دون الملاقى - بالفتح - كالاناء الاحمر في المثال، فيجب الاجتناب
عن الاناء الاصفر واليد دون الاحمر ، وذلك ﴿فيما لو علم اجمالاً نجاسته أو
نجاسة شيء آخر﴾ بأن علم أولاً ان اليد أو الاصفر نجس ﴿ثم حدث العلم
بالملاقاة﴾ أي بملاقاة اليد للاحمر ﴿و﴾ حدث ﴿العلم بنجاسة الملاقى﴾
- بالفتح - أي الاحمر ﴿أو ذاك الشيء﴾ الذي هو الاناء الاصفر ﴿أيضاً﴾ .

وعلق المصنف هنا بقوله : « وان لم يكن احتمال بمناسبة ملاقاه - كاليد
في المثال - الا من قبل ملاقاته » - انتهى .

فمثلاً : يعلم أولاً بأن اليد أو الاصفر نجس ثم يعلم بأن الاحمر أو الاصفر

فان حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقة فى عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالى .

نجس ، ويعلم بأن مستند نجاسة اليد المحتملة هو ملاقاته للاحمر لأنه نجس بنجاسة خارجية .

وانما قلنا بعدم نجاسة الاحمر مع انه هو طرف العلم الاجمالى واقعاً ، اذ تبين بعد ذلك ان النجس الكائن انما هو بين الانائين ، لما أشار اليه بقوله: ﴿فان حال الملاقى﴾ - بالفتح - الذي هو الاناء الاحمر ﴿فى هذه الصورة﴾ أى صورة سبق علم بنجاسة اليد أو الاصفر ﴿بعينها حال ملاقاه﴾ أى الملاقى - بالكسر - الذي هو اليد ﴿فى الصورة السابقة﴾ وهى صورة ما لو علم بنجاسة الاحمر أو الاصفر ثم لاقى اليد الاحمر فكما قلنا هناك بعدم لزوم الاجتناب عن اليد كذلك نقول هنا بعدم لزوم الاجتناب عن الاحمر ﴿فى عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالى﴾ فان طرفى العلم الاجمالى هما اليد والاناء الاصفر .

ان قلت: نعلم اجمالاً بنجاسة الاحمر أو الاصفر، وهذا أمر وجداني .

قلت: هذا العلم حادث بعد العلم الاجمالى الاول الذي كان يقتضى الاجتناب عن اليد والاصفر، وقد تقرر فى موضعه أن العلم الاجمالى غير مؤثر اذا كان أحد أطرافه منجزاً سابقاً. فمثلاً: لو علمنا بأن اناء زيد نجس ثم وقعت قطرة فى أحد الانائين هذا الاناء الذي لزيد أو ذاك الذي لعمرى لم يتوجه منها تكليف بالاجتناب عن الانائين، بل يجوز ارتكاب اناء عمرو وان كان طرفاً للعلم الاجمالى ، لان أحد أطراف هذا العلم - وهو اناء زيد - كان منجزاً سابقاً قبل العلم. والسر أنه لم يعلم بحدوث تكليف جديد لاحتمال وقوعها فى اناء زيد الذي كان نجساً سابقاً، فأصالة الطهارة بالنسبة

وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً
لا اجمالاً ولا تفصيلاً .

وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي ولكن كان
الملاقى

الى اناء عمرو محكمة .

ومانحن فيه من هذا القبيل، فان العلم الاجمالي بنجاسة اليد أو الاناء الاصفر
أوجب الاحتياط عنهما ، واذ علمنا ثانياً بأن أحد الانائين من الاحمر أو الاصفر
نجس كان أحد طرفي هذا العلم الثاني الذي هو الاصفر منجزاً سابقاً ، فلا يؤثر
هذا العلم الاجمالي الحادث فى تنجيز التكليف المحتمل، فتكون اصاله الطهارة
بالنسبة الى الاحمر محكمة، وان علمنا بأن نجاسة اليد لو كانت نجسة مستندة الى
الاناء الاحمر لانها اكتسبت النجاسة من الملاقاة للاناء الاحمر .

﴿و﴾ بهذا تحقق أن الملاقى - بالفتح - كالاناء الاحمر فى المثال لا يحكم
عليه بالنجاسة بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانئين اليد والاناء الاصفر، لـ ﴿أنه
فرد آخر﴾ جديد ﴿على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا اجمالاً ولا
تفصيلاً﴾ أما تفصيلاً فلو صرح أنا لانعلم أن الاناء الاحمر نجس، وأما اجمالاً فلانه
لانعلم بنجاسة أحد من الانائين بعلم اجمالي مؤثر، وانما العلم الاجمالي لا يؤثر
فى المقام كما تقدم تقريره.

﴿وكذا﴾ يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - كاليد فى المثال دون
الملاقى - بالفتح - كالاناء الاحمر فى المثال فيما ﴿لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم
الاجمالي﴾ بأن علمت بأن يدي لاقى الاناء الاحمر ثم علمت بأن أحد الانائين
الاحمر والاصفر كان نجساً ﴿ولكن كان الملاقى﴾ - بالفتح - وهو الاناء الاحمر

خارجاً عن محل الابتلاء فى حال حدوثه وصار مبتلى به بعده .

وثالثة : يجب الاجتناب عنهما

﴿خارجاً عن محل الابتلاء فى حال حدوثه﴾ أى حدوث العلم ﴿وصار﴾ ذلك الملاقى - بالفتح - كالاناء الاحمر ﴿مبتلى به بعده﴾ أى بعد حدوث العلم ، كما لو لاقى يدي للاحمر فى الصباح وخرج الاحمر عن محل الابتلاء فى الظاهر وعلمت بنجاسة سابقة للاحمر أو الاصفر فى العصر وعاد الاحمر الى الابتلاء فى المساء ، فانه يجب الاجتناب عن اليد الملاقية وعن الاصفر ، ولا يجب الاجتناب عن الاحمر الذى هو الملاقى - بالفتح - ، وذلك لان خروج الاحمر عن محل الابتلاء موجب لعدم توجه التكليف اليه ، فاذا علمت عصراً بأن أحداً من الاحمر أو الاصفر كان نجساً لم يتجزا الاحمر ويتجزا العلم الاجمالي بالنسبة الى اليد والاصفر لانهما طرفا العلم الاجمالي ، فاذا صار الاحمر محلاً للابتلاء ليلا لم يتجزا العلم بالنسبة اليه ، لما تقدم من أن العلم الاجمالي اذا كان بعض أطرافه منجزاً سابقاً لم يتجزا ثانياً .

والحاصل : ان تعلق العلم بالملاقى وطرفه بعد العلم بالملاقى - بالكسر - وطرف بالملاقى - بالفتح - يكون مثل عدم كون الملاقى - بالفتح - محلاً للابتلاء حال تعلق العلم ، فان فى الصورتين يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - كاليد والاصفر فى المثال درن الملاقى - بالفتح - كالاحمر فى المثال .

وهذا تمام الكلام فى الصورة الثانية التى هي عكس الصورة الاولى ، ففي الاولى وجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - وفي الصورة الثانية وجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - .

﴿وثالثة : يجب الاجتناب عنهما﴾ أى عن المتلاقيين كاليد والاحمر معاً ، وذلك

فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة انه حيثئذ نعلم اجمالاً اما بنجاسة الملاقى والملاقى أو بنجاسة الاخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنان.

(المقام الثاني) في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين

﴿فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة﴾ كما لو علم صباحاً بملاقاة اليد الاحمر ثم علم ظهراً بأن أحد أمن الاحمر والاصفر نجس، فانه حيثئذ يجب الاجتناب عن الاطراف الثلاثة الملاقى والملاقى وطرف الملاقى ﴿ضرورة أنه حيثئذ نعلم اجمالاً اما بنجاسة الملاقى﴾ بالكسر ﴿والملاقى﴾ بالفتح ﴿أو بنجاسة الاخر﴾ الذي هو طرف الملاقى - 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 اذا كان الملاقى - بالكسر - في حال العلم محلاً للابتلاء، أما لو لم يكن كما لو لاقى الاحمر اناءً فعلمت 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 الملاقى - بالكسر - لما تقدم في الصورة الثانية القائلة بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - والكلام في المقام يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح.

﴿المقام الثاني﴾ من مقامات العلم الاجمالي ﴿في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين﴾ كما لو علمنا بالتكليف ولم نعلم بأنه متوجه الى عشرة أجزاء أم الى تسعة أجزاء، كالتكليف المتوجه الى الصلاة المردد بين أن يكون أجزاؤها

والحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً .

عشرة- مثلاً- لكون جلسة الاستراحة جزءاً أم تسعة لكونها ليست بجزء .

وهذا فيما لم يكن هناك دليل على أحد الطرفين وكان اللازم الرجوع الى اصول العملية، فهل مقتضاها البراءة عن الجزء المشكوك فيه فيصح الاتيان بالصلاة ذات تسعة أجزاء بدون جلسة الاستراحة أم مقتضاها الاحتياط الاتيان بها مع الجلسة؟ والفرق بين الاقل والاكثر الارتباطيين وبين الاقل والاكثر غير الارتباطيين كالدين المردد بين كونه عشرة دراهم وكونه تسعة دراهم: أن الارتباطيين لا يصح الاتيان بالاقل لو كان الاكثر واجباً فلا تصح الصلاة ذات تسعة أجزاء لو كانت في الواقع ذات عشرة أجزاء، وأن غير الارتباطيين يصح الاتيان بالاقل 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 انهم اختلفوا في كون المقام مجرى البراءة أو الاحتياط، فقد ذهب الشيخ «ره» في الرسائل الى الاول، والمصنف يرى وجوب الاكثر وأن المقام مجرى للاحتياط (و) ذلك لان الحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما (أي بين الاقل والاكثر) أيضاً مثل دوران الامر بين المتباينين (يوجب الاحتياط عقلاً) فان العقل يستقل (باتيان الاكثر لتنجزه) أي الاكثر (به) أي بسبب العلم الاجمالي (حيث تعلق العلم بثبوته) أي ثبوت الاكثر (فعلاً) لانه يجب أن يخرج عن 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 بالاقل ، فانه لا يعلم بأنه أتى بالتكليف المعلوم

وتوهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلاً والشك في وجوب الاكثر بدوياً ، ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً.

المنوجه اليه .

﴿و﴾ لكن الشيخ «ره» ذهب الى البراءة وانه يكفي الاتيان بالاقل للخروج عن عهدة التكليف، وذلك لان التكليف بالاقل متيقن على كلا التقديرين : تقدير وجوب الاقل، وتقدير وجوب الاكثر 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 ، اذ ﴿توهم انحلاله﴾ أي العلم الاجمالي ﴿الى العلم بوجوب الاقل تفصيلاً﴾ فانا نعلم بوجوب تسعة أجزاء علماً تفصيلاً لانها واجبة على كل تقدير ﴿والشك في وجوب الاكثر﴾ أي الجزء العاشر ﴿بدوياً﴾ لانا لانعلم هل انه واجب أم لا ﴿ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعاً﴾ اذا كان الاقل واجباً فقط ﴿أو لغيره كذلك﴾ أي شرعاً اذا كان الاكثر واجباً ، وانما كان الاقل واجباً غيرياً على تقدير كون الاكثر واجباً ، لان الاقل يكون مقدمة الاكثر 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 لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالاكثر فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال .

بداهة توقف لزوم الاقل فعلاً - اما لنفسه أو لغيره - على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقاً بالاقل كان

﴿ومعه﴾ أي مع العلم بوجود الاقل والشك في وجوب الجزء الزائد المتمم للاكثر . وبعبارة اخرى : مع انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي ﴿لا يوجب﴾ العلم الاجمالي المتعلق بالاقل والاكثر ﴿تنجزه﴾ أي تنجز الجزء المشكوك فيه ﴿لو كان متعلقاً﴾ واقعاً ﴿بالاكثر﴾ كما هو شأن كل انحلال ﴿فاسد﴾ خبر قوله «وتوهم» ، فان انحلال العلم الاجمالي بهذه الكيفية غير تام ﴿قطعاً﴾ وذلك ﴿لاستلزام الانحلال المحال﴾ الذي هو الخلف، اذ وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقاً ، فلو سبب وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم - الذي معناه عدم وجوب الاكثر وعدم تنجز التكليف مطلقاً - لزم عدم وجوب الاقل على كل تقدير ، وهو خلف ، اذ صارت النتيجة أن وجوب الاقل مطلقاً مستلزم لعدم وجوب الاقل مطلقاً .

﴿بداهة توقف لزوم الاقل فعلاً - اما لنفسه﴾ لو كان الاقل واجباً واقعاً ﴿أو لغيره -﴾ لو كان الاكثر واجباً واقعاً ﴿على تنجز التكليف مطلقاً﴾ بأن يكون هذا التكليف المتوجه الى التكليف منجزاً عليه سواء كان متعلقاً بالاقل أو متعلقاً بالاكثر ، وقوله : ﴿ولو كان متعلقاً بالاكثر﴾ وصلية مبينة لقوله : «مطلقاً» . ﴿فلو كان لزومه﴾ أي الاقل ﴿كذلك﴾ أي فعلاً ﴿مستلزماً لعدم تنجزه﴾ أي عدم تنجز التكليف ﴿الا اذا كان متعلقاً بالاقل﴾ لغرض الانحلال ﴿كان

خلفاً ، مع انه يلزم من وجوده عدمه لاستازامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقاً ، المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال .

نعم انما ينحل اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة- فان وجوبه حينئذ

خلفاً ﴿ هذا تقرير للخلف اللازم على تقدير اجراء البراءة عن الاكثر بسبب الانحلال ﴾ (مع انه) ﴿ أي الانحلال ﴾ (يلزم من وجوده عدمه) ﴿ وهذا تقرير آخر للخلف الذي يستلزمه القول بالبراءة ﴾ (لاستازامه) ﴿ أي الانحلال ﴾ (عدم تنجز التكليف على كل حال) .

اذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر ، وعدم وجوب الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلتا الحالتين ، وهما كون التكليف متعلقاً بالاقل وكون التكليف متعلقاً بالاكثر ﴿ المستلزم ﴾ ذلك الذي هو عدم التنجز على كل حال ﴿ لعدم لزوم الاقل مطلقاً ﴾ اذ على تقدير كون التكليف متوجهاً الى الاكثر والاكثر لا يجب بسبب البراءة لم يكن الاقل واجباً ، اذ الاقل انما يكون واجباً مطلقاً اذا كان كل من الاقل والاكثر على تقدير توجه التكليف اليه متجزأ ﴿ المستلزم ﴾ ذلك الذي هو عدم لزوم الاقل مطلقاً ﴿ لعدم الانحلال ﴾ اذ الانحلال قوامه وجوب الاقل يقيناً والشك في وجوب الاكثر ﴿ وما يلزم من وجوده عدمه محال ﴾ لا يعقل ، فالانحلال الذي ذكره الشيخ «ره» غير تام .

﴿ نعم انما ينحل ﴾ العلم الاجمالي الى يقين تفصيلي وشك بدوي ﴿ اذا كان الاقل ﴾ والاكثر غير ارتباطيين ، بأن يكون الاقل ﴿ ذا مصلحة ملزمة ﴾ سواء كان الاكثر واجباً أم لا ، كالدين المردد بين ألف وخمسمائة ، وكصلاة القضاء المرددة بين خمس وأربع ﴿ فان وجوبه ﴾ أي الاقل ﴿ حينئذ ﴾ أي حين كان الاقل ذا مصلحة

يكون معلوماً له .

وانما كان التردد لاحتمال أن يكون الاكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الاقل، فالعقل فى مثله وان استقل بالبراءة بلا كلام الا انه خارج عما هو محل النقض والابرار فى المقام . هذا مع أن

مطلقاً ﴿ يكون معلوماً له ﴾ أى للمكلف .

﴿ وانما كان التردد ﴾ بين الاقل والاكثر ﴿ لاحتمال أن يكون الاكثر ذا مصلحتين ﴾ مصلحة للاقل ومصلحة للزائد على الاقل ، فالصلتان لهما مصلحتان غير متلازمتين بحيث تفك احدهما عن الاخرى، حتى أنه لوجاء بصلاة واحدة - والحال أن الفائت صلاتان - أحرز مصلحتها فقط، ولو جاء بهما أحرز المصلحتين ﴿ أو ﴾ يكون الاكثر ذا ﴿ مصلحة أقوى من مصلحة الاقل ﴾ كما أنه لو أمر باعطاء شيء الى الفقير حتى أنه لو أعطى ديناراً كفى ، ولو أعطى أكثر أحرز المصلحة الأقوى ﴿ فالعقل فى مثله وان استقل بالبراءة ﴾ للانحلال الى يقين تفصيلي بالنسبة الى الاقل وشك بدوي بالنسبة الى الزائد المعبر عنه بالاكثر ﴿ بلا كلام ﴾ فى ذلك لجريان أدلة البراءة العقلية والنقلية بالنسبة الى الاكثر ﴿ الا أنه خارج عما هو محل النقض والابرار فى المقام ﴾ لما عرفت من أن الكلام فى الاقل والاكثر الارتباطيين لا الاقل والاكثر الاستقلاليين .

فتمحصل: ان المصنف يرى فى الارتباطيين وجوب الاحتياط باتيان الاكثر ، خلافاً للشيخ « ره » الذي يرى كفاية الاتيان بالاقل واجراء البراءة بالنسبة الى الزائد .

﴿ هذا ﴾ بيان دليل وجوب الاحتياط فى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿ مع أن ﴾ هنا وجهاً آخر لوجوب الاحتياط، وهو أن الشك فى المقام من قبيل

الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يحرز الا بالاكثر، بناءً على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وكون الواجبات الشرعية لطافاً في الواجبات العقلية .

الشك في المحصل مما يكون مجراه البرهنة قطعاً، اذ ^{الاصول} الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يحرز الا بالاكثر ^{فلا} ولو اتى المكلف بالصلة ذات العشرة أجزاء يتقن بأنه أتى بالغرض الذي دعى المولى الى الامر، ولو أتى بالاقل وهو تسعة أجزاء لم يتقن بأنه حصل الغرض، وحيث أن تحصيل الغرض واجب لزوم الاتيان بالاكثر .

وان شئت قلت: ان الدليل مركب من مقدمتين: الاولى أن الامر ناشيء عن الغرض، الثانية أن الغرض واجب التحصيل، تنتج لزوم العلم بتحصيل الغرض ولا يعلم بذلك الا باتيان الاكثر .

أما المقدمة الاولى فـ ^{فـ} بناءً على ما ذهب اليه المشهور من العدلية ^{فـ} وهم القائلون بعدل الله سبحانه في التكوين والتشريع الذين هم الشيعة والمعتزلة مقابل من لا يقول بذلك وهم الاشاعرة ^{فـ} من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها ^{فـ} حتى أن كل أمر تابع لمصلحة ملزمة وكل نهى تابع لمفسدة ملزمة ^{فـ} وكون الواجبات الشرعية لطافاً في الواجبات العقلية ^{فـ} لفظة «في» بمعنى «النسبة» أي أن الواجبات الشرعية أُلطاف 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 وعيَّنها الشرع يكون هذا التعيين من الشرع لطفاً، أي مقرباً للمصلحة ومبعداً عن المفسدة العقليتين . وقوله: «وكون عطف على قوله «تبعية» .

وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا في اطاعة الامر وسقوطه ،

والحاصل : ان الاوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد ، وأن الواجب الشرعي لطف في الواجب العقلي ، وعلى هذا ففي الامر مصلحة ولا يعلم باتيانها الا باتيان الاكثر فيما دار الامر بين الاقل والاكثر .

ثم انه يدل على كون الاوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية جملة من الايات والاخبار كقوله تعالى : «يضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم»^(١) مما يدل على أن الشريعة انما هي لتحرير البشر من الاثام والاغلال الاجتماعية ونحوها وقوله تعالى : «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»^(٢) وقوله تعالى : «ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب»^(٣) وقوله : «وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين»^(٤) الى غير ذلك مما يتعرض له في علم الكلام .

﴿و﴾ أما المقدمة الثانية فلما ﴿قدم﴾ سابقاً من ﴿اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا في اطاعة الامر وسقوطه﴾ فان العقلاء يلومون العبد التارك للغرض وان 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 يسبب ضياعه فأهمله العبد كان ملوماً عند العقلاء اذا لم ينقذه من الضياع وان اعتذر بأنه أطاع الامر وأن المولى لم يقل له أكثر من ذلك . وقد مر تفصيل

(١) الاعراف : ١٥٧ .

(٢) العنكبوت : ٤٥ .

(٣) البقرة : ١٧٩ .

(٤) الزخرف : ٧٦ .

فلا بد من احرازه في احرازها كما لا يخفى .

ولأوجه للتفصي عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط
على ما ذهب اليه مشهور العدلية

الكلام في ذلك فراجع ﴿فلا بد من احرازه﴾ أي احراز الاتيان بالفرض ﴿في
احرازها﴾ أي احراز الاطاعة ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل. ومن المعلوم أنه مالم
يأت بالاكتر لا يحرز الاتيان بالفرض .

هذا وقد أجاب الشيخ «ره» عن الاستدلال لوجوب الاكثر بدليل لزوم الفرض
بوجهين :

الاول: ان الكلام في هذه المسألة مع الفرض عن مسألة تبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد. والذي يدل على ذلك أن النزاع في هذه المسألة لا يختص بمذهب العدلية
بل يجري حتى على مذهب الاشاعرة المنكرين للمصالح والمفاسد العقلية.

الثاني : ان الفرض انما يجب تحصيله اذا تمكن المكلف من ذلك قطعاً ،
والحال أن المقام لا يمكن تحصيل الفرض فيه ، لاحتمال أن يكون الجزء - مثلاً -
غير مأمور به ، فلا يمكن من قصد الجزئية فيه - ومن المحتمل اعتبار قصد الجزئية -
في باب العبادات. وعليه فيسقط حكم العقل بوجوب الجزم بحصول الفرض ،
فهم العقل حينئذ الامن من العقاب، وهو يحصل بالاتيان بالمتيقن الذي هو الاقل
للامن من الاكثر، اذ هو مجرى البراءة كما عرفت .

هذا حاصل ما ذكره الشيخ في الجواب عن اشكال لزوم تحصيل الفرض .
واليهما أشار المصنف «ره» بقوله: ﴿ولأوجه للتفصي عنه﴾ أي عن الاستدلال
للاكثر بلزوم تحصيل الفرض ﴿تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة﴾ عن الاكثر
﴿والاحتياط﴾ بالاتيان به ﴿على ما ذهب اليه مشهور العدلية﴾ من كون الاوامر

وجريانها على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرون لذلك أو بعض العدلية المكثفون بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به .
وأخرى بأن حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامثال ، وحينئذ كان

والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد ﴿وجريانها﴾ أي مسألة البراءة والاحتياط ﴿على ماذهب اليه الاشاعرة المنكرون لذلك﴾ القول، فانهم يقولون أن الاحكام تابعة لارادة الله تعالى وان لم تكن فيها مصالح بل كان فيها المفاسد، فمن الممكن أن يحرم الله الزكاة ويبيح الربا أو يحرم الصلاة ويبيح الزنا وهكذا ﴿أو بعض العدلية المكثفون بكون المصلحة في نفس الامر﴾ والنهي ﴿دون المأمور به﴾ والمنهي عنه فكما يصح أن يأمر الله بالصلاة لمصلحة فيها بذاتها كذلك يمكن أن يأمر بفعل لمصلحة ذاتية فيه ، وانما يأمر حتى يتبين المطيع والمعاصي فيرتفع بذلك مقام الاول كالاوامر الامتحانية التي لمصلحة في نفسها ، وانما المصلحة في الامر بها كقصه ذبح ابراهيم عليه السلام لولده اسماعيل، ودليل هؤلاء أن ما دل عليه العدل أن الله سبحانه لا يفعل عبثاً ، وهذا المقدار كاف في اخراج الامر والنهي عن العبث .

﴿واخرى﴾ هذا ثاني الوجهين اللذين تفصلي الشيخ « ره » بهما عن اشكال الغرض ﴿بأن حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامثال﴾ بخلاف غير العبادات التي لا تحتاج الا الى وجودها في الخارج ، فلو أوقع الريح الشيء النجس في كرم الماء طهر وان لم ينو المكلف ذلك ولسم يصدق امتثال ﴿وحينئذ﴾ أي حين اعتبار الامثال في العبادة ﴿كان

لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال . ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية الى الامر ، فلم يبق الا التخلّص عن تبعة مخالفته باتيان ما علم تعلقه به ، فانه واجب عقلا وان لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً ، لتنجزه بالعلم به اجمالاً ،

لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها * أي أجزاء العبادة * تفصيلاً ليؤتى بهامع قصد الوجه مجال * بل ذهب الى ذلك جمع كما لا يخفى .

