



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مِنْمَى الدِّمَاءِ

فِي

تَوْضِيحِ الزَّكَاةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَسْرَتِ سَيِّدِ الْمَرْقُومِ

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٥
٧	اشاره
٨	اشاره
١٢	تتمه المقصد السادس
١٢	فصل
١٢	اشاره
٤٢	وهم و دفع
٥٩	فصل (١)
٨٢	فصل الظن المانع و الممنوع
٨٨	فصل
٨٨	اشاره
٩٤	تنبيه (١)
٩٨	فصل
١٠٤	خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا
١٠٤	الأول (١): الظن فى الأمور الاعتقديه
١٣٢	الثانى
١٥٣	المقصد السابع فى الأصول العمليه (١)
١٥٣	اشاره
١٦٨	فصل أصاله البراءه
١٦٨	اشاره
١٧١	و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعه:
١٧١	أما الكتاب فب آيات (٤)
١٨٥	و أما السنه، فروايات:

١٨٥	منها: حديث الرفع
٢٤٣	و منها (١): حديث الحجب (٢)
٢٤٧	و منها (٢) قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف
٢٤٣	و منها (١): قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»
٢٧٢	و منها (٢): قوله عليه السلام «-»: كل شيء مطلق حتى يرد فيه
٢٩٨	و أما الإجماع (١)
٣٠٣	و أما العقل (١)
٣٣٠	و احتج للقول بوجود الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة
٣٣٠	اشاره
٣٣٠	أما الكتاب
٣٣٢	و أما الاخبار
٣٧٩	و أما العقل
٤١٨	بقي أمور مهمه لا بأس بالإشارة إليها:
٤١٨	الأول (١)
٤٨٥	الثاني (١)
٤٨٥	اشاره
٥١٥	مفاد أخبار من بلغ
٥٤٨	لثالث (١) أنحاء تعلق النهي بالطبيعه
٥٤١	الرابع (١) في التبعض الاحتياط المخل بالنظام
٥٤٨	فصل (١) دوران الأمر بين المحذورين
٦٢٤	تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ (چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . (چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣

لا يخفى (١) عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على

الكشف و الحكومه

(١). ينبغي قبل توضيح المتن بيان معنى الكشف و الحكومه، فنقول و به نستعين: قد عرفت أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد - بعد فرض تماميتها - هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا، و قد اختلفوا فى أن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، يعنى: أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجه حال الانسداد لا أنه ينشئ الحجيه له؟ أم من باب الحكومه، يعنى: أن العقل - بملاحظه تلك المقدمات - يحكم بحجيه الظن و ينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجيه العلم حال الانفتاح و إنشائها له. و بتعبير آخر: أن العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجه و ان احتمل مخالفته للواقع، فالشرع منشئ لحجيته و العقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنه يحكم بوجوب متابعه الظن فى مقام الامتثال من غير أن يرى للشرع دخلا فى ذلك، فالعقل يحكم بحجيته دون الشرع كحكمه بحجيه العلم حال الانفتاح من غير دخل للشارع فيها.

ص: ٥

إذا عرفت معنى الكشف و الحكومه، فنقول: غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أن نتیجه مقدمات الانسداد هل هي حجيه الظن من باب الكشف أم حجيته من باب الحكومه؟ و بيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة أو تعيينها، و سيتضح معناهما. و لما كان الأمر الثانى مترتبا على بيان ما يقتضيه مقدمات الانسداد من الكشف أو الحكومه تعرض له أولاً، ثم تعرض لما يترتب على الكشف من الإهمال أو التعيين، فقال: «لا يخفى عدم مساعده... إلخ» و حاصله:

أن مقدمات الانسداد لا تنتج حجيه الظن كشفاً يعنى شرعاً، بل مقتضاها حجيه الظن حكومه يعنى بحكم العقل، لأنه بعد إبطال المنجز العقلى - و هو الاحتياط الذى يقتضيه العلم الإجمالى بالتكاليف - بأدله نفى الحرج قد وصلت النوبه إلى المقدمه الخامسه - و هي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - المقتضيه لتعين الإطاعه الظنيه عقلاً، و مع هذا الحكم العقلى المستقل فى مقام الإطاعه لا حاجه إلى حكم الشارع بحجيه الظن، فتكون النتيجة حجيه الظن فى مقام الإطاعه بمعنى حكم العقل بعدم جواز مطالبه المولى بأزيد من الإطاعه الظنيه، و عدم جواز اقتصار المكلف على ما دونها من الإطاعه الشكويه و الوهميه، هذا.

و قد تعرض لهذا البحث شيخنا الأعظم (قده) مفصلاً، فقال: «الأمر الثانى و هو أهم الأمور فى هذا الباب أن نتیجه دليل الانسداد هل هي قضيه مهمله من حيث أسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الأمارات الموجهه للظن إلا بعد ثبوت معمم... أو قضيه كلييه لا يحتاج فى التعميم إلى شىء... إلى أن قال: فهنا مقامات: الأول: فى كون نتیجه دليل الانسداد مهمله أو معينه... إلخ».

كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضروره أنه معها (١) لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجترائه بما استقل به (٢) العقل في هذا الحال (٣) «-» .

و قد ظهر منه (قده) أنه جعل عنوان البحث مسأله إهمال النتيجة و تعيينها، و لما كان ذلك مترتباً على الكشف و الحكومه بدأ بهما ثم لما يترتب عليهما.

و هذا بخلاف المصنف (قده) فانه بدأ الفصل ببيان أن نتيجة المقدمات حجيه الظن حكومه لا كشافاً، ثم تكلم بناء على الكشف في إهمال النتيجة أو تعيينها، و لا تفاوت في اختلاف المسلكين بعد وضوح المطلب.

(١). أى: مع هذه المقدمات، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول في «بما» المراد به حجيه الظن عقلاً.

(٣). أى: حال الانسداد، و ضمير «اجترائه» راجع إلى الشارع.

(-). إيقاظ: ينبغى هنا بيان أمور:

الأول: أن الحكومه في المقام يراد بها تاره حجيه الظن عقلاً كحجيته شرعاً بمعنى كون الظن معياراً لإحراز الحكم نفيًا و إثباتاً، و امثاله بعنوانه بحيث يصح قصد الوجه و التميز به، و يسمى الإتيان بالحكم الواقعي المظنون بهذا الظن المعبر عقلاً كالمعتبر شرعاً بالإطاعه الظنيه التي هي المرتبه الثالثه من مراتب الإطاعه في قبال الامتثال العلمى التفصيلي و الإجمالى الاحتياطي. و أخرى التبويض في الاحتياط، و هو فيما إذا لم يمكن أو لم يجب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالى المنجز للأحكام من المظنونات و المشكوكات و الموهومات، حيث ان العقل يحكم حينئذ - لأجل قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بلزوم الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، و تسميته

ص: ٧

=====

بالحكومه حينئذ مع كونه احتياطا ناقصا انما هي لأجل حكم العقل بجعل الاحتياط فى دائره المظنونات.

و الفرق بينه و بين الإطاعه الظنيه هو: أن الإتيان بالمظنونات على الأول يكون بالاحتمال و رجاء المطلوبيه، و على الثانى يكون بعناوينها الخاصه، و يسمى الأول بالتبعيض فى الاحتياط و الثانى بالإطاعه الظنيه، فالأول لا يخرج عن الإطاعه الاحتياطيه التى هي ثانيه مراتب الإطاعه، و الثانى إطاعه تفصيليه ظنيه و هي ثالثه مراتب الإطاعه.

الثانى: أن المراد بحجيه الظن كسفا هو استكشاف العقل بمقدمات الانسداد جعل الشارع الظن حجه على التكاليف الواقعيه إثباتا و نفيًا، و الإتيان بالمظنون بهذا الظن يسمى بالإطاعه الظنيه كالإتيان بالمظنون بالظن المعترف شرعا بدليل خاص فى حال انفتاح باب العلم و العلمى، و لا فرق فى الاعتبار بين هذين الظنين أصلا. نعم يسمى المعترف بدليل الانسداد بالظن المطلق و غيره بالظن الخاص.

الثالث: أنه لا- سبيل إلى إرادته حجيه الظن عقلا- من الحكومه بحيث يكون معيارا لإثبات التكاليف الواقعيه و نفيها، و ذلك لأن الحكومه بهذا المعنى مبنيه على أمور لم يثبت شىء منها.

أحدها: صلاحيه العقل للحكم بالحجيه، و هي غير ثابتة، حيث ان شأنه إدراك الحسن و القبح دون الحكم، فانه وظيفه الشارع.

ثانيها: بطلان الاحتياط و سقوطه عن درجه الإطاعه رأسا، بدعوى قيام الإجماع التعبدى على لزوم امتثال الأحكام بعناوينها، و عدم جواز إطاعتها بالاحتياط

و الرجاء كما حكى عن السيد الرضى و تقرير أخيه له قدس سرهما. لكنه غير ثابت أيضا، بل خلافه ثابت، لذهاب جماعه إلى كون الاحتياط نوعا من الإطاعة بل فى عرض الإطاعة العلميه التفصيليه، فلاحظ.

ثالثها: عدم نصب الشارع الأقدس طريقا إلى ثبوت كل تكليف بعنوانه و هو الظن، لعدم كون غيره من الشك و الوهم و الأصول الجاربه فى كل واقعه بخصوصها و فتوى الغير و القرعه محرزا، فان حكم العقل بحجيه الظن بعد تسليمه فى نفسه منوط بعدم النصب الشرعى المزبور. لكنه أيضا مخدوش، إذ لا- وجه لعدم النصب المذكور بعد وضوح بقاء التكاليف، و لزوم امتثالها بعنوانها، و عدم رضا الشارع بإطاعتها رجاء و احتمالا، و عدم قدره المكلف على إحرازها حتى يتمكن من امتثال كل تكليف بعنوانه، لأن المفروض انسداد باب العلم و العلمى عليه، فان هذه المقدمات تنتج قطعاً حجيه الظن شرعاً، إذ العقل بملاحظتها يستكشف عن جعل الشارع حجيه الظن و طريقتيه إلى الأحكام الواقعيه، و كونه مناطاً لإثباتها و نفيها، و مداراً لإطاعتها على النهج الذى أراده و هو امتثالها بعنوانها الخاصه.

و عليه، فما أفاده المصنف (قده) من: «أنه لا مجال لاستكشاف العقل نصب الشارع الظن طريقاً إلى الامتثال التكاليف الواقعيه ظناً، ضروره أنه مع استقلال العقل بذلك لا- يجب على الشارع أن ينصب طريقاً إليه ليكشف العقل عن ذلك» لا يخلو من الغموض، إذ فيه: أن العقل لا صلاحيه له للحكم بالحجيه كما تقدم

فالمراد باستقلاله بلزوم امتثال التكاليف ظنا هو التبويض فى الاحتياط، و الإتيان بالمظنونات من باب الاحتياط، و هذا غير حجيه الظن فى امتثال التكاليف بعناوينها كما هو المطلوب بناء على ثبوت الإجماع على عدم بناء الشريعة المطهره على الاحتياط و امتثال الأحكام بالاحتمال.

و الحاصل: أن الحكومه التى تدور نتيجة مقدمات دليل الانسداد بينها و بين حجيه الظن كسفا لا يمكن أن يراد بها الا التبويض فى الاحتياط، و لا يراد بها حجيه الظن عقلا بحيث يكون مدار الأحكام نفيًا و إثباتًا كحجيته شرعا.

الرابع: أن منشأ الاختلاف فى كون نتيجة مقدمات الانسداد حجيه الظن حكومه أو كسفا هو الاختلاف فى مدرك عدم وجوب الاحتياط. فان كان المستند فيه استلزامه للعسر و الحرج، أو اختلال النظام، فنتيجة مقدمات الانسداد حينئذ حجيه الظن حكومه أعنى التبويض فى الاحتياط، و ذلك لأنه مقتضى بقاء التكاليف الواقعيه و لزوم امتثالها و لو بدون إحراز عناوينها، و عدم وجوب الإتيان بجميع الأطراف من المظنونات و المشكوكات و الموهومات للعسر أو الاختلال.

و ان كان المستند فى عدم وجوب الاحتياط الإجماع التبعدى على ذلك و بناء الشرع على امتثال كل تكليف بعنوانه، فنتيجة مقدمات الانسداد حجيه الظن كسفا إذ لا بد للشارع أن ينصب طريقًا إلى الأحكام الواقعيه ليتمكن المكلف من إحرازها به حتى يمتثلها بعناوينها. و حيث ان الإجماع مفقود و مجرد فرض، و لم يثبت دخل إحراز عناوين الأحكام فى امتثالها، فلا محيص عن الالتزام بكون نتيجة مقدمات الانسداد هى التبويض فى الاحتياط المسمى بالحكومه. نعم لو ثبت

(١). إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم فمحصله: إثبات حجيه الظن شرعا بقاعده الملازمه بين حكمى العقل و الشرع، و أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، إذ المفروض أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعده - أن الشرع قد حكم باعتباره فى هذا الحال أيضا، فيكون حجه شرعا.

و بالجملة: فالإطاعه الظنيه حال الانسداد كما أنها عقليه كذلك شرعيه بقاعده الملازمه.

الإجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال الأحكام بالاحتياط و الاحتمال كانت النتيجة حجيه الظن شرعا، إذ مع إرادته امتثالها بعناوينها مع انسداد باب العلم و العلمى إليها لا بد من نصب الشارع طريقا محرزا لها حتى يتمكن العبد من إطاعتها بعناوينها، و إلا يلزم اما ارتفاع التكليف، و اما عدم لزوم امتثالها مع بقائها، و اما امتثالها تفصيلا بالتشريع، و بطلان الكل بديهي، فيتعين جعل الشارع طريقا محرزا للأحكام، و ليس ذلك الا الظن.

فالمتحصل: أن الإجماع هنا - مضافا إلى كون المسألة من المسائل المستحدثة غير المعنونه فى كلام القدماء حتى يعلم رأيهم، و إلى عدم تحققه فى نفسه، لذهاب كثير إلى جواز العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلي - لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، لقوه احتمال ذهاب القائلين باعتبار إحراز عناوين الأحكام فى امتثالها إلى دخل قصد الوجه و التميز فى الإطاعه، و على هذا فمقدمات دليل الانسداد - على تقدير تماميتها - لا تنتج الا حجيه الظن حكومه أعنى التبويض فى الاحتياط.

-----فهو: أن قاعده الملازمه أجنيه عن المقام أعنى الإطاعه الظنيه التي هي من مراتب الإطاعه، فلا- تجرى هذه القاعده فيها حتى تكون الإطاعه موردا للحكم المولوى، وذلك لأن القاعده تجرى فى مورد قابل للحكم المولوى كالمقام أعنى الإطاعه الظنيه، فانها غير قابل للحكم المولوى، فلا- تجرى القاعده فيها. وجه عدم قابليتها له: أن الحكم المولوى متقوم بشرطين مفقودين فى المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى، إذ الأحكام الشرعيه لا تتعلق بفعل الشارع، وانما تتعلق بأفعال العباد، و فعل الشارع لا يتعلق به الا حكم العقل.

الثانى: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائده غير الفائده التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكويننا، حيث ان الحكم الشرعى من الأفعال الاختياريه التي لا تصدر من العاقل فضلا عن الحكيم الا بداع عقلائي. و حيث ان هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعنى الإطاعه الظنيه - فلا يكون قابلا للحكم المولوى حتى تجرى فيه قاعده الملازمه لتثبت بها شرعيه الإطاعه الظنيه.

وجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعه الظنيه تنحل إلى أمرين: أحدهما عدم وجوب الإطاعه العلميه، لعدم التمكن منها، و لازم عدم وجوبها قبح مؤاخذة الشارع على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية أعنى الإطاعة الشكويه و الوهميه، و لازم عدم جوازه حسن الإطاعة الظنيه.

و شىء من هذين الأمرين لا يصلح لأن يتعلق به الحكم المولوى. أما الأول فلان المؤاخذه فعل الشارع، و قد عرفت أن فعل الشارع لا يكون موردا لحكم نفس الشارع، فلا يتعلق به حكمه، و انما يتعلق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذه هو العقل دون الشرع. و أما الثانى، فلأنه و ان كان فى نفسه قابلا لحكم الشرع من جهه أن الموضوع فيه - أعنى الإطاعة الظنيه أو الإطاعة الشكويه - و الوهميه فعل العبد، لكن حيث لا- يترتب على تعلق حكم الشرع بهذا الموضوع فائده لم يكن أيضا قابلا- للحكم المولوى. توضيح ذلك: أن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنيه يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب، كما أن الإطاعة الظنيه تكون بنفسها منشأ لاستحقاق الثواب، فلا حاجه إلى أمر المولى بها، و لا إلى نهيها عن الاكتفاء بما دونها، لعدم ترتب فائده على هذا الأمر أو النهى، إذ لو كان الغرض منهما إيجاد الداعى فى نفس العبد إلى العمل بالظن و ترك الاكتفاء بما دونه فهو من قبيل طلب الحاصل المحال، لفرض حصول هذا الغرض بحكم العقل بحسن الأول و قبح الثانى، و ان كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

و بالجملة: فالمورد - أعنى باب الإطاعة و المعصيه المذمى منها الإطاعة الظنيه فيما نحن فيه - غير قابل للحكم المولوى حتى تجرى فيه قاعده الملازمه لتثبت بها حجيه الظن حال الانسداد شرعا أيضا، إما لانتفاء الشرط الأول المعبر فيه و هو كون موضوعه فعل العبد، لما عرفت من أن الموضوع هنا هو المؤاخذه

من (١) حكم العقل لقاعده (بقاعده) الملازمه، ضروره (٢) أنها انما تكون فى مورد قابل للحكم الشرعى، و المورد هاهنا (٣) غير قابل له، فان (٤) الإطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفايتها فى حال الانسداد انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها (٥) و عدم (٦)

و هى فعل الشارع، فلا يتعلق بها حكم نفس الشارع، و اما لانتفاء الشرط الثانى و هو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيحه.

ثم ان هذا التوهم و دفعه ذكرهما شيخنا الأعظم فى تقرير الحكومه، فقال: «و توهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا فى محله من أن التلازم بين الحكمين انما هو مع قابليه المورد لهما أما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع فلا كما فى الإطاعه و المعصيه... إلخ».

(١). متعلق ب «استكشاف» يعنى: أنه لا- مجال لأن يستكشف من حكم العقل نصب الشارع، و قوله: «لقاعده» متعلق ب «استكشاف» و تعليل له.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» فهو تقريب لدفع التوهم، و قد عرفت توضيحه، و ضمير «أنها» راجع إلى قاعده الملازمه.

(٣). أى: فى باب الإطاعه و المعصيه، فلا يبقى مجال للملازمه حتى يستكشف منها حكم شرعى مولوى بوجوب الإطاعه الظنيه كما عرفته.

(٤). تعليل لعدم قابليه المورد للحكم المولوى، و قد عرفت توضيحه.

(٥). أى: من الإطاعه الظنيه، و المراد بالأزيد هو الإطاعه العلميه، و هذا إشاره إلى الأمر الأول مما تنحل إليه الإطاعه الظنيه.

(٦). هذا إشاره إلى الأمر الثانى مما تنحل إليه الإطاعه الظنيه، و المراد من

جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه (١) و هو واضح، و اقتصار (٢) المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا (٣) أو (الا) فيما أصاب الظن (٤) كما (٥) أنها ب-----الإطاعه الشكيه و الوهميه.

(١). هذا هو الشرط الأول المعترف في الحكم المولوى، و قد تقدم بقولنا:

«أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد... إلخ».

(٢). مبتدأ خبره «لما كان... إلخ» و ضمير «دونها» راجع إلى الإطاعه الظنيه، و هذا إشاره إلى بيان انتفاء الشرط الثانى مما يعتبر في الحكم المولوى هنا أى فى الإطاعه الظنيه، فقوله: «بنفسه» إشاره إلى وجه عدم الفائدة فى النهى المولوى عن الاكتفاء بما دون الإطاعه الظنيه، إذ الفائدة - و هى احداث الداعى المعبد إلى الترك - موجوده فى ذاته من دون حاجه إلى نهى الشارع، حيث ان العقل كاف فى احداث الداعى إلى ترك ما دون الإطاعه الظنيه، فالنهي حينئذ يكون من تحصيل الحاصل.

(٣). يعنى: سواء أصاب الظن و أخطأ ما دونه - أعنى الشك و الوهم - فالعقاب يكون على تفويت الواقع، أم أخطأ الظن و أصاب ما دونه، فالعقاب حينئذ يكون على التجري، و قوله: «أو فيما أصاب الظن» يعنى: أو يكون الاقتصار على ما دون الظن موجبا للعقاب فى خصوص ما إذا أصاب الظن و أخطأ ما دونه ليكون العقاب على تفويت الواقع، هذا بناء على كون النسخه «أو» و أما بناء على أنها «الا» فلم يظهر لها معنى صحيح، فتأمل جيدا.

(٤). لتفويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيبا.

(٥). عدل لقوله: «موجبا» و ضميرا «أنها، بنفسها» راجعان إلى الإطاعه الظنيه.

ص: ١٥

للتواب أخطأ (١) أو أصاب (٢) من دون (٣) حاجه (٤) إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان (٥) حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك (٦) يوجبه كما لا يخفى، و لا بأس به إرشاديا (٧) كما هو (٨) شأنه فى حكمه بوجوب

(١). و التواب يترتب حينئذ على الانقياد.

(٢). و التواب حينئذ على الإطاعة الحقيقية.

(٣). متعلق بكل من «موجبا للعقاب» و «موجبه للتواب» و ضميرا «بها، مخالفتها» راجعان إلى الإطاعة الظنيه.

(٤). يعنى: أن الحكم المولوى يكون لغوا، لعدم ترتب فائده عليه كما عرفت.

(٥). هذا جزاء الشرط فى قوله: «لما كان» و جمله الشرط و الجزاء خبر «و اقتصار»، و ضمير «فيه» راجع إلى عدم جواز اقتصار المكلف.

(٦). خبر «كان حكم» و «مولويا» حال من «حكم الشارع» و «يوجبه» صفة للملاك، و الضمير المستتر راجع إلى الملاك و البارز إلى حكم الشارع.

(٧). حال من الضمير فى «به» الراجع إلى حكم الشارع، يعنى: لا بأس بحكم الشارع - فى عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن - إرشادا إلى حكم العقل به إذ الممتنع جعل الحكم المولوى لوجوب الإطاعة الظنيه، لا الحكم الإرشادى.

(٨). الضمير راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشاديا» و ضميرا «شأنه حكمه» راجعان إلى الشارع، يعنى: كما أن الإرشاد شأن الشارع فى حكمه بوجوب الإطاعة، قال شيخنا الأ-عظم بعد عبارته المتقدمه بقليل: «حتى أنه - أى الشارع - لو صرح بوجوب الإطاعة و تحريم المعصيه كان الأمر و النهى للإرشاد لا- للتكليف، إذ لا- يترتب على مخالفه هذا الأمر و النهى الا ما يترتب على ذات الأمور به و المنهى عنه أعنى نفس الإطاعة و المعصيه... إلخ».

(١). هذا دفع لما يمكن أن يتوهم فى المقام، توضيح التوهم: أن عدم قابليه الإطاعة الظنيه للحكم المولى انما هو فيما إذا لو حظ الظن طريقا لإحراز الواقع بالظن، ضروره أنه لا فائده حينئذ فى هذا الحكم المولى بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعى بالظن، دفعا للعقوبه المحتملته فى صورته ترك العمل به. و أما إذا لو حظ الظن موضوعيا بحيث يترتب المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهريه، فلا- وجه لمنع تعلق الحكم المولى بالعمل بالظن و استكشاف حكمه من حكم العقل بقاعده الملازمه.