* ومعه * أي مع هذا الاحتمال * لا يكاد يقطع * الاتي بالاكتر * بحصول اللطف * أي كون هذا الاتيان بالمأمور به - الاكثر - مقرباً الى مافيه المصلحة العقلية الواقعية * و * بحصول * المصلحة الداعية الى الامر * فالمكلف سواء أتى بالاقل أو أتى بالاكتر لم يعلم بحصول الغرض ، اذ مع اتيان الاقل يحتمل عدم كفايته لوجوب الاكثر واقعاً وكون المصلحة في الاكثردون الاقل ، ومع اتيان الاكثر يحتمل لزوم قصد الوجه في تحصيل الغرض ولا يتمكن من قصد الوجه ، لانه لا يقطع بكون هذا الجزء المشكوك كجاسة الاستراحة جزءاً حتى ينوي جزئيته ، فلا يقطع بحصول الغرض أيضاً * فلم يبق * لدى المكلف الشاك بين الاقل والاكتر * الا التخلّص عن تبعة مخالفته * أي مخالفة التكليف * باتيان ما علم تعلقه * أي تعلق الامر * به * الضمير راجع الى « ما علم » * فانه واجب عقلاً * فان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالاقل لانه واجب على كل تقدير * وان لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً * لكون المصلحة في الاكثر الذي لم يأت به .

وانما قلنا بلزوم الاتيان بالاقل * لتنجزه بالعلم به اجمالاً * لان الاجزاء

وأما الزائد عليه - لو كان - فلا تبعة على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بلا بيان. وذلك ضرورة ان حكم العقل بالبراءة - على مذهب الاشعري - لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية.

بل

النسعة - مثلاً - واجبة قطعاً اما بنفسها واما في ضمن عشرة أجزاء التي منها جلسة الاستراحة كما في المثال ﴿وَأما الزائد عليه﴾ أي على الأقل ، وهو الجزء العاشر المشكوك فيه ﴿- لو كان -﴾ في الواقع جزءاً ﴿فلا تبعة على مخالفته﴾ أي مخالفة الامر 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 لاوجه للتفصي بالوجهين اللذين ذكرهما الشيخ «ره» لـ ﴿ضرورة﴾ ان التفصي الاول القائل بأن الكلام حول البراءة والاحتياط مع الغض عن حثية الفرض غير مجد ، فـ ﴿ان حكم العقل بالبراءة﴾ في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿- على مذهب الاشعري -﴾ النافي للفرض في الاوامر والنواهي ﴿لا يجدي من ذهب الى مساعيه المشهور من العدلية﴾ من تبعية الاحكام للاغراض والمصالح ، فان الكلام الان مع من يذهب الى ذلك وهل انه يجوز له اجراء البراءة أم لا بد من الاحتياط وهو الحاصل ان الفقهاء الذين يريدون أن يفتوا لا بد لهم من القول بالاحتياط ، لانهم 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

من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً - فافهم .

الذين يجوزون أن تكون المصلحة في نفس الامر والنهي بدون أن تكون في متعلقهما ، اذ هذا القائل انما يقول باحتمال كون المصلحة في الامر ، وفي عين الحال يحتمل كونها في المأمور به ، فاذا أتى بالاكتر قطع بأنه أتى بالمصلحة المحتملة وحصل الغرض - على تقدير وجوده - أما اذا أتى بالاقل يحتمل أن لا يكون آتياً بالمأمور به لاحتمال وجود المصلحة في الاكتر، فاذا شك في الامتثال كان الموضوع مجرى للاحتياط ، وذلك مثل مالو أمر المولى عبده باتيان الماء فاحتمل انه يريد الماء الحلو للشرب والماء المطلق لسقي أرضه ، فانه لابد 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 يجديده قوله هذا في الاكتفاء بالاقل عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته﴾ أي مصلحة الامر ﴿على هذا المذهب أيضاً﴾ كمذهب المشهور ﴿هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها﴾ أي الواجبات الشرعية ﴿ألطافاً﴾ بالنسبة الى الواجبات العقلية ، فاذا جاز أن تكون المصلحة في المأمور به لم يجز الاكتفاء بالاقل ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن مجرد الاحتمال لا يكفي في لزوم الاتيان بالاكتر، لان الشك حينئذ في الاشتغال لافي الامتثال ، اذ الشك الشخصي في ان للمولى غرضاً في المأمور به ، فالمجرى البراءة لا الاحتياط .

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على
الاتيان بها على وجه الامثال الا أنه لامجال لاحتمال اعتبار معرفة
الاجزاء واتيانها على وجهها .

كيف ولاشكال في امكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين و

﴿و﴾ أما تفصي الشيخ « ره » عن الاشكال بالوجه الثاني القائل باعتبار
قصد الوجه على ماسر تفصيله ، فيه انا وان كنا من القائلين باعتبار قصد الوجه
فانما ذلك بمعنى الاتيان بالعبادة الواجبة بقصد وجوبها في الجملة ، ولايعتبر الاتيان
بكل جزء جزء بقصد الوجوب العرضي الغيري ، فانه لم يقل أحد بذلك ، وإذا
تراهم لايشكون في جواز الاتيان بالاكثر فيمادار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
حتى على القول بلزوم قصد الوجه ، وليس ذلك الا لانه لاتنافي بين قصد الوجه
وبين عدم العلم بكون الجزء المشكوك فيه - كجلسة 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 الامثال﴾ ونية الوجه ﴿الا انه لامجال لاحتمال اعتبار
معرفة الاجزاء واتيانها على وجهها﴾ بأن يأتي بكل جزء جزء بقصد وجوبه أو
بدونه وعليه فمن الممكن الاتيان بالاكثر بدون أي تزلزل بسبب قصد الوجه المعبر
عند بعض فيقطع المكلف باللطف والمصلحة .

﴿و﴾ كيف ﴿يحتمل اعتبار قصد كل جزء جزء﴾ ﴿و﴾ الحال أنه ﴿لاشكال
في امكان الاحتياط هاهنا﴾ أي في الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿كما﴾ يمكن
الاحتياط ﴿في المتباينين﴾ عبادة كانا أم غير عبادة ﴿و﴾ لو اعتبر قصد كل جزء جزء

لايكاد 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 وجه نفسه من وجوبه النفسى لا وجه أجزائه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى ، واثبات الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً باثبات الاكثر بمكان من الامكان ،

﴿لايكاد يمكن﴾ الاحتياط ﴿مع اعتباره﴾ أي اعتبار 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 ، اذ لا دليل على ذلك اطلاقاً لاعقلاً 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 أنه واجب ، كأن يأتي بالصلاة بقصد وجوبها ﴿من وجوبه النفسى﴾ الذي هو وصف الواجب في الجملة ﴿لا﴾ ان المراد ﴿وجه أجزائه﴾ بأن يلزم قصد وجه كل جزء جزء من الواجب ﴿من وجوبها﴾ أي وجوب تلك الاجزاء ﴿الغيرى أو وجوبها العرضى﴾ فلا يعتبر ذلك قطعاً .

﴿و﴾ من المعلوم ان ﴿اثبات الواجب مقترناً بوجهه﴾ في حال كون الوجه غاية ووصفاً ﴿بأن ينوى آتي بالصلاة لوجوبها أو آتي بالصلاة الواجبة﴾ باثبات الاكثر ﴿المشتمل على جلسة الاستراحة - مثلاً -﴾ بمكان من الامكان وذلك

لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الاقل ، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من اجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتى على اجماله بلا تمييز ماله دخل فى الواجب من أجزائه .

﴿لانطباق الواجب﴾ المحتم على المكلف ﴿عليه ولو كان﴾ ذلك الواجب ﴿هو الاقل﴾ «لو» وصلية ﴿فيتأتى من المكلف معه﴾ أي مع هذا النحو من الاتيان ﴿قصد الوجه﴾ كما لا يخفى .

﴿و﴾ ان قلت: كيف يمكن اتيان الاكثر بقصد الوجوب مع احتمال اشتماله على ما ليس بواجب وليس من أجزائه، فان جلسة الاستراحة مثلاً يحتمل أن لا تكون جزءاً فكيف يمكن أن يؤتى بالصلاة المشتملة عليها بقصد الوجوب .

قلت : ﴿احتمال اشتماله﴾ أي الاكثر ﴿على ما ليس من أجزائه﴾ كجلسة الاستراحة ﴿ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتى على اجماله﴾ بأن نوى انه يأتي بالصلاة الواجبة - اجمالاً - حتى يمكن انطباقه على كل من الاكثر والاقل، بأن لم يعين انه يأتي بالصلاة التي أجزائها الواجبة عشرة - مثلاً - حتى يضر هذا القصد فيما لو كان الاقل واجباً واقعاً، فيأتي بالصلاة الواجبة فى الجملة ﴿بلا تمييز ماله دخل فى الواجب من أجزائه﴾ «من» بيان لـ «ما»، وذلك لان الشيء المحتمل على ثلاثة أقسام :

الاول: أن يكون جزءاً واجباً أو مندوباً ، كالسورة التي هي جزء قطعاً لكنها مرددة بين الوجوب والاستحباب .

الثاني: احتمال أن يكون جزءاً أو مقارناً من غير مدخلة له فى الصلاة أصلاً، كما لو احتملنا فى جلسة الاستراحة ذلك، بأن دار أمرها بين الجزئية وبين أن تكون

لاسيما اذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده .

خصوصية فردية لا ترتبط بالصلاة اطلاقاً، مثل كون الصلاة في الغرفة التي هي من الخصوصيات الفردية التي لا ترتبط بالصلاة .

الثالث: احتمال أن يكون جزءاً أو مانعاً، كالتسبيحيتين الزائدين على الواحدة في حال ضيق الوقت، مما يحتمل أن يكون محرماً لاجل ايجابه تفويت الوقت ووقوع بعض الصلاة خارج الوقت - مثلاً - .

ومن المعلوم أن في غير القسم الثالث المردد بين الجزئية والمانعية لا يضر اتيان ذلك المحتمل بقصد الوجوب الاجمالي ﴿لاسيما اذا دار﴾ الجزء ﴿الزائد بين كونه جزءاً لماهيته و﴾ بين كونه ﴿جزءاً لفرده﴾ جزء المهيمة هو الذي ينتفي المهيمة بانتفائه وجزء الفرد هو الذي ينتفي الفرد بانتفائه وان بقيت المهيمة، وذلك يتصور في المهيئات التي تنطبق على الكثير بعين انطباقها على القليل. فمثلاً: لو قال « تصدق » فان الصدقة مهيمة تنطبق على الدرهم الواحد بعين انطباقها على عشرة دراهم، فلو أعطى تسعة دراهم - بنقص واحد من عشرة - كان آتياً بالمهيمة وان لم يكن آتياً بأحد أفرادها - فالدرهم العاشر في المثال جزء للفرد وليس جزءاً للمهيمة - وذلك بخلاف ما لو قال « تصدق بدينار » فانه لو أعطى تسعة دراهم كانت المهيمة منتفية، اذ الدينار عشرة دراهم، فاذا دار بين أن يكون هذا الجزء المشكوك جزئيه - كالدرهم العاشر في المثال - جزءاً للمهيمة بأن كان الامر متوجهاً الى التصديق بالدينار ، أو جزءاً للفرد بأن كان الامر متوجهاً الى التصديق مطلقاً أمكن للمكلف أن يعطي عشرة دراهم بقصد الوجوب اجمالاً وان لم يعلم أن الدرهم العاشر هل هو جزء للمهيمة أم جزء للفرد.

حيث ينطبق الواجب على المأتى حيثند بتمامه وكماله ، لان الطبيعى يصدق على الفرد بمشخصاته .

نعم لو دار بين كونه جزءاً ومقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً ، غايته

﴿ حيث ينطبق الواجب على المأتى ﴾ به ﴿ حيثند ﴾ أي حين دار الزائد بين كونه جزءاً للهمية وبين كونه جزءاً للفرد ﴿ بتمامه وكماله ﴾ فان الاجزاء العشرة في المثال كلها مصداق للصدقة الواجبة ﴿ لان الطبيعى يصدق على الفرد بمشخصاته ﴾ الفردية .

وانما قال المصنف : « لاسيما » لان الجزء الزائد لولم يدر بين كونه جزءاً للهمية أو جزءاً للوجود ، بل دار بين كونه جزءاً أو مقارناً أمكن التطبيق ، لكن لو كان الزائد مقارناً - في الواقع - لم ينطبق الواجب على المأتى به بكماله وتمامه .

واليه أشار بقوله : ﴿ نعم لودار ﴾ الزائد ﴿ بين كونه جزءاً ﴾ وبين كونه ﴿ مقارناً لما كان ﴾ المأتى به ﴿ منطبقاً عليه بتمامه ﴾ وكماله ﴿ لو لم يكن جزءاً ﴾ بل كان مقارناً ومن خصوصيات الوجود والفرد ، از هذا الزائد ليس داخلا حيثند في الواجب اطلاقاً ﴿ لكنه ﴾ أي لكن عدم الانطباق حيثند ﴿ 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 المردد جزؤه بين كونه جزءاً للهمية أو جزءاً للفرد ﴿ فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً ﴾ لا للفرد وللهمية ﴿ غايته ﴾ أي غاية الامر - ومرجع الضمير مفهوم من الكلام -

لاهتمامه بل بسائر أجزائه . هذا مضافاً الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه ، مع ان الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه الامثال من العبادات ، مع

يكون انطباق الواجب على المأنى به ﴿ لاهتمامه ﴾ حتى يشمل هذا الزائد أيضاً ﴿ بل ﴾ الانطباق يكون ﴿ ب ﴾ سبب ﴿ سائر أجزائه ﴾ كالأجزاء التسعة فيما لولم تكن جلسة الاستراحة جزءاً اطلاقاً .

﴿ هذا ﴾ هو الجواب عن الدليل الثاني للشيخ «ره» القائل بكفاية الاتيان بالاقل فى صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿ مضافاً الى أن ﴾ دليله كان متوقفاً على اعتبار قصد الوجه فى العبادة ، فيرد عليه :

أولاً: بأن ﴿ اعتبار قصد الوجه من رأس ﴾ أي مطلقاً ﴿ مما يقطع بخلافه ﴾ اذ لم يدل على ذلك دليل شرعي ولا عقلي ، بل عدم الدليل دليل على العدم ، اذ لو كان قصد الوجه معتبراً لكان اللازم التنبيه عليه ، حيث انه مما يغفل عنه العامة كما لا يخفى .

﴿ مع ﴾ أنه يرد عليه ثانياً : ﴿ ان الكلام فى هذه المسألة ﴾ أي مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿ لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامثال من العبادات ﴾ بل هو جار فى كل أقل وأكثر ارتباطي ، وان لم يكن عبادة بل كان من التوصليات التي لا يعتبر فيها قصد أصلاً ، فكيف بقصد الوجه .

ودليل الشيخ «ره» على تقدير تماميته لا يتم فيها ﴿ مع ﴾ أنه يرد على الشيخ «ره» ثالثاً - بأنه لو قلتم بلزوم قصد الوجه - بمعنى قصد كل جزء جزء على وجهه - فى العبادة - كان اللازم فى مورد الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين عدم امكان الاتيان بالعبادة مطلقاً ، اذ سواء أتى بالاكثر أو بالاقل لم تصح العبادة ، فانه مع

انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم أصلاً ولو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقاءه مع الاقل بسبب بقاء غرضه -

الاتيان بالاقل كان محتملاً لعدم الاتيان بالتكليف لاحتماله عدم حصول الغرض ، ومع الاتيان بالاكثر لم يتمكن من قصد الوجه في الجزء الزائد لانه لا يعلم بكونه جزءاً لانه مردد كما هو المفروض ، فـ ﴿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 الأجزاء فلا يجب الامتثال ﴿ولو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض﴾ اذ الأمر انما أمر للوصول الى غرضه ، فاذا لم يف الاقل بالغرض كان ملاك الامر باقياً ، فاذا لم يسقط الامر - عند الاتيان بالاول - لبقاء غرض الأمر لانكفي موافقة الامر باتيان الاقل ﴿وللزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله﴾ أي حصول الغرض ﴿ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال﴾ بالتكليف ﴿لاحتمال بقاءه﴾ أي الاشتغال ﴿مع﴾ اتيان ﴿الاقل 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

فافهم .

هذا بحسب حكم العقل وأما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث
الرفع قاض برفع جزئية ما شك فى جزئيته ،

لم يتمكن المكلف امتثال مدار أمره بين الاقل والاكثر، اذ الاقل لا يكون محصلا
للفرض على ما تقدم والاكثر لا يمكن اتيانه لعدم العلم بجزئية الزائد المشكوك
على ما ذكره الشيخ «ره» ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن مع الاتيان بالاقل لا يقطع
بعدم حصول الفرض بل يشك فيه، ولادليل على وجوب الاتيان بأزيد من التكليف
المعلوم اذا شك فى حصول الفرض. الا ترى أنه لا يعلم بحصول الفرض فيما لو
اجتنب المكلف عن الافراد المعلومة للخمر دون المشكوك مما تجري فيها البراءة
لكونها شبهات بدوية وان جهل حصول الفرض من الاجتناب عن تلك الافراد
المعلومة لعدم القطع بكون المشكوك ليست خمرأ .

﴿هذا﴾ كله حكم دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴿بحسب حكم
العقل﴾ وقد عرفت ان الشيخ يرى جواز الاكتفاء بالاقل والمصنف يوجب الاتيان
بالاكثر .

﴿وأما﴾ حكم ﴿النقل﴾ وأنه هل تجري البراءة بالنسبة الى الجزء الزائد
المشكوك أم هو مجري الاحتياط ؟ لكن لا يخفى أن هذا الاختلاف انما يصح على
تقدير صحة جريان النقل فى المقام، فقد ذكر المصنف «ره» فى تعليقه : « لكنه
لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط ، وهو ما اذا علم
اجمالا بالتكليف الفعلي الامر الواقعي وهو واضح البطلان » ﴿فالظاهر أن عموم
مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك فى جزئيته﴾ فاذا شككنا فى أنه هل

فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر ،
وبيعينه في الاول .

لا يقال :

جلسة الاستراحة جزء أم لا كان مقتضى «رفع ما لا يعلمون»^(١) عدم جزئيته ﴿فبمثله﴾
- أي بمثل حديث الرفع - نحو «ما حجب الله علمه عن العباد»^(٢) وشبهه ﴿يرتفع
الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر﴾ سواء كان في العبادة أو في
غيرها ﴿وبيعينه﴾ عطف على « يرتفع » ، أي يعين حديث الرفع الشيء المردد
فيه ﴿في الاول﴾ أي في الاقل ، ومرجع الضمير البارز في «يعينه» هو «ما» في
قوله «عما» .

﴿لا يقال﴾ : لا يتمكن حديث الرفع من رفع الجزئية المشكوكة ، فلو شك
في أن السورة مثلا جزء من الصلاة أم لا لا يمكن رفع جزئيتها بحديث الرفع ،
وذلك لان الرفع انما يمكن بالنسبة الى ما يكون وضعه بيد الشارع ، والجزئية
ليست بيد الشارع ، واذا لا يمكن وضعها لا يمكن رفعها .

بيان ذلك: ان المراد من الجزء اما الجزء الواقعي الذي له دخل في المصلحة
الواقعية - كدخل الخل في السكنجين - حتى أنه لو لم يؤث به لم تأت المصلحة
الواقعية ومن المعلوم ان هذا تابع للواقع ، فان كان الجزء دخيلا في المصلحة لم
يرتفع هذا الدخل بحديث الرفع ، فيكون حاله كحال «الخل» في المثال مما هو
أمر تكويني لا دخل له في عالم التشريع ، وليس وضعه ورفع يد الشارع ، واما
الجزء للمأمور به الذي هو الصلاة مثلا ، فهذا تابع للجعل ، وأن الشارع هل أمر

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

(٢) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

ان جزئية السورة المجهولة - مثلاً - ليست بمجمولة وليس لها أثر
مجمول، والمرفوع بحديث الرفع انما هو المجمول بنفسه أو أثره،
ووجوب الاعادة انما هو أثر

بمركب تكون السورة جزءاً منه أم بمركب ليست السورة جزءاً منه ، فتكون
الجزئية أمراً انتزاعياً لمجمولة حتى يكون رفعها بيد الشارع، وعلى كلا التقديرين
سواء كانت السورة جزءاً واقعياً أو انتزاعياً ، فـ ﴿ان جزئية السورة﴾ للصلاة
﴿المجهولة- مثلاً- ليست بمجمولة﴾ حتى يمكن رفعها بحديث الرفع ﴿وليس
لها أثر مجمول﴾ اذ الجمل يتناول شيئين: «الاول» مايكون هو بنفسه قابلاً للجعل
كالوجوب والحرمة بالنسبة الى الامور . « الثاني » مالا يكون هو بنفسه مجعولاً
ولكنه كان ذا أثر قابل للجعل كما لو كان من أثر جزئية الخل للسكنجيين - مثلاً -
وجوب البر بالنذر فيما لو نذر اعطاء درهم للفقير ان كان الخل جزءاً، فان «الخل»
ليس بالجعل وانما أثره بالجعل .

واذ قد ظهر أن الجزئية ليست مجمولة ولا لها أثر مجمول فلا تشملها أدلة البراءة
- حتى اذا شك فيها ترفع بحديث الرفع ونحوه - ﴿و﴾ ذلك لان ﴿المرفوع
بحديث الرفع انما هو المجمول بنفسه﴾ كالحرمه والوجوب ﴿أو﴾ المجمول
﴿أثره﴾ كما لورتب أثر شرعي على شيء واقعي .

﴿و﴾ ان قلت: لانسلم عدم الاثر الشرعي للجزئية ، فان لجزئية السورة
المشكوكه اثرأ شرعياً، وهو وجوب الاعادة فيما لو اتى بالصلاة بدونها جهلاً منه
بوجوبها ثم علم بها ، ومن المعلوم أن وجوب الاعادة أثر شرعي فيصح جعلها
ويصح رفعها .

قلت: ﴿وجوب الاعادة﴾ ليس من آثار جزئية السورة، بل ﴿انما هو أثر

بقاء الامر الاول بعد العلم مع انه عقلي ، وليس الا من باب وجوب
الاطاعة عقلا .

لانه يقال : ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها الا انها
مجعولة بمنشأ انتزاعها ، وهذا كاف في صحة رفعها .

بقاء الامر الاول بعد العلم ﴿بكون السورة جزءاً﴾ مع أنه ﴿أي وجوب الاعادة
أمر عقلي﴾ لشرعي ﴿وليس الا من باب وجوب الطاعة عقلا﴾ فوجوب
الاعادة معناه وجوب اطاعة الامر باتيان المأمور به تاماً - بعد مافعله ناقصاً - ، وهذا
أثر عقلي بقاء الامر .

والحاصل : انه حيث لم يأت بالمكلف به - اذ الاتيان الناقص كعدم الاتيان -
يلزمه العقل باتيانها ، فهذا أمر عقلي لا أثر شرعي من آثار الجزئية .
وعلى هذا فلا يمكن رفع الجزء المشكوك بحديث الرفع ونحوه .

﴿لانه يقال﴾ : نسلم أن الجزئية ليست مجعولة بنفسها ولالها أثر شرعي ،
لكن لها جعل تبعي لانها أمر انتزاعي ومنشأ انتزاعها بيد الشارع ، اذ للشارع أن
يصب أمره على مركب من أجزاء عشرة حتى ينتزع من كل جزء الجزئية وأن
يصب أمراً على مركب من أجزاء تسعة حتى لا ينتزع من الشيء العاشر الجزئية ، واذا
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 الا انها مجعولة بمنشأ
انتزاعها وهذا﴾ القدر ﴿كاف في صحة رفعها﴾ فاذا صح رفعها شملتها أدلة
البراءة .

لا يقال: انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الامر الاول ولادليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه .
لانه يقال :

﴿لا يقال﴾: نسلم أن الامر الانتزاعي يمكن ارتفاعه برفع منشأ انتزاعه، لكن هذه الكلية لا تنطبق على مقامنا، اذ الجزئية منشأ انتزاعها «الامر» ، فرغ الجزئية انما يمكن برفع الامر المتوجه الى الصلاة ، فتبقى الصلاة بدون أمر . وهذا ما لا يقولون به .