فالمتحصل: أنه يمكن استكشاف حجيه الظن شرعا بقاعده الملازمه.

و أما الدفع فتوضيحه: أن نصب الطريق لا- بملاك إحراز الواقع و ان كان جائزا، لكن لا يمكن استكشافه بقاعده الملازمه، و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى الحكم الشرعى و العقلى فى هذه القاعده كالظلم، حيث انه موضوع لحكم العقل - أعنى القبح - و هو بنفسه موضوع أيضا لحكم الشرع أعنى الحرمة. و هذا بخلاف المقام، فان الظن الملحوظ طريقا صرفا لإحراز الواقع - و هو الموضوع للحجيه العقليه - غير الظن الملحوظ طريقا شرعا، إذ على التقدير الأول يكون الفعلى هو الحكم الواقعى، و على الثانى يكون الفعلى هو الحكم الظاهرى، لامتناع فعليه حكيمين واقعى و ظاهرى معا لموضوع واحد، كما تقدم الكلام فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فراجع.

و بالجمله: فلا مانع من تعلق الحكم المولى بالظن، لكن لا بنحو حكم العقل به، بل بملاك آخر كالتسهيل على المكلف، فان نصب طريق خاص لامثال

و جعله فى كل حال بملاك (١) يوجب نصبه، و حكمه داعيه إليه لا- تنافى (٢) استقلال العقل بلزوم الإطاعه بنحو (٣) حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا، لما عرفت (٤).

فانقدح بذلك (٥) عدم صحه تقرير المقدمات إلا على نحو

الأحكام ربما يوجب ضيقا عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجيه لمطلق الظن بالحكم الشرعى.

(١). أى: لا- بملاك حكم العقل به بل بملاك التسهيل مثلا، و ضمير «جعله» راجع إلى الشارع، و قوله: «و حكمه» عطف تفسيري للملاك.

(٢). خبر قوله: «و صحه» و دفع للتوهم المزبور، و قد عرفت توضيحه.

(٣). كالامثال الظنى، و المراد ب «بنحو آخر» هو الامثال العلمى.

(٤). يعنى: من عدم قابليه باب الإطاعه للحكم المولوى بقوله: «و المورد هاهنا غير قابل له...» فهو تعلييل لقوله: «من دون استكشاف» و «من دون» متعلق ب «يحكم».

(٥). أى: باستقلال العقل بالإطاعه الظنيه حال الانسداد، و عدم استكشاف الحكم المولوى بها بقاعده الملازمه ظهر: أن نتيجة المقدمات هى الحكومه دون الكشف، و قد عرفت سابقا مبنى الكشف و الحكومه. قال الشيخ الأعظم بعد تقرير الكشف و الحكومه ما لفظه: «الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى، و أن التقرير على وجه الكشف فاسد، أما أولا فلان المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصه حجه، لجواز

ص: ١٨

أن لا يجعل الشارع طريقا للامتنال بعد تعذر العلم أصلا... إلخ».

عدم الإهمال فى النتيجة على الحكومه

(١). أى: و على الحكومه، و بناء على كون النسخه «و عليه» فالضمير راجع إلى تقرير المقدمات على الحكومه. و كيف كان فهذا شروع فيما يترتب على الحكومه و الكشف من إهمال النتيجة و عدمها، و توضيح ما أفاده فى ذلك:

أنه - بناء على الحكومه - لا إهمال فى النتيجة أصلا لا سببا و لا موردا و لا مرتبه، بل هى معينه، لكنها من حيث الأسباب كليه، و من حيث الموارد و المرتبه جزئيه، إذ الإهمال فى النتيجة يكون فى صورته الشك و التردد فى الحكم، و لا- يتصور الشك و التردد من الحاكم - و هو هنا العقل - فى حكمه الفعلى، لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشىء حكم به، و إلا لم يحكم أصلا، لا أنه يحكم مع الشك و التردد.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب - بمعنى كليه النتيجة و عدم اختصاص حجيه الظن الانسدادي بحصوله من سبب دون سبب - فلأن المناط فى حكم العقل بلزوم العمل بالظن هو أقربيته إلى الواقع من الشك و الوهم، و هذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظن، فالنتيجه كليه - و هى معينه - لا مهمله.

و أما عدم الإهمال بحسب الموارد - أى المسائل الفقهييه - و كون النتيجة بحسبها جزئيه معينه، فلأن المتيقن من حكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيه هو ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به، إذ لو كان كذلك - كما فى النفوس و الاعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفايه الظن فيه، بل حكم بوجوب الاحتياط فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيه حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجته

مقدمات الانسداد جزئيه معينه أيضا و ليست مهمله.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبه، فلان النتيجة هي حجه خصوص الظن الاطمئنانى ان كان وافيا، و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفايه بحيث لا- يلزم من الاحتياط فى سائر الموارد - التى لم يقم ظن اطمئنانى على الحكم الشرعى فيها - عسر أو حرج، فان استلزم الاحتياط فيها عسرا أو حرجا لم يقتصر على الظن الاطمئنانى، بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

و كيف كان فالنتيجه بحسب المرتبه أيضا معينه جزئيه، لا أنها مهمله، هذا.

و قد أفاد شيخنا الأعظم نظير ما أفاده المصنف (قدهما) مع اختلاف فى كيفية الاستنتاج بحسب الموارد، فعال «و على الثانى: - أى تقرير الحكومه - يقال: ان العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الإطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، و لا- بين محرّماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتى الأسباب و مرتبه الظن.... إذ العقل لا- يفرق فى باب الإطاعه الظنيه بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجبهه نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف. و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا تعميم فى النتيجة، إذ لا- يلزم من بطلان كليه العمل بالأصول التى هي طرق شرعيه الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق فى مواردنا بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى مقابلها، فيؤخذ به، و بين ما دونه فلا يؤخذ بها».

و قد ظهر من صدر عبارته جعل النتيجة كليه بحسب الموارد مطبقا، بخلاف المصنف حيث خصها بغير الموارد التى اهتم الشارع بها كالدماغ و الاعراض، و احتاط فى تلك الموارد و لم يعوّل فيها على الظن.

أصلا سببا و موردا و مرتبه (١)، لعدم تطرق الإهمال و (أو) الإجمال فى حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها (٢).

و أما بحسب الموارد (٣)، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعه الظنيه الا- فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام، و استقلاله (٤) بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما فى الفروج و الدماء، بل (٥) و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

(١). قوله: «سببا، موردا، مرتبه» بيان لقوله: «أصلا» و «لعدم» تعليل لعدم الإهمال، و قد مر توضيحه بقولنا: إذ الإهمال فى النتيجة يكون فى صورته الشك... إلخ.

(٢). أى: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئنانى الحاصل من خبر العدل، و القوى الحاصل من خبر الثقة، و الضعيف الناشى من الشهره الفتوائيه حجه بحكم العقل - فى حال الانسداد - بوزان واحد، و ضمير «فيها» راجع إلى الأسباب.

(٣). تقدم توضيحه بقولنا: و أما عدم الإهمال بحسب الموارد... إلخ.

(٤). عطف على «عدم» فى قوله: «بعدم» يعنى: فيمكن أن يقال باستقلال العقل بوجوب الاحتياط، و ضمير «فيه» فى الموضعين راجع إلى الموصول فى «فيما» فى الموضعين أيضا المراد به المورد.

(٥). اضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى الفردين إلى استقلاله بوجوبه فى الفرد الخفى أيضا مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيها ما لم

ص: ٢١

و أما بحسب المرتبه فكذلك (١) لا- يستقل إلا- بلزوم التنزل إلى (الا- بكفايه) مرتبه الاطمئنان من الظن إلا على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر (٢).

يوجب عسرا أو حرجا، و أما فى الموارد الثلاثه فيجب فيها الاحتياط مطلقا من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

(١). أى: فكالمراد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطمئنانى و غيره على ما تقدم توضيحه.

(٢). هذا مبنى على كون النتيجة التبعض فى الاحتياط، بأن يقال: ان مقتضى العلم الإجمالى بالاحكام هو الاحتياط التام، لكنه - لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر و الحرج - يرفع اليد عنه، و يقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فان ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط فى موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، و وجب الاحتياط فى غيرها من المظنونات و المشكوكات، بل إذا ارتفع العسر بتركه فى بعض موهومات التكليف - و ان كان مما ظن اطمئنانا عدم التكليف فيه - اقتصر عليه، و وجب الاحتياط فى البعض الآخر من موهومات التكليف و ان كان من المظنون اطمئنانا عدم التكليف فيه.

و بالجملة: لا بد فى رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، و هذا هو المراد بقوله: «فى دفع محذور العسر» (-).

(-). لكن الذى ينبغى أن يقال بناء على مبنى المصنف - و هو الحكومه -:

ان المنجز لما كان هو العلم بالاهتمام أو الإجماع، لسقوط العلم الإجمالى - بسبب استلزام الاحتياط العقلى للاختلال أو العسر - عن التأثير، فالتعميم و التخصيص من حيث المرتبه و السبب و المورد تابعان للعلم بالاهتمام و الإجماع

التفصيل فى إهمال النتيجة و تعيينها على الكشف

(١). لما كان معنى حجيه الظن على الكشف هو نصب الشارع الظن - حال الانسداد - طريقا، فالوجه المتصوره فى نصب الطريق الظنى ثلاثه:

الأول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى كون المقدمات الجاربه فى الأحكام موجبه للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً و أصلاً بنفسه، فلا- حاجه فى تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجاربه فى نفس الأحكام، و عليه فالطريق الظنى الذى يكشف عنه دليل الانسداد هو كل ما يورث الظن بالحكم مما وصل بنفسه إلى المكلف إذا لم يكن بعض أفراده متيقن الاعتبار بالنسبه إلى بعضها الآخر، فيكون مثل هذا الظن حجه مطلقاً يعنى سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجبر بعمل المشهور أم الإجماع المنقول أم غيرها، فلو كان بينها تفاوت فالواصل إلى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاص كخبر العدل الإمامى دون غيره، لتعلق غرض الشارع

=====

ففى كل مورد ثبت وجوب الاحتياط فيه شرعاً لذلك أى للإجماع أو للعلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلاً، لعدم وصول النوبه إلى الظن مع التمكن منه، و كل مورد لم يثبت فيه الاحتياط الشرعى - لعدم الإجماع و لا العلم بالاهتمام - لم يجب فيه الاحتياط عقلاً، فلا مجال للترجيح بالمرتبه و لا بمزيد الاهتمام على مبنى الحكومه، الا إذا كان المقدار الذى قام الإجماع على وجوب الاحتياط فيه بمقدار لم يمكن فيه الاحتياط التام لا خلاله بالنظام، أو كان حرجياً، فيرجع حينئذ إلى الترجيح بالمرتبه و مزيد الاهتمام، فتدبر جيداً.

بوصول الطريق إليه و تعيينه لديه، فلو لم تكن هذه المزيه موجهه لتعيينه لزم نقض الغرض. و سيأتى لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثانى: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل و لو بطريقه، بمعنى كون المقدمات موجهه للعلم بنصب الشارع طريقا معيناً إلى الأحكام و لو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته و تعيينه كإجراء مقدمات الانسداد مره ثانيه فى نفس الطريق للكشف عنه، بأن يقال:

ان مطلق الظن صار حجه بدليل الانسداد، و لم يعلم رضى الشارع بخصوص طريق دون آخر، و الاحتياط فى الطرق باطل، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و يستكشف منها حينئذ نصب طريق خاص. و الفرق بين الانسداد الكبير الجارى فى نفس الأحكام و بين الجارى فى الطرق هو: أن الأول يثبت رضى الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعى، و أن الحجه عنده طبيعه الظن بلا نظر إلى الخصوصيات، و أما الثانى فيتكفل تعيين تلك الطرق الظنيه التى اقتضتها مقدمات الانسداد الجاريه فى الأحكام.

و بالجملة: فالمنصوب على هذا الوجه هو ما عينته المقدمات و لو بإجرائها مره ثانيه، و سيأتى لازم هذا الوجه أيضا من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا بمعنى كون المقدمات موجهه للعلم بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام و لو لم يصل إلينا و لم يتعين لنا لا- بنفسه و لا- بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جار فى نفس الطريق. و عليه فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجه ظن بنحو الفرد المنتشر بين الظنون مع فرض عدم سبيل إلى إحراز اعتبار واحد منها بالخصوص - كالمستفاد من خبر الثقة مثلا - مع فرض اختلافها قوه و ضعفا. و سيأتى لازم هذا الوجه أيضا.

(١). أى: فى النتيجة، و هذا شروع فى بيان لازم الوجه الأول، و حاصله:

أنه - بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه - لا- إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذ معينه، و هى اما كليه يعنى أن الظن حجه من أى سبب حصل، و اما جزئيه، و ذلك لأنه ان كان بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار كخبر العادل المزكى بعدلين مثلا- و كان وافيا بمعظم الفقه فهو حجه معينه دون سائر الظنون. أما أن المتيقن الاعتبار حجه معينه فلفرض أقوائه سببه من سائر الأسباب المفيده للظن الموجه لتيقن اعتباره، و أما أن غيره - مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون - لا- يكون بحجه، فلعدم المجال لاستكشاف حجه غير المتيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجه هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، و أنه المتيقن اعتباره دون غيره.

و ان لم يكن بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار، أو كان و لكن لم يف بمعظم الفقه كانت الحجه هو الظن الحاصل من أى سبب، عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس. هذا كله بحسب الأسباب.

و كذا بحسب الموارد - و هى الأحكام الفرعيه من الطهاره و الصلاه و غيرها من أحكام النفوس و الاعراض و الأموال - فان النتيجة كليه أيضا، إذ لو لم تكن كليه و لو لأجل التردد فى بعض الموارد لزم خلاف الفرض و هو وصول الحجه بلا- واسطه، يعنى: يلزم عدم وصول الحجه بنفسها إلينا و لو كان عدم وصولها كذلك لأجل التردد فى مواردنا.

و أما بحسب المرتبه فالنتيجه مهمله، لاحتمال كون الطريق المنسوب خصوص الظن الاطمئنانى عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه، إذ مع فرض الكفايه لا حاجه إلى غير الاطمئنانى حتى يتعدى إليه.

أيضا (١) بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ (٢) أن الكل حجه لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، و الا- (٣) فلا- مجال لاستكشاف حجه غيره (٤)، و لا (٥) بحسب الموارد، بل يحكم بحجته في جميعها «-» و إلا لزم (٦) عدم وصول الحجه و لو لأجل التردد في مواردها كما لا

(١). أي: كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب بناء على الحكومه كما عرفت.

(٢). أي: حين تقرير المقدمات على نحو يستنتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كل ظن من أي سبب حصل حجه، و ضمير «بينها» راجع إلى الظنون.

(٣). أي: و ان كان بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار.

(٤). أي: غير متيقن الاعتبار.

(٥). عطف على «بحسب الأسباب» و ضمير «بحجته» راجع إلى الظن، و ضمير «في جميعها» إلى الموارد، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد... إلخ».

(٦). أي: و ان لم يحكم بحجه الظن في جميع الموارد و المسائل الشرعيه لزم الخلف أي خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هي الحجه الواصله يعنى: حجه الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجه ما وصل إلينا من الطرق في جميع الموارد عدم كون النتيجة حجه جميع ما وصل إلينا، و معنى ذلك عدم وصول الحجه إلينا و لو لأجل تردد ذلك الظن بين ظنون متعدده، للشك في اعتبار أي واحد منها.

(-). ينبغي تقييد إطلاق العبارة هنا كما قبلها بعدم المتيقن الوافى بالموارد

ص: ٢٦

يخفى. و دعوى الإجماع على التعميم بحسبها (١) فى مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جدا «-» .

و أما بحسب المرتبه، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه (٢) إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه «--»

(١). أى: بحسب الموارد، و هذه الدعوى من الشيخ الأعظم (قده) قال بعد تقرير الكشف و الحكومه: «ثم ان هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل، إذ على الأول - و هو الكشف - يدعى الإجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه». و أورد المصنف على هذه الدعوى بأنها مجازفه، إذ لم تكن هذه المسأله معنونه فى كتب القدماء حتى يثبت الإجماع فيها، فالنتيجه بحسب الموارد كليه، لكن لا لما يدعيه الشيخ الأعظم من الإجماع، بل لمنافاه الإهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بناء على الكشف، إذ التردد فى الطريق مناف لوصوله و تعينه كما هو ظاهر.

(٢). أى: من الظن إذا كان وافيا بجميع الأحكام أو معظمها، و ضمير «ففيها» راجع إلى النتيجة، و ضمير «عليه» إلى الظن الاطمئنانى.

=====

كما إذا فرض وفاء خبر العادل بجميع الموارد، إذ لا حاجه حينئذ إلى حجيه غيره فيها. الا أن يقال: ان التقييد فى العبارة الأولى يغنى عن تقييدها هنا، لأن فرض تيقن الاعتبار بمقدار يكون وافيا بالموارد يغنى عن غير متيقن الاعتبار فى الموارد كما هو الحال فى الأسباب، فتأمل جيدا.

(-). لكن مجرد عدم تعونها فى كتب القدماء لا يمنع عن دعوى الإجماع إذا كان الحكم معلوما من مذاقهم كغيره من نظائره، نعم لا- تخلو دعوى الإجماع على التعميم بحسب الموارد عن غموض من جهه أخرى و هى: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعا بنفسه، و قيام الإجماع عليه ينافى الوصول بنفسه.

(--). لا يخفى أن إهمال النتيجة بحسب المرتبه فى غايه الخفاء، فانه

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه، فلا إهمال فيها (١) بحسب الأسباب

(١). أى: فى النتيجة، و هذا شروع فى بيان لازم الوجه الثانى من الوجوه المحتمله فى نتيجته المقدمات بناء على الكشف، و هو كون النتيجة حجية الطريق الواصل و لو بطريقه. و توضيح ما أفاده فيه بالنسبه إلى السبب هو: أن الظن بالحكم حجه ان كان سببه واحدا، و كذا ان كان متعددا، لكن مع التساوى فى اليقين بالاعتبار أو الظن به. أما الأول، فلان الوحده فى السبب توجب التعين الذاتى، فلا إهمال فى النتيجة. و أما الثانى فلان تعين بعض الافراد مع فرض التساوى بينها و عدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فلا بد من الالتزام بحجيه الجميع.

و ان كان سبب الظن بالحكم متعددا، كما إذا نشأ من خبر الواحد و الإجماع و الشهره و كانت الظنون متفاوتة من حيث الاعتبار، فان كان التفاوت بينها باليقين بالاعتبار و الظن به، فالمتيقن باعتباره حجه دون غيره، إذ الواصل إلى المكلف هو المعلوم الاعتبار، نعم مع عدم الكفايه يتعدى عنه إلى غيره و ان كان التفاوت بينها لأجل التفاوت فى نفس الظن بالاعتبار بأن يكون بعض الظنون المتعلقة بالواقع مظنون الاعتبار كخبر الإمامى الممدوح بما لا يفيد العدالة، و بعضها

على تقدير كفايه الظن الاطمئنانى تكون النتيجة معينه، لتعين حجيته بلا حاجه إلى ضمّ غير الاطمئنانى إليه بناء على الترجيح بقوه الظن، و بناء على عدمه فالنتيجه معينه أيضا، لحجيه الكل حينئذ من الاطمئنانى و غيره. فعلى كل تقدير لا إهمال فى النتيجة، غايه الأمر أنها كليه بناء على عدم الترجيح بالقوه، و جزئيه بناء على الترجيح بها. الا أن يقال: حيث ان المفروض حجية الظن كشفا يمكن

مشكوك الاعتبار كالشهره و بعضها معلوم الاعتبار كالظن الحاصل من الخبر الصحيح الأعلاني احتيج في تعيين الحجه الشرعيه إلى إجراء مقدمات الانسداد في الطريق المستكشف نصبه في الجملة من مقدمات الانسداد الجاريه في الأحكام الواقعيه، بأن يقال: ان باب العلم و العلمى بالنسبه إلى الطرق المنصوبه شرعا منسد، و إهمالها غير جائز، و الاحتياط فيها غير ممكن أو غير واجب، فيدور الأمر بين العمل بمظنون النصب أو مشكوكه أو موهومه، و العقل يحكم - بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه و موهومه، هذا كله بحسب السبب.

و أما بحسب المورد، فالنتيجه - بناء على الكشف و كون الطريق واصلا و لو بطريقه - عامه بالنسبه إلى الموارد كالواصل بنفسه، و الا لزم عدم وصوله و لو للتردد في موارد كما تقدم في الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبه فهي مهمله، لما تقدم أيضا من احتمال حجيه خصوص الظن الاطمثاني إذا كان وافيًا، و التعدى إلى غيره مع عدم الوفاء.

=====

للشارع جعل الحجيه لمطلق الظن حتى المرتبه الضعيفه منه لمصلحه التسهيل مثلا على المكلف و ان أمكن تحصيل الاطمثاني منه بسهولة أيضا، كما يمكن جعل الحجيه لخصوص الظن الاطمثاني، و بهذين الاحتمالين تكون النتيجه مهمله، فيتم ما أفاده المصنف قدس سرّه.

لو لم يكن فيها تفاوت (١) أصلا لو لم يكن بينها إلا واحد (٢)، و الا (٣) فلا- بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار (٤) منها أو مظنونه (٥) بإجراء (٦) مقدمات دليل الانسداد حينئذ (٧) مره أو مرات فى تعيين الطريق المنسوب حتى ينتهى إلى ظن واحد (٨)

(١). أى: لو لم يكن فى الأسباب تفاوت فى تيقن الاعتبار و عدمه كما عرفت توضيحه، و عليه فلا إهمال فى صورتين:

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجه للظن تفاوت فى تيقن الاعتبار بل كانت متساويه من حيث الاعتبار كخبر العدل و الإجماع و الشهره مثلا.

الثانيه: إذا لم يكن سبب للظن إلا واحد نوعى، فالنتيجه جزئيه و هى حجيه خصوص خبر الواحد مثلا بأقسامه المتعدده و عدم حجيه غيره.

(٢). أى: واحد نوعى كالخبر الواحد فى مقابل الإجماع المنقول و الشهره و غيرهما.

(٣). أى: و ان كان بينها تفاوت فى اعتبار بعضها دون الآخر فلا بد... إلخ.

(٤). إذا كان التفاوت بين الظنون فى اليقين بالاعتبار.

(٥). إذا كان التفاوت بينها فى الظن بالاعتبار، و هو معطوف على «متيقن».

(٦). متعلق ب «الاقتصار» يعنى: لا بد من إجراء مقدمات الانسداد فى الطريق و قد عرفت كيفيه جريانها آنفا.

(٧). أى: حين وجود التفاوت بينها باعتبار بعضها دون بعض.

(٨). كما عرفته فى صورته كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، فالحجه هو الظن الناشى من سبب واحد دون غيره، و قوله: «فى تعيين» متعلق ب «إجراء».

ص: ٣٠

أو إلى ظنون متعددة (١) لا تفاوت بينها، فيحكم بحجيه كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

و أما بحسب الموارد و المرتبه، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه (٢) فتدبر جيدا.

و لو قيل بأن النتيجة (٣)

(١). كما عرفته أيضا في الطريق الواصل بنفسه، غايه الأمر أن تعيين هذين القسمين - أعنى الظن الواحد و الظنون المتعدده التي لا تفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدمات الانسداد في نفس الأحكام، و في المقام - و هو الطريق الواصل و لو بطريقه - بإجرائها ثانيا في الطريق إلى الأحكام و ثالثا و هكذا.

(٢). قد عرفت توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد فالنتيجه... إلخ».

(٣). هذا تعرض للازم الوجه الثالث من الوجوه المحتمله في نتيجه المقدمات بناء على الكشف، و هي كون النتيجة حجيه الطريق إجمالا- يعنى و لو لم يصل أصلا لا- بنفسه و لا- بطريقه، و توضيح ما أفاده في ذلك: أن النتيجة مهمله من الجهات الثلاث، و تتعين الوظيفه حينئذ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالى بالطريق بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا ان لم يلزم منه محذور عقلا- كاختلال النظام أو شرعا كالعسر، و ان لزم منه ذلك فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكمومه العقل بما يظن طريقته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار، و إلا فالمتعين الأخذ به كشفا.

و الوجه في تعيين الحكمومه في صوره تساوى الظنون: أنه لا- سبيل لاستكشاف الطريق المنصوب، و المفروض عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين

ص: ٣١

المصير إلى الحكومه.

و بالجمله: فمع إمكان الاحتياط لا كشف و لا حكومه، و مع عدمه يتعين الحكومه، لفرض عدم وصول الطريق المنسوب و لو بالواسطه.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف (قده) - من ابتناء إهمال النتيجة و تعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناء على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا - تعريض بشيخنا الأعظم و غيره، إذ الظاهر من كلامه (قده) أن لازم القول بالكشف هو الإهمال فيحتاج تعميم النتيجة حينئذ إلى الوجوه التي ذكروها للتعميم، قال الشيخ: «أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجيه الظن في الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبه، و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه» و ظاهره أن الإهمال لازم للكشف و هو ملزوم له، و لم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثه عين و لا أثر في كلماتهم، فأورد المصنف على ذلك بأن تعميم النتيجة بما ذكروه لا يتم على الكشف مطلقا، إذ محتملات الكشف كما عرفت ثلاثه، فبناء على الاحتمال الأول يتوجه التعيين بالوجهين الأولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناء على الاحتمال الثالث فقط، و لا يخفى أن المصنف قد أوضح ذلك بعبارته و افيه في حاشيته الأنيقه على الرسائل فلاحظها للوقوف على إفاداته.

(-). فيكون جعل الطريقه كسائر الأحكام الواقعيه ذا مراتب من الإنشائيه و الفعليه و التنجز. لكن فيه: أن الغرض من جعل الطرق لَمَّا كان رفع جهل المكلف ليقتر على امتثال الواقعيات كان جعلها بدون وصولها أصلا و لو بطريقها لغوا، لعدم ترتب الغرض الداعي إلى تشريعها - و هو تنجيز الواقعيات مع الإصابه و التعذير عنها عند الخطاء - عليه، فلا بد أن يكون الطريق و أصلا و لو بطريقه، لوفاء الطريق الواصل و لو بطريقه بالغرض المزبور أيضا، بخلاف ما لم يصل أصلا، فانه لا يرفع حيره المكلف و لا ينجز الواقعيات، فيلغو جعل الطريقه له و لا يترتب عليه أثر الا تضيق دائره الاحتياط فيما احتمل جعله طريقا، إذ لو لا الجعل المزبور كانت دائره الاحتياط أوسع.

و لكن لا يصح أن يكون هذا الأثر غرضا من نصب الطريق دائما، بل يصح أحيانا، فجعل الطريق و ان كان في نفسه كالأحكام النفسيه قابلا لعدم الوصول إلى مرتبه التنجز، الا أن ضيق الغرض الداعي إلى جعله أوجب بلوغه حد التنجز، فلا بد من فرض كون الطريق المستكشف نصبه شرعا من دليل الانسداد و أصلا بنفسه أو بطريقه، و لا يصح أن يكون المستكشف طريقا غير واصل مطلقا. فالعمده في اعتبار كون الطريق المستكشف و أصلا بنفسه أو بطريقه هي ضيق الغرض المذكور لا ما قيل من: «أن المقدمات تكشف لَمَّا عن نصب الظن شرعا، و لا إهمال في العله، فلا إهمال في المعلول، فيستقل العقل بحجيه الظن عموما أو خصوصا، و حيث ان المقدمات عله، فالمتعين للنصب هو الظن في قبال الشك و الوهم» و ذلك لأن العقل ليس هو حاكما حتى يقال: انه ليس شاكا في حكمه، بل يقطع بموضوعه، فيحكم، بل العقل بوسيله مقدمات الانسداد يحرز و لو من باب

الجهات (١)، ولا محيص حينئذ (٢) الا «-» من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها (٣) متيقن الاعتبار (٤) لو لم يلزم (٥) منه محذور، وإلا (٦) لزم التنزل إلى حكمه العقل بالاستقلال، فتأمل، فان المقام من مزال الإقدام.

(١). الثلاث و هى الأسباب و الموارد و المرتبه.

(٢). أى: حين كون الإهمال من جميع الجهات.

(٣). أى: بين أطراف الاحتمال، و المراد بالأطراف الطرق.

(٤). إذ لو كان، كان هو الحجج دون غيره.

(٥). قيد ل «فلا- محيص» و ضمير «منه» راجع إلى الاحتياط، يعنى: أنه لا محيص عن الاحتياط فى الطريق ما لم يستلزم محذور الاختلال أو العسر.

(٦). أى: و ان لزم المحذور من الاحتياط فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكمه العقل مطلقا.

القدر المتيقن حججه طريق خاص شرعا كالظن الحاصل من خبر صحيح أعلائي، و من المعلوم أن الحكم من باب القدر المتيقن غير حكم العقل بنصب طريق خاص فقط دون غيره، فتأمل جيدا.

=====

(-). الصواب إسقاط «الا» أو كلمه «من» لأن المقصود حين الإهمال من جميع الجهات هو إثبات الاحتياط و العمل به، و هذه الجملة لو أبقيت على حالها تفيد عكس المطلوب، لأنها تفيد نفي الاحتياط و الفرار عن العمل به كما لا يخفى. و قد تقدم نظيره مع وجهه سابقا.

ص: ٣٤

، لعلك تقول (١): ان القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضروره (٢) أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضا (٣).

لكنك غفلت (٤) عن أن

(١). هذا إشكال على التفصيل فى تعيين النتيجة بحسب الأسباب بناء على الكشف بين وجود القدر المتيقن الوافى بمعظم الفقه المتعين فى الحجية، فالنتيجة جزئية، و بين عدمه، فالنتيجة كلية. و حاصل الإشكال: أنه بناء على وجود المتيقن الوافى ينهدم أساس الانسداد، إذ عمده مقدماته انسداد باب العلمى، و على تقدير وجود الطريق المتيقن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقة - يفتح باب العلمى، فينهدم إحدى مقدمات دليل الانسداد و هى انسداد باب العلمى، فلا بد من رفع اليد اما عن هذا التفصيل لبقى الكلام على الانسداد سليما عن الإشكال، و اما من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح، و هو خلف.

(٢). تعليل لقوله: «لما كان مجال» و الضمير للشأن.

(٣). أى: كانسداد باب العلم، و ضمير «مقدماته» راجع إلى دليل الانسداد.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن وجود القدر المتيقن ينافى الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، و أما إذا كان القدر المتيقن الاعتبار مستندا إليه و معلولا- له فلا- ينافيه، لامتناع أن يكون المعلول منافيا لعلته. توضيح الاستناد المزبور: أن نتيجة الانسداد هى اليقين بنصب الطريق، و هناك يقين آخر و هو القطع بالملازمه بين نصب الطريق و كون الطريق المنسوب هو القدر المتيقن، و هذا اليقين و ان لم يكن مستندا إلى دليل الانسداد، لكن اليقين الأول مستند

إليه، و هو كاف في دخالته في حصول القدر المتيقن، لأن اليقين بأحد المتلازمين - و هو نصب طريق شرعا الذي هو نتيجة دليل الانسداد - دليل على الملازم الآخر و هو حجيه خبر العادل مثلا، و أما دليل الملازمه فلا يدل إلا على التلازم بين المتلازمين.

نعم يكون اليقين بالملازمه المزبوره واسطه ثبوتيه لدلاله دليل الانسداد، إذ لو لا اليقين بهذه الملازمه لم يدل دليل أحد المتلازمين على الملازم الآخر، مثلا إذا ثبت بالدليل الملازمه بين وجوب قصر الصلاه للمسافر و وجوب الإفطار عليه، ثم دل دليل على أن المسافر ثمانية فراسخ ملفقه مثلا- يقصر، فيقال: ان الدليل على وجوب القصر دليل على وجوب الإفطار، و من المعلوم أن دلالة هذا الدليل على وجوب الإفطار تكون بمعونه الدليل الدال على ثبوت الملازمه بين وجوب القصر و وجوب الإفطار، فالدليل على الملازمه متمم لدلاله دليل أحد المتلازمين - و هو الصلاه في هذا المثال - على الملازم الآخر و هو الصوم، هذا و قد أشار شيخنا الأعظم إلى التوهم و دفعه عند الشروع في بيان المرجح الأول فقال: «و لا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه، للقطع التفصيلي بحجيته، لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل».

(١). أى: بقوله فيما تقدم: «لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار...»

(٢). الضمير راجع إلى دليل الانسداد، يعنى: أن اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحيه دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه، و من المعلوم أن اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لا ينافى عليه أصلا.

لأجل اليقين (١) بأنه (٢) لو كان شىء حجه شرعا كان هذا الشىء حجه قطعاً، بدهاه أن (٣)الدليل على أحد المتلازمين انما هو الدليل على

(١). تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد، يعنى: أن الوجه فى حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص كخبر العادل من دليل الانسداد هو أن دلالة دليل الانسداد -الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين - على الملازم الآخر و هو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة انما هى بواسطة اليقين بالملازمه المزبوره العدى هو واسطه ثبوتيه للدلاله المذكوره كما مر آنفاً، فقله: «لأجل اليقين» معناه: لأجل اليقين بالملازمه.

(٢). الضمير للشأن، يعنى: لو كان طريق حجه شرعا كان خبر الثقة حجه قطعاً، وهذه القضية هى تقريب الملازمه المذكوره، و منشأ القطع باعتباره غلبه مطابقتها للواقع أو غيرها.

فالمراد من «شىء» الفرد المنتشر من الطريق، و من «الشىء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلاً، و التقييد بقوله: «شرعا» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجه الظن على نحو الكشف لا الحكومه.

(٣). تعليل لكون المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبل دليل الانسداد، فهو فى الحقيقه إشاره إلى دفع ما يمكن أن يتوهم فى المقام من أن الإشكال المزبور - و هو كون القدر المتيقن الوافى منافيا لدليل الانسداد، لفرض انفتاح باب العلمى حينئذ - لم يندفع بما تقدم من أن اليقين بالاعتبار مستند إلى دليل الانسداد، و هو كاف فى انسداد باب العلمى أى الظن الخاصّ.

وجه عدم الاندفاع: أن القطع بحجيه ظن و ان كان مستندا إلى دليل الانسداد، لكن اليقين بالملازمه بينه و بين حجيه خبر العادل مثلا مستند إلى الخارج، لا إلى دليل الانسداد، فيكون القطع بحجيه خبر العادل ناشئا من غير دليل الانسداد فيعود المحذور، و هو عدم انسداد باب العلمى و الظن الخاصّ.

ص: ٣٧

توضيح دفع التوهم: أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلا على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور أعنى انفتاح باب العلمى، و ذلك لأن دليل التلازم لا يثبت إلا الملازمه بين شيئين، و أما وجود نفس الشيين المتلازمين أو وجود أحدهما فيحتاج إلى دليل آخر. و فى المقام نقول: ان الدليل على التلازم بين حجيه طريق و حجيه خصوص خبر العادل مثلا - كقوله: لو نصب الشارع طريقا لكان خبر العادل حجه - لا يستفاد منه إلا وجود العلقه بينهما واقعا، و أنه إذا ثبت أحدهما - و هو حجيه الطريق - ثبت الآخر أعنى حجيه خبر العادل أيضا، و أما أن الطريق حجه فعلا - حتى يكون خبر العادل حجه فعلا لكونها لازمه لحجيه الطريق - فلا يتكفله الدليل على التلازم المذكور، بل انما يتكفله دليل الانسداد، و قد تقرر فى محله أن الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الآخر، و أما الدليل على أصل الملازمه بينهما فلا يكون دليلا على وجود هما أو وجود أحدهما.

و السّر فيه واضح، فان صدق القضيّه الشرطيه لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أن قوله عليه السلام فى حديث «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» أو فى حديث «آخر» و ليس يفترق التقصير و الصيام، فمن قصّر فليفطر» انما يدل على أصل الملازمه بين التقصير و الإفطار، و لا يكون دليلا على ثبوت الإفطار فعلا، بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر و هو الدليل على وجوب القصر، فان دلّ على وجوبه دليل ثبت فعلا و ثبت وجوب الإفطار كذلك

الآخر (١)، لا (٢) الدليل عل-----الملازمه بينهما، و إلا لم يثبت، لعدم ثبوت القصر، و لا تنافى بين عدم ثبوته فعلا- لعدم ثبوت القصر كذلك - و بين ثبوت الملازمه بينهما واقعا، لما عرفت من عدم توقف صدق الشرطيه على ثبوت طرفيها.

و بهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف (قده) بقوله: «انما هو الدليل... إلخ» هو: أن الدليل على ثبوت الملازمه بين شيئين لا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، و كان هذا - أعنى تخيل أن ثبوت الملازمه دليل على ثبوت أحد المتلازمين - هو منشأ التوهم المزبور، فزعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافى بمجرد ثبوت الملازمه مع قطع النظر عن دليل الانسداد. و ليس كما توهم، بل المقصود حجيه المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجيه طريق ما، فلا بد أولا من ملاحظه دليل الانسداد ليثبت شرعا حجيه طريق ما حتى تثبت - بمقتضى الملازمه - حجيه المتيقن الاعتبار. و عليه فالدليل على الملازمه ليس دليلا- على حجيه خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار، بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد لأنه دليل على ملازمه و هو اعتبار طريق ما.

و بالجمله: فتيقن الاعتبار إنما نشأ من دليل الانسداد بضميمه دليل الملازمه.

(١). يعنى: أن الدليل على وجوب القصر هو الدليل على وجوب الإفطار، لا الدليل على ثبوت الملازمه بينهما، إذ هو دليل على أصل الملازمه لا على وجوب الإفطار.

(٢). عطف على قوله: «هو» يعنى: أن الدليل على وجود الملازم - و هو حجيه خبر العادل مثلا - ليس هو دليل الملازمه، بل هو الانسداد الذى يكون دليلا على أحد المتلازمين أعنى: حجيه طريق ما، و قد عرفت توضيحه.

ص: ٣٩

ثم لا يخفى (١) ان الظن باعتبار ظن (الظن) بالخصوص يوجب

طرق تعميم النتيجة على الكشف

(١). ما أفاده المصنف هنا إلى آخر الفصل تعرض لما نقله الشيخ الأعظم (قده) عن المحقق القمي و الفاضل التراقي و شيخه شريف العلماء و غيرهم قدس الله تعالى أسرارهم في طرق تعميم النتيجة بناء على أن تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن كشافاً، و نقول توضيحاً لكلامه (قده): قد عرفت تفصيل الماتن في عموم النتيجة و إهمالها سبباً و مورداً و مرتبه بناء على الاحتمالات الثلاثة المتقدمه من كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلاً، و أنه يختلف الحال باختيار كل واحد من هذه الوجوه، فتحتاج النتيجة إلى تعميم بأحد المعممات الثلاثة على بعض التقادير. و غرض المصنف فعلاً التعرض لما أفاده شيخنا الأعظم و من تقدم عليه (قدس سرهم) من جعل النتيجة بناء على الكشف مهملة بحسب الأسباب و الموارد و المرتبه و تعميمها بحسب الموارد بالإجماع بلا تفصيل بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام و غيره، و أما بحسب الأسباب و المرتبه فقد نقل عنهم طرقاً ثلاثة للتعميم، و ما أفاده في المتن بقوله:

«ثم لا يخفى ان الظن باعتبار ظن... إلخ» شروع في مناقشه المعمم الأول، و لا بأس بذكر بعض عبارات شيخنا الأعظم ثم توضيح ما أفاده المصنف، قال الشيخ في المقام الثاني من الأمر الثاني: «و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا مرجح و الإجماع على بطلان التخيير، و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً و إبطاله.....، فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة: الأول كون بعض الظنون متيقناً بالنسبه إلى الباقي بمعنى كونه

واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقي للشك في حجيته. الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه. الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فانه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره اما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره.... و اما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه، ثم أخذ (قده) في مناقشه المرجحات الثلاثه بقوله: «لكن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع و الذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا» فراجع كلامه. و أما المصنف فلم يتعرض للمرجح الأول هنا، بل ذكر فيما تقدم ما يدل على ارتضائه له، حيث قال عند بيان النتيجة بناء على الاحتمال الأول: «فلا إهمال فيها بحسب الأسباب... لو لم يكن بينها ما هو المتيقن» و قال بناء على الاحتمال الثاني: «و الا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه» و قال بناء على الاحتمال الثالث: «لو لم يكن منها متيقن الاعتبار».

و أما المرجح الثاني فسيأتى الحديث عنه.

و أما المرجح الثالث و هو الذي تعرض له المصنف هنا بقوله: «ان الظن باعتبار ظن...» فقد ارتضاه بناء على أن تكون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه.

و حاصل ما أفاده فيه: حجية الظن الذي قام على اعتباره ظن آخر، و ذلك لعدم احتمال نصب الشارع طريقا غيره بلا قرينه، فلو لم يكن الظن المظنون الاعتبار حجه لزم أن لا تكون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، و هو خلاف الفرض، فيحصل القطع باعتباره بالخصوص حينئذ بملاحظه دليل الانسداد و ان احتمال عدم حجيته في نفسه مع الغض عنه، و عليه فالظن بالاعتبار يوجب القطع بحجيه ذلك الظن سواء كان غيره حجه أم لا. مثلا إذا تعددت الأسباب الموجهه للظن،

اليقين باعتباره (١) من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فانه (٢) حينئذ (٣) يقطع بكونه حجه كان غيره (٤) حجه أولاً، و احتمال (٥) عدم حجته بالخصوص (٦)

و حصل الظن باعتبار الظن الحاصل من خبر العدل المزكى بعدل واحد، و قلنا بأن نتيجة دليل الانسداد حجه الطريق الواصل إلى المكلف، فلا محاله يتعين هذا الظن الواصل دون غيره من الإجماع المنقول و الشهره مثلاً.

(١). أى: اعتبار ظن بالخصوص، و «من باب» متعلق ب «باعتباره»

(٢). الضمير للشأن، و قوله: «بناء» قيد ل «اليقين».

(٣). أى: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «بكونه» راجعان إلى ظن بالخصوص كخبر العدل.

(٥). إشاره إلى توهم، و هو: أن الظن باعتبار بعض الظنون - كالظن الحاصل من خبر العدل - لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصله من أسباب آخر، إذ المفروض أن الظن الخبرى مثلاً لم يكن بنفسه حجه لو لا دليل الانسداد، لعدم تماميه أدله حجه الخبر، و إلاً لكان باب العلمى مفتوحاً، فدليل حجه الخبر ليس الا دليل الانسداد، و من المعلوم أن شأنه اعتبار الظن مطلقاً من أى سبب حصل عدا ما نهى عنه كالقياس، لا اعتبار خصوص الظن الخبرى، و عليه فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، و لا يوجب اختصاص الحجيه بالمظنون اعتباره.

(٦). يعنى: من باب الظن الخاص لا بدليل الانسداد.

ص: ٤٢

لا ينافى (١) القطع بحجتيه بملاحظه (٢) الانسداد، ضروره (٣) أنه على الفرض (٤) لا- يحتمل أن يكون غيره حجه (٥) بلا نصب قرينه، و لكنه (٦) من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره، لما فيه (٧) من خصوصيه الظن بالاعتبار «-» .

(١). خبر «و احتمال» و دفع للتوهم، توضيحه: أنه لا منافاه بين احتمال عدم حجتيه بالخصوص و بين القطع بحجتيه بملاحظه دليل الانسداد، إذ المفروض أن هذا الفرد الخاصّ واجد لمزيه لم تكن فى سائر الافراد، و هذه المزيه - و هى الظن بالاعتبار - توجب اليقين باعتباره.

(٢). متعلق ب «القطع» و ضمير «بحجتيه» راجع إلى «ظن بالخصوص».

(٣). تعليل لقوله: «لا- ينافى» و حاصله: أنه مع فرض كون نتيجه دليل الانسداد نصب الطريق الواصل بنفسه لا يحتمل أن يكون غير الظن المظنون الاعتبار حجه بدون القرينه، لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجه بدونها لخصوصيه الظن باعتباره، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). و هو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه.

(٥). أى: لا- يحتمل حجيه غير هذا الظن الخبرى مثلا- بلا- نصب قرينه أى دليل يخصّص الحجيه به، لتساوى جميع الظنون فى الحجيه بدليل الانسداد، و قبح الترجيح بلا مرجح.

(٦). الضمير للشأن، و ضميرا «هو، غيره» راجعان إلى ظن بالخصوص.

(٧). تعليل لقوله: «و لكنه...» و ضمير «فيه» راجع إلى «ظن بالخصوص» و «من خصوصيه» بيان للموصول.

=====

(-). لا- بد أن تكون تلك الخصوصيه مما يصح الاعتماد عليه فى تعيين الطريق المنسوب، و الا كان كغيره من سائر الظنون، و حيث ان المفروض كون النتيجه

و بالجمله: الأمر يدور (١) بين حجيه الكل و حجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا (٢) ظهر حال القوه، و لعل نظر من رجح بهما (٣) (بها) «-» .

(١). يعنى: يدور الأمر - بملاحظه دليل الانسداد - بين حجيه جميع الظنون فيكون الظن المظنون الاعتبار حججه، لكونه من جملتها، و بين حجيه خصوص الظن المظنون الاعتبار - دون سائر الظنون - لكونه ذا مزيه و هى قيام الظن على اعتباره، فبدليل الانسداد يكون الظن المظنون الاعتبار على كلا التقديرين مقطوع الاعتبار، فالضمير المستتر فى «فيكون» راجع إلى الظن المظنون اعتباره.

(٢). أى: و من صيروره ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن على اعتباره ظهر حال الترجيح بالقوه، و صحه الاتكال عليها فى تعيين الطريق، و هذا هو المرجح الثانى فى كلام الشيخ كما تقدم، و حاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبه إلى الشهره الفتوائيه مثلاً- أمكن الترجيح به كالترجيح بالظن بالاعتبار، لصحه الاعتماد عليه فى تعيين الطريق، فيكون الظن القوى لاشتماله على خصوصيه القوه متيقن الاعتبار، و غيره مشكوك الاعتبار.

(٣). أى: بالقوه، و بناء على تشبيه الضمير - كما فى بعض النسخ - فالضمير راجع إلى القوه و الظن بالاعتبار، و سيأتى أن الصحيح هو تشبيه الضمير.

=====

هى الطريق الواصل بنفسه فلا محيص عن وفاء الخصوصيه بتعيين الحججه، و الا لزم أن لا يكون واصلا بنفسه.

(-). الظاهر أن الصحيح تشبيه الضمير حتى يكون الترجيح بكلا المرجحين

ص: ٤٤

إلى هذا الفرض (١)، و كان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن

(١). أى: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، و هذا إشاره إلى ما وقع من الخلاف - فى جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار و بالقوه - بين المحقق القمى و الفاضل النراقى و غيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم و بين شيخنا الأعظم المانع عن الترجيح بهما، فانه (قده) بعد بيان المرجحات المتقدمه ناقش فيه، فقال معترضا على الترجيح بالقوه: «أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر... إلى أن قال: مع أن كون القوه معيّنه للقضيه المجله محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه، فانها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهه... إلى أن قال:

فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول...» و قال معترضا على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف فى أن مداره على الأقرب إلى الواقع، و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذى لم يظن بحجتيه أقوى ظنا بمراتب من الظن الذى ظن حجتيه فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى...» و المصنف (قده) يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا، بأن يقال: ان مراد الشيخ المانع من الترجيح هو عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل و لو بطريقه، أو حجيه الطريق و لو لم يصل أصلا، و مقصود المجوزين هو الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه، إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار و القوه معيّنين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون الاعتبار و الظن القوى على غيره من الظنون لم يكن الطريق و أصلا بنفسه، و هو خلاف الفرض.