وان شئت قلت: ان الامر المتوجه الى الصلاة ان كان منصبا على الصلاة مع السورة - في الواقع - كان معنى رفعه عدم وجوب الصلاة اطلاقاً، وان كان منصبا على الصلاة بدون السورة - لم يكن محل لحديث الرفع فلا يمكن التمسك بحديث الرفع اطلاقاً، فانه ﴿انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه﴾ كما ذكرتم ﴿و﴾ منشأ انتزاع الجزئية في المقام ﴿هو الامر الاول﴾ المتوجه الى الصلاة مع السورة - أي الاكثر، لا الاقل - ﴿و﴾ اذا قلتم بارتفاع هذا الامر بسبب حديث الرفع بقيت الصلاة ذات تسعة أجزاء خالية من الامر اطلاقاً ، اذ ﴿لادليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه﴾ الضمير راجع الى « الامر الانتزاعي » المراد به الجزئية .

﴿لانه يقال﴾: انه ورد من الشارع قسمان من الامر :

الاول: - ما يتعلق بالصلاة كقوله: « أقم الصلاة لدلوك الشمس»^(١) .

الثاني: - ما يتعلق بالاجزاء والشرائط نحو « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب»^(٢) .

(١) الاسراء : ٧٨ .

(٢) تفسير أبي الفتوح الرازي ج ١ ص ٢٣ - صحيح مسلم كتاب الصلوة باب ←

نعم وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه الا ان نسبة حديث الرفع - الناظر الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء - اليها نسبة الاستثناء ، وهو معها يكون دالة على جزئيتها الا مع الجهل بها كما لا يخفى - فتدبر جيداً .

ولهذا الامر الثاني اطلاق، أي ان الفاتحة جزء الصلاة مطلقاً في حال العلم والجهل والذكر والنسيان، فاذا جاء حديث الرفع كان حاكماً على أدلة الاجزاء فيخصص فاتحة الكتاب بحال العلم والذكر ويرفع جزئيتها بالنسبة الى حالتي الجهل والنسيان، فالامر الاول باق، والامر الثاني باق في بعض صورته، وعليه فلا يلزم من حديث الرفع رفع الامر مطلقاً حتى تبقى الصلاة بلا سورة بدون الامر، فما ذكرتم من أن رفع الشيء برفع منشأ انتزاعه.

﴿نعم﴾ صحيح ﴿و﴾ لكننا نقول أن الامر الانتزاعي و﴿ان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه الا أن نسبة حديث الرفع﴾ وهو قوله ﷺ: «رفع عن امتي تسع»^(١) - الناظر الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء - للصلاة مثلاً ﴿اليها﴾ أي الى تلك الأدلة - والظرف متعلق بـ «نسبة» ﴿نسبة الاستثناء﴾ خبر «أن نسبة» فلا يرفع حديث الرفع الامر حتى تبقى الصلاة بلا أمر ، بل يخصص الامر بصورة العلم والذكر .

﴿وهو﴾ أي حديث الرفع ﴿معها﴾ أي مع أدلة الاجزاء ﴿يكون دالة على جزئيتها﴾ أي جزئية تلك الاجزاء ﴿الا مع الجهل بها﴾ أو النسيان لها ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل ﴿فتدبر جيداً﴾ .

← وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة حديث: ٣٤ لفظه: لاصلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب.

(١) الخصال باب التسعة ٢٣ ص ٤١٧ ط قم .

ويتبغى التنبيه على امور :

الاول: انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالانسان وعامه كالحيوان ، وانه لا مجال ههنا للبراءة عقلا ،

﴿و﴾ حيث انتهينا من بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين مما كان الشك في الجزئية ﴿ينبغي التنبيه على أمور﴾ مرتبطة بالمقام :

﴿الاول﴾ في بحث دوران الامر بين المطلق والمقيد ، كأن شككنا في ان الواجب مثلا هل هو عتق رقبة مطلقة أم عتق رقبة مؤمنة؟ ودوران الامر بين الخاص والعام كأن شككنا في ان الواجب هل هو الاتيان بالانسان أو بالحيوان ، فهل المقام من مجرى الاشتغال حتى لا يكتفى بمطلق الرقبة والحيوان في ضمن أي قسم كان ، أو من مجرى البراءة فيكتفى بذلك ؟ .

اذا عرفت ذلك قلنا ﴿انه ظهر مما مر﴾ في مبحث دوران الامر بين الاقل والاكثر ، وان القاعدة تقتضي الاكثر على مذاق المصنف - ﴿حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه﴾ كالرقبة المشروطة بالايمان ومطلقها ولو كانت كافرة ﴿وبين الخاص كالانسان وعامه كالحيوان﴾ والفرق بين المطلق والعام قد ذكر في الجلد الاول - فراجع .

وسياتي في آخر هذا الامر ان الخاص هو الذي انتزع خصوصيته من نفس الخاص كإنسانية الانسان وظهرية صلاة الظهر ، والمقيد هو الذي انتزع قيده من أمر خارج كالطهارة في الصلاة المنتزعة من الوضوء واخويه .

﴿وانه لا مجال ههنا للبراءة عقلا﴾ وان قلنا بالبراءة في الاقل والاكثر كما

بل كان الامر فيهما أظهر ، فان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ههنا ، بداهة ان الاجزاء التحليلية لاتكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا .

تقدم عن الشيخ « ره » ﴿ بل كان الامر ﴾ بالاشتغال ﴿ فيهما ﴾ أي في المطلق والعام وضديهما ﴿ أظهر ﴾ ، فسان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر باليقين التفصيلي بالنسبة الى الاقل والشك البدوي بالنسبة الى الزائد الذي هو مجرى البراءة ﴿ لا يكاد يتوهم ههنا ﴾ ، بداهة ان الاجزاء التحليلية ﴿ كالحیوان والرقبة - في المثالين - ﴾ لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا ﴿ فان في الاقل والاكثر كانت الاجزاء خارجية فالسورة مثلا جزء خارجي قائم برأسه مقابل الحمد والركوع والسجود ، بخلاف بسابي المطلق والعام ، فان الرقبة المؤمنة ليست ذات جزئين خارجيين يمتاز جزء منهما كأصل الرقبة عن الجزء الاخر كالایمان ، وهكذا بالنسبة الى الانسان ، فلا يمتاز حیوانه عن ناطقه ، فلا يمكن أن يقال : ان ذات الرقبة وذات الحيوان مقطوع بهما ، اما اصالة أو مقدمة والجزء الثاني وهو الناطق والایمان مشکوك فيه ، فالأصل العدم .

وربما يقرر دليل الاشتغال : بأن البراءة انما تصح عن الشيء المشكوك فيه اذا كان أصل المتيقن يمكن أن يؤتى به بدون ذلك الشيء كالصلاة بدون السورة ، أما انه اذا لم يمكن الاتيان بالمتيقن الا في ضمن فرد مبائن لم يمكن التفكيك بين الاجزاء باجراء البراءة في جزء مشكوك للزومه الاتيان بمبائن المأمور به . مثلا : 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 المطلقة فبنى داراً مسدسة الاضلاع لم يعلم باتيان أصل التكليف اذ الدار المسدسة ضد للدار المربعة فلا يتيقن بانجاز أصل التكليف

فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها ولخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى .

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 ﴿خبر 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 كل تقدير، وفي صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر يكون الاتي بالاقل كذلك، اذ الاجزاء التسعة واجبة على كلا التقديرين وجوب الاقل وجوب الاكثر غاية الامر انه على تقدير وجوب الاكثر لم يأت بجزء واحد فقط، وذلك بخلاف صورة دوران الامر بين المشروط وفاقد الشرط والخاص والعام، فالاتي بفاقد الشرط وبفرد آخر من العام لم يكن آتياً بشيء من المأمور به على تقدير وجوب الخاص والمشروط، اذ العام في ضمن فرد ثان كالحيوان في ضمن الفرس مبائن للعام في ضمن الفرد المشكوك كالانسان، وكذلك المطلق في ضمن مقيد آخر كالصلاة في ضمن الحدث مبائن للمطلق في ضمن المقيد المشكوك، كالصلاة مع الطهارة ﴿كما لا يخفى﴾ .

نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين الخاص وغيره ، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته - وليس كذلك خصوصية الخاص فانها انما تكون منتزعة عن نفس الخاص ،

هذا كله بالنسبة الى البراءة العقلية عن خصوصية الخاص وشرط المشروط ﴿نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية﴾ لحديث الرفع^(١) وحديث الحجب^(٢) وما أشبههما ﴿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﴾ لان الشرط المشكوك فيه مرفوع بحكم «رفع ما لا يعلمون»^(٣) .

وقد تقدم تقريره في باب الشك في الجزء ، فهناك شيء متيقن هو الصلاة - مثلاً - وشيء مشكوك فيه لم يعلم أخذه في مصب الامر هو الطهارة ، فجريان حديث الرفع فيها كاف في رفع ما ينتزع منها الذي هو الشرطية .

﴿وليس كذلك خصوصية الخاص﴾ كناطقية الانسان فيما لو شك بأن المأمور به الايتان بانسان أو مطلق حيوان ﴿فانها انما تكون منتزعة عن نفس الخاص﴾ لاعتناء شيء آخر خارج ، كالطهارة التي كانت منتزعة عن شيء خارج عن الصلاة وهو الوضوء والغسل والتيمم ، وحيث أنها منتزعة من نفس الخاص تكون مقومة

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

(٢) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق - الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

(٣) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين - فتأمل جيداً .

(الثاني) انه لا يخفى ان الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلولاً مثل حديث الرفع مطلقاً

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 تقريره ﴿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 الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء﴾ كالحمد ﴿أو شرطيته﴾ كالطهارة ﴿في حال نسيانه﴾ وأنه هل هو شرط وجزء مطلقاً فسي حالتي الذكر والنسيان أم لا بل خاص بحال الذكر ، حتى أنه لو نسيهما وأتى بالصلاة - مثلاً - لم تجب الاعادة والقضاء لو تذكر بعد ذلك؟ ﴿عقلاً ونقلاً﴾ متعلق بقوله «الاصل» ﴿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 الاصل 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 ﴿فلولاً مثل حديث الرفع مطلقاً﴾ الجاري في جميع أبواب العبادات من صلاة وصوم

ولاتعاد فى الصلاة يحكم عقلا بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً ، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيه أو شرطيه مطلقاً نصاً أو اجماعاً .

ثم لا يذهب عليك

وحج واعتكاف وغيرها ﴿و﴾ حديث ﴿لانتعاد﴾ الصلاة الا من خمس : الركوع ، والسجود ، والقبة ، والوقت ، والظهور ﴿فى الصلاة﴾ وانما قيده لمعلومية أن هذا الحديث لايجري فى غير الصلاة بخلاف حديث الرفع ﴿يحكم عقلا بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً﴾ .

أما وهذان الحديثان موجودان فالاصل الشرعي عدم لزوم الاعادة والقضاء فى باب نسيان الشرط والجزء ، فلو نسى جزءاً أو شرطاً ثم ذكر لم يجب الاتيان بالعمل ثانياً ، الا اذا كان فى باب الصلاة من أحد الخمسة المستثناة ، بأن نسى الطهارة أو الركوع أو الثلاثة الاخر .

نعم يشترط صدق ذلك العمل ، فلو نسى جميع الاجزاء والشرائط وأتى بالعمل بما لا يسمى الصلاة وان كانت مشتملة على الخمسة لم يكف ووجبت الاعادة والقضاء ، كما لو كبر وأتى بصورة الركوع بدون ذكر واستقرار وطمأنينة وقام وسجد السجدين وهكذا أتم العمل لم يكف لعدم تسميته صلاة ، مضافاً الى عدم استبعاد انصراف الدليل عن مثلها .

وعلى أي حال ، فلو لا الحديثان لزم الاعادة بالنسبة الى كل فاقد شرط أو جزء ﴿كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيه﴾ كالركوع ﴿أو شرطيه﴾ كالطهارة ﴿مطلقاً﴾ وفى كل حال ﴿نصاً﴾ كالخمسة المذكورة فى حديث لانتعاد ﴿أو اجماعاً﴾ كتكبيرة الافتتاح وسائر الاركان ، وكان وجه الاجماع فى بعضها عدم صدق الصلاة بدونها كما لا يخفى .

﴿ثم لا يذهب عليك﴾ أنه يظهر من كلمات الشيخ أن النسيان لا يسبب سقوط

الجزء أو الشرط عن الجزئية والشرطية في حال النسيان حتى يكونان خاصين بحال الذكر بل انما يكون الشارع قد قبل غير المأمور به مكان المأمور به - في حال النسيان - كما قبل صلاة الاخفات مكان الجهر في الصبح والعشائين عن الجاهل.

وانما نقول بعدم سقوط الجزء أو الشرط في هذا الحال لانه لا يمكن أن يكون المأمور الناسي مخالفاً للمأمور المتذكر ، اذ لو كان المأمور الناسي قسماً خاصاً لزم توجه خطاب خاص اليه ، كأن يقال: «ياأيها الناسي تجب عليك الصلاة بلاسورة» 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، وتكون السورة مثلاً جزءاً بالنسبة الى كليهما، لكن الشارع قبل غير المأمور به - عن الناسي - مكان المأمور به .

لكن لا يخفى أن المحذور الذي ذكره الشيخ «ره» منقصور فيه، لا مكان أن يجعل الشارع أجزاء الصلاة تسعة - بصورة عامة - ثم يجعل أجزاء 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 الاجزاء للجميع بخطاب عام، كأن يقول «وائتوا بالسورة في الصلاة» ثم يخاطب الناسي بقوله: «ياأيها الرجل لا يجب عليك الاتيان بالسورة» فلا يخاطبه بالناسي حتى ينقلب عن موضوعه الاول كما يصح أن يخاطبه بالناسي لكن لا يبين متعلق النسيان حتى ينقلب ذاكرة،

انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث
الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية،

كأن يقول: «بأيتها الناسي لبعض أجزاء الصلاة انما الواجب عليك تكبيرة وحمد
وركوع وسجود» مثلاً.

وما ذكرناه من كون الجزء المنسي في حق الناسي أيضاً جزءاً هو مقتضى ظاهر
أدلة الجزئية بعد الجمع بينها وبين دليل «لانتعاد»، أما ما ذكره الشيخ فهو خلاف الظاهر
صار اليه للمحذور الذي ذكره، لكن عرفت النظر في المحذور، فـ ﴿انه كما يمكن
رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال﴾ أي حال النسيان ﴿بمثل حديث الرفع﴾
حتى يكون حديث الرفع مخصصاً لعموم ما دل على جزئية السورة وشرطية الطهارة
الخبئية مثلاً ﴿كذلك يمكن تخصيصها﴾ أي تخصيص أدلة الجزء والشرط ﴿بهذا
الحال﴾ أي حال الذكر حتى يكون ما دل على الجزئية والشرطية خاصاً - من أول
الامر - دائرته ضيقة، بمعنى أن يكون مخصصاً 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 العدول» ﴿بحسب الادلة الاجتهادية﴾ مقابل الاصول
العملية. والاصل 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 ، اذ الرفع منصب على الواقع كما لا يخفى .

وقد ذكر العلامة المشكيني «ره» فسي تعليقه على المقام ما يفهم منه وجه
الفرق بين قوله أولاً «بمثل حديث الرفع» وثانياً «بحسب الادلة الاجتهادية»
فراجع .

كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر، 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 بتوجيه الخطاب اليه لامحالة، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية

ثم ان المصنف « ره » مثل للثاني وهو قوله : « كذلك يمكن » بقوله : ﴿ كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي ﴾ كما لسو قال « بأبيها الذين آمنوا » ، ولكن كان الخطاب ﴿ بالخالي عما شك في دخله ﴾ كجلسة الاستراحة مثلاً، فقال « ان أجزاء الصلاة تسعة » حتى ان التكليف العام كان بتسعة أجزاء فقط ﴿ مطلقاً ﴾ بالنسبة الى الناسي والذاكر ﴿ و ﴾ لكن ﴿ قد دل دليل آخر على دخله ﴾ أي دخل ماشك كجلسة الاستراحة ﴿ في حق الذاكر ﴾ .

ومثل للاول وهو قوله « كما يمكن » بقوله : ﴿ أو وجه الى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي ﴾ ولكن كان الخطاب ﴿ بعنوان آخر عام ﴾ نحو « يا أبيها الرجل » ﴿ أو خاص ﴾ نحو « يا من ضعفت ذاكرته » و ﴿ لا ﴾ يكون الخطاب ﴿ بعنوان الناسي ﴾ كأن يقول : « يا أبيها 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 وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي - فلا تغفل .

(الثالث) انه ظهر مما مر حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شطراً

أو الشرطية بحال الذكر ﴿ حتى يكون الشرط والجزء مخصصين بالذاكر ﴾ وإيجاب العمل الخالي عن ﴿ الجزء ﴾ المنسي ﴿ كالسورة المنسية ﴾ على الناسي ، فلا تغفل ﴿ يعني توهم أن محذور الاستحالة في كلتا الحالتين حالة أن يقول «ياأيها الناسي تجب عليك تسعة أجزاء» وحالة أن يقول «ياأيها الذين آمنوا تجب عليكم عشرة أجزاء» « ياأيها الناسي لايجب عليك الجزء العاشر » . ولا يخفى ان الكلام في المقام يحتاج الى تفصيل لايسعه الشرح .

﴿ الثالث ﴾ من التنبيهات اذا شك في شيء وهل انه مخل أم لا ؟ كما لو شك في ان قراءة السورة في الركعة الثالثة مخلة بالصلاة أم لا ، فالبراءة تقتضي عدم الاخلال ، فاذا قرأ في الركعة الثالثة بعد الحمد - الذي هو عدل التسييحات الاربعة - السورة كان مقتضى القاعدة عدم بطلان الصلاة ، ف ﴿ انه ﴾ قد ظهر مما مر ﴿ في التنبيه الثاني ﴾ حال زيادة الجزء اذا 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 شطراً ﴿ بأن كان العدم جزءاً من الواجب ، فانه 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 - كالحج - يكون الامر العدمي جزءاً ، ولو كانت مركبة من وجودات وكان الامر العدمي خارجاً لكن أخذت الصلاة بشرط السكون به كان العدم شرطاً

فى الواجب مع عدم اعتباره فى جزئيه ، والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه ، وذلك لاندراجہ فى الشك فى دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً ، فيصح لو أتى به مع الزيادة

۔ فتدبر .

وعلى أي حال ، تجري البراءة لو شك فى الاشتراط وانه هل يشترط ﴿فى الواجب﴾ عدم السورة أم لا ؟ لكن لا يخفى ان تسمية هذا من الشك فى الزيادة انما يكون اذا لم تكن الحمد السوابة مشروطة بعدم هذه السورة حتى يكون اتيان السورة مبطلاً للحمد ، بل كانت السورة كسائر الموانع - كالضحك ونحوه - مما يضر بأصل الصلاة ، أما لو كان هذا الشيء الزائد - كالسورة - مما يضر وجوده بالحمد - أي مبطلاً لها - كان زيادته مسبباً لنقص الصلاة ، اذ تصبح الصلاة بلاحمد .

وهذا ما أشار اليه بقوله : ﴿مع عدم اعتباره﴾ أي اعتبار هذا المشكوك عدمه ﴿فى جزئيه﴾ أي لم يعتبر عدمه فى الجزء ﴿والا﴾ فلو كان معتبراً عدمه فى الجزء بحيث يسقط الجزء - كالحمد - عن جزئيه اذا جاء بهذا الشيء - كالسورة - لم يكن من زيادته ﴿أي زيادة الجزء﴾ بل من نقصانه ﴿لان وجوده سبب عدم وجود الحمد الذي هو جزء الصلاة .

﴿وذلك﴾ الذي قلنا من ظهور حال الزيادة مما مر ﴿لاندراجہ﴾ أي لاندراج هذا المبحث ﴿فى الشك فى دخل شيء فيه﴾ أي فى الأمور به ﴿جزءاً أو شرطاً﴾ فيكون أخذ عدم شرطاً أو جزءاً مثل أخذ الوجود شرطاً أو جزءاً ، فيكون حاله حال سابقه فى عدم جريان البراءة العقلية ، وانما تجري البراءة الشرعية فيه ﴿فيصح لو أتى به مع﴾ هذه ﴿الزيادة﴾ سواء كان الاتيان بالزيادة

عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ، وان استقل العقل - لولا النقل - بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال . نعم لو كان

﴿عمداً تشريعاً﴾ كما لو أتى في العبادة بشيء مشكوك ضرره عامداً 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 انما كانت من جهة الشرع ﴿وان استقل العقل - لولا النقل﴾ أي البراءة التقلية ﴿- بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال﴾ التي تقدمت في المبحث السابق .

﴿نعم﴾ ان ما ذكرنا من صحة العبادة المشتملة على الجزء الزائد انما تكون فيما اذا لم يقيد الامر بهذه الزيادة ، أما اذا قيد بها - كما لو نوى اني اصلي الصلاة التي أمر الله بها مع السورة في الركعة الثالثة - فانه في هذه الصورة ان لم يكن للسورة أمر واقعاً بطلت الصلاة عقلاً - للاشتغال - ونقله لانه تشريع في ناحية الامر ، اذ لا أمر بمثل هذه الصلاة .

وان شئت قلت : ان الامر الواقعي غير مقصود ، والمقصود للمكلف - وهو الصلاة بالسورة في الثالثة - غير مأمور به ، وان كان للسورة أمر - بأن كانت جزءاً في الركعة الثالثة واقعاً - احتمل البطلان ، لان هكذا نية لمن لا يعلم بالجزئية خلاف مقام العبودية ، واحتمل الصحة لان المأتي به مطابق للواقع والنية صادفت الامر الواقعي منتهى الامر انه متجري بنيته لا ان صلاته باطلة، فـ ﴿لو كان﴾ المأتي

عبادة وأتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلا مطلقاً، 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

به ﴿عبادة﴾ كالصلاة ﴿وأتى به كذلك﴾ أي مع هذا الجزء المشكوك فيه - كالسورة في الركعة الثالثة - وكان الاتيان ﴿على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه﴾ أي في المأني 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 ، اذ كان الامر بالخالي عن السورة فيكون الامر الذي نواه غير ما أمر به الشارع ﴿لكن﴾ المأني به المشتمل على الزائد ﴿باطلا مطلقاً﴾ سواء كان الزائد جزءاً واقعاً أو لم يكن : أما اذا لم يكن فواضح ، وأما اذا كان فلان مثل هذه النية لمن لا يعلم بالجزئية خلاف مقام العبودية ﴿أو﴾ يكون باطلا ﴿في صورة عدم دخله﴾ أي الزائد ﴿فيه﴾ أي في المأني به واقعاً ﴿لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة﴾ أي صورة الاتيان 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 الامر داعيه الى ايجاد الصلاة لكنه 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

على نحو يدعوه اليه - على أى حال - كان صحيحاً ولو كان مشرعاً فى دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه فى تطبيق المأتى به مع المأمور به ، وهو لا ينافى 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

أتى بالصلاة أيضاً - فكان الاتيان ﴿على نحو يدعوه﴾ الامر ﴿اليه على أي حال﴾ سواء كانت الصلاة مع السورة واقعاً أو بلاسورة ، وذلك بخلاف الصورة الاولى التي هي كانت من باب التقييد بحيث لا يأتى بالصلاة لو لم تكن السورة جزءها ﴿كان﴾ المأتى به بهذه الزيادة ﴿صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو﴾ أي بأي نحو ﴿مع عدم علمه بدخله﴾ أما الصحة فلانه أتى بالمأمور به وقصد الامر الواقعي المنطبق عليه ، وأما التشريع في اتيان هذا الجزء ﴿فان﴾ به بسبب ﴿تشريعه في تطبيق المأتى به مع المأمور به﴾ فالمأمور به الصلاة بلا سورة والمأتى به الصلاة معها ﴿وهو﴾ أي هذا التشريع الذي هو خارج عن العبادة لا ينافى قصده الامتثال والتقرب به ﴿أي بهذا المأتى 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 ، فاذا أتينا بالسورة فيها نشك في بطلانها فالاصل الصحة» ﴿وهو لا يخلو من كلام ونقض و ابرام﴾

خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب
انشاء الله تعالى .

(الرابع) انه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته

اذ لو أريد بالصحة المستصحة ان الاجزاء السابقة كانت صحيحة قبل اتيان السورة
فذلك لا ينفع في صحة بقية الاجزاء ، وان اريد صحة مجموع ماسبق السورة وما
يلحقها فلا حالة سابقة له ، لكن الكلام حول هذا الاستصحاب وانه هل له وجه
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 السطر مثلاً شرطاً للصلاة أو علمنا بأن الركوع
مثلاً جزء لها ، ثم شككنا في انه هل الشرطية والجزئية لهما مطلقة حتى في حال
العجز عنهما أو مقيدة بحال التمكن ، حتى تكون النتيجة انه على تقدير الاطلاق
للجزئية والشرطية ان المكلف لو لم يتمكن منهما سقط أصل التكليف بالصلاة ،
وعلى تقدير التقييد بحال الاختيار والقدرة لو لم يتمكن المكلف منهما لزم الاتيان
بالصلاة الفاقدة لهما ، كان مقتضى القاعدة - فيما لم يكن هناك دليل على الاطلاق
أو التقييد - القول بسقوط أصل التكليف اذا عجز عنهما ، لان الصلاة المعلومة
انما هي الواجدة للشرط والجزء ، فالفاقدة 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 الاكل - 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 شرطيته

فى الجملة ، ودار الامر بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو
فى حال المعجز عنه ، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً فى خصوص
حال التمكن منه ، فيسقط الامر بالمعجز عنه على الاول لعدم القدرة
حينئذ على المأمور به لاعلى الثانى فيبقى معلقاً بالباقي ، ولم يكن
هناك ما يعين أحد الامرين من اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً
أو اطلاق دليل المأمور به

فى الجملة ﴿ اما مطلقاً واما فى حال القدرة فقط ﴾ ودار الامر بين ان يكون جزءاً
أو شرطاً مطلقاً ﴿ وبين الاطلاق بقوله : ﴾ ولو فى حال المعجز عنه ﴾ أى عن ذلك
الجزء أو الشرط ، كما لو عجز عن الركوع أو عن الستر - مثلاً - ﴿ وبين أن يكون
جزءاً أو شرطاً فى خصوص حال التمكن منه ﴾ وذكر نتيجة هذا الشك بقوله :
﴿ في-قط الامر ﴾ المتعلق بالصلاة - مثلاً - ﴿ بالمعجز عنه ﴾ أى بالمعجز عن ذلك الجزء
أو الشرط ﴿ على الاول ﴾ الذى هو اشتراط المكلف به بهذا الجزء ، والشرط
مطلقاً حتى ان التكليف ليس بالفاقد ﴿ لعدم القدرة حينئذ على المأمور به ﴾ فلا
أمر ، اذ القدرة من الشرائط العقلية للتكليف ، و﴿ لا ﴾ يسقط الامر ﴿ على الثانى ﴾
الذى هو اختصاص الشرط والجزء بحال التمكن ﴿ فيبقى ﴾ الامر ﴿ معلقاً بالباقي ﴾
الذى يقدر عليه كسائر الاجزاء والشرائط بدون الركوع والستر - مثلاً - ﴿ ولم
يكن هناك ما يعين أحد الامرين ﴾ من اطلاق الشرط والجزء أو تقيدهما بحال
التمكن ﴿ من اطلاق دليل اعتباره ﴾ أى اعتبار ذلك الجزء والشرط .

وهذا بيان للمعين ، يعنى انه لو كان لدليل الشرط والجزء اطلاق ، بأن دل
الدليل على أن هذين ﴿ جزءاً أو شرطاً ﴾ فى جميع الاحوال ، حتى يتعين الاطلاق
وينتفىق انه لا صلاة بدونهما ولو فى حال المعجز ﴿ أو اطلاق دليل المأمور به ﴾

مع اجمال دليل اعتباره أو اهماله ، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي ،
فان العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان .
لا يقال :

أي دل الدليل على ان الصلاة مطلقاً مطلوبة ، سواء كانت مع الجزء أو الشرط أو بدونهما ﴿ مع اجمال دليل اعتباره ﴾ أي اعتبار ذلك الجزء والشرط ، بأن كان دليلهما 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 عنهما ﴿ لاستقل العقل بالبراءة ﴾ هذا جواب قوله : « لو علم » أي لو علم بأصل الجزء والشرط وشك في اطلاقهما أو تنقيدهما كان العقل مستقلاً باجراء البراءة ﴿ عن الباقي ﴾ في صورة عدم التمكن من ذلك الجزء والشرط ، لان الامر المعلوم المتعلق بالجامع للاجزاء والشرائط ساقط ، وأمر آخر بالناقص غير معلوم فالاصل البراءة ﴿ فان العقاب على تركه ﴾ أي ترك الباقي - الناقص الفائد للجزء والشرط - ﴿ بلا بيان والمؤاخذه عليه ﴾ أي على الترك ﴿ بلا برهان ﴾ كما لا يخفى .

﴿ لا يقال ﴾ : اذا شككنا في اشتراط الصلاة بالركوع والستر في حال العجز كان مقتضى حديث الرفع عدم الجزئية والشرطية للمشكوك ، وذلك مما يلزم بقاء التكليف .

وان 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 .

نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية الا فى حال التمكن منه .

فانه يقال : انه لا مجال ههنا لمثله ، بداهة انه ورد فى مقام الامتتان فيختص بما يوجب نفى التكليف لاثباته .

نعم ربما يقال : بأن قضية الاستصحاب فى بعض الصور وجوب الباقي فى حال التعذر أيضاً ،

فما ذكرتم ﴿نعم﴾ صحيح ﴿ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية الا فى حال التمكن منه﴾ وذلك ينتج وجوب الاتيان بالباقي .
 ﴿فانه يقال﴾ : ان حديث الرفع وارد فى مقام الامتتان والمنة على العباد برفع كلفة «مالا يعلمون» عنهم ، فاذا أريد 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 امتتاناً ﴿بداهة أنه﴾ أي الحديث ﴿ورد فى مقام الامتتان فيختص بما يوجب نفى التكليف﴾ ﴿لا﴾ يجري فيما يراد به ﴿اثباته﴾ أي اثبات التكليف - كالمقام .

﴿نعم ربما يقال : بأن﴾ مقتضى الدوران بين الجزئية والشرطية المطلقة وبين المقيدة وان كان اجراء البراءة فى حال العجز والتعذر الا أن ﴿قضية الاستصحاب فى بعض الصور﴾ وهى صورة طرو العجز وبقاء أغلب الاجزاء ممكناً ﴿وجوب الباقي فى حال التعذر أيضاً﴾ فانه لو كان أول الظهر متمكناً من الصلاة الكاملة ثم عرض عدم التمكن من الستركان مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب ، لانه علم بالوجوب ثم شك فيه من جهة التعذر ، فمقتضى «لاتنقض اليقين بالشك» بقاء ذلك الوجوب .

ولكنه لا يكاد يصح البناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي

وانما قيدنا الاستصحاب بذينك القيدتين لانه ان كان المعجز من أول الامر - 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 أنه لو كان المعجز 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 .

﴿ولكنه﴾ مع توفر هذين الشرطين أيضاً ﴿لا يكاد يصح﴾ هذا الاستصحاب، اذ هذه الأجزاء الباقية كانت سابقاً واجبة بالوجوب الغيري والحال يراد اثبات الوجوب النفسي لها، ومن المعلوم أن الوجوبين مختلفان، فانها سابقاً كانت واجبة في ضمن وجوب الكل فكان وجوبها غيرياً، أما الآن - وبعد تعذر بعض الأجزاء - لو كانت واجبة كان الوجوب لها فقط وهو الوجوب النفسي ، فكيف يستصحب الوجوب الغيري لاثبات الوجوب النفسي ﴿البناء 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 سابقاً بوجود هذا الكلي ثم شك في زواله، أم لا يصح لان حصة الكلي الموجودة في ضمن زيد متيقن الارتفاع والحصة الجديدة الموجودة في ضمن عمرو مشكوك الحدوث ؟ فيه كلام سيأتي في باب الاستصحاب انشاء الله تعالى .

أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ما
تعذر مما يسامح به عرفاً ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو
قبل بوجوب الباقي و

ومانحن فيه من هذا القبيل، اذ للوجوب فردان الوجوب النفسي والوجوب
الغيري، فمن يجوز مثل هذا الاستصحاب يقول : انا علمنا سابقاً بوجود كلي
الوجوب للصلاة ثم شككنا في ارتفاع الكلي - بسبب تعذر الجزء أو الشرط -
فالاصل البقاء، اذ الكلي متحقق في كل من النفسي والغيري . ومن يمنع عن ذلك
يقول: ان الوجوب السابق النفسي علم بارتفاعه، والوجوب الغيري اللاحق لاحالة
سابقة له ولا يعلم بوجوده .

وكيف كان ، فاستصحاب الوجوب متوقف على صحة القسم الثالث من
استصحاب الكلي ﴿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
لونقص مقدار من ماء الكر ثم شك في الكرية، فان الموضوع الباقي هو الموضوع
السابق عرفاً، وان كان بالنظر الدقي هذا الماء الباقي غير ذلك الماء السابق المعلوم
كربيته - لفرض أنه قد نقص منه-.

﴿و﴾ الحاصل: أن المبرر لاستصحاب الوجوب أن نقول: ان الناقص هو
ذاك عرفاً ، لانه ﴿كان ما تعذر﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿مما يسامح به عرفاً ،
بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجوب الباقي﴾ فيرى العرف ان
نفس ذلك الموضوع السابق باق لا أن الباقي أمر جديد حادث ﴿و﴾ يصدق

ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام، كما ان وجوب الباقي فى الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : «اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١) وقوله : «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٢) وقوله : «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٣) .

﴿ارتفاعه﴾ أي ارتفاع الوجوب السابق ﴿لوقيل بعدم وجوبه﴾ فيرى العرف أن الوجوب السابق ارتفع عن موضوعه الباقي لأنه ارتفع لارتفاع موضوعه. ﴿ويأتى تحقيق الكلام فيه﴾ أي فى هذا الاستصحاب ﴿فى غير المقام﴾ انشاء الله تعالى ﴿كما أن وجوب الباقي﴾ الناقص ﴿فى الجملة﴾ فيما كان معظم الاجزاء باقياً بحيث يصدق عرفاً أنه ميسور الكل ﴿ربما قيل بكونه مقتضى﴾ قاعدة الميسور .

وانما قيدنا بذلك لان فقد الاجزاء 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 الاجزاء والشرائط مما يسمى الباقي- عرفاً- ميسوراً للصلاة تمسك لاثبات وجوبه بقاعدة الميسور، اذ هو مقتضى ﴿ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : «اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله : «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»﴾ مما دل على ارادة الشارع القدر الممكن من كل

(١) صحيح مسلم كتاب الحج : ص ١٠٢ .

(٢) غوالى اللثالى .

(٣) غوالى اللثالى .

ودلالة الاول مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء ، وظهورها في

واجب وان تعذر بعض أجزائه وشرائطه .

وانما قيدنا بالميسور مع أن الحديثين الآخرين مطلقان من هذه الحيثية : « فما استطعتم » شامل حتى للجزء الواحد وكذلك « ما لا يدرك » ، لان الظاهر من الحديثين بقاء الصدق ، فالماء 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 هو الاطعام - فأردت أن لا أترك كله .

﴿و﴾ لكن لا يخفى ان في التمسك بهذه الروايات لاثبات الوجوب بعد التعذر عن بعض الاجزاء والشرائط نظراً ، اذ ﴿دلالة الاول﴾ وهو قوله ﷺ : « اذا أمرتكم بشيء » الخ . مرددة بين ثلاثة احتمالات :

الاول : أن يكون « من » في قوله « منه » بيانية ، فيكون بياناً للشيء لقوله « بشيء » ، فالمعنى اذا أمرتكم بشيء فأتوا ذلك الشيء مادام تستطيعون الاتيان به ، وتكون « من » في المقام من قبيل « من » في قوله تعالى : « أساور من ذهب وثياباً خضرأ من سندس واستبرق » أي فأتوا ذلك الجنس المأمور به ما دام الاستطاعة .

الثاني : أن يكون « من » للتعدية ، فيكون المعنى « فأتوا به مادام الاستطاعة » .

الثالث : أن يكون « من » للتبعض ، نحو قوله تعالى : « منهم من كلم الله » فيكون المعنى فأتوا البعض الممكن منه .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان دلالة الرواية على قاعدة الميسور ﴿مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء﴾ التي هي للتعدية ﴿وظهورها في

التبعض وان كان مما لا يكاد يخفى الا أن كونه بحسب الاجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد. ولو سلم فلامحيص 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:

التبعض ، وان كان مما لا يكاد يخفى ﴿١﴾ اذ المعنيان الاخران محتاجان الى عناية ورعاية ﴿٢﴾ (الا) ان التبعض كما يمكن أن يكون بالنسبة الى الاجزاء فيراد من بعض الصلاة - مثلاً - القيام والركوع والسجود ، كذلك يمكن أن يكون بالنسبة الى بعض الافراد للكل فيراد من بعض الصلاة صلاة الظهر مثلاً، اذ كلاهما بعض لكن الاول بعض الفرد والثاني بعض الكل ، واذا كان كل من المعنيين محتملاً في الرواية فـ ﴿٣﴾ ان كونه بحسب الاجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد ﴿٤﴾ .

﴿٥﴾ ان قلت : ان كون التبعض بلحاظ الافراد خلاف الظاهر، اذ الظاهر كونه بلحاظ الاجزاء .

قلت : ﴿٦﴾ لو سلم ﴿٧﴾ ذلك ولم ينافش فيه ﴿٨﴾ فلامحيص عن انه ههنا بهذا اللحاظ يراد ﴿٩﴾ أي ان التبعض في الرواية هنا بلحاظ الافراد لا الاجزاء ، وانما قلنا بأنه لا محيص لوجود القرينة المعينة ﴿١٠﴾ (حيث) ان هذا الحديث ﴿١١﴾ ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ أي بالحج ﴿١٦﴾ فقد روى ﴿١٧﴾ كما في الوسائل وغيره باختلاف يسير في ألفاظ الروايات ﴿١٨﴾ انه خطب رسول الله ﷺ فقال : ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال:

في كل عام يارسول 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 لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم، فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه^(١). ومن

في كل عام يارسول الله؟ فأعرض عنه، حتى اعاد مرتين أو ثلاثاً ﴿في كل مرة يسأل عنه ﷺ وهو لا يجيب﴾ (فقال) ﴿ﷺ﴾: ﴿ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم؟ والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى أنبيائهم، فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه﴾ فان الظاهر من الحديث ان المراد بالاتيان حسب الاستطاعة في أفراد الواجب لأجزائه، لانه في مقابل أن يؤتى به كل عام لافي مقابل أن يؤتى بالفعل 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 الاجزاء.

و «ثانياً» - ان مقتضى الحديث هو ذلك لكن البديل 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 اذا تعذر بعض الاجزاء والشرائط، و﴿من

ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثانى أيضاً ، حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها ، لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها هذا مضافاً الى

ذلك ﴿ الاشكال في هذا الحديث ﴾ ﴿ ظهر الاشكال في دلالة ﴾ الحديث ﴿ الثانى ﴾ وهو قوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » ﴿ أيضاً ، حيث لم يظهر ﴾ أي ليس له ظهور ﴿ في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها ﴾ حتى يراد بالحديث ان الاجزاء الميسورة تبقى واجبة وان تعذرت بعض الاجزاء ﴿ لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها ﴾ فاذا وجب عام ولم يتمكن المكلف من امتثال تمام افراده لا يسقط التكليف مطلقاً ، بل يجب أن يأتي بما يتمكن من افراده . مثلاً لو وجب اطعام كل فقير فلم يتمكن اطعم من تمكن منه . لكن الانصاف ان تخصيص الدليل بالافراد لاوجه له ، بل هو عام يشمل ذي الاجزاء وذو الافراد .

﴿ هذا مضافاً الى ﴾ انه لو سلم دلالة الرواية على عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها لم يكف فيما نحن بصدده من وجوب الاجزاء الميسورة ، اذ الرواية دلت على عدم السقوط ، لكن عدم السقوط أعم من عدم السقوط وجوباً أو استحباباً .

وبعبارة أخرى : الرواية تدل على ثبوت الميسور ، لكن لادلالة لها على ان هذا الثبوت هل هو على وجه الوجوب أو الاستحباب ؟

ان قلت : ظاهرها الثبوت وجوباً . قلت : كلا ، اذ دليل الميسور جار في كل واجب ومستحب ، فبدل على بقاء الرجحان للاجزاء الباقية ، والرجحان أعم من

عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم، الا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم - وجوباً كان أو ندباً - بسبب سقوطه عن المعسور - بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك .

الوجوب، ف﴿عدم دلالة على عدم السقوط﴾ لا يفيد المستدل، اذ لا يدل على عدم السقوط ﴿لزوماً لعدم اختصاصه﴾ أي الحديث ﴿بالواجب ولا مجال معه﴾ أي مع عدم الاختصاص بالواجب ﴿لتوهم دلالة﴾ أي دلالة الحديث ﴿على أنه﴾ أي عدم السقوط ﴿بنحو اللزوم﴾ والوجوب .

اللام ﴿الا أن﴾ يقال: ان ظاهر الحديث عدم سقوط كل ميسور بحسبه، فلا يسقط الميسور من السواجب لزوماً ولا يسقط الميسور من المستحب ندباً، ف﴿يكون المراد عدم سقوطه﴾ أي الميسور ﴿بماله من الحكم - وجوباً كان أو ندباً - بسبب سقوطه عن المعسور﴾ .

وقوله: «بسبب» متعلق بقوله «عدم سقوطه» أي لا يسقط الحكم السابق - وجوباً كان أم ندباً - اذا تعسر بعض الاجزاء، 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 بماله من الحكم ﴿حيث أن الظاهر من مثله﴾ مما ثبت الحكم بلسان اثبات الموضوع ﴿هو ذلك﴾ وأن نفس الحكم باق، لأن الباقي شيء في الجملة وان كان مخالفاً للحكم السابق فلو قال «الصيد بعد الخروج عن الاحرام ثابت» كان معناه أن حكم الصيد الذي هو الجواز ثابت، فلا يقال أنه محتمل للوجوب والندب والجواز

كما ان الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» هو نفى ماله 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، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخره. فافهم.

- مثلاً - .

﴿كما أن الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» الذي هو عكس مانحن فيه ، اذا ما نحن فيه اثبات الحكم بلسان اثبات موضوعه، وهنا نفى الحكم بلسان نفى موضوعه﴾ (هو نفى ماله) أي للموضوع الضروي ﴿من تكليف أو وضع﴾ فالصوم الضروي غير واجب، والبيع الضروي غير لازم الوفاء به، بمعنى أن كل حكم كان سابقاً للموضوع اذا صار الموضوع ضررياً يرتفع ذلك الحكم، وفيما نحن فيه هكذا، فالميسور من الواجب واجب ، ومن المستحب مستحب .

﴿لأنها﴾ أي ليس قضية الميسور عبارة عن عدم سقوطه ﴿أي الميسور بنفسه وبقائه على عهدة المكلف﴾ وجوباً ﴿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 أن الميسور ثابت كما كان في كل شيء بحسبه ، فالثبوت في الواجب واجب وفي المستحب مستحب . فافهم﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من الاشكال في ايراده على قاعدة الميسور قبل قوله « مضافاً » - فراجع .

وأما الثالث : فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الافرادى لا دلالة له الا على رجحان الاتيان بباقى الفعل المأمور به ، واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه ، لظهور الموصول فيما يعمهما ،

﴿واما﴾ الحديث ﴿الثالث﴾ وهو قوله : «ما لا يدرك كله لا يترك كله» الذى استدل به لوجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء والشرايط ، بمعنى الصلاة التى لا تدرك جميع أجزائها بل يؤتى ببعضها الذى يدرك ﴿فبعد تسليم ظهور كون الكل﴾ فى قوله «كله» ﴿فى المجموعى﴾ أى فى الشيء ذات الاجزاء حتى يكون المراد بكله كل أجزائه ﴿لا الافرادى﴾ أى فى الكلى ذى الافراد ، نحو «الانسان» الذى هو مشتمل على زيد وعمر و بكر .

وانما قال «بعد تسليم» لاحتمال أن يكون المراد أنه لو أمر بالصلاة الكلى فلم يتمكن المكلف من بعض أفرادها يأتى بما يتمكن من افرادها الاخر ، كما سبق من المصنف «ره» مثله فى الروايتين السابقتين ، حتى يكون المعنى الكلى الذى لا يدرك المكلف من الاتيان بجميع افراده يأتى بما تيسر من أفراده ﴿لادلالة له الا على رجحان الاتيان بباقى الفعل المأمور به﴾ فاذا تعذرت بعض أجزاء الصلاة رجح الاتيان بالاجزاء الممكنة . فسان قوله «لا يترك» لادلالة له على حرمة الترك ، وانما يدل على رجحان عدم الترك ﴿واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه﴾ .

وانما قلنا بأن الحديث لا يدل الا على رجحان القدر الميسور - لاجوبه - ﴿لظهور الموصول﴾ وهو كلمة «ما» فى قوله «ما لا يدرك» ﴿فما يعمهما﴾ أى الواجب والندب ، فالمعنى أن الواجب والمندوب الذى لا يدرك كله لا يترك كله ، ومن المعلوم أن عدم ترك الميسور من المندوب ليس واجباً بل راجحاً ، فالحديث

وليس ظهور « لا يترك » في الوجوب - لو سلم - موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ههنا ولو قيل بظهوره فيه في غير

يدل على رجحان عدم ترك الميسور ، فلا يدل على الوجوب الذي هو مراد المستدل .

﴿و﴾ ان قلت: ظاهر قوله «لا يترك» وجوب عدم الترك، لانه من قبيل النهي الظاهر في التحريم فالمعنى يحرم ترك الميسور، وبهذه القرينة تحمل «ما» الموصولة على خصوص الواجب، ويكون المعنى: الواجب الذي لا يدرك كل أجزائه لا يترك كل أجزائه .

قلت: ﴿ليس ظهور «لا يترك» في الوجوب- لو سلم-﴾ له ظهور في الوجوب في نفسه ﴿موجباً لتخصيصه﴾ أي تخصيص «ما» الموصولة ﴿بالواجب﴾ كما ذكر في الاشكال، بل نقول بالعكس وان ظهور «ما» الموصولة في الاعم من الواجب والمستحب أو جب التصرف في ظهور «لا يترك» ، وحمله على مطلق مرجوحية الترك ليلائم المستحب .

وهذا ما أشار 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 أن تركه مكروه ﴿أو مطلق المرجوحية﴾ الملائم للحرام والمكروه ﴿من النفي﴾ وهو قوله «لا يترك» .

﴿وكيف كان فليس﴾ «لا يترك» ﴿ظاهراً في اللزوم ههنا﴾ فسي حديث ما لا يدرك ﴿ولو قيل بظهوره﴾ أي ظهور النفي ﴿فيه﴾ أي في اللزوم ﴿في غير

المقام .

ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي - عرفاً - كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً ،

المقام ﴿ وهو حديث الميسور لا يسقط بالمعسور .

لكن لا يخفى أن ما سلمه المصنف في حديث الميسور - وهو أن عدم سقوط كل شيء بحسبه - آت هنا ، فالعنى أن كل واجب ومستحب لا يدرك كله لا يترك - وجوباً أو استحباباً - كله ، وأي فرق بين المقامين حتى سلمه هناك دون هنا .

وبعد هذا كله فالانصاف أن الاحاديث الثلاثة دالة على الوجوب، ولذا اشتهر التمسك بها عملاً وفتوى من أول الفقه الى آخره ، والمناقشات المذكورة علمية لانضر بالظهور .

﴿ ثم ﴾ ان المناط في الميسور من الشيء هو العرف - لا العقل - ، فكلما رأى العرف ان الفاقد ميسور من الكامل لزم الاتيان به وان رآه العقل مبائناً ، وكلما لم يره العرف ميسوراً لم يلزم الاتيان به وان رآه العقل ميسوراً . واذا دل دليل خارجي على ان بعض ما يراه العرف ميسوراً ليس بميسور - كالصلاة الفاقدة للظهور - أو على ان ما يراه ليس بميسور هو ميسور - كالنسيبحات الاربعة في صلاة الغريق - فالمتبع هو الدليل لالقاعدة كما لا يخفى .

والى هذا التفصيل أشار 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 أيضاً ﴾ كما لو تعذر الستر مثلاً فانه بنظر العرف مثل تعذر الجزء

لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة وان كان فاقد الشرط مباحيناً للواجد عقلاً . ولاجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وان كان غير مبائن للواجد عقلاً . نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف،

﴿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 الكل بفقدهما . فمثلاً : تعذر النار التي هي شرط تكون المرق موجب لعدم الصدق فليس التي ميسوراً من المرق، كما ان عدم اللحم الذي هو جزء لماء اللحم موجب لعدم الصدق فليس الماء والحمص وما أشبه ميسوراً من ماء اللحم ﴿وان كان فاقد الشرط مباحيناً للواجد عقلاً﴾ أي في نظر العقل .