=====

و يتوجه منع شيخنا الأعظم عليهما لا على الظن بالاعتبار فقط كما جعله فى بعض الحواشى. و يؤيد ما ذكرنا أن المصنف أفاد هذا الجمع و التوجيه فى حاشيته على الرسائل بالنسبه إلى كل من الظن بالاعتبار و القوه، فراجع الحاشيه.

ص: ٤٥

الترجيح بهما (١) (بها) بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا، و بذلك (٢) ربما يوفق بين كلمات الاعلام «-» فى المقام، و عليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها (٣) انما هو على تقدير كفايه (٤)

(١). أى: بالظن بالاعتبار و بالقوه، أو بالقوه بناء على النسخه الثانيه.

(٢). أى: و بالتوجيه الذى ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق... إلخ. و قد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «و المصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا... إلخ» و قد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظن بالاعتبار و بالقوه ان ثم فلازمه كون النتيجة معينه و هى جزئيه، إذ المفروض عدم حجيه الظن الفاقد للمزيه، و ان نوقش فى الترجيح بهما - كما أفاده شيخنا الأعظم حيث ناقش فى جميع المرجحات الثلاثه - كانت النتيجة كليه بمعنى حجيه كل ظن، و هذا هو المراد بالتعميم.

(٣). أى: بالقوه، و كان الأولى تشبيه الضمير حتى يرجع إلى كل من الظن بالاعتبار و القوه.

(٤). بحيث يجوز الرجوع فى غير مورد الراجح إلى الأصول النافيه للتكليف من دون محذور، و أما على تقدير عدم كفايه الظن الراجح فلا بد من التعدى عنه إلى غيره، فيكون عدم كفايه الظن الراجح معتمما للنتيجه و موجبا لحجيه كل ظن، و هذا معنى قوله: «و الا فلا بد من التعدى... إلخ» و هذا أعنى عدم كفايه

=====

(-). لا يخفى و جاهه هذا التوجيه فى نفسه، لكن لا يساعده ظاهر كلماتهم، فان نظر الشيخ المانع عن الترجيح إلى إثبات عموم النتيجة بإبطال الترجيح بالظن

الراجح «-» و الا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار (١) الكفايه، فيختلف الحال باختلاف

ظن الراجح هو المعمم الثانى الذى ذكره شيخنا الأعظم بقوله: «الثانى من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم التعدى إلى الموهوم، لكن الظنون المظنونه الاعتبار غير كافي... إلخ».

(١). متعلق ب «التعدى» و ضمير «غيره» راجع إلى الراجح.

و هو مبنى على كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، إذ لا- يلائم بطلان الترجيح بالظن مع استنتاج اعتبار الظن من دليل الانسداد إلا مع البناء على كون النتيجة هى الطريق الواصل بنفسه، فحمل كلامه على أن نتيجة الانسداد عنده هى الطريق الواصل بطريقه أو غير الواصل أجنبى عن مرامه.

و كذا كلام التراقي فانه - على ما قيل - ظاهر فى أن مراده من الترجيح بالظن إجراء مقدمات الانسداد فى تعيين الطريق، و من المعلوم أنه مبنى على عدم كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، فكيف يصح حمل كلامه على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؟ و أما التوجيه المزبور بالنسبه إلى كلمات المحقق النقى فقيل انها تساعده و لا يحضرني عبارته حتى أراجعها.

(-). تخصيص الترجيح بكفايه الراجح غير سديد، لما عرفت من أن الترجيح بذى المزيه ثابت على كل حال سواء و فى بجميع الأحكام أم لا، غايته

ص: ٤٧

و أما تعميم النتيجة بأن قضيه العلم (٢) الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه، فهو (٣) لا يكاد يتم الا على تقدير كون النتيجة

(١). إذ ربما يكون الظن بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلًا بنظر شخص دون غيره، أو الظن الراجح كافيًا بنظر شخص دون نظر آخر، بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال أيضًا، بأن يكون شخص واحد يكفى عنده الظن الراجح بمعظم المسائل أو جميعها فى حال ولا يكفى عنده فى حال آخر، أو يكون الظن راجحًا فى حال و غير راجح فى حال آخر.

(٢). هذا هو الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة، وقد ذكره شيخنا الأعمم بقوله: «الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة فإذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن...» و حاصله:

أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالى بنصب الطريق هو الاحتياط فى جميع الأطراف، فالمعمّم هو العلم الإجمالى.

(٣). أى تعميم النتيجة. و هذا جواب «و أما» ورد للمعمّم الثالث بوجهين: أحدهما ما أفاده هنا و فى حاشيه الرسائل من اختصاص هذا المعمّم بما إذا كانت النتيجة بناء على الكشف الطريق و لو لم يصل أصلاً، إذ لو كانت هى الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجه، و لو كانت هى الطريق الواصل و لو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوه، فلا وجه للأخذ ٠ بالجميع من باب الاحتياط.

أنه مع عدم الوفاء لا بد من التعدى إلى غير ذى المزيه بمقدار الكفايه، فالأولى سوق العبارة هكذا: ان الترجيح بها متعين، فان وفى فهو، و الا فلا بد...».

هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا. مع أن التعميم بذلك (١) لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات (٢) إلا فيما كان هناك ناف من جميع الأصناف (٣)، ضروره (٤) أن الاحتياط فيها

(١). أى: بالعلم الإجمالي، و هذا ثانى وجهى رد المعمم الثالث، توضيحه:

أن هذا التعميم لا يوجب العمل الا بالطرق المثبتة للتكليف، لموافقتها للاحتياط، و لا يقتضى العمل بالنافيات، لأنها مع الشك فى حجيتها لا تصلح للمؤمنيه، فلا يمكن الاعتماد عليها فى رفع اليد عن الواقعيات، الا إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل و الإجماع المنقول و غيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا، حيث ان الحجه قامت على نفي التكليف فتصلح للمؤمنيه. و بهذا أجاب شيخنا الأعظم عن المعمم الثالث، حيث قال:

«و لكن فيه أن قاعده الاشتغال فى مسأله العمل بالظن معارضه فى بعض الموارد بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه، كما إذا اقتضى الاحتياط فى الفرع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فانه يجب مراعاة قاعده الاحتياط فى الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها...».

(٢). إذ هى لا تقتضى الترك و لا تؤمن من العقوبه مع الشك فى اعتبارها.

(٣). للعلم حينئذ بقيام الحجه على نفي التكليف، فيحصل الأمن من تبعه التكليف.

(٤). هذا تعليل للمستثنى - أعنى جواز العمل بالنافى إذا كان من جميع الأصناف - و توضيحه: أنه انما جاز العمل بالنافى إذا كان من جميع الأصناف لأنه حينئذ حجه صالحه للمؤمنيه كما تقدم، و لا ينافى مع ذلك حسن الاحتياط بالفعل حتى يتوهم أن الحجه المثبتة للتكليف مقدمه فى هذا الفرض أعنى قيام الحجه على نفيه أيضا نظرا إلى موافقتها للاحتياط.

ص: ٤٩

لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا (١) لزم، حيث (٢) لا ينافيه،

وجه عدم المنافاه: أن النافى ليس مقتضيا للعمل به حتى يكون مزاحما للاحتياط فى المسأله الفرعيه من باب تزاحم المقتضيين حتى يقدم الاحتياط فى المسأله الفقهيه يقتضى الفعل، و الاحتياط فى المسأله الأصوليه يقتضى الترك، فيتزاحم المقتضيان و يقدم الأول أعنى الاحتياط فى المسأله الفقهيه. وجه عدم المزاحمه ما عرفت من أن الحجج النافيه لا ترفع حسن الاحتياط بالفعل، كما إذا قامت أماره معتبره على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فانها لا تزاحم حسن الاحتياط بفعلها، إذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبيه، و هو باق فى صورته قيام معلوم الحجج على نفى التكليف فضلا عن مشكوكها، و حيث كانت مطلوبيه الاحتياط بالفعل باقيه حتى بعد قيام الحجج النافيه التكليف جاز العمل بالنافيه مع بقاء حسن العمل بالمشبهه أيضا.

(١). ظرف للاحتياط فى المسأله الفرعيه، و الضمير المستتر فى «لزم» راجع إلى الاحتياط، و ضمير «فيها» إلى النافيات، يعنى: أنه إذا كان التكليف الإلزامى محتملا- فى المسأله الفرعيه لزم الاحتياط فيها و ان قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط فى الأقل و الأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع. و وجه عدم اقتضاء النافيات رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه ما عرفته من أن النافيات لا تقتضى الترك و لا الأمن من العقوبه.

(٢). تعليل لقوله: «لا- يقتضى» و الأولى دفعا لاحتمال كونه ظرفا إبداله ب «لأنه لا- ينافيه» يعنى: أن النافى للتكليف لا ينافى الاحتياط فى المسأله الفرعيه كما عرفت توضيحه.

ص: ٥٠

كيف (١)؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه (٢) إلا من باب الاحتياط، فافهم (٣).

(١). أى: كيف ينافى مشكوك الاعتبار الاحتياط فى المسأله الفرعيه؟ و الحال أن النافى المعلوم الاعتبار لا ينافى الاحتياط فى المسأله الفرعيه، فغرضه من قوله: «كيف» هو أن مشكوك الحجيه ليس بأقوى من معلوم الحجيه، فكما أن معلوم الاعتبار لا ينافى حسن الاحتياط بالفعل، فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق أولى. و ضمير «فيها» راجع إلى المسأله الفرعيه.

(٢). بفتح الجيم أى: مقتضاه، و ضميره راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به النافى، و حاصله: أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام الحجه على نفي التكليف فكيف لا يجوز مع ما لا يجب الأخذ بمقتضاه إلا من باب الاحتياط لكونه مشكوك الاعتبار؟

(٣). لعله إشاره إلى ضعف الجواب الثانى، لأن دليل الانسداد يقتضى حجيه الطرق المثبتة للأحكام على ما هو مقتضى العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فى الشريعه المقدسه، و ليس حجيه الطرق النافيه للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر فى الجواب الثانى، فالعمده فى الجواب عن المعّم الثالث هو الوجه الأول.

ص: ٥١

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجيه الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومه، إذ لا إشكال في خروجه بناء على الكشف، إذ المفروض أن حجيه الظن حينئذ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجيه لبعض الظنون و نفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحه في نظره، و عليه فالعقل لا يستكشف حينئذ عن حجيه ظن نهى الشارع عنه كالقياس في كثير من الروايات الصادره عن أئمه أهل البيت عليهم السلام، فلا يكون الظن القياسى طريقا منصوبا من قبل الشارع لا- ثبات الأحكام أو نفيها، بل الحجه هو ما عداه من الظنون، و هذا بلا- فرق بين كون النتيجة كليه من أول الأمر ثم تخصص بأدله النهى عن القياس، و بين إهمالها ثم تعيينها في الظنون ذات المزيه أو تعميمها بأحد أنحاء التعميم.

و أصل هذا الإشكال من المحدث الأمين الأسترآبادى - على ما حكى - أورده على الأصوليين القائلين باعتبار الظن. و قد عقد شيخنا الأعظم (قده) ثالث المقامات من التنبيه الثانى للبحث عنه، فقال (قده): «المقام الثالث فى أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف... فلا إشكال من جهه العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على

بالقطع (١) بخروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بتقرير الحكومه، و تقريره (٢) على ما فى الرسائل: «أنه كيف يجمع

حرمه العمل به... و أما على تقرير الحكومه، فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجمع...» إلى آخر ما نقله عنه فى المتن.

(١). متعلق بالإشكال، و الباء للسببيه، يعنى: أن الإشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(٢). المستفاد من هذا التقرير أمور: الأول: استقلال العقل بكون الظن فى حال الانسداد كالقطع - فى حال الانفتاح - مناطاً للإطاعه و المعصيه.

الثانى: عدم قابليه الحكم العقلى للتخصيص.

الثالث: إفاده القياس للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن القياسى.

الخامس: أن إحراز عدم صدور الممكن بالذات عن الحكيم منحصر فى صيرورته ممتنعاً بالغير، و الا فلا دافع لاحتمال صدوره عنه، و ذلك فى التشريعات كتشريع التكاليف الحرجيه و الضرريه مثلاً، فانه ممكن بالذات، و لا دافع لاحتمال صدوره منه تعالى إلاّ قبحه بسبب منافاته لحكمته تبارك و تعالى، و فى التكوينية كماؤاخذه من لا ذنب له من العباد، فانها ممكنه بالذات فى حقه تعالى، و لا دافع لاحتمال صدورها منه عزّ و جل إلاّ قبحها الموجب لامتناع صدوره منه تعالى.

السادس: أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسى لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن، لاحتمال النهى عن غيره من الظنون أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور عرفت تقريب الإشكال فى خروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بناء على الحكومه، و توضيحه: أنه مع استقلال العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للامثال و العصيان كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد

حكم العقل (١) بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح (٢) على الأمر و المأمور الت-----القياس
- مع أن الحكم العقلي لا يقبل التخصيص، و لو صحّ هذا المنع من الشارع لتطرق احتمال المنع في سائر الظنون، و مع قيام هذا
الاحتمال لا يستقل العقل بحجيه الظن أصلا، و هو خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

و الحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتیجه المقدمات ينافى استقلال العقل بحجيه الظن مطلقا حال الانسداد، و قد فرضنا
استقلاله بها كذلك. قال المنصف في حاشيه الرسائل في توضيح الإشكال ما لفظه: «فالمنع عن اتباع مثل القياس في هذا الحال
مع حصول الظن منه أو الاطمئنان لا يخلو اما يكون مع عدم تحقق ما هو ملاك حكم العقل فيه، و اما يكون مع تحققه، و الأول
مستلزم لعدم كون الانكشاف الظني أو الاطمئنانى مناطا، و هو خلف، و الا فلا وجه لاستقلال العقل بذلك في سائر أفرادهما، و
الثاني مستلزم لانفكاك المعلول عن علته التامه، و فسادهما يتين».

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول من الأمور الستة المزبوره.

(٢). الظاهر أنه معطوف على «كون» في قوله: «بكون الظن... إلخ» يعنى:

كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم و بقبح التعدى عنه على الأمر و المأمور؟ و العبارة لا تخلو عن حرازه، فالأولى أن
يقال: «كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و بقبح التعدى عنه على الأمر و المأمور مع حصول الظن أو
خصوص الاطمئنان من القياس و عدم تجويز الشارع العمل به» و يحتمل ضعيفا كون الواو في «و يقبح» للحال.

(٣). أى: عن الظن، فلا يجوز للأمر - و هو الشارع - مطالبه العبد بأكثر

ص: ٥٤

و مع ذلك (١) يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، و لا يجوز (٢) الشارع العمل به؟ فان (٣) المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى (٤) في غير القياس، فلا يكون (٥)العقل مستقلا، إذ (٦) لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، و لا دافع لهذا الاحتمال

من الإطاعة الظنيه، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشكويه و الوهميه.

(١). أى: و مع كون الظن مناطا للإطاعة و المعصيه، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث.

(٢). إشاره إلى الأمر الرابع، و هذه الجملة فى موضع المفعول لقوله: «كيف يجامع» فالأولى أن يقال: «كيف يجتمع حكم العقل... مع نهى الشارع عن العمل به...».

(٣). إشاره إلى الأمر السادس، و تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يجامع حكم العقل» و بيان للمحذور المترتب على نهى الشارع، يعنى: لا- يجتمع حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة و المعصيه مع نهى الشارع عنه، لأن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل.... إلخ.

(٤). جواب «لو فرض» و جملة الشرط و جوابها خبر «فان المنع» أى: فان المنع عن العمل بالقياس لو فرض ممكنا لجرى فى غير القياس أيضا، و مقتضى جريانه عدم استقلال العقل بحجيه الظن، و هو خلاف الفرض.

(٥). هذا نتيجة جواز المنع عن العمل بظن خاص كالقياس.

(٦). تعليل لعدم استقلال العقل بحجيه الظن مطلقا فيما إذا جاز النهى عن العمل ببعض أفراده كالقياس، و ضمير «لعله» راجع إلى الشارع، و الضمير فى «اختفى» راجع إلى النهى عن أماره.

ص: ٥٥

إلا قبح ذلك (١) على الشارع، إذ (٢) احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا (٣) من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال (٤) بعد وضوح كون حكم

(١). هذا إشاره إلى الأمر الخامس، أى: ولا- دافع لاحتمال نهى الشارع عن أماره مثل ما نهى عن القياس إلا قبح النهى عليه الموجب لامتناعه.

(٢). تعليل لانهصار دافع احتمال النهى فى قبحه على الشارع، لأنه الموجب لامتناعه.

(٣). إشاره إلى الأمر الثانى، يعنى: و حكم العقل بحجيه الظن فى حال الانسداد على الحكومه من أفراد القاعده الكليه و هى: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

(٤). أى: إشكال خروج القياس عن حجيه مطلق الظن بتقرير الحكومه، و توضيح ما أفاده فى دفع الإشكال: أن خروج الظن القياسى شرعا لا ينافى استقلال العقل بالحكم بحجيه الظن، و ذلك لأن للعقل حكيمين: أحدهما تنجيزى، و الآخر تعليقى، و هو ما يكون منوطا بعدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجيه مطلق الظن فينتفى حكمه حينئذ من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا أن موضوع حكمه باق مع ارتفاع حكمه حتى يكون تخصيصا فى حكم العقل، و من المعلوم أن المنافاه تكون فى الحكم التنجيزى دون التعليقى، لأن حكم العقل فى كيفية الإطاعه لئى كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصبا و ردعا، فإذا أمر بالعمل بطريق لا يفيد الظن

ص: ٥٦

العقل بذلك (١) معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً، وعدم (٢) حكمه به فيما كان (٣) هناك منصوباً ولو كان أصلاً «-» بداهة (٤) أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع (٥) أحدهما. والنهي (٦) عن ظن حاصل من سبب

فلا إشكال في عدم حكم العقل بقبح الأخذ به مع حكمه بالقبح في صورته عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلقاً على عدم نصب الشارع فكذلك يكون معلقاً على عدم رده عن ظن، فلا منافاه بين خروج بعض الظنون - لنهي الشارع عنه - وبين استقلال العقل باعتبار الظن في حال الانسداد.

هذا توضيح ما أفاده المصنف هنا، وبه أجاب عن الإشكال في حاشية الرسائل فقال: «و خلاصه المقال في حل الإشكال أن يقال: ان حكم العقل بلزوم اتباع الظن في هذا الحال ليس إلاً على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلا مجال له مع المنع، لعدم مناطه وملاكه...».

(١). أى: باعتبار الظن بدليل الانسداد.

(٢). معطوف على «كون حكم العقل» و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل و ضمير «به» إلى اعتبار الظن المراد من اسم الإشارة و هو «بذلك».

(٣). أى: وجد، ف «كان» هنا تامه، يعنى: و بعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورته نصب الشارع طريقاً ولو كان ذلك الطريق أصلاً.

(٤). تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقياً، و قد عرفت توضيحه.

(٥). أى: فلا موضع لحكم العقل بحججه الظن مع وجود العلم أو العلمى.

(٦). يعنى: أن حكم العقل معلق على عدم الردع كتعليقه على عدم النصب.

(-). لا يخلو من مسامحه، لعدم كون الأصل طريقاً، و لذا تكفلت المقدمه

ليس (١) إلا كنصب شىء، بل هو يستلزمه (٢) «-----إلى وهم و دفعه، توضيح الوهم: أن تعليق حكم العقل بحجيه الظن على عدم نصب الشارع طريقا فى محله، حيث ان النصب يهدم انسداد باب العلمى العدى هو من مقدمات دليل الانسداد و يوجب انفتاحه، و أما تعليقه على عدم نهى الشارع عن العمل بظن كالتقياس، فلا مجال له، لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمى حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

(١). هذا خبر «و النهى» و دفع للوهم، و توضيحه: أن النهى عن ظن ناش عن سبب خاص كالتقياس ليس إلا كنصب طريق، حيث انه بعد النهى عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمنا، بل يمكن أن يقال: ان النهى عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعى حتى لا تفوت مصلحته، فعليه يكون النهى عن ظن كنصب طريق فى إناطه حكم العقل بحجيه الظن بعدمه.

(٢). أى: بل النهى عن ظن يستلزم نصب طريق، فضمير «هو» راجع إلى النهى، و الضمير المتصل إلى «نصب».

=====

الرابعه لثنيه، و المقدمه الثانيه لنفى الطريق، فلو قال «كان هناك حجه» سلم من الإشكال.

(-). لم يظهر وجه لهذا الاستلزام بعد كون إطلاق دليل ذلك الأصل شاملا لمورد النهى، فان النهى عن القياس مثلا لا يدل بشىء من أنحاء الدلاله الالتزاميه على نصب طريق أو جعل أصل فى مورده. و لعل مراده باستلزام النهى بقاء الأصل المجعول فى مورد النهى على حاله، لا- أن النهى يستلزم تشريع أصل فى مورده. لكن فيه: أن جريانه منوط بعدم مانع من معارض أو خروج عن الدين مثلا، و مجرد النهى فى مورده لا يكفى فى جريانه.

ص: ٥٨

فى موردده (١) أصل شرعى، فلا يكون (٢) نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به (٣) يرتفع موضوعه. و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر (٤) بما لا يفيد، و كما لا حكومه معه للعقل لا حكومه (لا حكم) له (٥) معه،

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «فيما» المراد به الواقعه التى ليست من دوران الأمر بين المحذورين، و أما فيه فلا- أصل شرعى، لأنه فاعل تكوينا أو تارك كذلك.

(٢). هذا نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجيه الظن تعليقى، يعنى: بعد ما كان حكمه معلقا على ما ذكر فلو نهى الشارع عن بعض الظنون لم يكن ذلك رافعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يستشكل فيه بعدم تعقل التخصيص فى الأحكام العقلية، بل يكون رافعا لموضوع حكمه، فضمير «نهيه» راجع إلى الشارع، و ضمير «عنه» إلى الظن الحاصل من القياس مثلا، و ضمير «لحكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «موضوعه» إلى «حكمه».

(٣). أى: بل بالنهى الشرعى يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصصا لا تخصيصا حتى يكون محالا.

(٤). خبر «و ليس» و الضمير البارز فى «لا- يفيد» راجع إلى الظن، و المستتر راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به السبب و الطريق، يعنى: أنه لا فرق فى عدم استقلال العقل فى الحكم - لعدم بقاء موضوع حكمه - بين الأمر بشىء لا يفيد الظن كالأمر باتباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلا عن الاطمئنان، و بين النهى عما يفيد الظن كالقياس، لما عرفت من كون حكم العقل فى باب الإطاعة معلقا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص إلى الإطاعة و الا سقط ذلك الطريق عن الحجيه العقلية.

(٥). أى: للعقل مع نهى الشارع، و ضمير «معه» المتقدم راجع إلى الأمر

و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه (١) لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم (٢) لا بأس بالإشكال فيه

يعنى: كما أنه ليس للعقل الحكم بعدم حججه ما لا يفيد الظن إذا أمر الشارع باتباعه، كذلك ليس له الحكم بحججه ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن اتباعه.