﴿ولاجل ذلك﴾ الذي ذكرنا من دوران الامر مدار الصدق العرفي ﴿ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها﴾ 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 بالعرف لا بالعقل والدقة .

﴿نعم ربما﴾ يكون شيء لا يعد ميسوراً عرفاً لكن الشارع ألحقه بالميسور بالدليل الخارجي ، ف ﴿يلحق به﴾ أي بالميسور ﴿شرعاً﴾ بالدليل ﴿ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته﴾ أي تخطة الشارع ﴿للعرف﴾ كأن يعد الشارع غسل

وان 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 عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك - أي للتخطئة - وانه لا يقوم بشيء من ذلك، وبالجمله ما لم يكن دليل على الاخراج

الجبيرة الموضوعة على الرأس أو المسح عليها ميسوراً من الفسل والمسح الواجبين في الموضوع مع انها ليسا عرفاً بميسور اطلاقاً .

﴿و﴾ بذلك ينه 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 اطلاع بالواقع لعد ميسوراً أيضاً ﴿والا﴾ فلو كان العرف مطلعاً ﴿عد أنه﴾ 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 عمدي - يسقط عن كونه صوماً ، فلو اضطر الى 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 أيضاً ﴿وانه لا يقوم بشيء من ذلك﴾ الواجد للاجزاء والشرائط .

﴿وبالجمله ما لم يكن دليل﴾ خارجي ﴿على الاخراج﴾ لبعض افراد الميسور

أو اللاحق كان المرجع هو الاطلاق ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأموره قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستجاباه في المستحب، واذا قام الدليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الاول وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج

العرفي عن كونه ميسوراً - كمثال الصوم - ﴿أو اللاحق﴾ لبعض ما ليس بنظر العرف ميسوراً بالميسور - كمثال الجيرة - ﴿كان المرجع هو الاطلاق﴾ أي اطلاق دليل الميسور .

﴿ويستكشف منه﴾ أي من الاطلاق ﴿ان الباقي﴾ الصادق عليه الميسور قائم بما يكون المأموره قائماً بتمامه ﴿كان يكون الفاقد للستر محصلاً للغرض كما كان الواجد﴾ أو ﴿قائم﴾ بمقدار يوجب ايجابه ﴿أي ايجاب الباقي﴾ في الواجب واستجاباه في المستحب ﴿كان يكون الستر محصلاً لتسعين بالمائة من الواجد - مثلاً - حتى انه لو كان هذا المقدار من أول الامر لوجب أو استحب﴾ واذا قام الدليل على أحدهما ﴿أي الاخراج عن كونه ميسوراً أو اللاحق بكونه ميسوراً﴾ فيخرج ﴿الاول﴾ أو يدرج ﴿في الميسور الثاني﴾ تخطئة ﴿من الشارع للعرف المخرج ما هو ميسور أو المدخل ما ليس بميسور﴾ أو تخصيصاً في الاول ﴿أي لا يكون الاخراج من باب التخطئة بل من باب التخصيص، بأن يكون الشارع يعترف بأن هذا ميسور لكنه يخصه عن دليل الميسور .

وقوله : « في الاول » أي في باب الاخراج ﴿وتشريكاً في الحكم﴾ بأن حكم الشارع بأن هذا الشيء الذي أقمته مقام الوضوء التام - كالجيرة - ليس بميسور من الوضوء وانما شركته في الحكم مع الوضوء ﴿من دون الاندراج

فى الموضوع فى الثانى - فافهم .

« تذنب »

لا يخفى انه اذا دار الامر بين جزئية شىء أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين

فى الموضوع ﴿ للميسور ، فهو وان كان ليس بميسور الا انه مدرج فى الحكم ﴾ (فى الثانى) أى فى صورة ادراج فرد ليس بميسور فى الحكم ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة بأن ظاهر الادخال والاخراج كونه من الميسور ، لانه من باب التخطئة والتشريك ، وان كان كل من الامرين محتملا فى مقام الثبوت والواقع .

« تذنب »

لمسألة البراءة والاحتياط .

﴿ لا يخفى أنه اذا دار الامر بين جزئية شىء أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته ﴾ أى شك بين جزئيه ومانعيته، أو شك بين شرطية وقاطعيته، كما لو شك بأن السورة فى الركعة الثالثة جزء أو مانع، أو شك بأن جواب السلام فى الاثناء شرط أو قاطع ﴿ لكان ﴾ هذا الشك ﴿ من قبيل ﴾ الشك بين ﴿ المتباينين ﴾ المقضى للاحتياط فيجب الاتيان بالصلاة تارة مع السورة واخرى بدونها، وتارة مع الجواب واخرى بدونها - مثلا - .

﴿ ولا يكاد يكون من ﴾ باب ﴿ الدوران بين المحذورين ﴾ المقضى للتخير، وذلك لان الدوران بين المحذورين انما يكون فيما لا يمكن الاحتياط، كمنذورة الوطني أو الترك وتردد اليوم بين كونه رمضانا أو عيد شوال مثلا، وليس مانحن

لامكان الاحتياط بأتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء مرة وبدونه اخرى ، كما هو أوضح من ان يخفى .

خاتمة

« فى شرائط الاصول »

اما الاحتياط فلا يعتبر فى حسنه شيء اصلا بل يحسن على كل حال الا اذا كان موجبا لاختلال النظام ،

فيه من ذلك ﴿ لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين ﴾ بأن يأتي به ﴿ مع ذلك الشيء ﴾ المشكوك فى جزئيه أو شرطيه ﴿ مرة وبدونه أخرى ﴾ فيكون قد أحرز الواقع ﴿ كما هو أوضح من أن يخفى ﴾ .

نعم لو لم يتمكن من الاتيان مرتين، كما لو كان الوقت ضيقاً - مثلاً - كان من دوران الامر بين المحذورين، ويكون المرجع التخير .

« خاتمة فى شرائط الاصول »

المراد بها هي البراءة والاحتياط، وانما أتى بلفظ الجمع لان كلا من هذين الاصلين ينقسم الى عقلية وشرعية كما لا يخفى .

﴿ أما ﴾ شرط ﴿ الاحتياط فلا يعتبر فى حسنه شيء أصلاً ﴾ مما اعتبر فى البراءة والاستصحاب ونحوهما ﴿ بل يحسن على كل حال ﴾ سواء قام الدليل على الحكم أم لا، وسواء استلزم التكرار أم لا، وسواء كان قبل الفحص أم لا ﴿ الا اذا كان موجبا لاختلال النظام ﴾ فانه حينئذ قبيح لا حسن فيه، لان مناط الاختلال أقوى من مناط الحسن الموجود فى الاحتياط، اذ العقل انما يحسن الاحتياط لانه ادراك

ولاتفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافى قصد الامتثال المعبر فى العبادة فاسد، لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائى ،

لمصلحة الواقع، وان كان المولى اكتفى بدونه لنصبه الطريق أو جعله الاصل العملى، ومن المعلوم ان مصلحة استتباب النظام من أهم المصالح فلا يزاحمه مصلحة ادراك الواقع .

﴿ولاتفاوت فيه بين المعاملات والعبادات﴾ كما لاتفاوت فيه بين أقسام كل منهما ﴿مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها﴾ اذ قد يكون الاحتياط فى العبادة باتيان الاكثر فيما لو دارت بين الاقل والاكثر، كما لو دارت بين الصلاة مع السورة والصلاة بدونها وقد يكون الاحتياط باتيان أمرين، كما لو دارت بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر، أو كان أحد ثوبيه نجساً مما أوجب الاتيان بالصلاة مرتين مرة فى هذا الثوب ومرة فى ذاك .

﴿وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافى قصد الامتثال المعبر فى العبادة﴾ فلا يتأتى القصد المذكور من المحتاط، فلا يمكن الاحتياط فى العبادة فان المولى امر بصلاة واحدة ، فالاتيان بها مرتين نحو لعب وعبث ، وبالشىء اللبى لا يمكن قصد القرية .

وهذا بخلاف التوصليات التى وان فرض الاحتياط فيها لعباً، لكن المقصود وجود الأمور به فى الخارج وقد وجد ﴿فاسد﴾ اذ لانسلم أن التكرار مطلقاً لعب وعبث، فانه انما يتصف باللعبية اذا لم يكن بداع عقلائى بل بداعي البطالة، وليس دائماً كذلك ﴿لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائى﴾ كما لو

مع انه لو لم يكن بهذا الداعى وكان أصل اتيانه بداعى أمر مولاه
 بلا داع له سواء لما ينافى قصد الامتثال وان كان لاعباً فى كيفية امتثاله.
 - فافهم .

صعب على المكلف تحصيل القبلة فانه يصلي الى طرفين مثلاً، أو صعب عليه غسل
 الثوب ليصلي فى ثوب طاهر متيقن فيصلي فى ثوبين، أو كان داعيه التمرن على
 الصلاة أو تحصيل الخشوع الحاصل من تكرار الصلاة .

﴿مع انه لو لم يكن بهذا الداعى﴾ أي بداع عقلاني بل كان لمجرد ميل
 النفس ﴿و﴾ لكن ﴿كان أصل اتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواء﴾ بأن كان داعيه
 الى الصلاة أمر الشارع ولكن كان داعيه الى التكرار مجرد العبث، كما لو كان داعي
 الأمور فى اتيانه بالكتاب أمر المولى - فيما لو أمر باحضار الشرائع مثلاً - لكنه
 أتى بعشرة كتب فيما بينها الشرائع ، فانه يكون ممتثلاً وان كان لاعباً فى طريق
 الامتثال، فانه لو كان قصده من أصل العمل أمر المولى ﴿لما ينافى﴾ التكرار
 ﴿قصد الامتثال وان كان لاعباً فى كيفية امتثاله﴾ فان أصل الامتثال شيء وطريق
 الامتثال شيء آخر، فالزمان المعين كأول الظهر، والمكان المعين ككون الاتيان
 فى المسجد، والكيفية المعينة ككونها بجماعة، أو فى لباس خاص أو نحو ذلك
 كلها من طرائق الامتثال وليست من أصل الامتثال، وكذلك الوحدة والتكرار فهما
 طريقان للامتثال وليسا نفس الامتثال .

﴿فافهم﴾ لعلّه اشارة الى الاشكال فى أصل حسن الاحتياط، فان العرف
 لا يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط - مطلقاً - ، ألا ترى ان
 المولى لو أمر بدق مسمار فى الحائط فدق العبد فى كل مكان من الحائط مسماراً
 كان له حق العقاب - لا من جهة كونه تصرفاً غير جائز ، لفرض كون الحائط

والمسار 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 وحرص، وهكذا .

ولعل السر أن الامثال عبارة عن اطاعة المولى في أوامره بقدره، فكما أن النقصان خلاف الامر كذلك الزيادة وان كانت الزيادة غير متصلة، ولذا نرى أن من يتردد في الاعمال بعدّ خارجاً عن المتعارف ، وليجرب كل أحد نفسه، فلو أمر ولده بالاتيان باناء فلم يعرف الولد الاتاء المراد ولم يسأل مع امكانه ثم أتى بكل اناء في البيت كان للاب 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 لافي كيفية الامثال، اذ فرق بين الزمان والمكان مما هو خارج عن حقيقة العبادة وبين التعدد مما هو نفس العبادة، بالاضافة الى ان العبادة توقيفية، فمن المحرم الاتيان بعبادة غير مشروعة والاحتياط يستلزم ذلك .

فمثلا 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 في الاحتياط .

اللهم الا اذا دل دليل قطعي على ذلك ، كما ورد في بعض الشرعيات ،

بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيما كان - في مخالفته على تقدير ثبوته - من المفسدة وفوت المصلحة . وأما البراءة العقلية فلا يجوز اجراؤها الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما . وأما البراءة العقلية

وأدلة الاحتياط الشرعية منصرفة الى المشتبهات التي يقطع بعدم ضرر في الاحتياط بالنسبة اليها .

وكيف كان ففتح باب الاحتياط بمثل هذه السعة خلاف ما يستفاد من الادلة وسيرة المشرعة، ولا يبعد أن يكون خروجاً عن متعارف الموالى والعبيد ﴿بل يحسن﴾ الاحتياط ﴿أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف﴾ كما لودل الدليل على عدم التكليف ثم احتاط المكلف ﴿لثلا يقع فيما كان - في مخالفته﴾ أي في مخالفة التكليف ﴿على تقدير ثبوته﴾ أي ثبوت التكليف واقعاً ﴿من المفسدة﴾ بيان «ما» ﴿وفوت المصلحة﴾ عطف على المفسدة .

﴿وأما﴾ شرط ﴿البراءة العقلية﴾ وهي قبح العقاب بلا بيان ﴿فلا يجوز اجراؤها الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف﴾ وذلك لان القبح للعقاب انما هو فيما لم يكن بيان، ووجود البيان وعدمه انما 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 ﴿الا بعدهما﴾ أي بعد الفحص واليأس .

﴿وأما﴾ شرط ﴿البراءة النقاية﴾ وهي «رفع ما لا يعلمون»^(١) «وما حجب الله

فقضية اطلاق أدلتها وان كان هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها كما هو حالها فى الشبهات الموضوعية الا انه استدلى على اعتباره بالاجماع وبالعقل، فانه لامجال لها بدونه، حيث يعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات

علمه عن العباد^(١) و «الناس فى سعة»^(٢) وأشباهه ﴿ف﴾ نقول: ان ﴿قضية﴾ أي مقتضى ﴿اطلاق أدلتها﴾ كالروايات السابقة ﴿وان كان هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها﴾ مثلاً «رفع ما لا يعلمون»^(٣) له اطلاق بالنسبة الى ما قبل الفحص وما بعد الفحص، وكذا سائر الروايات ﴿كما هو حالها فى الشبهات الموضوعية﴾ حيث تجري البراءة بدون الفحص .

لكن لا يخفى اننا ذكرنا فى غير مورد من كتبنا لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية أيضاً، فراجع كتاب الحج من «الفقه» فى شرح العروة وغيره ﴿الا انه استدلى على اعتباره﴾ أي اعتبار الفحص فى الشبهات الحكمية ﴿بالاجماع﴾ حيث قام الاجماع على عدم جواز اجراء البراءة فى الشبهة الحكمية بدون الفحص، ويلزوم الخروج عن الدين لو جاز اجراء البراءة بدون الفحص، اذ كل من بلغ التكليف بجري البراءة عن كل ما شك فى وجوبه أو تحريمه .

﴿وبالعقل﴾ وذكر وجه الاستدلال بالعقل بقوله: ﴿فانه لامجال لها﴾ أي للبراءة ﴿بدونه﴾ أي بدون الفحص ﴿حيث يعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات﴾ فان كل مكلف يعلم اجمالاً بأن هناك تكاليف موجهة اليه، ولا

(١) كتاب التوحيد ص ٤١٣ ط طهران مكتبة الصدوق -- الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

(٢) غوالى اللئالى ج ١ ص ٤٢٤ .

(٣) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

بحيث لو تفحص عنه لظفر به. ولا يخفى ان الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو ههنا بلا طائل ، فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب

يجوز اجراء البراءة في أطراف العلم الاجمالي ، فكل حكم يتحيز فيه لا يصح له اجراء البراءة فيه الا 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 يجوز له اجراء البراءة للتنافي بين العلم الاجمالي في البين ، وبين اجراء البراءة في كل واحد من الاطراف ، كما لا يصح الاستصحاب مع العلم الاجمالي . هذا ﴿و﴾ لكن المصنف « ره » لم يتم لديه هذان الدليلان : أما الاجماع فلا احتمال استناده الى حكم العقل ، ومن المعلوم ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة وأما العقل فلان العلم الاجمالي منجز اذا كان جميع أطرافه محل الابتلاء وكان المكلف ملتفتاً الى علمه الاجمالي ، وشيء من الشرطين ليس بموجود لدى الشك في حكم - غالباً - فانه ﴿لا يخفى ان الاجماع ههنا﴾ في مسألة وجوب الفحص ﴿غير حاصل﴾ فسان 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 ههنا﴾ أي ومن هذا النقل ﴿بلا طائل﴾ وبغير فائدة ، فلا يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول في هذه المسألة ﴿فان﴾ الناقل الذي حصل الاجماع بالتتابع 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

لولم يكن عادة بمستحيل، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل، وان الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، اما لانحلال العلم الاجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولولعدم الالتفات اليها ،

دليل معتبر ، فكشف الاجماع عن دليل معتبر صعب ﴿لولم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل﴾ بعدم البراءة قبل الفحص ، وان قبح العقاب انما هو بعد اليأس عن البيان .

ثم ذكر المصنف «ره» حكم العقل بقوله : ﴿وان الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز﴾ والاحتياط .

ثم ان عدم العلم ﴿اما لانحلال العلم الاجمالى بـ﴾ سبب ﴿الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال﴾ فيكون الشك فى الباقي شكاً بدوياً ﴿أو لعدم الابتلاء الا بما﴾ أي بمقدار ﴿لا يكون بينها علم بالتكليف﴾ وقوله : ﴿من موارد الشبهات﴾ بيان لقوله «بما» ﴿ولو﴾ كان عدم الابتلاء ﴿لعدم الالتفات اليها﴾ فانه اذا 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 الاجمالى بأنه اما نجس واما ذاك الاناء الاخر جرت البراءة فى هذا المشكوك فيه وان كان طرفه الاخر أيضاً محلاً للابتلاء .

ثم لو وصلت النبوة الى الاناء الثانى وشك فيه جرت البراءة أيضاً لعدم علم اجمالى فعلى ، والعلم الاجمالى السابق قد انحل بخروج الطرف الاول عن محل الابتلاء ، فيكون حال المغفول عنه حال الخارج عن محل الابتلاء ، كما لو علم

فالاولى الاستدلال للموجب بما دل من الآيات والاختبار على وجوب التفقه والتعلم، والمؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم

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 ، لانه لاعلم اجمالى حالا 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 الثانى المشهور، اذ لانسلم 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 فى الشبهات الحكمية قبل الفحص ﴿بما دل من الآيات والاختبار على وجوب التفقه والتعلم﴾ نحو قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم »^(١) وقوله تعالى : « فاستأوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون »^(٢) وقوله ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة »^(٣) وقوله ﷺ : « ليت السياط على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا »^(٤) وقوله ﷺ : « تفقهوا والا كنتم أعراباً »^(٥).

﴿و﴾ بما دل على ﴿المؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) النحل : ٤٣ - الانبياء : ٧ .

(٣) بحار الانوار ج ١ ص ١٧٧ عن غوالى الثالى .

(٤) بحار الانوار ج ١ ص ٢١٣ عن المحاسن .

(٥) بحار الانوار ج ١ ص ٢١٤ عن المحاسن .

العمل بعدم العلم بقوله تعالى - كما في الخبر - : « هلا تعلمت ؟ »
فيقيّد بها أخبار البراءة

العمل بعدم العلم ﴿ يعني 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 »^(١) انه يقال للعبد يوم القيامة :
هل علمت ؟ فان قال : نعم ، قيل له : فهلا عملت ؟ وان قال : لا ، قيل له : فهلا
تعلمت حتى تعمل^(٢) ؟

وحين ثبت وجوب التعلم والتفقه ﴿ فيقيّد بها ﴾ أي بأدلة التعلم ﴿ أخبار البراءة ﴾
فيكون هكذا : الناس في سعة ما لا يعلمون بعد التعلم والفحص .

وربما قيل ان لأخبار التعلم والتفقه موردين :

« الاول » مورد العلم الاجمالي بأن يعلم اجمالا بوجود حكم في هذه الامور
التي هي محل ابتلائه .

« الثاني » مورد الشك البدوي كما لو شك بدوياً بأنه هل صلاة الجمعة واجبة أو
هل شرب التتن حرام أو أشباه ذلك ، فيجمع بين هذه الاخبار وبين أخبار البراءة
نحو « رفع ما لا يعلمون »^(٣) بتخصيص الطائفة الاولى بمورد العلم الاجمالي
وتخصيص الطائفة الثانية بمورد الشك البدوي ، وعلى هذا فلا يجب الفحص في
الشبهات الحكمية الا اذا كانت طرفاً للعلم الاجمالي ، لكن هذا الكلام غير تام بل
اللازم أن تخصص أخبار البراءة بكلا الموردين ، وذلك بتقديم أخبار وجوب

(١) الانعام : ١٤٩ .

(٢) تفسير نور الثقلين ج ١ ص ٧٧٦ عن أمالي الشيخ .

(٣) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

لقوة ظهورها في ان المؤاخذه والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً ، فلامجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالاً - فافهم . ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة ، فلا تغفل .

التعلم على اخبار البراءة مطلقاً ﴿ لقوة ظهورها ﴾ أي ظهور اخبار وجوب التعلم ﴿ في ان المؤاخذه والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم ﴾ سواء كان من قبيل الشبهة البدوية أو من قبيل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ﴿ لا ﴾ ان المؤاخذه خاصة ﴿ بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً ﴾ حتى لا تكون مؤاخذه في الشبهة البدوية ﴿ فلا مجال للتوفيق ﴾ بين الطائفتين ﴿ بحمل هذه الاخبار ﴾ الدالة على وجوب التعلم ﴿ على ما اذا 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 ، لان ما لا يعلمون أعم من قبل الفحص وبعده ، واطلبوا العلم خاص بما قبل الفحص ، اذ ما بعد الفحص لا يعقل الطلب ، فلا حاجة الى التمسك بقوة الظهور وما أشبه .

﴿ ولا يخفى ﴾ انه لو دار الامر بين المحذورين - كما لو علم بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها - لم يجز اجراء اصالة التخيير العقلي قبل الفحص ، بل اللازم الفحص أولاً ، ثم ان لم يظفر بالمرجح جرى أصل التخيير ، وذلك لان أصل التخيير من مقدماته عدم الرجحان ، وذلك مما لا يعلم الا بالفحص ، ف ﴿ اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر ﴾ من الدليل ﴿ في ﴾ باب ﴿ البراءة فلا تغفل ﴾ وانما خصه بالتخيير العقلي لان التخيير الشرعي الذي هو بين الروايات المتعارضة قد نص في دليله بأنه بعد الفحص عن الترجيح ، كما ان التخيير العقلي

ولابأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة - قبل الفحص - من التبعة والاحكام :

أما التبعة فلاشبهة فى استحقاق العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً اليها، فانها وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار الا انها منتهمية الى الاختيار

فى الشبهات الموضوعية كالمحلوقة على وطئها أو تركها محتاج الى الفحص والياس على ما اخترناه من لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية .

﴿ولابأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة - قبل الفحص - من التبعة والاحكام﴾ 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 ما لو كانت موافقة ؟ فلو شرب التبغ قبل أن يفحص عن حرمة وحليته فهل يعاقب لو كان حراماً واقعاً أو مطلقاً ؟ فنقول :

﴿أما التبعة﴾ أى العقوبة ﴿فلاشبهة فى استحقاق العقوبة على المخالفة﴾ لو كان التبغ - مثلاً - حراماً واقعاً ﴿فيما اذا كان ترك التعلم و﴾ ترك ﴿الفحص مؤدياً اليها﴾ أى الى المخالفة، اذ لافرق فى استحقاق المخالف بين كونه عالماً عامداً كمالو علم بحرمة الخمر وشربها، وبين كونه جاهلاً مقصراً كمالو لم يسأل عن حلية الخمر وحرمتها وشربها، اذ كل مخالف عن عمد معاقب ﴿فانها وان كانت﴾ المخالفة ﴿مغفولة حينها﴾ أى حين المخالفة، بأن غفل عن كونها مخالفة أولم يعلم أصلاً - كما هو المفروض - ﴿وبلا اختيار﴾ اذ الغافل ليس قابلاً للتكليف حتى يقال بأنه مختار ﴿الا أنها منتهمية الى الاختيار﴾ فان التفاته السابق الى احتمال الحرمة، ووجوب التعلم كاف فى صحة العقوبة .

وهو كاف في صحة العقوبة ، بل مجرد تركهما كاف في صحتها ،
وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتماله ، لاجل التجري وعدم
المبالاة بها . نعم

ألا ترى ان المولى لو امر عبده بأن يطالع ماكتبه في الكتاب فيعمل على
طبقه فلم يطالع العبد الكتاب واتفقت المخالفة لم يعذره العقلاء بجهله أو غفلته
حين العمل المخالف ، اذ الغفلة العذرية هي التي كانت لاعتدال أمارالو كانت الغفلة
وعدمها سواء بالنسبة الى المكلف حتى أنه لو التفت لكان آتياً بمقتضى البراءة
- مثلاً - أيضاً لم تكن غفلته عذراً .

﴿وهو﴾ أي الانتهاء الى الاختيار ﴿كاف في صحة العقوبة﴾ عقلاً ﴿بل﴾
فوق ذلك ، وهو انه لو أجرى البراءة وكان في الواقع غير محرم استحق العقوبة
أيضاً للتجري ، فـ ﴿مجرد تركهما﴾ أي ترك التلم والفحص ﴿كاف في صحتها﴾
أي صحة العقوبة ﴿وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة﴾ ولكن انما يستحق العقوبة
في صورة عدم الحرمة الواقعية ﴿مع احتماله﴾ أي احتمال الاداء الى المخالفة .
وانما قيدناه بذلك لانه لو قطع بعدم الاداء لم يتحقق التجري فلوجه للعقاب .
نعم مع احتماله يستحق العقاب ﴿لجل التجري وعدم المبالاة بها﴾ أي بالمخالفة
لكن هذا انما يصح على تقدير حرمة التجري كما هو مبني المصنف «ره» أما من
يرى عدم الحرمة فلا حرمة كما انه ربما يشكل على العقاب ولو قلنا بحرمة التجري ،
اذ ان حرمة التجري متوقفة على قصد المخالفة ، كما لو شرب الماء بزعم أنه خمر .
ومن المعلوم ان مجري البراءة لا يقصد المخالفة .

﴿نعم﴾ ما ذكرنا من استحقاق العقاب لو لم يتعلم ، فترك الواجب انما هو
فيما كان الواجب مطلقاً لامشروطاً ، اذ التعلم في الواجب المطلق مقدمة مطلقة ، فاذا

يشكل فى الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما، فضلاً عما اذا لم يؤد اليها ، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلاً لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك ،

لم يتعلم وترك بسببه الواجب كان تاركاً للواجب المطلق بسبب ترك مقدمته، وذلك بخلاف الواجب المشروط كالحج مثلاً ، فإنه قبل الاستطاعة مثلاً لا يجب الحج فلا تجب مقدمته التي هي التعلم ، فعدم تعلمه ليس ضاراً، وإذا 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 مثلاً، فإنه 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﴾ والواجب ﴿الموقت﴾ الذي له وقت خاص كصلاة الجمعة ﴿ولو أدى تركهما﴾ أي الفحص والتعلم ﴿قبل الشرط﴾ كالاستطاعة ﴿و﴾ قبل ﴿الوقت﴾ كالظهور ﴿الى المخالفة بعدهما﴾ أي بعد الشرط والوقت ﴿فضلاً عما اذا لم يؤد اليها﴾ أي الى المخالفة، وذلك بخلاف الواجب المطلق الذي ذكرناه فيه انه وان لم يؤد الى المخالفة كان معاقباً للتجري .

وانما قلنا بعدم العقاب ولو أدى الى المخالفة ﴿حيث لا يكون حينئذ﴾ أي حين كان الواجب مشروطاً أو موقتماً ﴿تكاليف فعلى أصلاً لا قبلهما﴾ أي قبل الشرط والوقت ، اذ لا وجوب للمشروط والموقت حتى يترشح منهما الوجوب الى المقدمة التي هي التعلم ﴿وهو واضح﴾ لا يخفى ﴿ولا بعدهما وهو كذلك﴾

لعدم التمكن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك - قدس سرهما - الى

أي واضح ﴿لعدم التمكن منه﴾ أي من الواجب ﴿بسبب الغفلة﴾ .

لكن المصنف « ره » علق هنا بقوله : « الا أن يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء اذا تمكن منهما في الجملة . ولو بأن تعلم وتفحص اذا التفت ، وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقنة بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدى الى تركها بعد حصوله أو دخوله - فتأمل » .

فتحصل الفرق بين الواجب المطلق والواجبين المشروط والموقت: انه لو اجري المكلف البراءة بالنسبة الى المطلق ثم غفل عن التكليف ولم يأت بالواجب كان معاقباً ، لان البراءة شرطها الفحص والتعلم ولم يعمل بالشرط ، فهو ترك الواجب المطلق بترك مقدمته، ولذا يصح عقابه وذلك بخلاف المشروط والموقت فلو اجري المكلف البراءة قبل التعلم والفحص ثم غفل ولم يأت بهما لم يصح عقابه ، اذ التعلم قبل الشرط والوقت لم يكن واجباً وبعد حصول الشرط والوقت كان غافلاً ، وغفلته هنا عذر بخلاف غفلته في الواجب المطلق .

﴿ولذا﴾ أي لما ذكرنا من لزوم عدم صحة العقاب على ترك الواجب المشروط والمقيد على تقدير عدم وجوب التعلم مع بداهة العقاب على تركهما ﴿التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك - قدس سرهما - الى﴾ القول بأن التعلم واجب نفسى فالمكلف مأمور بالتعلم قبل الشرط والوقت ، وليس

الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيباً فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة فلا اشكال حينئذ فى المشروط والموقت ويسهل بذلك الامر فى غيرهما لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار فى استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه

وجوبه مقدماً ترشحاً حتى يقال كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة . ولا يخفى ان ﴿الالتزام ب﴾ كون ﴿وجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيباً﴾ غير بعيد لاطلاق أدلتها ، ولاداعي الى جعله مقدماً وان كان مذكروه المصنف فى التعليقة أوجه ، والمراد بالتهيب ان الوجوب النفسي ليس على حد سائر الواجبات النفسية ، بل انما وجب هنا نفسياً للتهيب وفرقه مع الوجوب الفيري ان فى الفيري يكون الوجوب مترشحاً من ذي المقدمة بخلافه هنا ﴿فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة﴾ للواجب ، فان العقل يرى لزوم تعلم أوامر المولى لطبيعته العبد ، فاذا ترك استحق العقوبة ﴿فلا اشكال حينئذ فى المشروط والموقت﴾ بأنه لا عقاب على تقدير تركهما مع بداهة العقاب ، وعدم الفرق لدى العقلاء بين المطلق وبينهما .

﴿ويسهل بذلك﴾ الجواب الذي ذكره الاردبيلي وصاحب المدارك ﴿الامر فى غيرهما﴾ أي غير المشروط والموقت ، فيكون العقاب فى ترك الواجب المطلق أيضاً على عدم التعلم الذي هو واجب نفسى ﴿لو صعب﴾ جوابنا المتقدم ﴿على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار فى استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه﴾ .

فانا ذكرنا انه لو ترك التعلم - فى الواجب المطلق - ثم غفل وترك الواجب

وليس بالاختيار .

ولا يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذلك أو الالتزام
بكون المشروط أو الموقت - مطلقاً -

غفلة كان معاقباً ، لان الترك - وان استند الى الغفلة فعلاً - لكنه بالآخرة يرجع
الى ترك التعلم ، اذ لو كان قد تعلم لما غفل فعلاً ، وترك التعلم أمر اختياري ،
فالترك المستند الى الغفلة المستندة الى ترك التعلم الذي هو اختياري مصحح
للعقاب ، فاذا صعب على أحد هذا الجواب ﴿ و ﴾ احتمل ان الترك ﴿ ليس
بالاختيار ﴾ استراح الى جواب المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك .

﴿ ولا يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال ﴾ أي اشكال العقاب على ترك الواجب
المشروط والموقت ﴿ الا بذلك ﴾ الذي ذكره المحقق والسيد ﴿ أو الالتزام ﴾
بجواب آخر ، وهو ان الواجب - في المشروط و الموقت - معلق ، ومعنى
الواجب المعلق هو ما كان وجوبه فعلاً وظرف الواجب بعداً ، فالحج واجب
الان وصلاة الجمعة واجبة الان ، وانما وقتها بعد الاستطاعة وبعد دخول الظهر
وعلى هذا تجب مقدمتهما ، وهو التعلم قبل الوقت والشرط .

لا يقال : لو كان الوجوب فعلاً لزم وجوب سائر مقدماتهما مع فرض انتهاء
ليست بواجبة ، فان تحصيل الاستطاعة مثلاً ليس بواجب .

لانا نقول : للوجوب مراتب : فمرتبة منه الان 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 أن يكون
الواجب بالنسبة الى مقدمة - وهو التعلم - مطلقاً ، وبالنسبة الى مقدمة اخرى -
وهي الاستطاعة - مشروطاً ، فنلتزم ﴿ يكون المشروط أو الموقت - مطلقاً - ﴾

معلقاً ، لكنه قد اعتبر على نحو لاتنصف مقدماته الوجودية - عقلاً - بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم ، فيكون الايجاب حالياً وان كان الواجب استقبالياً 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 محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً

أى فى جميع الموارد والاحوال ﴿معلقاً﴾ أى أن الوجوب فيها فعلي ﴿لكنه قد اعتبر على نحو لاتنصف مقدماته الوجودية﴾ كالاستطاعة وسائر المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب ﴿- عقلاً -﴾ قيد لقوله «اعتبر» ﴿بالوجوب قبل الشرط أو الوقت﴾ فلا يجب تحصيلها ﴿غير التعلم﴾ الذي هو واجب حالي لوجوب ذيه ﴿فيكون الايجاب﴾ فى المشروط والموقت ﴿حالياً﴾ فعلياً قبل الشرط والوقت ﴿وان كان الواجب استقبالياً﴾ .

وهذا هو معنى الواجب المعاق الذي يكون فيه الهيئة والمادة مقيدة ، لكن كون الوجوب حالياً - أيضاً - ليس مطلقاً بل الوجوب ﴿قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه﴾ الذي هو الاستطاعة ﴿ولا غير التعلم من مقدماته﴾ كهيئة الزاد والراحلة والماء للوضوء مثلاً والتوضى بالنسبة الى الصلاة الموقته ، فانها لاتجب ﴿قبل شرطه﴾ فى المشروط ﴿أو وقته﴾ فى الموقت .

﴿واما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الشرط والوقت﴾ وان الوجوب ليس معلقاً ﴿كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور﴾ حيث ان الظاهر منهما كون الوجوب مرتباً على الشرط والوقت ﴿فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً﴾

لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى اليه من المخالفة ولا بأس به كما لا يخفى . ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لانفسه حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره،

كما ذكره المحقق والسيد ﴿ لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه ﴾ أي ترك التعلم ﴿ لا على ما أدى اليه من المخالفة ﴾ للواجب فاذا ترك الحج كان العقاب على انه لم يتعلم لا على انه ترك الحج .

لكن الانصاف انه خلاف ظاهر الأدلة والمرتكز، فالاجود الالتزام بما ذكره المصنف « ره » في تعليقه السابقة ﴿ و ﴾ ان كان ذكر المصنف ان جواب المحقق والسيد ﴿ لا بأس به كما لا يخفى ﴾ .

واشكل عليه في الحقائق بأن لازم ذلك عدم المقيد لاطلاق أدلة البراءة لانحصار المقيد بأوامر التعلم بناءً على كونها طريقية، ولو كانت نفسية لم تصلح لتقييد تلك الاطلاقات^(١) .

﴿ ولا ينافيه ﴾ أي لا ينافي كون أوامر التعلم نفسية ﴿ ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه ﴾ كقوله ﴿ لا ﴾ الساجر فاجر ما لم يتفق . وقوله ﴿ لا ﴾ الفقه ثم المتجر^(٢) الى غير ذلك .

وانما قلنا بعدم المناقاة ﴿ حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً ﴾ بحيث يترشح وجوبه من وجوب غيره ﴿ فان معنى كون وجوبه لغيره انه للتهيء

(١) حقايق الاصول ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٥ .

فيكون مقدماً بل للتهى ولا يجابه - فافهم .

وأما الاحكام فلا اشكال فى وجوب الاعادة فى صورة المخالفة
بل فى صورة الموافقة أيضاً فى العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القربة،
وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء
الا فى

للغير لان وجوبه مترشح من الغير كوجوب سائر المقدمات ﴿فيكون مقدماً بل﴾
انما وجب ﴿للهى ولا يجابه﴾ أى ايجاب الغير ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى 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؟ ﴿ف-﴾ نقول:
﴿لا اشكال فى وجوب الاعادة فى صورة المخالفة﴾ كما لو شك بأن الذكر جزء
الركوع ام لا؟ فأجرى البراءة عن الذكر - بدون الفحص - فصلى بدون الذكر
ثم علم وجب عليه الاعادة فى الوقت والقضاء خارجه لانه لم يأت بالمأمور به ،
ومقتضى ذلك الاتيان به داخل الوقت أو خارجه ﴿بل فى صورة الموافقة أيضاً
فى العبادة﴾ كما لو أتى بالذكر ﴿فيما لا يتأتى منه قصد القربة﴾ لوضوح ان
الذكر الواجب فى الركوع هو ما يتأتى بقصد القربة ، فالذكر بدون ذكر
فتكون الصلاة باطلة يجب الاتيان بها ثانياً اعادة أو قضاء ﴿وذلك لعدم الاتيان
بالمأمور به مع عدم دليل﴾ خارجي ﴿على الصحة والاجزاء﴾ فان سقوط المأمور
به يكون اما بالاتيان واما بحصول الغرض، وليس شىء منهما فى المقام موجوداً
كما لا يخفى ﴿الآ فى﴾ موارد دل الدليل على الاكتفاء بالناقص جهلاً وان كان
مقصراً، مثل بعض مسائل الحج كما لا يخفى على من راجع كتابه .

الاتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الاخر،
فورد في الصحيح - وقد افتى به المشهور - صحة الصلاة وتاميتها
في الموضعين مع الجهل مطلقاً ، ولو كان عن تقصير

ومثل ﴿الاتمام في موضع القصر﴾ كالمسافر الذي تكليفه القصر فأنتم جاهلاً
فانه تصح صلاته ولا يحتاج الى اعادة أو قضاء ﴿أو الاجهار أو الاخفات في موضع
الاخر﴾ كأن اخفت في صلاة الصبح أو العشائين أو اجهر في صلاة الظهرين ،
فانه تصح منه الصلاة وان خالف التكليف جهلاً ﴿فورد في الصحيح﴾ - وقد افتى
به المشهور - صحة الصلاة ﴿صحة﴾ فاعل «ورد» ﴿وتاميتها﴾ أي تمامية الصلاة
﴿في الموضعين﴾ أي موضع الاتمام وموضع الاجهار والاخفاف ﴿مع الجهل
مطلقاً ، ولو كان عن تقصير﴾ .

فبدل على الاول صحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لابي جعفر عليه السلام :
رجل صلى في السفر أربعاً أبعد أم لا؟ قال: ان كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت
له فصلى أربعاً اعادة، وان لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه ^(١) .
أقول قوله عليه السلام «وفسرت له» كأن وجهه ان الآية لاتدل على التقصير في مطلق
السفر، اذ موردها الخوف، مضافاً الى ان الآية تقول «لا جناح» مما لا يظهر منها
الحتم والایجاب .

وبدل على الثاني صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عن رجل جهر فيما
لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال عليه السلام : أي ذلك فعل
متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري
فلا شيء عليه وقد تمت صلاته . ^(٢)

(١) التهذيب ج ١ ص ٣١٨ - الفقيه ج ١ ص ١٤١ .

(٢) الفقيه ج ١ ص ١١٥ - التهذيب ج ١ ص ١٨١ .

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 أو الجهر

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 الاخفات وبالعكس ﴿لان ما أتى بها﴾ من الصلاة المخالفة للواقع ﴿وان صحت وتمت﴾ فلا إعادة ولا قضاء ﴿الا انها ليست بمأمور بها﴾ فيكون كما لو طلب المولى الماء الحلو - لاضطراره لرفع عطشه - فأتى بماء مالح وشرب المولى اضطراراً فانه يسقط التكليف لفوات الغرض وان استحق العبد العقاب .

﴿ان قلت﴾ : أي وجه لصحة الصلاة ، وأي وجه للعقاب على تقدير الصحة فانه ﴿كيف يحكم بصحتها﴾ أي صحة الصلاة المخالفة ﴿مع عدم الامر بها﴾ فان الامر كان متوجهاً الى القصر والى الاخفات في الظهرين والجهر في الصبح والمغربين ﴿وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها﴾ أي الصلاة الواقعية ﴿حتى فيما اذا تمكن مما امر بها﴾ يعني انه لو تمكن من إعادة الصلاة موافقة للواقع فكيف يقول له الشارع لاتصل - اذ لا إعادة عليه - ثم يعاقبه بأنه لما ذابلى الصلاة الناقصة ، فانه كالتهاف ﴿كما هو ظاهر اطلاقاتهم﴾ بالكفاية حتى في مورد التمكن ﴿بأن علم بوجوب القصر أو الجهر﴾ او الاخفات

بعد الاتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصراً أو
 جهراً ضرورة انه لاتقصير ههنا يوجب استحقاق العقوبة . وبالجمله
 كيف يحكم بالصحة بدون الامر وكيف يحكم باستحقاق العقوبة
 مع التمكن من الاعادة لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما اتى بها؟
 قلت :

﴿ بعد الاتمام والاختفات ﴾ والاجهار ﴿ وقد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصراً
 أو جهراً ﴾ أو اخفاناً؟ وانما استغرينا استحقاق العقوبة لان المولى هو سبب تفويت
 الواجب، فان العبد كان مستعداً للتيان بالموافق، لـ ﴿ ضرورة انه لاتقصير ههنا ﴾
 من العبد ﴿ يوجب استحقاق العقوبة ﴾ وهذا خلاف العدل والحكمة .
 ﴿ وبالجمله كيف يحكم بالصحة ﴾ للصلاة المخالفة ﴿ بدون الامر ﴾ لفرض
 ان الامر متوجه الى الصلاة التامة ﴿ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن
 من الاعادة لولا الحكم شرعاً بسقوطها ﴾ أي لولا الحكم الشرعي بالسقوط
 كان المكلف قادراً على الاعادة ﴿ و ﴾ الحكم شرعاً بـ ﴿ صحة ما اتى بها ﴾ من
 الصلاة الفاقدة ؟

﴿ قلت ﴾ : الحكم بالصحة لاجل وفائها بالفرض الاكمل، والحكم بالعقاب
 لاجل انه فوت على المولى مقدراً من المصلحة لا يمكن تداركها .

أقول: لكن العقاب انما هو بدليل اجتهادي لا بنص خاص، وعلى هذا فيمكن
 المناقشة فيه: بأنه لادليل على تفويت المصلحة، فليس مثل ارواء المولى بالماء
 المالح ويدل على امكان الاعادة مادل على صحة اعادة الصلاة جماعة وان الله
 يختار احبهما اليه ومادل على جواز اعادة الصلاة احتياطاً وان كانت وافية حسب
 القواعد .

انما حكم بالصحة لاجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء
فى نفسها مهمة فى حد ذاتها ، وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر
وانما لم يؤمر بها لاجل انه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة
على النحو الاكمل والاتم ، وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع
التمكن من الاعادة فانها بلافايدة ، اذ مع استيفاء تلك المصلحة لا
يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التى كانت فى الأمور بها ،

وعلى كل حال، فى الامر بالعقاب نظر، فلنرجع الى جواب المصنف فنقول:
﴿انما حكم بالصحة﴾ للصلاة الناقصة ﴿لاجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة
الاستيفاء﴾ أى كانت هذه المصلحة بحيث لو كانت وحدها لزم استيفاؤها ﴿فى نفسها
مهمة﴾ جداً ﴿فى حد ذاتها﴾، وان كانت دون مصلحة الجهر ﴿والاخفات﴾ والقصر ﴿التي
كانت مأموراً بها﴾ وانما لم يؤمر بها ﴿أى لم يأمر الشارع بهذه المصلحة
الموجودة فى الصلاة الناقصة﴾ لاجل انه امر بما ﴿أى بالصلاة الكاملة التسي
كانت واجدة لتلك المصلحة﴾ الموجودة فى الناقصة ﴿على النحو الاكمل
والاتم﴾ فان صلاة القصر مشتملة على مائة درجة والتمام على تسعين فلم
يأمر بالتمام - فى السفر - لان القصر مشتملة على التسعين وعلى الزائد .

﴿وأما الحكم باستحقاق العقوبة﴾ وان العبد يستحق عقاب ترك الامر
المتوجه الى القصر ، حيث كان الترك بسوء اختياره لانه لم يتعلم ﴿مع التمكن
من الاعادة﴾ التى تكون وافية بتمام المصلحة ﴿ف﴾ لاجل ﴿انها﴾ أى الاعادة
﴿بلافايدة﴾ اذ مع استيفاء تلك المصلحة ﴿التي كانت فى الناقصة﴾ لايبقى مجال
لاستيفاء المصلحة التى كانت فى الأمور بها ﴿وهي الصلاة التامة ، فيكون

ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت، فانقدح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وان كان الوقت باقياً.

ان قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما

حالتها حال من شرب الماء المالح مع طلبه للماء الحلو، حيث لا يبقى مجال للاطاعة ثانياً مع استحقاقه للعقوبة لمخالفة الامر.

﴿واذا﴾ أي والذي يدل على عدم بقاء مجال للتامة انه ﴿لو أتى بها﴾ أي بالناقصة ﴿في موضع الآخر﴾ التامة ﴿جهلاً﴾ بالحكم ﴿مع تمكنه من التعلم فقد قصر﴾ في أداء التكليف ﴿ولو علم بعده وقد وسع الوقت﴾ الاتيان ثانياً.

﴿فانقدح﴾ بما ذكرنا من المصلحة التامة لا يمكن تداركها بعد الاتيان بالمصلحة الناقصة ﴿انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام﴾ جهلاً في السفر - ﴿ولا﴾ يتمكن ﴿من﴾ صلاة ﴿الجهر كذلك﴾ صحيحة ﴿بعد فعل صلاة الاخفات﴾ وبالعكس - في الظهرين - ﴿وان كان الوقت باقياً﴾ لكنك قد عرفت الاشكال فيه.

﴿ان قلت: على هذا﴾ الذي ذكرتم من انه لا يتمكن من الاتيان بالتامة بعد الاتيان بالناقصة ﴿يكون كل منهما﴾ من القصر والاتمام والجهر والاخفات ﴿في موضع الآخر﴾ المكلف به ﴿سبباً لتفويت الواجب فعلاً﴾ فان الاتمام سبب لتفويت القصر الواجب، والجهر في الظهر سبب لتفويت الاخفات ﴿وما

هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام .

قلت : ليس سبباً لذلك غاية انه يكون مضاداً له ، وقد حققنا فى محله ان الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً .

هو سبب لتفويت الواجب كذلك ❖ أى الواجب العقلي ❖ حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها ❖ فالتمام فى موضع القصر والاختفات فى موضع الجهر فاسد ، فيجب الاتيان بالكاملة ثانياً ❖ بلا كلام ❖ فكيف يقال بصحة العبادة الناقصة ؟

❖ قلت : ❖ سبب ترك الواجب التام هو سوء الاختيار لاهذا المأتى به الناقص فانه ❖ ليس سبباً لذلك ❖ أى لتفويت الواجب الكامل ❖ غايته انه ❖ أى الناقص ❖ يكون مضاداً له ❖ أى للواجب الكامل ، فالتمام مضاد للقصر الذي هو مأمور به والاختفات مضاد للجهر الذي هو مأمور به .

❖ وقد حققنا فى محله ❖ وهو بحث كون الامر بالشيء ينهى عن ضده ❖ ان الضد ❖ كالتمام ❖ وعدم ضده ❖ كالقصر ❖ متلازمان ❖ و ❖ ليس بينهما توقف أصلاً ❖ فلا يتوقف القصر - المأمور به - على عدم التمام ، اذ الضدان فى مرتبة واحدة ولا يعقل أن يكون ما فى مرتبة صاحبه مقدماً عليه حتى يتوقف أحدهما على الآخر . فمثلاً : عدم البياض فى مرتبة السواد ، فلا يمكن أن يكون عدم البياض مقدمة للسواد .

فتحصل ان السبب لتفويت الواجب الذي هو القصر - مثلاً - سوء اختيار المكلف الذي لم يتعلم ، لان السبب لتفويته هو التمام الذي أتى به ، فلا يكون التمام سبباً لتفويت الواجب حتى يقال بأنه حرام ، وان الحرمة فى العبادة موجبة لفسادها فالتمام باطلة ويبقى مجال للقصر .