(١). أى: فى الأمر بما لا يفيد الظن، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل و ضمير «بلحاظه» إلى حكم العقل بحججه الظن، و ضمير «فيه» الثانى إلى النهى عن سبب مفيد للظن، و المعنى واضح.

(٢). استدراك على قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال» و غرضه أن الإشكال فى النهى عن القياس يكون من جهتين: الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنيه، و قد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس، إذ لو فرض اصابته للواقع لم يصح النهى عنه، لأنه موجب لفوات الواقع، توضيح ذلك:

أنه إذا قام ظن قياسى على وجوب شىء أو حرمة و كان مصيبا للواقع، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكى من فوات المصلحة أو الوقوع فى المفسده و المحذور الخطابى، لكونه واجبا بحسب الواقع، و حراما بسبب النهى عنه، فكما أن الأمر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب المحاذير المذكوره عليه، فكذلك النهى عن الطريق المصيب - و هو هنا القياس - مستلزم لترتب تلك المحاذير، نعم لا يترتب شىء منها على القياس المخطئ، كما إذا أفاد القياس الظن بوجوب صلاه الجمعه مثلا و كان مخطئا، فان مقتضى النهى عن القياس هو حرمة البناء على وجوب صلاه الجمعه، و المفروض عدم وجوبها أيضا.

هذا كله فيما عدا اجتماع المثليين من المحاذير الخطايه، و أما هو فى الأمر

ص: ٦٠

فى نفسه (١) كما أشكل فىه برأسه (٢) بملاحظه توههم استلزام النصب لمحاذير (٣) تقدم الكلام فى تقريرها و ما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق، غايه الأمر تلك المحاذير - التى تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت (٤) فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابه (٥)، و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلك (٦)

بالطرق مترتب على الطريق المصيب، و هنا مترتب على القياس المخطى، كما إذا أدى القياس إلى جواز تناول العصير العنبى مع حرمة واقعا، فانه يجتمع فيه الحرمة الواقعيه مع حرمة العمل بالقياس.

و بالجملة: فدفع إشكال النهى عن القياس من الجبهه الأولى كما تقدم و سيأتى عن الشيخ الأعظم (قده) أيضا لا يغنى عن دفعه من الجبهه الثانيه.

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى النهى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأمر، و غرضه: أن إشكال المحاذير المتقدمه فى كلام ابن قبه وارد فى النهى عن القياس كوروده فى الأمر بالطريق، و قد تقدم توضيحه آنفا.

(٣). أى: خطايه و ملاكيه، و قد تقدمت آنفا، و «بملاحظه» متعلق ب «أشكل» و بيان له، و «فى جعل» متعلق ب «تقدم».

(٤). خبر «تلك المحاذير» و الجملة خبر «غايه» و «فى مورد الإصابه» خبر «كانت» و الأولى سوق العبارة هكذا «غايه الأمر أن تلك المحاذير التى كانت فى صوره خطأ الطريق المنسوب تكون فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابه.

(٥). مثلا- إذا أدى القياس إلى وجوب شىء و هو واجب واقعا، فانه يجتمع مصلحه الواقع مع المفسده المفروضه فى العمل بالقياس.

(٦). أى: لا دخل للإشكال المتقدم فى الطرق - و هو المحذور الخطابى

فى الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس (١)، ضروره (٢) أنه بعد الفراغ عن صحه النهى عنه فى الجملة (٣) قد أشكال فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظه حكم العقل (٤)، وقد عرفت (٥) أنه بمكان من الفساد. و استلزام (٦) إمكا-----
---فى إشكال خروج القياس عن عموم نتيجه دليل الانسداد بناء على الحكومه، و ذلك لأن إشكال خروج القياس إشكال فى صحه النهى عنه من ناحيه حكم العقل المنافى لهذا النهى، لا من ناحيه صحه النهى فى نفسه، و قد عرفت اختلاف الجهتين، و عدم ارتباط إحداهما بالأخرى، لأن تصحيح النهى من الجهه الأولى - و هى حكم العقل بحجيه الظن مطلقا بأحد الوجوه التى ذكرها شيخنا الأعظم و غيره و أشار إلى بعضها المصنف فيما سيأتى - لا يغنى عن تصحيحه بلحاظ الجهه الثانيه و هى نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

(١). متعلق بالإشكال.

(٢). الضمير للشأن، و هذا تعليل لعدم دخل إشكال النهى فى نفسه فى الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، لأن هذا الإشكال انما يكون بعد الفراغ عن صحه النهى فى نفسه.

(٣). يعنى: مع قطع النظر عن حكم العقل بحجيه الظن، و ضمير «عنه» راجع إلى القياس.

(٤). بما تقدم تقريره عن الرسائل، و «بملاحظه» متعلق ب «أشكال».

(٥). فى قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال...» و ضمير «أنه» راجع إلى الإشكال المستفاد من قوله: «أشكال».

(٦). غرضه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم فى تقرير الإشكال بقوله: «فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» و توضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أماره

ص: ٦٢

لاحتمال (١) المنع عن أماره أخرى، وقد اختفى علينا و ان كان (٢) موجبا لعدم استقلال العقل، الا أنه انما يكون (٣) بالإضافة إلى تلك الأماره (٤) لو كان غيرها (٥) مما لا يحتمل فيه المنع

أخرى لا- دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافيًا، و مع كفايتها لا- يحكم العقل باعتبار تلك الأماره المحتمل منعها كالأولويه الظنيه، لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، و عدم حاجه إلى اعتبارها، لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه، بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأماره من سائر الأمارات الوافيه بالفقه. و أما إذا لم تكن تلك الأمارات وافيّه، فباب احتمال النهي عنها منسد، لما تقدم من اهتمام الشارع بالاحكام و قبح تفويتها بلا تدارك، و عدم الترخيص في مخالفه الظن حينئذ.

و بالجملة: ففي الصورة الأولى و ان كان احتمال النهي عن بعض الأمارات موجودًا، لكنه لا يضر بحكم العقل بحججه غيرها، و في الصورة الثانيه باب الاحتمال منسد، لما عرفت من اهتمام الشارع بالاحكام.

و المتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحججه الظن، اما للوفاء بالفقه، و اما لاهتمام الشارع بها.

(١). متعلق ب «و استلزام» و ضمير «عنه» راجع إلى القياس.

(٢). خبر «و استلزام» يعنى: و ان كان الاستلزام موجبا، و ضمير «اختفى» راجع إلى المنع.

(٣). الضمير المستتر فيه و ضمير «أنه» راجعان إلى عدم استقلال العقل بحججه الظن.

(٤). أى: التي احتمال المنع عنها كأولويه الظنيه.

(٥). أى: غير تلك الأماره التي يحتمل المنع عنها، فكلمه «غيرها» اسم

بمقدار الكفايه، و الا (١) فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض (٢) استقلال العقل، ضروره (٣) عدم استقلاله يحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع.

و قياس حكم العقل (٤) بكون الظن مناطا للإطاعه فى هذا الحال

«كان» و «بمقدار الكفايه» خبره، و «مما» بيان ل «غيرها» يعنى: لو كان غير الأماره التى يحتمل المنع عنها وافيا بالاحكام كالخبر الواحد و الإجماع المنقول و الشهره الفتوائيه، فانه لا يستقل العقل حينئذ باعتبار مثل الأولويه الظنيه مما يحتمل المنع عنه، و لا مانع من عدم استقلال العقل بحجتيه حينئذ مع وفاء غيرها مما لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

(١). يعنى: و ان لم يكن غير تلك الأماره المحتمل فيها المنع كافيا فلا- مجال...، لاحتمال المنع فى تلك الأماره التى يحتمل النهى عنها، و ذلك للاهتمام.

(٢). متعلق ب «لا مجال» و وجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالاحكام و عدم كفايه سائر الظنون مما لا يحتمل المنع عنه يوجب استقلال العقل بحجيه الظن المحتمل المنع.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- مجال» يعنى: أن احتمال المنع مناف لاستقلال العقل، لوضوح أنه مع احتمال المنع لا يحرز جميع ماله دخل فى موضوع حكمه، و من المعلوم أن عدم المانع مما له دخل فى ذلك، فلا يحكم العقل الا بعد إحرازه، كما هو واضح.

(٤). الغرض منه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم فى تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل» و حاصل ما ذكره: قياس حجيه الظن فى حال الانسداد على حجيه العلم فى حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العلم حال الانفتاح لا يقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجيه الظن حال

ص: ٦٤

على (١) حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح لا يكاد (٢) يخفى على أحد فساده، لوضوح (٣) أنه مع الفارق، ضروره (٤) أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الإشكال (٥) «-» بالنهاي

الانسداد غير قابل للتخصيص، لمنافاته لما استقل به العقل.

وقد دفعه المصنف بما حاصله: أن هذا القياس مع الفارق، لأن حكم العقل في العلم تنجيزي و في الظن تعليقي بالتقريب المتقدم.

(١). متعلق ب «و قياس» و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل، و المراد ب «هذا الحال» حال انسداد باب العلم و العلمي، و ضمير «لها» راجع إلى الإطاعه.

(٢). خبر «و قياس» و دفع له، و ضمير «فساده» راجع إلى القياس.

(٣). تعليل لفساد قياس الظن على العلم، و ضمير «أنه» راجع إلى القياس، يعني: أن قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياس مع الفارق.

(٤). تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «فيه» إلى الظن.

(٥). غرضه: أنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومه - بالنهاي عن القياس المفروض افادته للظن مع وحده الملا-ك فيه و في الأمر بما لا يفيد الظن كاليد و السوق، إذ كما يكون النهي منافيا لحكم العقل و موجبا لارتفاعه، كذلك الأمر، فان العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، لكنه فيما إذا لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد الظن، فلو أمر بالعمل بما لا- يفيد لم يحكم العقل بقبحه، فلا- فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب و الردع، لأن حكمه معلق على عدم النصب و الردع.

(-). لعل وجه التخصيص كما قيل هو: أن مورد استقلال العقل بالإطاعه الظنيه

عن القياس مع جريانه فى الأمر بطريق غير (١) مفيد للظن، بدهاه (٢) انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعا، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك (٣)، و ليس (٤) إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب،

و الحاصل: أن نصب الطريق و النهى عنه من واد واحد فى أن حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبه إلى خصوص النهى عن القياس كما عرفت.

(١). كاليد و السوق، فانهما أمارتان اعتبرهما الشارع و ان لم يفدا الظن، فيتوجه الإشكال بخروج القياس هنا أيضا، و يقال: كيف يأمر الشارع بالعمل بهما حال الانسداد مع حكم العقل باعتبار الظن فقط و قبح العمل بما لا يفيد؟ و حكم العقل غير قابل للتخصيص.

(٢). بيان لوجه اشتراك الإشكال بين الأمر بطريق غير مفيد للظن و بين النهى عن مثل القياس، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣). أى: أن يستشكل بالأمر بطريق لا يفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريق لا يفيد الظن مع استقلال العقل بعدم كفايه الإطاعه بما دون الظن؟

(٤). أى: و ليس عدم الظن بأحد أن يستشكل بالأمر بالطريق إلا لأجل أن حكم

دون الشكيه و الوهميه بعد التنزل عن الاحتياط التام صورته دوران أمر إطاعه الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالا بين دائره المظنونات و دائرتى المشكوكات و الموهومات و ترجيح الإطاعه الظنيه عليهما لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و أما الإطاعه الشكيه أو الوهميه زياده على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن فهى أجنبيه عن مورد حكم العقل، و لا يستقل العقل بقبحه حتى ينافيه النصب المزبور و بالجمله: فالنهي عن العمل بظن مناف لحكم العقل بالإطاعه الظنيه، بخلاف نصب ما لا يفيد الظن، فانه لا ينافى حكم العقل، فتأمل جيدا.

و معه لا حكم له كما هو كذلك (١) مع النهى عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيدا.

و قد انقدح بذلك (٢) أنه لا وقع للجواب عن الإشكالات-----معلق على عدم نصب الشارع طريقا خاصا و لو لم يفد الظن، و عليه فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقا أيضا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص كالقياس فيما نحن فيه، و ضمير «معه» راجع إلى النصب و «له» إلى العقل.

(١). أى: كما أن حكم العقل معلق مع النهى عن بعض الظنون.

الوجوه المذكوره لدفع الإشكال و المناقشه فيها

(٢). أى بما ذكرناه من أن إشكال القياس انما هو بعد الفراغ عن صحه النهى فى نفسه، فتصحیح النهى بأحد الوجوه الآتیه لا يرفع إشكال خروجه عن نتیجه دليل الانسداد بملاحظه حكم العقل، فان هذين الجوابين اللذين ذكرهما شيخنا الأعظم (قده) يدفعان الإشكال من الجهه الأولى دون الثانيه و هى بملاحظه حكم العقل، و على هذا فلا ربط لهما بالإشكال من الجهه التى نحن فيها.

(٣). هذا هو الوجه السابع الذى اختاره شيخنا الأعظم (قده) فى دفع الإشكال، قال: «الوجه السابع هو: أن خصوصيه القياس من بين سائر الأمارات هى غلبه مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله: ان السنه إذا قيست محق الدين، و قوله:

كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، و قوله: ليس شىء أبعد من عقول الرجال من دين الله، و غير ذلك. و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيه عند فقد العلم، فهو انما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهوله فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه... إلخ».

ص: ٦٧

المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه. و أخرى (١) بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه، و ذلك لبداهه (٢) أنه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه بملاحظه (٣) حكم العقل بحجيه الظن، و لا يكاد يجدى

(١). و هو الوجه السادس الذى أفاده الشيخ، و لكن أورد عليه بعد ذلك، قال:

«ان النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح... إلخ» و حاصل هذين الوجهين: أن العقل انما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، و عدم مزاحمته بالمفسده الغالبه و كونه غالب الإيصال إليه، لأجل استيفاء مصلحته، فإذا كشف نهى الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالباً، أو أن المفسده المترتبه على الأخذ به أكثر من مصلحته، فلا محاله يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصاً لحكمه بلزوم مراعاة الظن.

(٢). تعليل لقوله: «لا وقع» و توضيحه: أن إشكال النهى عن العمل بالقياس يقع فى جهتين: الأولى: فى صحه النهى عنه فى نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانيه: فى صحه النهى عنه بملاحظه الانسداد بناء على الحكومه، و أنه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن مع فرض استقلاله فى حكمه، و من المعلوم أن الوجهين المتقدمين عن شيخنا الأعظم (قدمه) يصححان النهى عنه باعتبار الجبهه الأولى، و لا يصححانه باعتبار الجبهه الثانيه يعنى حتى مع استقلال العقل بحجيه الظن حال الانسداد.

(٣). متعلق ب «يشكل» أى: يشكل خروج القياس بملاحظه حكم العقل... إلخ

صحته (١) كذلك فى الذب (التفصلى) عن الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فانه لا يخلو عن دقه «-» .

و ضمير «أنه» للشأن، و ضميرا «بخروجه، عنه» راجعان إلى القياس.

(١). يعنى: لا- يجدى صحه المنع عن القياس كذلك يعنى فى نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفه للواقع، أو لأن فى العمل به مفسده غالبه على مصلحه الواقع عند الإصابه - فى دفع الإشكال عن صحه المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجيه مطلق الظن. و الظرف متعلق ب «يجدى» و قد مر غير مره أن الصواب: فى ذب الإشكال.

(-). لا- يقال: ان المفاسد المترتبه على العمل بالقياس الموجه للنهى عنه كافيه فى خروجه عن عموم نتيجه مقدمات الانسداد، لعدم استقلال العقل بحجيته مع كثره مخالفته للواقع أو ترتب مفسده عليه، فلا تفكيك فى صحه النهى عن القياس بين الانفتاح و الانسداد.

فانه يقال: بالفرق بين الانفتاح و الانسداد، إذ لا طريق - حال الانسداد - لامثال الأحكام الواقعيه غير الظن، و من المعلوم أن العقل مستقل بحجيته، و هذا بخلاف حال الانفتاح، لفرض التمكن من إحراز الواقع بعلم أو علمى، و معه لا- تصل النوبه إلى العمل بشىء من الطرق الموجهه للظن خصوصا إذا كان غالب المخالفه للواقع. و حينئذ فلا محيص فى خروج القياس عن هذا الحكم العقلى فى ظرف الانسداد عن الالتزام بما أفاده المصنف من كون حكم العقل فى باب الإطاعه معلقا على عدم تصرف الشارع فى كفيته، و ليس منجزا، فإذا تصرف الشارع و اكتفى فى بعض الموارد بالإطاعه الشكيه كما فى مورد قاعدتى التجاوز و الفراغ لم يحكم العقل بعدم الاجتراء بها و لزوم الامثال العلمى التفصيلى.

ص: ٦٩

و أما ما قيل فى جوابه (١) من (٢) (منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع (٣) «-» حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و أن ما يفسده

(١). أى: فى جواب إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة. و مراده ب «ما قيل» الأمران الأولان من الأمور السبعة التى ذكرها شيخنا الأعظم فى توجيه خروج القياس.

(٢). هذا هو الأمر الأول، قال شيخنا الأعظم: «الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس فى أمثال زماننا، و توجيهه بتوضيح منّا: أن الدليل على الحرمة ان كان هى الاخبار المتواتره معنى فى الحرمة فلا ريب أن بعض تلك الاخبار فى مقابله معاصرى الأئمة صلوات الله عليهم من العامه التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الأصغر الذى عنده علم الثقل الأكبر، و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم ففاسوا و استحسنا و ضلوا و أضلوا... إلخ» و حاصله:

أنه لا- مجال لإشكال المنافاه بين نهى الشارع عن العمل بالقياس و بين حكم العقل بحجيه مطلق الظن، و ذلك لاختصاص الاخبار الناهيه عن العمل بالقياس بحال الانفتاح و عدم شمولها لحال الانسداد. و عليه فحكم العقل باعتبار مطلق الظن باق على عمومه و ان حصل من القياس.

(٣). هذا هو الأمر الثانى، قال شيخنا الأعظم: «الثانى منع إفاده القياس للظن خصوصا بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يترأى مخالفه، و فرق بين ما يتخيل مت آلفه، و كفاك فى هذا عموم ما ورد أن دين الله لا يصاب بالعقول، و أن السنه إذا قيست محق الدين، و أنه لا شىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله

=====

(-). الأولى بحسب الترتب الطبعى تقديم الجواب الثانى على الأول، بأن يقال: أنه لا يحصل الظن من القياس أولا، و لا يشمل النهى حال الانسداد على تقدير حصوله منه ثانيا، لاختصاص الاخبار الناهيه عن العمل به بحال الانفتاح.

أكثر مما يصلحه» ففي (١) غاية الفساد، فانه - مضافا إلى ----- دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس... إلخ» و حاصله:

أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصى لا تخصيص فى حكم العقل حتى يتوجه الإشكال، إذ بعد ملاحظه الاخبار الناهيه عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمله حكم العقل بعموم حجيه الظن ليشكل خروجه بنهى الشارع عنه. و من المعلوم عدم وقوع التهافت حيثئذ بين نهى الشارع و بين حكم العقل، إذ موضوع حكمه هو الطريق المورث للظن بحكم الله لا نفس القياس و ان لم يفد الظن، و من المسلم عدم حصول الظن منه مع ملاحظه المنع الشرعى، هذا. و قد نسب فى أوثق الوسائل هذين الأمرين الأولين من الأمور السبعه مع الثالث و الرابع منها إلى المحقق القمى (قده) و لم يتعرض المصنف للتالث و الرابع.

(١). جواب «و أما ما قيل» و ضمير «فانه» راجع إلى الموصول فى «ما قيل» و هذا شروع فى الرد على الأمرين - أى المنع - و هذا الرد على وجهين: أحدهما ما يتضمن لكل من الأمرين جوابا على حده، و ثانيهما ما يشتركان فيه.

أما الوجه الأول فمحصل الجواب عن الأمر الأول: عدم صحه منع عموم الاخبار الناهيه عن العمل بالقياس لحال الانسداد، و محصل الجواب عن الأمر الثانى عدم صحه منع حصول الظن من القياس.

أما عدم صحه منع العموم فلجهات ثلاث الأولى: دعوى الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

الثانيه: إطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ما هو شأن كل إطلاق أحوالى، قال الشيخ فى رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الاخبار و جميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخم بالعلم بل العلم بأنه ليس

من المنع غير سديد، لدعوى (١) الإجماع على عموم المنع (٢)، مع إطلاق أدلته (٣)، و عموم علتة (٤)، و شهادة (٥) الوجدان بحصول الظن

مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعيه».

الثالثة: عموم عله المنع لحال الانسداد أيضا مثل قولهم عليهم السلام في مقام تعليل النهى عن القياس ب «أن السنه إذا قيست محق الدين» و «أن ما يفسده أكثر مما يصلحه» حيث ان ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين و محوه و من المعلوم أن ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلف عنه في حال دون حال كما هو واضح.

و أما عدم صحه منع حصول الظن من القياس فلما سيأتى.

(١). شروع فى الجواب عن الأمر الأول المختص به، و هذا إشاره إلى أول وجوهه الثلاثه.

(٢). يعنى: لحال الانسداد.

(٣). أى: أدله المنع عن القياس، و هذا إشاره إلى ثانى وجوهه.

(٤). أى: عله المنع مثل «أن السنه إذا قيست محق الدين» و هذا إشاره إلى ثالث وجوهه.

(٥). عطف على «دعوى». و هذا شروع فى الجواب عن الأمر الثانى المختص به الذى أشرنا إليه بقولنا: «و أما عدم صحه منع حصول الظن من القياس فلما سيأتى» و توضيحه: أنا نمنع عدم حصول الظن من القياس، بل ربما يحصل منه القطع فى بعض الأحيان، فكيف يقال بعدم حصول الظن منه بعد ملاحظه نهى الشارع. و عليه، فيعود الإشكال بعدم قابليه حكم العقل للتخصيص. و هذا الجواب أورده الشيخ الأعظم أيضا على الأمر الثانى، فقال: «و فيه: أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الأحيان مكابره مع الوجدان... إلى أن قال: و أما منعه

ص: ٧٢

عن ذلك دائما فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع».

وقد تحصل من كلمات المصنف فى الجواب الأول عن الأمرين: أنا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص المنع بحال الانفتاح، للإجماع وإطلاق الأدلة وعموم العله، كما نمنع الأمر الثانى بأنه قد يحصل الظن فى بعض الموارد من القياس فيعود الإشكال. هذا كله فى الجواب الأول المختص بكل واحد من الأمرين، وأما الجواب الثانى المشترك بينهما فسيأتى.

(١). خبر «فانه» و اسم «يكون» ضمير راجع إلى الموصول فى «ما قيل» المراد به كلا المنعنين، و «بمفيد» خبره، أى: لا يكون المنع عن عموم الأدلة الناهيه، وكذا المنع عن حصول الظن بمفيد. وهذا هو الجواب الثانى المشترك للورد على كلا الأمرين - أعنى المنعنين - و حاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس، و التهافت بين حكمى العقل و الشرع، ضروره أن الإشكال بخروجه انما هو على فرض حصول الظن منه، فمنع هذا الإشكال تاره بأن القياس لا يفيد بعد منع الشارع عن العمل به، و أخرى بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو فى الحقيقة تسليم للإشكال، لا دفع له مع بقاء موضوعه، و الجواب بهذا النحو عن الإشكال نظير الجواب عن الإشكال على عدم إكرام زيد المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم، فان هذا الجواب لا- مساس له بالإشكال - بعد فرض أنه من العلماء - فهو فرار عن الإشكال ان لم يكن تسليما له، لا أنه جواب عنه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا بد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلى بحجيه مطلق الظن، و لا يرتفع هذا المحذور بدعوى أن نهى الشارع عن العمل بالقياس

بالقطع (١) بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غايه الأمر (٢) أنه لا- إشكال (٣) مع فرض أحد المنعنين، لكنه (٤) غير فرض الإشكال، فتدبر جيدا.