لا يقال : على هذا فلو صلى تماماً أو صلى اخفائاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر .
فانه يقال : لا بأس بالقول به لودل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة

﴿ لا يقال : على هذا ﴾ الذي ذكرتم من كون التمام - في السفر - ذا مصلحة وانه ليس بمحرم لانه ليس بمقدمة لترك الواجب ﴿ فلو صلى تماماً ﴾ في السفر ﴿ أو صلى اخفائاً ﴾ أو جهاراً ﴿ في موضع القصر والجهر ﴾ والاخفات ﴿ مع العلم بوجوبهما ﴾ أي وجوب القصر والجهر ﴿ في موضعهما ﴾ أي موضع التمام والاخفات ، ويحتمل أن يرجع الضمير الى المرجع السابق وهو القصر والجهر ﴿ لكانت صلاته صحيحة ﴾ لانه أتى بما يشتمل على المصلحة التامة الكافية وان لم يكن بقدر مصلحة الواقع المأمور به ﴿ وان عوقب ﴾ الاتي بالمخالف ﴿ على مخالفة الامر ﴾ الذي توجه اليه ﴿ به ﴾ الصلاة ﴿ القصر أو الجهر ﴾ وهكذا بالنسبة الى الاخفات .

﴿ فانه يقال : لا بأس بالقول به ﴾ أي بكون الصلاة المخالفة صحيحة حتى مع العلم بالواقع ﴿ لودل دليل على انها ﴾ أي 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 ، أما في صورة العلم بالواقع فلا دليل على كفاية الصلاة الناقصة حتى نقول بها ، ولا يعلم باشتمالها حين العلم على المصلحة ﴿ لاحتمال اختصاص أن يكون ﴾ الفاقد ﴿ كذلك ﴾ مشتملاً على المصلحة ﴿ في صورة

الجهل، ولا بعد أصلاً فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم
بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى ، وقد صار بعض الفحول
بصدد بيان امكان كون المأتى به فى غير موضعه مأموراً به بنحو
الترتب

الجهل ﴿ بالواقع فالجهل فى الظهر ذو مصلحة لمن لا يعلم بوجوب الاخفات ،
والتمام فى السفر ذو مصلحة لمن لا يعلم بوجوب القصر .

﴿ و ﴾ ان قلت : كيف يمكن وجود الصلاح فى حال الجهل وعدم وجوده
فى حال العلم ؟ قلت : ﴿ لا بعد أصلاً فى اختلاف الحال فيها ﴾ أى فى الصلاة
الناقصة ﴿ باختلاف حالتى العلم بوجوب شيء ﴾ كالتقصير والجهل فى الصبح مثلاً
﴿ والجهل به ﴾ أى بوجوب ذلك الشيء حتى يكون المخالف لذلك الشيء فى
حال العلم به بدون مصلحة وفى حال الجهل به مع المصلحة ، فلا يلزم من كون
المخالف ذا مصلحة فى حال الجهل بالواقع كونه ذا مصلحة فى حال العلم بالواقع
﴿ كما لا يخفى ﴾ .

ثم ان ما ذكرنا الى هنا كان فى صدد بيان كون الصلاة المخالفة ذات مصلحة
كافية عن الواقع - فى حال الجهل بالواقع ﴿ و ﴾ لكن كاشف الغطاء « ره » أراد
أن يجعل الصلاة المخالفة ذات أمر أيضاً بنحو الترتيب ، فـ ﴿ قد صار بعض الفحول ﴾
وهو الشيخ الاكبر الشيخ جعفر « ره » ﴿ بصدد بيان امكان كون المأتى به فى غير
موضعه ﴾ وهو التمام فى موضع القصر والاخفات فى موضع الجهر ﴿ مأموراً
به بنحو الترتيب ﴾ كأن قال المولى « صل قصراً فان عصيت فصل تماماً » وقال
« صل جهراً فان عصيت فصل اخفائاً » حتى انه لو ترك الامر الاول عوقب عليه
ولو تركهما كان له عقابان .

وقد حققنا فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه فلا نعيد، ثم انه ذكر لاصل البراءة شرطان آخران :

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى.
ثانيهما : أن لا يكون موجباً للضرر على آخر .

﴿و﴾ لكن ﴿قد حققنا﴾ نحن ﴿فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب﴾ للزومه طلب الضدين فى وقت المهم، وأوضحنا هناك انه من الامر بالضدين المحال ﴿بما لا مزيد عليه فلا نعيد﴾ فراجع مبحث الترتب فى الجزء الاول .

﴿ثم انه ذكر﴾ والذاكر هو الفاضل التونى ﴿لاصل البراءة شرطان آخران﴾
بالاضافة الى لزوم الفحص :

﴿أحدهما : ان لا يكون﴾ اصل البراءة ﴿موجباً لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى﴾ كما لو وقعت نجاسة فى أحد الانائين ، فان اجراء اصاله الطهارة فى احدهما معناه نجاسة الاناء الاخر ووجوب الاجتناب عنه، فالاصل هنا أوجب ثبوت حكم شرعى لغير مجراه، وهذا هو معنى قوله «من جهة اخرى» وكما لو وقعت نجاسة فى ماء مشكوك الكربة فان اجراء اصاله الكربة موجب لاثبات القلة والنجاسة، فمثل هذين الاصلين لا يجريان لانهما موجبان لاثبات حكم شرعى آخر .

﴿ثانيهما: ان لا يكون﴾ اصل البراءة ﴿موجباً للضرر على آخر﴾ كما لو فتح انسان قفص الطير الذي هو لانسان آخر ، أو حبس شاته حتى مات ولدها أو حفظ انساناً حتى شردت دابته، فان اجراء اصل البراءة عن الضمان موجب للضرر

ولا يخفى ان اصاله البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لامحالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة أرفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية

صاحب الطير والشاة والدابة، فمثل هذا الاصل لايجرى .

﴿ولا يخفى﴾ ان هذين الشرطين اللذين ذكرهما الفاضل التونسي لاجراء البراءة مناقش فيهما: أما الشرط الاول فقد أجاب الشيخ «ره» عنه بأن الاصل في الانائين ساقط للمعارضة لاشيء آخر، والاصل في الكرية لابس باجرائه وأجاب المصنف «ره» عنه بأنه لا مانع من اجراء البراءة بعد الفحص واليأس، ولو كان موجبا لاثبات حكم شرعي .

نعم الحكم العقلي والعادي لا يترتب على الاصل . وأما الشرط الثاني فقد أجاب عنه بأن دليل الضرر ان كان يشمل مثل تلك الموارد لم تجر البراءة، لانها بعد اليأس عن الدليل، وقد وجد الدليل فرضاً - وهو دليل لا ضرر - وان لم يشمل دليل الضرر لها لم يكن مانع عن اجراء البراءة .

اذا عرفت مجمل الجواب نقول: أما بالنسبة الى الشرط الاول ف﴿ان اصاله البراءة عقلا﴾ وهو قبح العقاب بغير بيان ﴿ونقلا﴾ وهو رفع ما لا يعلمون^(١) ﴿في الشبهة البدوية﴾ غير المقرونة بالعلم الاجمالي - كالانائين - ﴿بعد الفحص﴾ واليأس عن الدليل ﴿لامحالة تكون جارية﴾ لتمامية أدلتها، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية ﴿لانها تقول بقبح العقاب بغير بيان﴾ والاباحة أرفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية ﴿لانها تقول «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام»^(٢)

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم .

(٢) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ - ومتن الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ... -

- لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له - فلامحيص عن ترتيبه عليه بعد احرازه، فان لم يكن مترتباً عليه بل على نفى التكليف واقعاً فهي وان كانت

وتقول «رفع ما لا يعلمون» ﴿لو كان﴾ ذلك العدم ﴿موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له﴾ أي لحكم شرعي ﴿ولامحيص عن ترتيبه﴾ أي ترتب ذلك الحكم أو الملازم له ﴿عليه﴾ أي على ذلك العدم ﴿بعد احرازه﴾ أي احراز العدم بجريان البراءة، فلو ثبت بالبراءة حلية تدخين التبغ، وقد دل الدليل الشرعي على جواز بيع ما كان حلالاً ترتب على اصل البراءة جواز بيعه .

﴿ف﴾ مذكروه الفاضل من عدم ترتب الحكم اللازم أو الملازم على اصل البراءة : ان أراد ان أصل البراءة لا يجري قلنا ان عدم جريان الاصل خلاف اطلاق أدلة البراءة، وان أراد ان الاصل يجري لكن اللازم أو الملازم لا يترتب قلنا ان ذلك خلاف الدليل الدال على الزوم أو على الملازمة ، ففي المثال ان اراد عدم جريان اصاله الحل بالنسبة الى التبغ كان ذلك خلاف قوله **«إِلَّا»** كل شيء لك حلال » وان أراد عدم ترتب جواز البيع على جواز الشرب كان ذلك خلاف ما دل على ان كل حلال جائز البيع - المفهوم من قوله «اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه» - .

نعم ﴿ان لم يكن﴾ ذلك الحكم اللازم أو الملازم ﴿مترتباً عليه﴾ أي على العدم المستفاد من الاصل ﴿بل﴾ كان مترتباً ﴿على نفى التكليف واقعاً﴾ كما لو نذر ان التبغ لو كان حلالاً واقعاً أعطى ديناراً للفقير ﴿فهي﴾ أي البراءة ﴿وان كانت

← وبحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٣ عن الكافي ولفظه هكذا: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه .

جارية الا ان ذاك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط .

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر - وان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالدلة الاجتهادية -

جارية الا ان ذاك الحكم لا يترتب ﴿فلا يجب اعطاء الدينار للفقير﴾ لعدم ثبوت ما يترتب ﴿ذلك الحكم﴾ عليه ﴿الضمير عائد الى « ما » ومصادقه الحلال الواقعي﴾ بها أي بالبراءة. يعني ان البراءة انما تفيد الحلية الظاهرية، والتصدق كان معلقاً على الحلية الواقعية فلا يترتب التصديق على البراءة التي تفيد الحلية الظاهرية .

﴿وهذا﴾ الذي ذكر من عدم الترتب لو كان معلقاً بالحلال الواقعي ﴿ليس بالاشتراط﴾ الذي ذكره الفاضل التوني «ره» .

﴿وأما﴾ الجواب عن الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل، وهو ﴿اعتبار أن لا يكون﴾ اصل البراءة ﴿موجباً للضرر﴾ على الفير ﴿ف﴾ نقول: ﴿كل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر﴾ وهو قوله ﴿لا يترتب﴾ «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 بالدلة الاجتهادية - ﴿فاذا كان في المقام دليل اجتهادي لم يبق مجال البراءة .

والفرق بين الدليل الاجتهادي والاصل العملي : هو ان الحكم في الاول منصب على الواقع، كما لو قال الغنم حلال، والحكم في الثاني منصب على

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

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 مجهولاً حتى يكون مجال للاصل العملي، فلو دل دليل على ان لحم الارنب حرام لم يبق 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 اذ البراءة تقول « اذا لم تعلم الضمان فأنت بريء » وذلك الدليل يقول « أنت ضامن » .

والحاصل انه وان لم يكن مجال للبراءة اذا عم دليل الضرر لمورد ﴿ لا ﴾ 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 .

اذا 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 أدلة الضرر ﴿ فـ ﴾ أي وجه لتخصيص أدلة الضرر بالاشتراط بل ﴿ لابد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل

اجتهادى لاختصاص قاعدة الضرر فتدبر ، والحمد لله على كل حال .
ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار
على نحو الاختصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح نسبتها
مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى أو
الثانوية ، وان كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة اجابة لالتماس بعض
الاحبة ، فأقول وبه استعين : انه قد استدل عليها

اجتهادي ﴿مطلقاً﴾ لاختصاص قاعدة الضرر ﴿كما ذكر﴾ ﴿فتدبر﴾ جيداً ﴿والحمد
لله على كل حال﴾ .

هذا تمام الكلام فى شرائط الاصول العملية .

﴿ثم﴾ حيث انتهى الكلام الى اشتراط البراءة بعدم جريان أدلة الضرر
فـ ﴿انه لا بأس بصرف﴾ عـنان ﴿الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على
نحو الاختصار﴾ والايجاز ﴿وتوضيح مدركها وشرح مفادها﴾ أي سندها
ودلائلها ﴿وايضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات
بعناوينها الاولى﴾ كنسبة القاعدة مع وجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر
والميتة ﴿أو﴾ بعناوينها ﴿الثانوية﴾ كنسبة القاعدة مع «كل شيء لك حلال حتى
تعرف»^(١) ﴿وان كانت﴾ هذه القاعدة ﴿أجنبية عن مقاصد الرسالة﴾ وانما ذكرها
﴿اجابة لالتماس بعض الاحبة ، فأقول وبه أستعين : انه قد استدل عليها﴾ أي على

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ - بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٣

عن الكافي ومن الحديث فى البحار هكذا : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه
فتدعه .

بأخبار كثيرة :

(منها) موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار ، وكان منزل الانصارى بباب البستان ، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصارى أن يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة فجاء الانصارى الى النبي (ص) فشكى اليه ، وأخبره بالخبر فأرسل رسول الله (ص) وأخبره بقول الانصارى وما شكاه فقال : اذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى ان يبيعه فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى ان يقبل ، فقال رسول الله (ص) للانصارى : اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا

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 الانصارى بباب البستان ، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن حتى يتها الانصارى وأهله لدخوله ﴿فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة فجاء الانصارى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكى اليه ، وأخبره بالخبر فأرسل رسول الله ﷺ وأخبره بقول الانصارى وما شكاه فقال ﷺ : ﴿اذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى ان يبيعه﴾ أي يبيع النخلة للرسول ﷺ ﴿فقال ﷺ : ﴿لك بها عذق في الجنة ، فأبى﴾ سمرة﴾ ان يقبل ، فقال رسول الله ﷺ : الانصارى : اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا

ضرر ولا ضرار^(١) .

وفى رواية الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك الا انه فيها بعد الالباء ما اراك يا سمرة الا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقطعها وارم بها وجهه^(٢) الى غير ذلك من الروايات الواردة فى قصة سمرة وغيرها .

ضرر ولا ضرار ﴿ وقد روى هذه الرواية جماعة .

﴿ وفى رواية الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك الا انه فيها بعد الالباء ﴾ أي بعد اباء سمرة للبيع ان النبي صلى الله عليه وآله قال له : ﴿ ما اراك يا سمرة الا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقطعها وارم بها وجهه ﴾ وفى نسخة فاقطعها واضرب بها ﴾ الى غير ذلك من الروايات الواردة فى قصة سمرة وغيرها ﴾ .

فعن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن ، قال : ولا ضرر ولا ضرار^(٣) .

وعن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة فى مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر ، وقضى بين اهل البادية أن لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء ، وقال لا ضرر ولا ضرار^(٤) .

وعن هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبدالله عليه السلام عن رجل شهد بعيراً مريضاً يباع ، فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين

(١) بحار الانوار عن الكافى ج ٢ ص ٢٧٦ - الفقيه ج ٣ ص ١٧٤ .

(٢) الفقيه ج ٣ ص ٥٩ حديث ٩ .

(٣) فروع الكافى ج ٥ ص ٢٨٠ حديث ٤ .

(٤) فروع الكافى ج ٥ ص ٢٩٣ .

وهي كثيرة، وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً، فليكن المراد بها تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها

بالرأس والجلد، ف قضى ان البعير برىء فبلغ ثمنه دنائير قال: فقال عليه السلام لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فان قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد أعطى حقه اذا أعطى الخمس^(١).

وعن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم^(٢).

وعن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أتى جبلاً فشق فيه قناسة فذهبت قناة الآخر بماء قناة الاولى: يتقاسان بحقائب البئر ليلة ليلة فينظر أيهما أضرت بصاحبها، فان رأيت الاخيرة ضرت بالاولى فلتعور^(٣).

وعن التذكرة مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام^(٤) الى غير ذلك مما يجدها المتتبع في الوسائل والمستدرک.

﴿وهي كثيرة، وقد ادعى﴾ الفخر في الايضاح ﴿تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً﴾ 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 أن يكون لفظ واحد رواه جمع يؤمن من اجتماعهم على الكذب أو اشتباههم، وبخلاف التواتر المعنوي الذي هو أن يروى جماعة عدة ألفاظ لها معنى واحد نلم قطعاً بذلك المعنى، كما قرر في

(١) فروع الكافي ج ١ ص ٤١٤.

(٢) فروع الكافي ج ٥ ص ٢٩٢ حديث ١ (باب الضرار).

(٣) فروع الكافي ج ٥ ص ٢٩٤ حديث ٧.

(٤) التذكرة في المسألة الاولى من خيار الغبن.

والانصاف انه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف ، وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها ، مع ان بعضها موثقة فلامجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكة ، كما ان الاظهر ان يكون الضرر بمعنى الضرر جييء به تأكيداً كما يشهد

مبحث التواتر .

﴿والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك﴾ اجمالاً ﴿جزاف، وهذا﴾ التواتر الاجمالي ﴿مع استناد المشهور اليها﴾ في مختلف أبواب الفقه ﴿موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها﴾ لو كان ﴿مع ان بعضها موثقة﴾ وهو كاف في الاستناد ﴿فلامجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى﴾ على من أعطى المسألة حق النظر .

هذا هو الجهة الاولى في الرواية ﴿وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس﴾ كالجنون مقابل العقل أو ذهاب بعض النفوس في مهلكة مقابل بقائها ﴿أو الطرف﴾ كالعمى مقابل البصر ﴿أو العرض﴾ كانتهاك العرض مقابل سلامته ﴿أو المال﴾ كذهاب بعض المال مقابل بقائه، من غير فرق بين المال الموجود أو المترقب ﴿تقابل العدم والملكة﴾ وهما وجود خاص وعدم خاص ، فالملكة هو الوجود الخاص سواء كان لشيء كالبصر أو كان في نفسه كوجود الجدار مثلاً، وهذا التقابل أحد أقسام التقابل الاربعة، وهي تقابل الضدين والنقيضين والتضاييف والتماثل، فراجع شرح التجريد وغيره .

﴿كما ان الاظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر﴾ فقوله عنه «لا ضرر ولا ضرار» ﴿جييء به تأكيداً﴾ فهو مثل أن يقول «لا ضرر ولا ضرر» ﴿كما يشهد

به اطلاق المضار على سمره ، وحكى عن النهاية لافعل الاثنين وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة .

به اطلاق المضار في نفس الرواية على سمره فانه عنه قال له وانك رجل مضار فانه من باب المفاعلة، تقول ضار يضار مضار وله مصادر: مضاررة وضراً وضيراراً على وزن مفاعلة وفعالا وفعالاً .

وهذا المعنى (حكى عن النهاية) لابن الاثير (لا فعل الاثنين) بأن يضرب هذا ذاك وذلك هذا (وان كان هو الاصل في باب المفاعلة) كما هو المذكور في كلام غير واحد من أهل العربية، فمعنى ضارب ان كل واحد من الاثنين ضرب الآخر، وكذا قاتل وغيرهما، وان كان هذا غير دائمى كما في قوله تعالى « قاتلهم الله »^(١) ولا الجزاء على الضرر بمعنى انه جازى على الضرر حتى يكون ضاره بمعنى جازاه على الضرر، وانما لم يكن معنى المضار الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة .

هذا بالاضافة الى ان كونه من الاثنين أو الجزاء خلاف استعمالات هذه الكلمة أو مشتقاتها، كقوله تعالى: «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً»^(٢) وقوله تعالى: « لا تضار والده بولدها »^(٣) وقوله تعالى: « ولا يضار كاتب »^(٤) وقوله تعالى:

(١) التوبة : ٣٠ - المنافقون : ٤ .

(٢) التوبة : ١٠٧ .

(٣) البقرة : ٢٣٣ .

(٤) البقرة : ٢٨٢ .

وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر، كما ان الظاهر ان يكون «لا» لنفي الحقيقة

«ولانهم سكوهم ضرراً»^(١) وقول الصادق عليه السلام في خبر الغدوي «هذا الضرار»^(٢) على ان أحد المعنيين لا يستقيم في رواية سمرة، فهو لم يكن مجازياً على الضرر ولا هو والانصارى كان يضر أحدهما الآخر.

وبالجملة لم يثبت له أي لضرار **﴿﴾** معنى آخر غير الضرر **﴿﴾** والمقصود من هذا الكلام بيان انه ليس هناك شيان منفيان بل المنفي هو شيء واحد فقط، فلا تكليف أزيد مما يترتب على نفي الضرر.

وعلى تقدير انه لو شك في انه هل للضرار معنى آخر أم 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 التأكيد خلاف الاصل ان الضرر بمعنى اسم المصدر كالالم والضرار بمعنى المصدر كالإيلام، فالمعنى لا ضرر ولا ضرار. وهذا وان كان مآله التأكيد الا انه فرق بين التأكيد بلفظ واحد وبين هذا القسم من التأكيد، والذي يؤيد ذلك أن الرسول ﷺ قال له: «انك رجل مضار» وفي المقام تفصيل لا يسعه المقام.

﴿﴾ كما ان الظاهر **﴿﴾** من المنسبق العرفي **﴿﴾** أن يكون «لا» **﴿﴾** في قوله ﷺ «لا ضرر» **﴿﴾** لنفي الحقيقة **﴿﴾** فان «لا» النافية بل مطلق النفي تستعمل على وجهين الاول نفي الحقيقة حقيقة مثل أن يقول «لا رجل في الدار» فيما ليس فيها رجل أصلاً الثاني نفي الحقيقة ادعاءً، وهذا القسم اما بلحاظ نفسي جميع الآثار واما 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

(١) البقرة : ٢٣١ .

(٢) فروع الكافي ج ١ ص ٤١٤ .

كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفى 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 نفى الحقيقة ادعاءً لانفى المحكم أو الصفة كما لا يخفى،

حليماً شجاعاً - مثلاً - .

ففيما نحن فيه الظاهر ان يكون قوله «لا ضرر» لنفي الحقيقة بلحاظ نفى الاثار ﴿كما هو﴾ أي نفي الحقيقة ﴿الاصل في هذا التركيب﴾ وأشباهه مما اسند النفي - بأي لفظ كان - الى ذات خارجية ﴿حقيقة﴾ بأن كان المراد نفي حقيقة الضرر الاسلامي بأن يراد نفي الضرر الاتي من الحكم الاسلامي، فانه مما يمكن نفيه حقيقة بنفي سببه وهو الحكم ﴿أو﴾ نفيه ﴿ادعاءً﴾ ومجازاً بأن يكون نفي الحقيقة ﴿كناية عن نفى 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 نفى الاثار - لا ان المراد نفي جميع الاثار، لظهور ان المثالين ليسا لنفي جميع الاثار - فتأمل ﴿الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» و «يا اشباه الرجال ولا رجال»﴾ حيث ان المراد نفي الرجال ونفي الصلاة - لا حقيقة - بل ادعاءً لنفي الاثار الكاملة، يعني ليست صلاة كاملة ولا رجالا كاملون .

ان قلت : أليس من الافضل أن نقدر في المقام شيئاً فنقول : ان تقدير «لا ضرر» لاحكم ضررياً - مثلاً - ؟ قلت : كلا ﴿فان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفى الحقيقة ادعاءً﴾ فانه لو قال «ليس فيكم صفة الرجال» لم يكن بليغاً ﴿لا نفي المحكم أو الصفة كما لا يخفى﴾ على من له أدنى المام بالبلاغة .

ونفى الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفى أحدهما ابتداءً
مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.
وقد انتقد بذلك بعد ارادة نفى الحكم الضرري أو الضرر
غير المتدارك أو ارادة النهي من النفي

هذا مضافاً الى انه خلاف الظاهر ، فان الظاهر نفى الحقيقة ادعاءً .
﴿و﴾ ان قلت : أي فرق بين نفى الحقيقة وبين المجاز في التقدير أو في
الكلمة حتى قلتم بأن « لاضرر » من نفى الحقيقة ادعاءً لا من المجاز ؟
قلت : ﴿نفى الحقيقة ادعاءً﴾ أي نقول « لاضرر » - من دون عدم وجود
الضرر - ﴿بلحاظ الحكم أو الصفة﴾ أي ليس حكم الضرر موجوداً أوليست
صفة الضرر موجودة والمراد بصفة الضرر : « غير المتدارك » أي لاضرر «غير
المتدارك» موجود﴿غير نفى أحدهما ابتداءً﴾ بأن نقول : لاضرر غير المتدارك
موجود أو لا حكم ضررياً موجود ﴿مجازاً في التقدير﴾ بأن تقدر الصفة للضرر
أو الحكم المضاف الى « الضرر » الموجود في الكلام ﴿أو في الكلمة﴾ بأن
قبل لفظ « الضرر » وازيد 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 - لاختلاف البلاغة فقط .