مانع عن حصول الظن به، أو أن نهيه عنه كاشف عن كونه غالب المفسده، إذ من المعلوم أن جميع النواهي الشرعيه كاشفه عن وجود المفسد الكامن في متعلقاتها - بناء على مذهب العدليه - وهذا لا مساس له بإشكال عدم قابليه حكم العقل للتخصيص في شىء من الحالات.

(١). متعلق ب «الإشكال» و ضمير «منه» راجع إلى القياس.

(٢). لعل الأولى تبديله بما يفيد التعليل كقوله: «لأنه لا إشكال».

(٣). لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعنين، و هما عدم إفاده القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهى له أصلا كما هو واضح.

(٤). أى: لكن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض الإشكال مع فرض عدمهما، لأن فرض ثبوت المنعنين دفع للإشكال برفع موضوعه، و هو خلاف فرض دفع الإشكال مع فرض بقاء موضوعه كما هو المطلوب. و بعبارة أخرى: لو سلمنا المنعنين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام و هو فرض إشكال خروج القياس مع افادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا، فقله: «لكنه غير فرض... إلخ» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض إشكال خروج القياس مع افادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا.

فالمتحصل: أنه لو سلمنا المنعنين فإشكال خروج القياس و التهافت بين حكمى العقل و الشرع - فيما إذا فرض افادته الظن و عدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد - بعدُ باق.

ص: ٧٤

إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص، فالتحقيق ----- و الممنوع

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما إذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص كما إذا قامت الشهرة على عدم حجيه الظن الحاصل من الأولويه، فانه بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومه لا ريب فى تساويهما - أى المانع و الممنوع - فى نظر العقل من حيث الحجيه و الاعتبار، إذ المفروض إفاده كليهما للظن، و من المعلوم حينئذ استحاله العمل بكليهما معا، فهل يقدم الظن المانع، أو الظن الممنوع، أو يقدم ماله مرجح منهما، أو يتساقتان؟ وجوه، ذهب إلى الأول جمع من المحققين و منهم المصنف (قده) و توضيح ما أفاده فى وجهه بقوله: «لا استقلال للعقل»:

أن حكم العقل بحجيه الظن معلق على إحراز عدم الردع عنه، فاحتماله مانع عن حكمه بها، و مع احتمال المنع عن الأولويه الظنيه مثلا - فضلا عن قيام الظن على عدم اعتبارها - لا يستقل العقل بحجيه الظن الحاصل منها، لما تقدم فى الفصل السابق من عدم استقلال العقل بحجيه الظن مع احتمال المنع عنه شرعا، فلا بد من الاقتصار على ظن لا يحتمل المنع عنه أصلا و هو الظن المانع كالشهره فى المثال المتقدم، فان وفى بالاحكام، و إلا ضم إليه ظن احتمال المنع عنه - لا ما ظن بعدم اعتباره - و يكون الظن الذى يحتمل المنع عنه حجه شرعا، و لا يعتنى باحتمال

بعد تصور المنع (١) عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه (٢) «-» فضلا عما إذا ظن (٣) كما أشرنا إليه في الفصل السابق (٤)، فلا بد (٥) من الاقتصار على ظن قطع بعدم

المنع عنه، و ذلك للعلم باهتمام الشارع بالاحكام، و المفروض قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به، قال الشيخ الأعظم: «المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهره القائمه على عدم حجيه الشهره، و فى وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التسايط وجوه بل أقوال».

(١). يعنى: بعد إمكانه كالقياس، إذ بناء على استحاله المنع حتى عن مثل القياس - كما مال إليها بعض فى الفصل السابق فى دفع إشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومه - يمتنع فرض قيام ظن كالشهره على المنع عن ظن آخر كأولويه. لكن قد عرفت هناك عدم استحاله المنع، بل إمكانه و وقوعه كالمنع عن القياس نظرا إلى أن حكم العقل بحجيه الظن تعليقى لا تنجيزى.

(٢). أى: عن ظن محتمل المنع، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). أى: ظن المنع عن ذلك الظن كأولويه فى المثال المتقدم.

(٤). حيث قال: «ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع».

(٥). هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجيه ظن أو احتمال المنع عنه، و على هذا فاستقلال العقل بحجيه الظن لا يكون فى مورد الظن بالمنع أو احتمال،

=====

(-). الا- أن يقال: ان المانع ليس هو الردع بوجوده الواقعى، بل بوجوده العلمى فاحتمال وجوده واقعا - مع عدم إحرازه - غير قادح فى استقلال العقل بحجيته، فوزان الرادعيه وزان الحجيه فى عدم ترتب الأثر عليها الا بعد العلم بها.

ص: ٧٤

المنع عنه (١) بالخصوص (٢)، فان كفى (٣)، و إلا (٤) فبضميمه ما لم يظن المنع عنه و ان احتمل (٥) مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و ان انسَدَّ باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، و ذلك ضروره أنه (٦) لا احتمال مع الاستقلال حسب-----
-----مورد واحد و هو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

(١). كالخبر الواحد الذي يعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

(٢). يعنى: لا بنحو العموم المقتضى لعدم حجيه شىء من الظنون، مثل قوله تعالى: (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) الدال على عدم حجيه شىء من الظنون ضروره أنه لا عبره بهذا النهى العام، للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضى لحجيه الظن.

(٣). يعنى: فهو المطلوب، و لم يجز التعدى عنه إلى موهوم المنع أو مشكوكه فضلا عن محتمله أو مظنونه.

(٤). أى: و ان لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص فى استفاده الأحكام، فلا بد من ضم ما يحتمل المنع عنه إليه دون ما ظنَّ المنع عنه.

(٥). أى: و ان احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فان ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد، لعدم العبره - حال الانسداد - باحتمال المنع، و ضمير «معها» راجع إلى المقدمات.

(٦). الضمير للشأن، و هذا تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، و حاصله: أنه - مع مقدمات الانسداد - ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجيه الظن و المفروض استقلاله.

(٧). أى: فرض الانسداد. و المتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها

ص: ٧٧

و منه (١) انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي

ان كانت وافيه بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط و لا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات فضلا عن مظنون المنع، و ان لم تكن وافيه فيضم إليها ما لا يظن المنع عنه و ان احتمل مع الغض عن مقدمات الانسداد و انسداد هذا الاحتمال بسببها، لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت.

(١). هذا رد لما استظهره الشيخ الأعظم (قده) من كلمات جمع من المحققين في مسأله تقديم الظن المانع أو الممنوع من ابتناء الأقوال فيها على ما يستفاد من دليل الانسداد، و أن تقديم الظن الممنوع مبنى على القول بأن النتيجة حجية الظن في الفروع، و تقديم الظن المانع مبنى على القول بأن النتيجة حجيتها في الأصول، قال الشيخ: «ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصوليه التي منها مسأله حجية الظن الممنوع، و لازم بعض المعاصرين الثاني - أى تقديم المانع - بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبره بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره الظن، و قد عرفت ضعف كلا البناءين... إلخ».

و قول المصنف «و منه انقدح... إلخ» يعنى: و مما حققناه بقولنا: «ضروره أنه لا احتمال مع الاستقلال» ظهر: أنه لا تتفاوت الحال فى وجوب الأخذ بالمانع و طرح الممنوع بين ما اختاره صاحب الفصول و غيره من اقتضاء مقدمات الانسداد حجية الظن فى الأصول أى بالطرق المتكفله للأحكام فقط، و بين ما ذهب إليه آخرون كصاحب الرياض و شريف العلماء على ما حكى عنهما (قدهما) من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، و بين ما اختاره المصنف تبعا للشيخ من اقتضاءها حجيتها إذا تعلق بكل من الواقع و الطريق، و أن الأقوال فى هذه المسأله ليست مبنيه على ما يستفاد من دليل الانسداد.

ص: ٧٨

وجه عدم تفاوت الحال ما عرفت من أنه مع احتمال المنع فضلا عن ظنه لا- استقلال للعقل بحجيه الظن، سواء كانت نتيجة الانسداد حجيه الظن بالفروع أم بالأصول أم بهما، أما الأول أعنى عدم استقلال العقل بحجيه غير الظن المانع فيما إذا كانت نتيجة الانسداد حجيه الظن بالفروع، فلان احتمال عدم حجيه ظن بالفروع كاف فى منع استقلال العقل بحجيه ذلك الظن بعد ما تقدم من أن المانع هو الردع الواقعى اللازم منه كفايه احتمالاه فى منع استقلال العقل، فدليل الانسداد و ان لم يثبت حجيه خصوص الظن بالطريق أى الظن المانع، لكنه لا يثبت عدم حجيته أيضا، فهو باق تحت عموم نتيجة دليل الانسداد. و هذا بخلاف الظن الممنوع المتعلق بالفروع، فان احتمال حجيه الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجيته - أى الظن الممنوع - لمّا كان باقيا على حاله، لشمول دليل الانسداد له كما تقدم، فهو يمنع استقلال العقل بحجيه الظن الممنوع.

و أما الثانى - أعنى عدم استقلاله بحجيه غير الظن المانع فيما إذا كانت النتيجة حجيه الظن بالطريق - فلان المفروض اقتضاء دليل الانسداد لحجيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجه فقط، فلا يجوز العمل بالممنوع.

و أما الثالث - أعنى عدم استقلاله بحجيه غير المانع فيما إذا كانت النتيجة حجيه الظن بالفروع و الطريق معا - فلان دليل الانسداد و ان كان مقتضيا لحجيه كل من الظن بالفروع و الأصول - أى الممنوع و المانع - الا أن اقتضاءه لحجيه المانع تنجيزى لعدم إناطته بشىء، و اقتضاءه لحجيه الممنوع تعليقى، يعنى أنه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجيته، و حيث ان شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجيه الظن الممنوع فيسقط عن الحجيه، فيكون المانع هو الحجه دون الممنوع.

(١). لعله إشاره إلى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه، و أن ما بنى عليه المحققون في نتیجه دليل الانسداد من حجيه الظن في الفروع أو الأصول لا- يقتضى ما استظهره شيخنا الأعظم (قده) منه من حجيه الظن الممنوع أو المانع، قال المصنف (قده) في حاشيته على الرسائل معلقا على قول الشيخ «بناء منه» ما لفظه: «لا يخفى أن هذا البناء لا يقتضى وجوب العمل بالممنوع، ضروره أن عدم حجيه الظن الا- في الفروع لا- يلزم حجيته فيها مطلقا و لو ظن عدم اعتباره... إلى أن قال: كما أنه ليس لازم من ذهب إلى حجيه الظن في الأصول حجيه المانع مطلقا، لإمكان أن يكون كل من المانع و الممنوع فيها، كما لو قام ظن على عدم حجيه ظن قام على حجيه أماره أو أصل، و انما يصح ذلك فيما كان الممنوع في فرع».

=====

(-). هذا كله على الحكومه التي بنى عليها المصنف، و لم يذكر هنا ما يترتب على الكشف، فنقول: بناء عليه ان كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه تعين العمل بالمانع بناء على اعتبار الظن في مقام الترجيح، حيث ان الظن بالمنع يوجب الظن بكون الطريق المنصوب غيره. و ان كانت النتيجة الطريق في الجملة و لو لم يصل، فعلى تقدير إمكان الاحتياط و وجوبه يجب العمل بالممنوع، لأنه من أطراف الشبهه و ان كان مطنون المنع. و على تقدير عدم إمكانه أو عدم وجوبه لا سبيل إلى الأخذ به مع الظن بعدم اعتباره بل لا بد من الأخذ بالمانع، فتأمل.

لا فرق (١) فى نتيجته دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أماره عليه و بين الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو ال-----
-----الآيه أو الروايه

(١). أى: فى عموم النتيجة، و الغرض من عقد هذا الفصل التنبيه على أن مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد حجيه الظن بمناط الأقربيه إلى الواقع و قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو حجيه الظن مطلقا سواء تعلق بالحكم الشرعى بلا واسطه أم معها. توضيحه: أنك حيث عرفت بكون الظن بالحكم الحاصل من أماره كالخبر الواحد أو الإجماع مثلا حجه بدليل الانسداد حاله، لكونه أقرب إلى الواقع بعد تعذر إحرازه بالعلم، فنقول: لا فرق فى حجيه هذا الظن بين تعلقه بالحكم الشرعى بلا واسطه كنقل الراوى عن الإمام عليه السلام وجوب صلاه الجمعة، و بين تعلقه بالحكم مع الواسطه أى بأماره أخرى غير الأماره الداله على نفس الحكم، كما إذا ورد الأمر بالتيمم بالصعيد فى قوله تعالى: (فتيمموا صعيدا طيبا) و شككنا فى جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلا، و فرضنا انسداد باب العلم و العلمى بجوازه، فإذا قال اللغوى: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض» و فرضنا إفاده كلامه للظن، فانه حينئذ يحصل لنا الظن بالحكم الشرعى و هو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، لكن بواسطة قول اللغوى، و يمكننا

اللغوى فيما (١) يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، و هو واضح.

و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه (٢)

أن نقول حينئذ هكذا: يجوز التيمم بالصعيد، و الصعيد مطلق وجه الأرض، فيجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، و إذ ثبت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ثبت جوازه بالحجر أيضا، لأنه من أفراد مطلق وجه الأرض.

و بالجملة: فيكون الظن الحاصل من قول اللغوى حجه بدليل الانسداد، و كذا الكلام بالنسبه إلى الظن الحاصل من كلام الرجالى فى تمييز المشتركات مثلا، كما إذا قال: ان عمر بن يزيد الواقع فى سند الروايه الكذائيه هو الثقه بقريته كون الراوى عنه ثقه، فان توثيقه موجب للظن بالحكم الشرعى الذى تضمنته الروايه.

و السر فى عدم الفرق فى ذلك كله وحده المناط فى حجه الظن - و هو الأقربيه إلى الواقع - فى الجميع كما تقدم، و هذا المناط يوجب التلازم بينه و بين مؤدى الأماره، فيكون الجميع حجه. و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الثالث أنه لا فرق فى نتیجه مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولا من الأماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الإجماع على حكم، و بين الحاصل من أماره متعلقه بألفاظ الدليل.... إلى أن قال: ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هذه الجهه... إلخ».

(١). متعلق ب «قول» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و «من أماره» فى الموضوعين متعلق ب «الحاصل» المحذوف من الكلام، فالظرف مستقر.

(٢). الضمير المستتر راجع إلى الموصول المراد به الأماره، و الضمير البارز راجع إلى الظن بالحكم، و اسم «كان» ضمير مستتر راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به الحكم، و غرضه من هذا الكلام أن اعتبار الأماره الموجه للظن بالحكم مع الواسطه كقول اللغوى مختص بأحكام انسداد فيها باب العلم

ص: ٨٢

يختص (١) (لا- يختص ظاهرا) بما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجه (٢) فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم (٣) لا يكاد يترتب عليه

و العلمى، فمع انفتاح باب العلم و العلمى بها لا يكون ذلك الظن الحاصل من تلك الأماره حجه فيها - أى فى الأحكام - و ان انسداد باب العلم و العلمى فى اللغة، فالمدار فى حجه قول اللغوى على انسداد باب العلم و العلمى فى الأحكام دون انسداد بابهما فى اللغة مع فرض الانفتاح فى أكثر الأحكام، و قد تقدم ذلك فى التكلم عن حجه قول اللغوى، فراجع.

و الحاصل: أن المعيار فى حجه الظن الحاصل من قول اللغوى هو انسداد باب العلم بالأحكام دون اللغات، و قد أفاد هذا شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمه كما أفاد نظيرها فى حجه قول اللغوى من مباحث الظن، فلاحظ.

(١). الظاهر أنه هو الصحيح كما عرفت توضيحه، إذ هو فى مقام بيان مورد حجه الظن الحاصل من اللغوى، فما فى بعض النسخ من «لا يختص» لعله سهو من النساخ.

(٢). يعنى: إذا انسداد باب العلم باللغة فى مورد - كلفظ الصعيد فى المثال المتقدم - كان قول اللغوى حجه فيه إذا أورث الظن بالحكم الشرعى مع انسداد باب العلم بالأحكام و لو فرض انفتاح باب العلم باللغة فى غير ذلك المورد، إذ المناط فى حجه الظن بالحكم الشرعى الثابتة بدليل الانسداد فى مورد كلفظ الصعيد تحقق الانسداد و لو فى خصوص ذلك المورد.

(٣). استدراك على حجه الظن بالحكم الشرعى الحاصل ذلك الظن من كلام اللغوى بدليل الانسداد، و حاصله: منع الملازمه فى حجته إذا تعلق بالحكم الشرعى مع حجته فى الموضوعات الخارجيه، و توضيحه: أن حجه

ص: ٨٣

أثر آخر (١) من تعيين المراد فى وصيه أو إقرار أو غيرهما (٢) من الموضوعات الخارجيه الا (٣)

قول اللغوى فى الأحكام إذا أوجب الظن بها لا- تستلزم حجيته فى الموضوعات الخارجيه كالوصيه و الإقرار و غيرهما من الموضوعات ذوات الآثار، لاختصاص دليل الانسداد بالاحكام الكليه، فلا يثبت حجه الظن فى غيرها كلفظ «كثير» و «بعض» إذا وردا فى وصيه أو إقرار، كما إذا أوصى زيد بأن يعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقرَّ بأنَّ بعض عقاره لبكر، فان الظن المتعلق بهما بواسطه قول اللغوى لا يكون حجه، بل يتوقف حجيته فى الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجه الظن مطلقا فى تلك الموضوعات سواء حصل من قول اللغوى أم غيره، أو قيام دليل على حجه قول اللغوى فى كل مورد حكما كان أو موضوعا، فالظن الحاصل من قول اللغوى بمراد الموصى لا يصير حجه إلا بأحد هذين النحويين. و هذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضا بقوله: «و هل يعمل بذلك الظن فى ساير الثمرات المترتبه على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعى الكلى كالوصايا و الأقرارير و النذور فيه إشكال، و الأقوى العدم... إلخ».

(١). يعنى: غير تعيين مراد الشارع، و «من تعيين» بيان له، و ضمير «عليه» راجع إلى اعتبار قول اللغوى فى الأحكام.

(٢). كالوقف و النذر اللذين هما من الموضوعات الخارجيه التى يترتب عليها أحكام شرعيه جزئيه.

(٣). استثناء من قوله: «لا يكاد يترتب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: بل يتوقف حجيته فى الموضوعات... إلخ.

ص: ٨٤

فيما يثبت فيه حججه مطلق الظن بالخصوص (١) أو ذاك (٢) المخصوص.

و مثله (٣) الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع

(١). متعلق ب «يثبت» و هو إشاره إلى النحو الأول المذكور بقولنا: «على قيام دليل غير دليل الانسداد... إلخ» يعنى: إلا- فى الموضوع الذى يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، و ذلك كالضرر و النسب و غيرهما، فإذا حصل الظن - من أى سبب - بترتب الضرر على الفعل الكذائى كان حجه و ترتب عليه الحكم الشرعى.

(٢). عطف على «الخصوص» و هو إشاره إلى النحو الثانى المذكور بقولنا: «أو قيام دليل على حججه قول اللغوى... إلخ» يعنى: لا يكون الظن فى الموضوعات الخارجيه حجه الا إذا حصل من سبب خاص كقول اللغوى و لم يكن اعتباره مختصا بالأحكام. و الأولى سوق العبارة هكذا: «الا- فيما يثبت فيه حججه مطلق الظن بدليل خاص، أو يثبت ذلك الظن المخصوص كقول اللغوى مطلقا حتى فى الموضوعات». و قد ذكر هذا الاستثناء شيخنا الأعظم بقوله:

«نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار فى الأحكام و الموضوعات».

(٣). أى: و مثل الظن الحاصل بالحكم من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو الروايه الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى، كالظن الحاصل من قول الرجالى فى توثيق بعض الزواه، و كذا فى تعيين المشتركين فى اسم واحد كتعيين أن زراره الواقع فى سند كذا هو ابن أعين - على وزن أحمد - الثقة بقرينه من يروى عنه، لا ابن لطيفه. و وجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من أن مقتضى دليل الانسداد هو حججه الظن بالحكم الشرعى الكلى سواء تعلق بالظن بالواقع بلا واسطه أم معها. قال شيخنا الأعظم: «و كذا لا فرق بين

خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زرارہ بن أعين مثلاً لا آخر (١).

فانقدح أن الظنون الرجاليه مجديه فى حال الانسداد و لو لم يقيم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهاده (٢) «-» و لا من باب ا----- بالحكم الفرعى الكلى من نفس الأماره أو عن أماره متعلقه بالألفاظ، و بين الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من الأماره المتعلقه بالموضوع الخارجى ككون الراوى عادلاً أو مؤمناً حال الروايه، و كون زرارہ هو ابن أعين لا ابن لطيفه... إلخ».

(١). و هو زرارہ بن لطيفه أو غيره من الستہ الذين هم مجاهيل.

(٢). الشهاده هى الاخبار بشىء عن حس بشرط تعدد المخبر بأن يكون اثنين أو أربعه على اختلاف الموارد المعهوده فى الشرع، و اندراج قول الرجالي فى باب الشهاده انما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجى كالعداله و الوثاقه و الاستقامه فى المذهب و غير ذلك.

(٣). الروايه هى اخبار واحد أو أزيد، ففى الشهاده يعتبر التعدد، و فى الروايه لا- يعتبر ذلك، و اعتبار قول الرجالي فى حال الانسداد يكون لأجل الانسداد، إذ لا فرق فى حجيه الظن بنظر العقل بين الظنون المتعلقه بالأحكام الكليه و ان حصلت من الظن بموضوع خارجى كالعداله التى نشأ الظن بها من قول الرجالي.

و حاصل كلام المصنف: أن الظن الحاصل من قول الرجالي حجه بدليل الانسداد من دون حاجه إلى تكلف إثبات حجيته من باب الشهاده أو من باب الروايه.

=====

(-). وجه عدم حجيه قول الرجالي من باب الشهاده هو ما قيل من انتهاء التعديلات طرّاً إلى ابن عقده الذى هو زبدي جارودى و مات على ذلك، و النجاشى، فلو لم يكن الظن حجه لزم إهمال الأحكام المدلول عليها بالروايات.

هذا فى حال الانسداد. و أما فى حال انفتاح باب العلمى كما هو المبني

ص: ٨٦

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقه إلى

نعم على الانفتاح لا- بد لإثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهاده أو الروايه، أو لأجل الوثوق و الاطمئنان بقوله. قال الشيخ الأعظم:

«و من هذا تبين أن الظنون الرجاليه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فى الأحكام، و لا- يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرّجال من جهه دخولها فى الشهاده أو الروايه... إلخ».

تقليل الاحتمالات المتطرقه فى الروايه

(1). الغرض من هذا التنبيه: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعى من أماره قامت عليه، و كان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيره مرتبطه بسند تلك الأماره أو متنها أو دلالتها أو غير ذلك، و تمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها ليرتفع احتمال الخلاف، و ذلك بالفحص عن وجود حجه رافعه لها من علم أو علمى، و جب تحصيل تلك الحجه و رفع الاحتمال مهما أمكن و ان لم يحصل له بذلك العلم بالحكم، و ذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما أوجب قوه فى الظن المذكور.

و بيان أوضح: أنه لا بد فى التمسك بالخبر و فهم مراد الشارع منه من إحراز

=====

الصحيح فى هذه الأعصار، لتماميه الدليل القائم على حجيه خبر الثقة، فيمكن اعتبار الحجيه لقول الرجالي و اللغوى من باب الروايه، لدلاله قولهما بالالتزام على الحكم الشرعى بعد تعميم ما دل على حجيه خبر الثقة فى الأحكام للدلاله الالتزاميه، و عدم اختصاصه بالمطابقيه، فتأمل فيما أوردناه سابقاً على إثبات حجيه قول اللغوى بالدلاله الالتزاميه. فينحصر وجه اعتبار قولهما بالوثوق و الاطمئنان.

-----أحدها أصل صدوره، ثانيها دلالتة على المراد و عدم إجماله، ثالثها جهه صدوره، أعنى: إحراز أنه صدر لبيان الحكم الواقعي لا لتقيه مثلا، و من المعلوم أن إحراز هذه الأمور - في ظرف الانفتاح - لا بد أن يكون بعلم أو علمي فقط، و لا يكفي إحرازها بالظن المطلق، فإذا ورد في سند روايه «عن ابن سنان» مثلا فلا بد من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة، لا- محمد بن سنان الضعيف. و هكذا الكلام بالنسبه إلى دلالة الخبر وجهه صدوره، و هل في حال الانسداد - كما هو المفروض - يتنزل من العلم إلى مطلق الظن و لو بمرتبه الضعيفه أم اللازم تحصيل المرتبه القويه منه و هي الموجبه للاطمئنان مثلا، و جعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفا جدا؟ اختار المصنف و جوب تقليل الاحتمال و الأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن، و ذلك لأنه بناء على كون نتيجته مقدمات دليل الانسداد حقيه الظن حكومه لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجوب تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات المتطرقة في السند أو غيره، مثلا إذا ظن بأن زواره الراوى هو ابن أعين، و كان احتمال أنه ابن لطيفه مثلا ناشئا من أمور يمكن سد بعضها بالحجه من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين فى أعلى مراتبه، فمقتضى القاعده و جوب السد، لأن العقل الحاكم بكفايه الإطاعه الظنيه انما يحكم بكفايه خصوص الظن الاطمئنانى منها، لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا- تصل النوبه إلى غيره من الظنون الضعيفه. فعلى هذا يجب تقليل الاحتمالات سواء كانت فى السند أم الجبهه أم الدلاله. و هذا خلافا لما حكى عن بعضهم من التفصيل فى وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور و غيره، و أنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالصدور فى مسأله كان باب العلم بحكم تلك المسأله مفتوحا

مثل السند أو الدلالة أو وجهه الصدور مهما أمكن في الرواية (١) و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سدّ بابه (٢) فيه (٣)

و ان كان بابه بالنسبه إلى الدلالة وجهه الصدور مسدودا، و عليه فلا يجوز التنزل في تلك المسأله إلى الظن الانسدادي، لعدم تحقق الانسداد، بل يجب تحصيل العلم أو العلمى بالصدور، و تحصيل الجهتين الأخيرين إمّا بالعلم أو العلمى ان أمكن أيضا، و الا فالظن المطلق، و ان لم يمكن تحصيل العلم أو العلمى بالصدور بأن كان باب العلم به منسدا و جب التنزل فيه حينئذ إلى ما استقل به العقل أعنى الظن المطلق و ان أمكن تحصيل العلم أو العلمى بالنسبه إلى الجهتين الأخيرين.

و بالجملة: فالمدار في جواز التنزل إلى ما استقل به العقل عند هذا المفضّل هو انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى الصدور فقط، و عند المصنف (قده) هو انسداد بالنسبه إلى أيه واحده من تلك الجهات، لكن المعبر هو التنزل إلى الظن القوى منه المعبر عنه بالاطمينان إذا أمكن.

و السّير في عدم الفرق واضح، فان مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أو مظنونا بالظن الخاصّ لا- يوجب العلم بالحكم الشرعى ما لم تكن ظاهره في المقصود، و لم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعى. و عليه فلا فرق بين السند و غيره أعنى الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل - حال الانسداد - إلى الظن الضعيف مع التمكن من الظن القوى عقلا.

(١). التي هي سبب للظن بالحكم، و ضمير «منها» راجع إلى السند و أخويه.

(٢). أى: باب الاحتمال، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الاحتمالات و المراد بها الاحتمالات المقابله للظنون أى الموهومات.

(٣). أى: في السند أو الدلالة أو الجهه، و الأولى تأنيثه أيضا.

بالحججه (١) من علم أو علمى، و ذلك (٢) لعدم جواز التنزل فى صورته الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوى (٣) أو ما بحكمه (٤) عقلا (٥)، فتأمل جيدا.

(١). متعلق ب «سد» أى: سدّ باب الاحتمال يكون بالحججه من علم أو علمى.

(٢). عله لوجوب تقليل الاحتمالات، وقد عرفت توضيحه.

(٣). كما إذا كانت الحججه الموجهه لقله الاحتمالات علما.

(٤). أى: ما بحكم القوى، كما إذا كان الموجب لقلتها علميا و هو الظن الخاصّ، فانه بحكم الظن القوى، لأنه موجب لقله الاحتمالات حكما مع بقائها حقيقه.

(٥). قيد لقوله: «لعدم جواز التنزل» يعنى: أن عدم جواز التنزل انما هو بحكم العقل.

ص: ٩٠

انما الثابت (١) بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام هو حجيه

الظن بالاشتغال و الامتثال

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي فى مقام الامتثال، توضيح ذلك: أن للعمل بالحجج - و منها الظن الانسدادي - مرحلتين:

الأولى: إثبات التكليف و إشغال الذمه بها من علم أو علمى، كقيام الدليل على وجوب صلاه الجمعه.

الثانيه: امتثال التكليف و تفرغ الذمه عنه، و من المعلوم أنه لا ملازمه بين المرحلتين فى حجيه شىء، يعنى إذا صار شىء حججه فى مرحله إثبات التكليف و إشغال الذمه به، فلا يستلزم ذلك أن يكون فى مرحله امتثاله و الفراغ عنه حججه أيضا بتوهم أن أصل الحكم لَمَّا كان ثبوته ظنيا - حسب الفرض - كان امتثاله ظنيا أيضا و ان حصل العلم بالإتيان بمتعلقه و انطباقه على المأثى به. و الوجه فى ذلك واضح، فان العقل انما يستقل بحجيه الظن و تقرير الجاهل فى خصوص ما انسد عليه باب العلم فيه و هو نفس الحكم، أما فيما يمكنه فيه تحصيل العلم كالموضوعات الخارجيه و منها امتثال الحكم و تفرغ الذمه عنه فلا يستقل بحجيه الظن فيه و لا يعذر الجاهل.

ففى المقام إذا ظن بالانسداد أن صلاه الظهر مثلا واجبه كان هذا الظن فى مرحله ثبوت التكليف بها حجه قطعا، و وجبت عليه صلاه الظهر، فإذا ظن بالظن الانسدادي أيضا أنه أتى بصلاه الظهر، أو علم أنه أتى بصلاه قطعا، و ظن بالانسدادى أن ما أتى به مطابق للمأمور به مع احتمال عدم الإتيان بها، أو عدم مطابقته له لاختلال بعض الاجزاء أو الشرائط، لم يكن هذا الظن حجه، بل لا- بد له فى مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع إلى غير الظن من علم أو علمى أو أصل كقاعدتى الفراغ و التجاوز. و هذا أعنى عدم حجه الظن الانسدادي فى مقام الامتثال ما اختاره المصنف تبعا لشيخنا الأعظم قدس سرهما.

و توضيح ما أفاده فى وجهه - مضافا إلى ما تقدم - أن نتیجه مقدمات الانسداد الجارىه فى الأحكام الكليه هى حجه الظن عقلا فى مقام إثبات نفس الأحكام، و أنه بعد فرض انسداد باب العلم و العلمى فيها ينحصر المنجز لها فى الظن، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا ربط للظن - فى مقام التفريغ عن الواقع المنجز - بالظن بالانسداد الجارى فى نفس الأحكام، فحجيه الظن فى مرحله الامتثال منوطه بعنايه أخرى غير الانسداد الذى يكون مصب مقدماته نفس الأحكام.

و عليه فالظن بإتيان الواقع المنجز لا- يكفى فى فراغ الدّمه و الأمن من العقوبه، بل يحسن المؤاخذة فى صورته الخطأ و عدم الإصابه.

و مثل الظن بأصل الإتيان - فى عدم الحجيه - الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتى به، كما إذا علم بأنه أتى فى أول الزوال بصلاه، و بعد مضى زمان صلاه الجمعه حصل له الظن بأنه أتى بها بعنوان صلاه الجمعه لا صلاه الظهر، فلا يكتفى بها، بل عليه تحصيل اليقين بإتيان الواقع المنجز، و كذا إذا حصل له الظن بأن قبله أهل العراق ما بين المشرق و المغرب، لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاه إليها بل ظن به، فانه ظن فى التطبيق. و لا يندرج فى الظن المعتبر

الظن فيها (١)، لا حجيتها فى تطبيق (٢) المأتى به فى الخارج معها، فيتبع (٣) مثلاً فى وجوب صلاه الجمعة يومها لا فى إتيانها «-» بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها كما لا يخفى.

بديل الانسداد.

و بالجمله: فالامثال و ان كان ظنيا على كل حال، لأنه حتى بعد العلم بإتيان صلاه الجمعة فى المثال الأول لا يحصل له الا الظن بالفراغ كما هو واضح، الا أن اعتبار الظن بديل الانسداد انما هو فى نفس الأحكام لا فى امثالها.

قال شيخنا الأعظم: «الأمر الرابع: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعى لم يعاقب عليه، بل يشاب عليه، فالظن بالامثال انما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى الممثل، و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن... إلخ».

(١). هذا الضمير و ضمير «معها» راجعان إلى الأحكام، و «معها» متعلق بالتطبيق، و الأولى تبديله ب «عليها».

(٢). الأولى سوق العبارة هكذا «لا حجيتها فى انطباق الواقع على المأتى به فى الخارج» و ذلك لأن الكلى هو الذى ينطبق على الفرد المتشخص الموجود فى الخارج دون العكس.

(٣). يعنى: الظن، و «فى وجوب» متعلق ب «يتبع» و ضمير «يومها» راجع إلى الجمعة، و ضمير «فى إتيانها، بإتيانها» راجعان إلى صلاه الجمعة.

(-). الأولى تبديله ب «انطباقها» لأن ظاهره التفرغ على عدم حجيه الظن بالانطباق الذى هو من أوصاف المأتى به، بخلاف الظن بالإتيان الذى هو

ص: ٩٣

(١). استدراك على عدم حجيه الظن فى غير إثبات الأحكام الكليه من الموضوعات الخارجيه كالإتيان و الانطباق، و «فى الأحكام» متعلق ب «الانسداد» و «فى بعض» متعلق ب «يجرى» و غرضه: إثبات حجيه الظن فى بعض الموضوعات بدليل يحتوى على مقدمات تشبه مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجيه الظن فى الموضوعات، و ذلك يتحقق فى موضوع ثبت له أحكام شرعيه كالضرر الذى أنيط به بعض الأحكام كجواز التيمم و الإفطار، فيقال: ان باب العلم و العلمى إلى الضرر منسد غالبا، و لا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و الاحتياط فيه غير واجب شرعا أو غير ممكن عقلا، و عليه فإذا دار حكم الموضوع مثلا بين الوجوب ان لم يكن ضروريا و الحرمة ان كان ضروريا و لم يثبت بعلم و لا علمى كونه ضروريا، فلا محيص حينئذ عن اعتبار الظن فى تشخيص الضرر،

=====

ظن بأصل وجود متعلق الحكم فى الخارج، فانه لم يسبق له ذكرنا فى العبارة حتى يفرع عليه عدم حجيه الظن بالإتيان. على أن الأولى كما ذكرنا فى التوضيح التعبير بالانطباق، لأنه من أوصاف المأتى به دون التطبيق، فانه فعل المكلف.

مضافا إلى: أن ظاهر العبارة حصر عدم حجيه الظن الانسدادي بالظن بالانطباق، مع أنه ليس كذلك، إذ المفروض عدم حجيه الظن بأصل الوجود و صحه الوجود معا كما يظهر من عبارته شيخنا الأعظم.

الا- أن يقال: ان مراد المصنف عدم حجيته فى كل من الظن بالإتيان و الظن بالانطباق معا، لكنه لتلخيص العبارة غير ما بعد التفريع عما قبله، الا أنه خلاف ظاهر التفريع، للزوم المناسبه بين المفرع و المفرع عليه كما لا يخفى.

بعض الموضوعات الخارجيه من (١) انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام (٢) الشارع به بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفه (بمخالفته) الواقع بإجراء (٣) الأ-صول فيه مهما (فيما) أمكن، و عدم-----أقرب إليه من الظن. قال شيخنا الأعظم: «نعم قد يوجد فى الأمور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيره من جواز التيمم و الإفطار و غيرهما... إلى أن قال فتعين إناطه الحكم فيه بالظن.»

(١). بيان لقوله: «نظير» فما ذكره بقوله: «من انسداد باب العلم إلى قوله:

أو عدم إمكانه عقلا» مقدمات تجرى فى بعض الموضوعات الخارجيه، و هى نظير مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام الكليه. و ضمير «به» فى الموضعين راجع إلى بعض الموضوعات.

(٢). معطوف على «انسداد» ثم ان هذه المقدمه مما لا بد منها لإجراء مقدمات الانسداد فى مثل الضرر، و لم يذكرها شيخنا الأعظم فى عبارته المتقدمه، مع الاحتياج إليها، إذ مجرد انسداد باب العلم بالضرر و استلزام إجراء الأصل للوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا لا- يوجب حجه الظن فيه ما لم ينضم إليهما علمنا باهتمام الشارع و عدم رضاه بمخالفه الواقع، فان مجرد الوقوع فى الخلاف ليس محذورا حتى يستكشف منه حجه الظن، و لذا لا- محذور فى اتباع أصاله الطهاره فى باب النجاسات مع العلم بالمخالفه فى بعض الموارد واقعا فضلا عن الظن.

(٣). متعلق ب «مخالفته» و ضمير «مخالفته» راجع إلى المكلف، و المراد من الأصول الأصول النافيه للتكليف، و ضمير «فيه» راجع إلى بعض الموضوعات.

و «مهما أمكن» قيد ل «عدم الرضاء».

(٤). بالجر معطوف على «انسداد» و بناء على وجود جملة «اهتمام الشارع

الشارع به بحيث علم) وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا كما (١) في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا، فلا محيص (٢) عن اتباع الظن حينئذ (٣) أيضا، فافهم (٤).

به بحيث علم» كما في بعض النسخ يكون قوله: «بحيث علم» قيّد ل «اهتمام» و لا يخفى ما فيه من التكلف، فالأولى إسقاط هذه الجملة.

(١). مثال لعدم إمكان الاحتياط عقلا، لدورانه بين المحذورين، كما أن المراد من «شرعا» قيام الدليل النقلى على عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه.

(٢). هذه نتيجة جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات.

(٣). يعنى: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه، و قوله: «أيضا» يعنى: كما لا محيص عن اتباع الظن في الأحكام حال الانسداد.

(٤). لعله إشاره إلى عدم الحاجة إلى اعتبار الظن في مثل الضرر و نحوه بإجراء نظير مقدمات الانسداد، كما نبه عليه شيخنا الأعظم بقوله: «و أما إذا أنيط - أى الضرر - بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضا» و ذلك لأن إجراءاتها فيه منوط بعدم أخذ الخوف موضوعا في الأدله الشرعيه كما في الإفطار و التيمم و غيرهما، فان الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، و من المعلوم أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائى و لا- يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

الأول (١): الظن فى الأمور الاعتقديه

هل الظن كما يتبع عند الانسداد

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان أن الظن الانسدادي كما يكون حجه فى الفروع هل يكون حجه فى الأصول الاعتقديه حال انسداد باب العلم بها أم لا؟ و أن الحق عدم حجيته فيها، توضيح ذلك: أن الأمور الاعتقديه على قسمين:

أحدهما: ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب و الالتزام بما هو فى الواقع و نفس الأمر من دون أن يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به ثم عقد القلب عليه.

ثانيهما: ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم.

أما القسم الأول، فملخص الكلام فيه: أنه لا- مجال لاعتبار الظن فيه، ضروره أنه لا- يعتبر فيها العلم حتى يقوم الظن مقامه مع انسداده، فان المطلوب فيه

- و هو الاعتقاد و التسليم - يحصل بدون العلم و الظن، ضروره حصول الانقياد بمجرد عقد القلب على الأمر الاعتقادى على ما هو عليه فى الواقع، فيحصل المطلوب فى الأمور الاعتقاديه بمجرد الاعتقاد بما اعتقد به مولانا الإمام الصادق عليه أفضل الصلاه و السلام من دون حاجه إلى تحصيل العلم بها.

و هذا بخلاف الفروع، فان المطلوب فيها تطبيق متعلقات الأحكام على أعمال الجوارح، و هو موقوف على العلم بالاحكام أو الاحتياط، و المفروض انسداد باب الأول و عدم وجوب الثانى أو بطلانه، فلا بد من اعتبار الظن فى الفروع، إذ ليس شىء أقرب منه إليها. هذا فى القسم الأول، و سيأتى الكلام فى القسم الثانى من الأمور الاعتقاديه. و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين، و الأقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسأله من حيث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله عن خصوص النظر و كفايه الظن مطلقا أو فى الجملة سته... إلى أن قال: ان مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و ان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليه على قسمين: أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد و التدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب. الثانى: ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف».

(١). إشاره إلى ما اختاره من حجيه الظن حال الانسداد على الحكومه دون الكشف.

=====

(-). ظاهره اختصاص بحث حجيه الظن فى الأصول الاعتقاديه بالظن الانسدادى، لكن يظهر من القول الثالث و غيره المنقول فى الرسائل عموم النزاع

العملية المطلوب فيها أولاً (١) العمل بالجوارح يتبع (٢) فى الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه (٣)

(١). إشاره إلى ما قيل فى تعريف الحكم الفرعى من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطه، فالمطلوب أولاً هو العمل بالجوارح، و الالتزام النفسائى لو كان مطلوباً فى الفروع كان مطلوباً ثانياً.

(٢). خبر «هل الظن» و «من الاعتقاد» بيان لعمل الجوانح.

(٣). هذا و ما بعده بيان للاعتقاد، و الضمائر الأربعة المجروره راجعه إلى الأصل الاعتقادى المستفاد من «الأصول الاعتقادية» و تأنيثها أولى.

ثم ان العلم و الاعتقاد ليسا متلازمين، بل النسبه بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما فى بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد و يعقد قلبه عليها، و يفترقان فى عقد القلب على الواقع على ما هو عليه من دون علم به كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ و الحشر مع عدم علمهم بها، و فى علم بعض ببعض أصول العقائد مع

للظن غير الانسدادى، قال الشيخ الأعظم: «الثالث: كفايه الظن مطلقاً و هو المحكى عن جماعه... إلخ» فراجع. ثم ان المقصود ان كان إثبات حجيه الظن الانسدادى فى الأمور الاعتقادية بنفس المقدمات الجاربه فى الأحكام الفرعيه فهو واضح البطلان، لاختصاص الدليل بمورده و هو الفروع، إذ من جمله مقدماته العلم الإجمالى بالأحكام الفرعيه و عدم وجوب الاحتياط فيها، و من المعلوم أنهما أجنبيان عن الأصول الاعتقادية. و ان كان المقصود إجراء مقدمات نظير مقدمات الانسداد الجاربه فى الفروع فى الأصول الاعتقادية، ففيه أن المطلوب فى القسم الأول منها ليس تحصيل العلم بها حتى يقوم الظن مقامه إذا تعذر، إذ المفروض كفايه عقد القلب عليها و هو يتحقق بدون العلم بما يجب الاعتقاد به، فلا تتم المقدمه الأولى منها.

و تحمله و الانقياد له أو لا؟ الظاهر لا، فان (١) الأمر الاعتقادي و ان انسد باب القطع به، الا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير (٢) منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فانه لا يكاد يعلم

عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث انهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية و لا- يعتقدون بها كما يشهد به قوله سبحانه و تعالى: (جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم).

قال المحقق القمي في القوانين في بيان حقيقه الإيمان بالنسبه إلى القلب و الجوارح ما هذا لفظه: «قيل انه فعل القلب فقط، و قيل انه فعل الجوارح، و قيل انه فعلهما معا، و ذهب إلى الأول المحقق الطوسي في بعض أقواله، و جماعه من أصحابنا و الأشاعره، و التحقيق أنه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم، بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه و جعله ديناً له، و عازماً على الإقرار به في غير حال الضروره و الخوف بشرط أن لا- يظهر منه ما يدل على الكفر. و الحاصل: أن محض العلم لا- يكفي، و إلا- لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات».

(١). تعليل لعدم حجيه الظن في الأ-صول الاعتقادية، و حاصله: أن اعتبار الظن في الأ-صول الاعتقادية منوط بتماميه مقدمات الانسداد التي منها عدم إمكان الاحتياط المحرز عملاً لمطابقه المأتى به للواقع ليدور الأمر بين الأخذ بالمظنون و طرفه، و يقدم الأخذ بالمظنون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح. و هذا بخلاف الأ-صول الاعتقادية، فان باب الاعتقاد فيها و لو إجمالاً مفتوح، و معه لا دوران حتى تصل النوبه إلى اعتبار الظن فيها.

(٢). خبر «أن باب» و قوله: «إجمالاً» قيد للاعتقاد أى الاعتقاد الإجمالي، و «بما» متعلق ب «الاعتقاد» و ضمير «واقعه» راجع إلى الأمر الاعتقادي، و قوله:

«و الانقياد له و تحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، و ضميراً «له، تحمله» راجعان

ص: ١٠٠

مطابقتها (١) مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض (٢) عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا، و لا أقرب من العمل على وفق الظن (٣).

و بالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحيه (٤) على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل (٥) إلا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مضمونه، و هذا بخلاف العمليات (٦) فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدا-----فى «بما هو».

- (١). أى: مطابقه العمل حال الانسداد كما هو مفروض البحث، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «واقعه» راجع إلى العمل بالجوارح.
- (٢). الواو للحال، أى: و الحال أن الاحتياط غير واجب شرعا أو غير جائز عقلا كما تقدم فى مقدمات الانسداد.
- (٣). يعنى: و ليس شىء أقرب إلى الواقع من العمل بالظن، فلو لم يعمل به بل عمل بما دونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و قد عرفت قبحه فى مقدمات الانسداد.
- (٤). من الانقياد و الاعتقاد المقابل للجحود و الإنكار، و ضمير «فيها» فى الموضوعين راجع إلى الاعتقادات، و الأولى التعبير ب«الجانحيه».
- (٥). هذا نتيجة لقوله: «لا موجب مع انسداد... مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع».
- (٦). و هى الفروع التى يكون المطلوب فيها العمل الجارحى. هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الأصول الاعتقاديه.

ص: ١٠١

نعم (١) يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات لو أمكن من

(١). هذا شروع فى بيان القسم الثانى من الأمور الاعتقادية و هو ما يكون متعلق الوجوب فى معرفته و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم، و توضيح ما أفاده:

أن تحصيل المعرفة بالله سبحانه و تعالى واجب نفسى عقلى عند العديله، و شرعى عند الأشاعره، لإنكارهم التحسين و التقييح العقلين، و الوجه فى وجوبه عقلا- هو وجوب شكر المنعم، و المعرفة تكون أداء له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم، و هذا المناط يوجد فى معرفة الأنبياء و الأئمه عليهم السلام. فيجب معرفتهم من باب شكر المنعم، لأنهم وسائط نعمه و فيضه جلّ و علا. و لا دليل على وجوب المعرفة بأمر آخر غير ما ذكر الا أن ينهض من الشرع ما يدل عليه.