﴿وقد انتقد بذلك﴾ الذي قررنا في معنى « لاضرر » ﴿بعد ارادة نفى
الحكم الضرري﴾ وهو من تقدير «الحكم» في الكلام ﴿أوالضرر غير المتدارك﴾
وهو من تقدير صفة للضرر في الكلام ﴿أو ارادة النهي من النفي﴾ بأن يقال
« لاضرر » وأراد « لا يضر » كقوله تعالى : « لا رث ولا فسوق ولا جدال » ^(١) أي

جداً ، ضرورة بشاعة استعمال «الضرر» وإرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص غير المتدارك منه ، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد ، فانه وان لم يكن ببعيد الا انه بلا دلالة عليه غير سديد ، وإرادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيز

لا يرفث ولا يفسق ولا يجادل ، فان هذه المعاني الثلاثة بعيدة ﴿ جداً ، ضرورة بشاعة استعمال «الضرر» وإرادة خصوص سبب من أسبابه ﴾ كما لو قدرنا لاحكم ضرر ﴿ أو ﴾ إرادة ﴿ خصوص غير المتدارك منه ﴾ كما لو قدرنا لاضرر غير المتدارك .

﴿ ومثله ﴾ أي مثل بعد تلك المعاني الثلاثة بعد ما ﴿ لو اريد ذاك ﴾ المعنى الحاصل من الوصف أو الاضافة ، بأن لا يقدر مضاف أو وصف وانما يراد من الضرر في «لا ضرر» هذا القسم من الضرر ، أي غير المتدارك أو حكم الضرر ﴿ بنحو التقييد ﴾ فانه ربما يقدر شيء وربما لا يقدر ولكن يقصد من اللفظ نفس ذلك المعنى المقيد ، فقد يقال : « جرى النهر » فيقدر جرى ماء النهر ، وربما يراد بـ «النهر» ماء النهر ، والفرق بينهما ان أحدهما مجاز بالاضمار والاخر مجاز في الكلمة .

هذا ما احتمل في مراد المصنف من العبارة ، وللمشكيني والسيد الحكيم وغيرهما للعبارة تفسيرات - فراجع .

﴿ فانه وان لم يكن ببعيد ﴾ اذ المجاز في الكلمة شيء دائر ﴿ الا انه بلا دلالة عليه غير سديد ﴾ بعد عدم كونه ظاهر اللفظ ﴿ وإرادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيز ﴾ لوروده بكثرة في الايات والروايات ، نحو « لا رفث »^(١)

الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم امكان ارادة نفى الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على ارادة واحد منها بعد امكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله . ثم

و « لا ماس » ^(١) وقوله ﷺ : « لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام » ^(٢) وقوله ﷺ : « لا جلب ولا جنب ولا اعتراض » وقوله ﷺ : « لا حفاء في الاسلام ولا بنیان لکنیسة » وقوله ﷺ : « لا حمى في الاسلام ولا مناجشة » وغيرها ^(٣) الا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب ^(٤) قال المشكيني : يعني الكلام الذي دخلت لا النافية على الاسم العامل فيه للنصب لفظاً أو محلاً .

﴿ و ﴾ ان قلت : انا مجبورون لاحد هذه التقديرات صوناً للكلام عن الكذب اذ لو اريد « لاضرر » حقيقة مما معناه انه لا يكون في الاسلام ضرر تكويني لكان ذلك كذباً قطعاً .

قلت : ﴿ عدم امكان ارادة نفى 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 لاضرر ﴿ على نفيها ﴾ أي نفى الحقيقة ﴿ ادعاءً ﴾ بأن يراد نفى الحقيقة مبالغاً كما في ولا رجال - كما تقدم - ﴿ بل كان هو الغالب في موارد استعماله ﴾ أي استعمال هذا التركيب ، اذ الغالب في امثاله نفى الحقيقة ادعاءً .

﴿ ثم ﴾ لا يخفى ان الاحكام على قسمين :

الاول : ما كان ثابتاً للموضوع بعنوانه الاولی ، كما لو قال الوضوء واجب ،

(١) طه : ٩٧ .

(٢) الكافي ج ٥ ص ٣٦٠ - معاني الاخبار ص ٢٧٤ .

الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها،

وشرب الخمر حرام .

الثاني: ما كان ثابتاً للموضوع بعنوانه الضري سواء ذكر القيد بالضرر في لسان الدليل، كما لو قال الصوم المضر حرام، أم لم يذكر كما لو قال الزكاة واجبة والجهد واجب، فان كلا من الزكاة والجهد حكم ضري، اذ الاول ضرر فسي المال والثاني ضرر في النفس .

اذا عرفت هذا قلنا: ان أدلة «لاضرر» انما تنفي الاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى كالتقسيم الاول، فاذا صار الموضوع ضرراً ارتفع وجوبه، وكذلك اذا صار عدم شرب الخمر ضرراً ارتفعت حرمتها، أما الاحكام الثابتة للموضوعات الضربية كالتقسيم الثاني، سواء أخذ الضرر في لسان الدليل أم لا فأدلة «لاضرر» لاتنفيها، وذلك لانه في الشق الاول انصب الحكم على الموضوع الضري ، فالضرر صار علة للحكم ، فكيف يمكن أن يكون رافعاً للحكم، فان في قوله « الصوم الضري حرام » صب الحرمة على الصوم الضري ، فكيف يمكن أن يكون الضرر رافعاً لهذا الحكم - وهو الحرمة - ؟ وفي الشق الثاني ترتب الحكم على الموضوع الذي هو ضري، فكيف يمكن أن يرفع الضرر الحكم؟ فان ذلك ملازم لعدم الحكم اطلاقاً ، فتقوله « الزكاة واجبة » معناه ان دفع المال الذي هو ضرر واجب ، فكيف يمكن أن يرفع الضرر هذا الحكم ، وهل معناه الا عدم وجوب الزكاة مطلقاً ؟ ومثله الجهد الموجب للشهادة وهكذا .

وبهذا تبين ان ﴿الحكم الذي أريد نفيه﴾ أي نفي ذلك الحكم ﴿بنفي الضرر﴾ أي بلسان نفي الضرر ﴿هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها﴾ الاولى

أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه ،
لوضوح انه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه
وينفيه بل يثبتته ويقتضيه . ومن هنا

نحو الوضوء ، وشرب الخمر ، والمراد من قوله « بعنوانينها » مقابل العناوين
الضرورية لا مقابل العناوين الثانوية ، اذ « لأضرار » منصوب على الافعال حتى بعنوانينها
الثانوية ، فقولنا « اللحم المشكوك تذكينه محرم » اذا صارت الحرمة ضرورية ارتفعت
حرمة ، وان كان الحكم بالحرمة منصباً على اللحم بعنوانه الثانوي وهو الشك في
تذكيته .

وكذا لو صار الصوم المنذور ضرورياً كما لا يخفى ﴿ أو المتوهم ثبوته ﴾ أي
الحكم ﴿ لها ﴾ أي للافعال ﴿ كذلك ﴾ أي بعنوانينها ، وهذا عطف على قوله
« الثابت » والمراد انه لا يجب أن يكون الحكم ثابتاً محققاً 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 ضرورياً - كما في القسم الثاني - ﴿ لوضوح انه ﴾ أي
الضرر في لا ضرر ﴿ العلة للنفي ﴾ أي علة لنفي الحكم عن الموضوع - في
الموضوعات الاولى - .

﴿ و ﴾ اذا فرض ان الضرر كان جزءاً للموضوع - ﴿ لا يكاد يكون
الموضوع يمنع عن حكمه ﴾ بأن يكون جزء الموضوع الذي هو سبب لثبوت
الحكم طارداً للحكم فيمنع عنه ﴿ وينفيه بل ﴾ الموضوع ﴿ يثبتنه ﴾ أي يثبت
الحكم ﴿ ويقتضيه ﴾ .

﴿ ومن هنا ﴾ أي من أجل وضوح ان الضرر علة لنفي الحكم بعنوان

لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع انها عموم من وجه، حيث انه يوفق بينهما عرفاً، بأن الثابت للعناوين الاولى اقتضائى يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال فى التوفيق بين سائر الادلة المثبتة أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية

ثانوي تبين انه لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه أي نفي الضرر و﴿أدلة الاحكام﴾ الاولى، كالصلاة والصيام وشرب الخمر وغيرها وتقدم أدلته أي أدلة «لا ضرر» على أدلتها أي أدلة الاحكام مع انها بينهما عموم من وجه .

فمثلا: بعض أقسام الموضوع ضرورية، وبعضها ليست بضرورية، وبعض الضرر ليس في الموضوع، فان كانت أدلة الضرر في عرض سائر الادلة، ولم تكن مقدمة عليها، كان مقتضى القاعدة أن يتعارض الدليلان في مادة الاجتماع وهو الموضوع الضرري، ويقدم أحدهما على الآخر بدليل خارجي، لكنه ليس كذلك بل يقدم دليل الضرر مطلقاً، فكل شيء ضرري مرفوع الحكم حيث انه يوفق بينهما أي بين دليل الضرر ودليل الاحكام عرفاً بأن الثابت للعناوين الاولى اقتضائى يثبت الحكم للموضوع المجرد بدون نظر الى الطوارئ والاحوال، فـ﴿يمنع عنه فعلا ما عرض﴾ «ما» فاعل «يمنع» عليها أي على تلك العناوين الاولى ﴿من عنوان الضرر﴾ بيان «ما» بأدلته أي بأدلة الضرر، والجار متعلق بقوله عرض .

كما هو الحال فى التوفيق بين سائر الادلة المثبتة أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية كآدلة النذر والمهد واليمين والشرط واطاعة الوالدين والزوج

والادلة المتكفلة لحكمها بعنوانينها الاولى .

نعم ربما يعكس الامر

والمولى المثبتة للاحكام بهذه العناوين الثانوية ، كأدلة العسر والحرَج واختلال النظام النافية للاحكام بهذه العناوين الثانوية ﴿والادلة المتكفلة لحكمها﴾ أي حكم الافعال ﴿بعنوانينها الاولى﴾ كأدلة الوضوء والتصدق وسائر العاديات المباحة وسائر الاحكام فان الوضوء الواجب لو صار ضررياً لم يجب، والتصدق المستحب لو وقع متعلق النذر وجب، والاكل المباح لو كان ضررياً حرم ولو كان ساداً للرمق وجب وهكذا .

ثم انه ربما يستدل لتقدم هذه الادلة على سائر الادلة المتكفلة للاحكام بعنوانينها الاولى بوجهين آخرين :

الاول : ان موضوعات أدلة الاحكام الثانوية هي نفس موضوعات أدلة الاحكام الاولى بزيادة، فمثلاً: دليل لاضرر أخص من أدلة الاحكام بمجموعها فالتقديم على القاعدة المطردة بين العام والخاص .

الثاني: انه لو لم تقدم أدلة الاحكام الثانوية لزم أن لا يبقى للثانوية مورداً فمثلاً الوضوء الضروي واجب والصدقة الضررية مستحبة، وشرب الخمر - الذي لولا شربها لكان الهلاك - حرام، وأكل الفاكهة الضررية مباح، والنوم بين الطلوعين الضروي مكروه، فأى مورد يبقى 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 الامر﴾ فيقدم دليل الحكم بعنوانه الاول على أدلة

فيما أحرز بوجه معتبر ان الحكم فى المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة . وبالجمله 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 ذاك العنوان على دليله .

الاحكام الثانويّة ﴿فيما أحرز بوجه معتبر ان الحكم﴾ الاولى ﴿فى المورد ليس بنحو الاقتضاء﴾ حتى يرفع بالعنوان الثانوي ﴿بل بنحو العلية التامة﴾ كموضوع انقاذ النبي مثلاً ، فانه علة تامة ولو كان ضرورياً .

﴿وبالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى﴾ على قسمين ، فـ ﴿تارة يكون بنحو الفعلية﴾ وان الحكم دائمي ﴿مطلقاً﴾ عرض عارض أم لا ، كانقاذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم 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 فلعلي بالنسبة الى عارض - وهو غير المهلك - دون عارض آخر وهو المهلك ، فان الفعلية المطلقة فى الاول والخاصة ببعض العوارض فى الثانى قد ثبتت ﴿بدلالة لايجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض﴾ أي «لا ضرر» فى المثال ﴿المخالف﴾ هذا العارض ﴿له﴾ أي لذلك الحكم الفعلي ﴿فيقدم دليل ذاك العنوان﴾ الاولى الفعلي ﴿على دليله﴾ أي دليل العارض نحو «لا ضرر» فى المثال ، فيجب انقاذ النبي مطلقاً ويحرم شرب الخمر اذا لم يكن المرض مهلكاً ، وان كان فيهما ضرر شديد وعسر أكيد .

وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفاً حيث كان اجتماعهما قرينة على انه بمجرد المقتضى وان العارض مانع فعلى، هذا ولولم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله

﴿ وأخرى يكون ﴾ الحكم الثابت بعنوان أولى ﴿ على نحو لو كانت هناك دلالة ﴾ على خلافه بسبب عنوان ثانوي ﴿ للزم الاغماض عنها ﴾ أي عن تلك الاحكام الاولية ، 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 الاولى ﴿ قرينة على انه ﴾ أي الحكم الثابت بالعنوان الاولى ﴿ بمجرد المقتضى ﴾ كأدلة استعمال المباحات ﴿ وان العارض مانع فعلي ﴾ فيقدم دليل « لا ضرر » مثلاً عليها .

ثم ان الشيخ ذكر ان أدلة الاحكام الثانوية حاکمة على أدلة الاحكام الاولية بمعنى ان الثانوية ناظرة الى الاولية، ولهذا تقدم الثانوية على الاولية، لكن المصنف لم يرتض بالحكومة ورأى أن الوجه في التقديم كون الاولية اقتضائية والثانوية فعلية .

ولذا عرّض 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 الاولى ﴿ لعدم ثبوت نظره ﴾ أي نظر الثانوي ﴿ الى مدلوله ﴾ أي مدلول الاولى .

وقد اشترط في دليل الحاكم أن يكون ناظراً الى دليل المحكوم ، كأن يقول

كما قيل .

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر مثلاً فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين والا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى

لاشك لكثير الشك بعدما قال ابن على الرابع في الشك بين الثلاث والرابع ﴿كما قيل﴾ والقائل الشيخ كما ذكرنا .

﴿ثم﴾ بعدما فرغنا من النسبة بين دليل لاضرر وأدلة الاحكام الاولى نذكر النسبة بين دليلين من الاحكام الثانوية، كما لو تعارض دليل الضرر ودليل العسر مثلاً فيما لو اعتاد شرب التتن مثلاً بحيث ان تركه عسر عليه واستعماله مضر له، فنقول: ﴿انقدح بذلك﴾ الذي ذكرنا في دليلي الضرر والاحكام الاولى ﴿حال توارد دليلي العارضين﴾ بأن كان كلا الدليلين ثانويين ﴿كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر﴾ أو كدليل وجوب النذر ودليل نفى الضرر فيما صار الصوم المنذور ضرورياً ﴿مثلاً فيعامل معهما معاملة المتعارضين﴾ لو كان لاحدهما فقط ملاك، بأن علمنا من الخارج انه لا ملاك في أحدهما ولم نعلم صاحب الملاك، وحين عومل معهما معاملة المتعارضين نأخذ بالراجع لو كان أحدهما راجحاً والا فالتخير أو الرجوع الى الاصل، فانه قد اختلف في أن مورد الاجتماع من العاميين من وجه هل يحكم بالتخير فيه أم بالرجوع الى الاصول العملية ؟

لكن معاملة معاملة المتعارضين انما هو فيما ﴿لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين﴾ بأن كان في كل واحد منهما ملاك تام حتى في مورد الاجتماع، كمثل انقاذ الغريقين ﴿والا﴾ بأن كانا من باب التراحم ﴿فيقدم ما كان مقتضيه أقوى﴾ على ما كان مقتضيه أضعف، فانه في مثال النذر والضرر يقدم دليل الضرر على دليل

وان كان دليل الاخر ، أرجح وأولى ولا يبعد ان الغالب فى توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته الا فى أحدهما كما لا يخفى .
هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر وأما لو تعارض مع ضرر آخر

النذر لو كان الصوم موجباً للهلاك مثلاً .

﴿وان كان دليل الاخر أرجح وأولى﴾ فى مقام الدليلىة، اذ الرجحان اللفظي انما ينفع فى مقام التعارض لا مقام التزام، فلو ورد دليل ضعيف بوجوب انقاذ النبي ﷺ ودليل قوي بوجوب انقاذ المؤمن قدم الاول في مقام التزام ﴿ولا يبعد ان الغالب في توارد العارضين﴾ أي الدليلين الثانويين ﴿أن يكون من ذلك الباب﴾ أي باب التزام ﴿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 لعدم كونه من باب التعارض .

﴿هذا﴾ كله ﴿حال تعارض الضرر مع عنوان أولى﴾ كالوضوء ﴿أو ثانوي﴾ كالخرج ﴿آخر﴾ أي غير نفس الضرر ﴿وأما لو تعارض مع ضرر آخر﴾ بأن دار الامر بين ضررين فهو على ثلاثة أقسام :

الاول: أن يدور بين ضرري شخص واحد كما او اجبر بين قتل زيد وبين أخذ دينار منه .

الثاني : أن يدور بين ضرري شخصين كما لو أجبر بين قتل زيد أو ضرب

عمرو .

فمجمّل القول فيه ان الدوران ان كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مسرح الا لاختيار أقلهما لو كان والا فهو مختار .
وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره

الثالث: أن يدور بين ضرر نفسه وضرر غيره ، كما لو أجبر على قبول الولاية فان لم يقبل ضرره ، وان قبل كان مستلزماً لضرر آخرين .

﴿فمجمّل القول فيه ان الدوران ان كان بين ضرري شخص واحد﴾ كالاول
﴿أو﴾ ضرري ﴿اثنين﴾ كالمثال الثاني ﴿فلا مسرح الا لاختيار أقلهما﴾ فان
الضرورات تقدر بقدرها .

ومن المعلوم أن الضرر الأقل سواء كان بالنسبة الى شخص واحد أو الى شخصين ضرورة دون الضرر الاكثر ، فيكون حاله حال ماله 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 ﴿والا﴾ بأن تساوى كما لو أجبر على قطع احدى يدي زيد أو قطع يد زيد أو ضرر ﴿فهو مختار﴾ بينهما لعدم ترجيح هناك .

﴿وأما لو كان﴾ الامر دائراً ﴿بين ضرر نفسه وضرر غيره﴾ له صور وأحكام كدوران الامر بين قتل نفسه أو غيره ، أو قتل نفسه أو قطع طرف غيره ، أو قتل نفسه أو اضرار غيره مالياً ، أو بالعكس فيهما ، أو رفع سلطة نفسه أو غيره كما لو دار بين عدم حفر في داره أو حفر وتضرر جدار جاره ، أو أشباه هذه الموارد مما له صور كثيرة .

وقد وقع الخلاف في بعضها والاتفاق في بعضها الاخر ، لكن المصنف «ره»

فالأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الأمانة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجهاً

على أن ﴿الأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر﴾ كما لو أجبره الجابر بين إعطاء دينار من نفسه أو إعطاء دينارين من غيره ﴿فإن نفيه﴾ أي الضرر بقوله «لا ضرر» ﴿يكون للمنة على الأمانة﴾ فـ «لا ضرر» بالنسبة إلى الغير منة عليه ﴿ولأمانة على تحمل﴾ الإنسان ﴿الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان﴾ ضرر الآخر ﴿أكثر﴾.

ثم إن ما ذكرنا من تفسير قوله «وأما لو تعارض مع ضرر آخر» بناءً على احتمال، وهناك احتمال آخر أقرب إلى العبارة، وهو أن يراد: أقسام الضرر الثلاثة غير المرتبطة بالمكلف 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 تحمل الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر في الصورتين الأخيرتين، ويجب عليه تحمل أقلهما لو كان دائراً بين ضرري شخصه، لكنه إذا كان تحمّلهما 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 دينار منه، ولو كان كلاهما جائزاً كان له الخيار كما لا يخفى.

﴿نعم﴾ إن ما ذكرنا من عدم لزوم تحمل الضرر على النفس لدفع الضرر عن الغير إنما يصح فيما لم يكن الضرر متوجهاً إليه، أما ﴿لو كان الضرر متوجهاً

اليه ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الاخر . اللهم الا أن يقال : ان نفى الضرر وان كان للمنة الا انه بلحاظ نوع الامة واختيار الاقل بلحاظ النوع مئة - فتأمل .

اليه ﴿ كما لو أراد اللص سرقة ماله ﴾ ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الاخر ﴿ بأن يدلّه على مال صديقه حتى يسرقه فيجوز عن ماله .

لكن هذا انما يتم لو كان الدفع عن النفس بلحاظ اراده 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 لانه من دفع الضرر عن النفس ولا يرتبط باضرار الغير .

ثم ان ما ذكرنا من عدم لزوم تحمل الضرر وان كان ضرر الاخر أكثر انما يصح اذا قلنا بأنه لوحظت المنة بالنسبة الى كل فرد فرد ، وأما ان قلنا بأن المنة لوحظت بالنسبة الى مجموع الامة - بأن جعلت الامة كفرد واحد - يكون حال تعارض الضررين بالنسبة الى شخصين كتعارضهما بالنسبة الى شخص واحد في وجوب التحمل للضرر الاخف ، والى هذا أشار بقوله : ﴿ اللهم الا ان يقال : ان نفى الضرر وان كان للمنة ﴾ على الامة ﴿ الا أنه ﴾ أي الرفع الامتثاني ﴿ بلحاظ نوع الامة واختيار الاقل بلحاظ النوع مئة ﴾ فيجب تحمل الضرر الاقل على النفس دفعاً للضرر الاكثر المتوجه الى الغير ﴿ فتأمل ﴾ .

فان الظاهر اختلاف موارد ، فلو توجه ضرر القتل الى الغير أو ذهاب مال يسير من النفس قدم الثاني ، واو توجه ضرر دينارين على الغير أو دينار على النفس لم يلزم الدفع عن الغير ، والكلام في هذا الباب طويل فليراجع [الفقه] والله المستعان .

فهرس الكتاب

١٣٤	في الظن بالطريق	٥	مقدمة الشارح
١٥٨	في الكشف والحكومة	٧	حجية الخبر الواحد
١٦٤	اهمال النتيجة واطلاقها	٢١	في آية النبأ
١٧٣	الظن باعتبار الظنون	٣٨	في آية الانذار
١٨٢	في خروج القياس	٤٨	في آية الكتمان
١٩٨	الظن المانع والممنوع	٥٠	في آية أهل الذكر
٢٠١	الظن بالحكم وبمقدماته	٥٤	في آية الاذن
٢٠٥	في التنزل الى الظن		الاخبار الدالة على حجية الخبر
٢٠٧	الظن بالاحكام وبالامثال	٥٩	الواحد
٢١٠	حجية الظن في اصول الدين	٦٢	الاجماع على حجية الخبر
٢٣١	الجبر والوهن بالظن		الدالة العقلية على حجية الخبر
٢٤٤	في الاصول العملية	٧٢	الواحد
٢٤٨	في أدلة البراءة	٨٦	أدلة حجية الظن
٢٨٥	أدلة الاحتياط	١٠٤	في دليل الانسداد
٣١٢	أصالة عدم التذكية	١٢٦	حجية الظن حال الانسداد

- | | | | |
|-----|--------------------------------|-----|----------------------------------|
| ٤٢٨ | في ناسي الجزء | ٣٢٠ | اجراء الاحتياط في مشكوك العبادية |
| ٤٣٣ | حكم زيادة الجزء | ٣٤١ | التهمي عن صرف الوجود |
| ٤٣٨ | استصحاب الوجوب | ٣٤٦ | في حسن الاحتياط |
| ٤٤٤ | قاعدة الميسور | ٣٤٩ | دوران الامر بين المحذورين |
| ٤٥٧ | تذنيب لمسألة البراءة والاحتياط | ٣٦٤ | دوران المكلف به بين المتباينين |
| ٤٥٨ | في شرائط الاصول | ٣٧٦ | الاضطرار الى بعض اطراف العلم |
| ٤٦٥ | اشتراط الفحص في البراءة | ٣٨٢ | شرطية الابطال في طرف العلم |
| ٤٦٩ | وجوب التعلم | ٣٨٦ | الشبهة غير المحصورة |
| ٤٨٦ | شرائط اصل البراءة | ٣٩٠ | ملاقي الشبهة المحصورة |
| ٤٩١ | قاعدة لاضرر | ٣٩٨ | الاقل والاكثر الارتباطيان |
| | | | دوران الامر بين المطلق والمقيد |
| | | ٤٢٤ | والخاص والعام |