و زاد شيخنا الأ-عظم عليها وجوب تحصيل المعرفة بالمعاد الجسمانى، قال (قده): «و بالجمله فالقول بأنه يكفى فى الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمال المتزه عن النقائص و بنوه محمد صلى الله عليه و آله و إمامه الأئمه و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الّمدى لا- ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد بالنظر إلى الاخبار و السيره المستمره... إلخ» و مراده بالاعتقادات السابقه تفاصيل المعاد من الحساب و الصراط و الميزان و غيرها. لكنه لم يستند فى وجوب المعرفة إلى شكر المنعم، و نقل وجوب ذلك أيضا بالإجماع عن العلامة فى الباب الحادى عشر، و أنه لا بد من تحصيل المعرفة و لا تكفى المعرفة التقليديه، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه و النبوه و الإمامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد».

هذا فيما يجب تحصيل المعرفة به. و أما جواز قيام الظن مقامها فسيأتى الكلام عنه عند تعرض المصنف له.

ص: ١٠٢

باب وجوب المعرفة لنفسها (١) كمعرفة الواجب تعالى و صفاته أداء (٢) لشكر بعض نعمائه، و معرفه (٣) أنبيائه، فانهم وسائط نعمه و آلائه «-» .

(١). صريح العبارة أن وجوب المعرفة نفسى لا غيرى، و الوجه فيه كونه تبارك و تعالى مستجمعا لجميع صفات الكمال فيستحق أن يعرف.

(٢). ظاهره أن وجوب المعرفة غيرى مقدمه لشكر المنعم الواجب، و هو ينافى وجوبها نفسيا كما أفاده. الا أن يقال: ان المراد من وجوب المعرفة نفسيا ان وجوبها ليس كالوجوبات المقدميه الناشئه من وجوب الغير، فلا- ينافى كونه لأجل الغير و هو أداء الشكر. أو يقال: مقصوده (قده) أن نفس المعرفة بما هى شكر، بل هى أعلى مراتب الشكر من العلم و الحال و العمل، و المراد بالأولى معرفه المنعم، و بالثانيه التخضع و التخشع له قلبا، و بالثالثه صرف البصر و السمع و اللسان و غيرها من الجوارح فيما خلقت لأجله بأداء ما هو وظيفته. و عليه فمعرفة المنعم بنفسها من أفضل مراتب الشكر، فيجب نفسيا.

(٣). معطوف على «معرفة الواجب».

=====

(-). ان كان غرضه (قده) توقف شكر المنعم على معرفتهم عليهم السلام، ففيه عدم التوقف عقلا، لإمكان تحققه بدونها و عدم نهوض برهان عليه أيضا.

و ان كان غرضه لزوم معرفتهم عليهم السلام، لأنهم وسائط فيضه جل و علا، و وسائل وصول النعم إلى الخلق بحيث يكون لهم دخل فى فعله جل و علا، فهو ينافى التوحيد الفعلى، و يكون الشكر لهم على حدّ شكر المنعم الحقيقى شركا بالمنعم بما هو منعم.

و الحاصل: أن دخلهم عليهم السلام فى النعم ليس كدخله تبارك و تعالى فطريا حتى يوجب شكرهم المقتضى لوجوب معرفتهم، فلا ينبغى جعل وجوب معرفتهم فى عرض وجوب معرفته جل و علا، و من باب وجوب شكره عظم شأنه، بل

ص: ١٠٣

بل و كذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح (١) (Z) فالعقل يستقل بوجوب معرفه النبي و وصيه لذلك (٢)، و لاحتمال الضرر (٣) في تركه (٤).

(١). و هو كون الإمامه كالنبوه من المناصب الإلهيه، فالإمام كالنبي منصوب من قبله سبحانه و تعالى و من وسائط نعمه و آلائه، فتجب معرفته عليه السلام ك معرفته صلى الله عليه و آله و سلم.

(٢). أى: لأداء شكر المنعم.

(٣). هذا وجه ثان لوجوب تحصيل المعرفه به تعالى و بنبيه و وصيه، يعنى:

أن وجوب معرفه البارى عز و جل و النبي و الوصى يكون لأداء الشكر و لاحتمال الضرر فى ترك المعرفه. هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافى نفسيه وجوب المعرفه و يجعله غيريا. الا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسيه الوجوب عدم كونه ناشئا عن وجوب الغير، فلا ينافى كونه لأجل الغير و هو الضرر.

(٤). الأولى أن يقال: «فى تركها» لرجوع الضمير إلى المعرفه.

لا بد من استناد وجوب معرفتهم إلى وجه آخر، و هو: أن الشكر المناسب لمقام المنعم الحقيقى و المعين من ناحيته لا يعلم إلا من قبل أو ليائه عليهم الصلاه و السلام لأنهم وسائط التشريع، لقصور النفوس البشريه عن تلقى الوحي الإلهى بلا وساطه تلك الذوات المقدسه.

و بالجملة: فالشكر على الوجه المطلوب له سبحانه و تعالى أوجب معرفتهم، فلا يكون وجوب معرفتهم فى عرض وجوب معرفته عز اسمه. و هذا وجه وجيه لا يعتره ريب.

(Z). و هو كون الإمامه كالنبوه منصبا إليها يحتاج إلى تعيينه تعالى و نصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين و هو الوجه الآخر.

و لا يجب (١) عقلا «-» معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعا معرفته كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر (٢) غير صحيح، أو أمر (٣) آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته

(١). يعنى: أن الأمور الاعتقاديّه التي يجب عقلا تحصيل المعرفه بها ثم عقد القلب عليها - الّذى هو المطلوب فى جميع الأمور الاعتقاديّه على ما تقدم فى صدر البحث - منحصره فى الأمور الثلاثه المذكوره أعنى ذات البارى تعالى و النبى و الإمام صلى الله عليهما، و لا دليل عقلا على وجوب المعرفه فى غيرهم من الاعتقاديّات.

(٢). و هو عدم كون الإمامه من المناصب الإلهيه كما يقوله غيرنا، و وجوب معرفته حينئذ لا يكون عقليا، لأنه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائل نعمه جل و علا، فلو وجب معرفته لكان شرعيا كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل «من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه» على ذلك.

(٣). عطف على «الإمام» و ذلك كالمعاد الجسماني، فانه مما استقل العقل بوجوب وجوده، لكن لم يحكم بوجوب معرفته، لعدم وجود مناط الحكم العقلى - و هو شكر المنعم - فيه حتى يجب تحصيل العلم به، بل و لا يتم الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضا. نعم مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعا.

=====

(-). هذا عدول عما أفاده فى تعليقه على الرسائل من انقسام ما يجب معرفته إلى أقسام ثلاثه بقوله: «أحدها ما يجب معرفته عقلا بما هو هو. ثانيها ما يجب معرفته كذلك، لكونه مما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و أخبر به، و الا لم يعرف له خصوصيه موجبه للزوم معرفته من بين الأشياء. ثالثها ما يجب معرفته شرعا» و جعل من القسم الأول معرفه الله و معرفه أنبيائه و أوصيائهم عليهم

ص: ١٠٥

السلام على وجه صحيح، و هو كون الولاية كالنبوه منصبا إلهيا. و جعل من القسم الثانى ما علم ثبوته من الدين و مما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله.

أقول: لعل وجه العدول ما تبه عليه بعض محققى المحشين (قده) من أنه إذا كان اللازم فى الأمور الاعتقادية مجرد الالتزام النفساني و عقد القلب، و اختص وجوب تحصيل العلم و المعرفة ببعضها كما هو صريح كلامه، فلا وجه لعدّ القسم الثانى مما يجب معرفته، لعدم دليل على وجوبه لا عقلا و لا نقلا، و مع نهوضه على وجوب تحصيل العلم بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله يعم كلاً من الأمور الاعتقادية و الأحكام الفرعية، إذ الموجب لتحصيل العلم و هو عنوان مجيئه صلى الله عليه و آله به مشترك بين الكل، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالبعض، و من المعلوم أن نفي هذا الوجوب لا ينافى وجوب الالتزام بجميع ما جاء صلى الله عليه و آله به، لعدم التلازم بينهما، ضروره إمكان الالتزام بشىء على ما هو عليه مع عدم العلم به تفصيلا، بل و لا إجمالاً كخصوصيات البرزخ و البعث و غيرهما. و أما وجوب الالتزام بذلك مع عدم العلم به، فلان مرجع عدمه إلى عدم الإقرار برسالته صلى الله عليه و آله و سلم فيما أرسل به، و هو ينافى الإيمان.

و كيف كان، فتحقيق المقام يتوقف على التعرض إجمالاً لأمر:

الأول: ما مرت الإشارة إليه من أنه لا تلازم بين وجوب الاعتقاد بشىء و وجوب معرفته، بداهه إمكان الالتزام النفساني بذلك على ما هو عليه فى الواقع من دون توقفه على العلم به مطلقاً حتى إجمالاً، كما أنه يمكن العلم بشىء مع عدم الاعتقاد به، بل مع جحده و الاعتقاد بخلافه، بشهادة قوله تعالى: (و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم) كما أنه يمكن اجتماعهما، فالنسبه بينهما عموم من وجه.

الثانى: أنه إذا شك فى وجوب المعرفة أو الاعتقاد أو أحدهما أو فى وجوب المعرفة التفصيليه بعد نهوض الدليل على وجوبها فى الجملة، فأصل البراءه ينفى وجوب الجميع، لما فيه من الكلفه و المشقه.

الثالث: أنه نفى الريب و الإشكال فى كلمات جملة من الاعلام عن وجوب معرفه الله عز و جل و صفاته و معرفه و سائط نعمه و آلائه من الأنبياء و أوصيائهم عليهم السلام، بل ادعى الإجماع عليه، لكنه غير ظاهر بعد استدلال غير واحد على وجوب المعرفة بأنه عقلى بمناط شكر المنعم، أو فطرى بمناط دفع الضرر المحتمل.

و كيف كان، فلا ينبغى الارتياب فى وجوب هذه المعارف بحيث لا مسرح لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيه، لأن موردها عدم اهتمام الشارع بالتكليف فى ظرف الجهل به، و أما معه بحيث يحكم العقل بمنجزيه الاحتمال كحكمه بها فى الشبهات البدويه قبل الفحص، فلا تجرى فيه قاعده القبح، و المقام مثله، لوجود هذا الحكم العقلى أو الفطرى فيه. كما لا ينبغى الإشكال فى عدم صحه الاستدلال على وجوب هذه المعارف بالأدله السمعيه كتابا و سنه، لتوقف صحته على حجيتها عند الجاهل بهذه المعارف، و هى غير ثابتة، فينحصر دليل هذا الوجوب بالعقل أو الفطره، فعلى القول بالتحسين و التقييح العقليين كما عليه العدليه قد يقال بكون الوجوب عقليا، لأن شكر المنعم و دفع الضرر المحتمل عن النفس واجبان عقلا، و هما منوطان بالمعرفه، و مقدمه الواجب واجبه، فوجوب المعرفة حينئذ غيرى عقلى.

و على القول بعدم التحسين و التقييح العقليين يكون وجوب المعرفة غيريا فطريا. هذا كله بناء على عدم كون المعرفة بنفسها شكرا.

=====

و أما بناء على ذلك كما هو ظاهر قول المصنف (قده) تعليلا لوجوب المعرفة «أداء لشكر بعض نعمائه» فيكون وجوبها نفسيا عقليا، لا غيريا بناء على قاعده التحسين و التقيح.

و بالجملة: فوجوب المعرفة نفسيا عقليا موقوف على كونها بنفسها شكرا، و على كون الشكر واجبا، و على قاعده التحسين. و الكل مخدوش، لعدم كون مجرد المعرفة بنفسها شكرا للمنعم، لأن الشكر لغه هو الاعتراف بالنعمة و فعل الطاعة و ترك المعصية، قال في مجمع البحرين: «و شكرت الله اعترفت بنعمته و فعلت ما يجب من فعل الطاعة و ترك المعصية» و إليه يرجع ما فى الشوارق من «أن الشكر اللغوى هو الثناء على الإحسان» و عرفا كما فى الشوارق أيضا «هو الفعل المنبى عن تعظيم المنعم» فالمعرفة بنفسها ليست شكرا لا لغه و لا عرفا. و بعد تسليم كونها شكرا لا يستلزم حسنها وجوبها. و قاعده التحسين و التقيح و ان كانت مسلمه عند العدليه، لكن المقام ليس من صغرياتها، لأن وجوب دفع الضرر ليس من الأحكام العقليه، بل هو من الفطريات المجبولة عليها النفوس من دون توقفه على حكم العقل بحسنه، بدهاه أن كل ذى شعور و التفات و ان لم يكن من ذوى العقول يفر من الشىء المضر، كما هو المشاهد فى الحيوانات، كما أنه يسعى إلى الشىء النافع و يميل إليه و يرجح فعله على تركه، فان الفرار من الضرر و السعى إلى النفع لا يتوقفان على حكم العقل بحسنه أو قبحه، و الا لاختصا بذوى العقول، بل هما من الأمور الفطريه لكل ذى شعور و ان كان حيوانا، و لا ربط لهما بالتحسين و التقيح العقلين.

فالحق أن يقال: ان وجوب المعرفة فطرى غيرى لا شرعى و لا نفسى عقلى.

أما فطريته، فلما عرفت من كون دفع الضرر و جلب النفع جبليا لكل ذى شعور، و أما غيريته، فلمقدميه المعرفة لدفع الضرر. و منه يظهر عدم وجوبها النفسى بعد وضوح مقدميته لدفع الضرر، و انتفاء ملاك النفسى فيه، و احتمال وجوبها كذلك لكونها بنفسها شكرا ضعيف، لما مر أولا من عدم انطباق حد الشكر عليها، و ثانيا بعد تسليمه من عدم دلالة حسن الشكر على وجوبه، إذ ليس لازما مساويا للوجوب.

و اما عدم شرعيته، فلأنه لا يصح الاستدلال عليه بالأدلة النقلية كما مر آنفا.

الرابع: أنه يجب الاعتقاد و الالتزام النفسانى بما حصل له من المعرفة بالله تعالى و أنبيائه و أوصيائهم عليهم الصلاة و السلام، لدخول عقد القلب على ذلك قطعا أو احتمالا- فى أداء الشكر الواجب، بحيث لا- يحصل القطع بأدائه الا- بالاعتقاد المزبور، فالإخلال به مظنه للضرر المذى يلزم عقلا- أو فطره دفعه، و هذا الوجوب ثابت و لو مع عدم التمكن من المعرفة، لما تقدم من إمكان الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه و عدم توقفه على المعرفة.

الخامس: إذا لم يتمكن من تحصيل المعرفة فى الأصول الاعتقادية، فهل يقوم الظن مقامها أم لا؟ فيه تفصيل، و هو: أنه ان كان المطلوب فيها عقد القلب و الانقياد لها كخصوصيات عالم البرزخ و البعث و الجنة و النار لا المعرفة بذلك، فالظن الخاص حجه فيها، و لا مانع من عقد القلب على مضمونه، و أما الظن المطلق فليس حجه فيها، لعدم جريان دليل الانسداد هنا، إذ من مقدماته عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه للعسر أو اختلال النظام، و من المعلوم إمكان

الاحتياط في هذا القسم من الأمور الاعتقاديه بالالتزام بما هو الواقع على إجماله، و عدم لزوم شىء من العسر و الاختلال منه.
و ان كان المطلوب فيها المعرفة عقلا أو شرعا كمعرفة الله عزّ و جلّ و أنبيائه و أوصيائهم عليهم السلام و المعاد الجسماني، فلا يقوم الظن مطلقا - و ان كان خاصا - مقام المعرفة، لعدم كون الظن معرفة مع بقاء ظلمه الجهل معه، و لأن العلم مأخوذ في هذه الأمور الاعتقاديه على وجه الصفتيه، و قد ثبت في محله عدم قيام الأمارات غير العلميه مقامه. و عليه فيسقط وجوب المعرفة، لكونه تكليفا بغير مقدور.

و أما ما عدا وجوب المعرفة مما يتعلق بالجاهل القاصر فيذكر في ضمن جهات:

الأولى: في وجوده في الخارج، الحق أنه بالنسبه إلى معرفه الله سبحانه و تعالى و لو من ناحيه الآثار التي تتدين بها العجائز معدوم أو نادر جدا، إذ من له أدنى شعور و التفات إلى وجود نفسه و حدوثه بعد عدمه يحصل له العلم بوجود الصانع، بل هو كذلك بالنسبه إلى النبوه و الإمامه العامتين أيضا. نعم الجاهل القاصر بالإضافة إلى النبوه و الإمامه الخاصتين لغموض المطلب أو قله الاستعداد أو الغفله في غايه الكثره.

الثانيه: أنه لا يستحق العقاب على جهله، إذ المفروض قصوره، و العقل مستقل بقبح المؤاخذة على أمر غير مقدور لكونها ظلما.
و بالجملة: فالجاهل القاصر معذور، و لذا لا يعاقب بشرط عدم معانده الحق و إنكاره، و هذا واضح لا غبار عليه، و لكن مع ذلك التزم المصنف (قده)

في تعليقه على المتن و في مبحثي القطع و الطلب و الإيراده باستحقاقه للعقاب بناء منه على أنه من تبعات البعد عن المولى الناشى عن الخباثه المنتهيه إلى أمر ذاتي، و الذاتى لا يعلل. و قد عرفت فى مباحث القطع ضعفه. نعم لا إشكال فى عدم قبح مؤاخذه الجاهل المقصر، لعدم كونها عقابا على أمر غير مقدور مع تمكنه من تحصيل المعرفة بالحق، هذا كله فى الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفة بها.

و أما ما لا يجب فيها إلا عقد القلب و الالتزام، فالبحث عن وجوب المعرفة فيها ساقط، إذ الواجب هو الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، لا الاعتقاد عن معرفه حتى يجب تحصيلها و يبحث عن حكم الجاهل بها.

الثالثه: الظاهر أن أحكام الكفر من النجاسه و عدم التوارث و عدم جواز المناكحه و غيرها تترتب على الجاهل بالأصول الاعتقاديه التى تجب المعرفة بها عقلا- أو شرعا كمعرفه البارى جلّ و علا- و النبى و الوصى عليه الصلاه و السلام و المعاد، ضروره أن أحكام الإسلام أنيطت بمعرفه هذه الأمور، فانتفاؤها يوجب الكفر، و مقتضى إطلاق أدله تلك الأحكام عدم ترتبها على غير العارف المعترف بتلك الأمور الاعتقاديه سواء أ كان عارفا جاحدا أم جاهلا مقصرا أم قاصرا بسيطا و مركبا، لصدق عدم العارف المعترف على الجميع. قال المحقق الطوسى و العلامه (قد هما) فى التجريد و شرحه: «و الكفر عدم الإيمان، اما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط فى الإيمان، أو بدون الضد كالشاك الخالى من الاعتقاد الصحيح».

و الحاصل: أن الجاهل القاصر و ان لم يكن جاحدا محكوم بالكفر.

و فى المقام أبحاث كثيره نافعه لكن التعرض لها ينافى وضع التعاليق.

(١). غرضه من هذا الكلام تمهيد قاعده فى موارد الشك فى وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلا و لا شرعا، و أن أصاله البراءه محكمه فيها، فينفى وجوبها، لأنها المرجع فيها، و فيه تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم تأييدا لما أفاده العلامة فى الباب الحادى عشر، و لا بأس بنقل كلام الشيخ الأعظم ثم مناقشه المصنف فيه، قال (قده) بعد تقسيم الأمور الاعتقاديه إلى قسمين - كما تقدمت عبارته -: «ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين و تميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غايه الإشكال، و قد ذكر العلامة (قده) فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه أمورا لا دليل على وجوبها كذلك... إلى أن قال:

نعم يمكن أن يقال: ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: و ما خلقت الجن و الأنس الا ليعبدون أى ليعرفون، و قوله صلوات الله عليه و آله: ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاه الخمس، بناء على أن الأفضليه من الواجب خصوصا مثل الصلاه تستلزم الوجوب، و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقريته استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره و معرفه النبي صلى الله عليه و آله و معرفه الإمام و معرفه ما جاء به النبي على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس... إلخ» و مع هذه الأدله الاجتهاديه لا يبقى مجال للتمسك بأصاله البراءه فى موارد الشك فى وجوب تحصيل المعرفة بأصول الدين و تفاصيلها. و سيأتى مناقشه المصنف فيها.

كان (١) أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمه، و لا دلاله لمثل قوله تعالى (٢): (و ما خلقت الجن و الأنس) الآيه، و لا (٣) لقوله صلى الله عليه و آله: «و ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» «-» و لا (٤) لما دل على وجوب

(١). خبر الموصول في «و ما لا دلاله» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دلاله على وجوب معرفته بالخصوص، و ضمير «معرفته» راجع إلى هذا الموصول أيضا.

(٢). تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه بعد البناء على تفسير «يعبدون» ب «يعرفون» - كما حكى اتفاق المفسرين عليه -: أن الغايه المطلوبه من الخلقه هي المعرفة و هي مطلقه، و مقتضى إطلاقها عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته تبارك و تعالى و بصفاته و بالنبي و الإمام عليهما السلام كما تقدم، ففي كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

(٣). عطف على «لمثل» و تقريب الاستدلال به: أن الصلوات الخمس الواجبه جعلت متأخره عن المعرفة، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة، و لما كان وجوبها مطلقا فمقتضى إطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

(٤). معطوف على «لقوله» و تقريب الاستدلال ب آيه النفر: أن الآيه الشريفه - لمكان قوله تعالى: ليتفقها - تدل على وجوب التفقه و التعلم، و مقتضى إطلاقه عدم اختصاصه بمورد دون آخر. و كذا ما ورد من الروايات في الحث على

=====

(-). الذي عثرنا عليه بهذا المضمون روايتان مرويتان عن أبي عبد الله عليه السلام إحداهما في الكافي ج ٣ ص ٢٦٤، و الأخرى في التهذيب ج ٢ ص ٢٣٦، و روى إحداهما في الوسائل ج ٣ ص ٢٥.

ص: ١١٣

التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب (١) معرفته بالعموم، ضروره (٢) أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله و معرفته. و النبوى انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات، لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً. و مثل آيه النفر انما هو بصدد بيان

طلب العلم، فان إطلاق الأمر بتحصيله يشمل الأصول الاعتقاديه و تفاصيلها.

(١). متعلق ب «لا دلالة» و ضمير «معرفة» راجع إلى الموصول فى قوله:

«و ما لا دلالة على... إلخ» المراد به الأصل الاعتقادى الذى لا دليل على وجوب معرفته بالخصوص، و قوله: «بالعموم» متعلق ب «دل» فكان الأولى جعله عقيبه، يعنى: أن الأدله العامه الآمره بوجود التفقه قاصره عن إثبات وجوب معرفه ذلك الأصل الاعتقادى مثل خصوصيات البرزخ، لما سيأتى.

(٢). تعليل لقوله: «و لا دلالة» و شروع فى مناقشه كلام الشيخ الأعظم، و توضيحه: أن الأدله المتقدمه لا تنهض لإثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقا حتى يندرج المقام فيه، و ذلك أما الآيه الشريفه الأولى فلان المعرفة تختص به سبحانه و تعالى و لا تعم غيره، لأن النون فى (ليعبدون) للوقايه، و قد حذف ياء المتكلم، و معه فلا- إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقاديه.

و أما النبوى، فلأنه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له إطلاق يؤخذ به فى مورد الشك فى وجوب المعرفة، بل انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات الخمس، و أنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة، و ربما يكون قوله صلى الله عليه و آله: «أفضل» قرينه على ذلك، فتدبر.

و أما آيه النفر فلأنها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون إطلاقه قاضيا بعدم الاختصاص ببعض الموارد، بل انما هى بصدد بيان ما يجعل وسيله

المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا- بيان ما يجب فقهاء و معرفته (١) كما لا يخفى. و كذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به (٢).

ثم انه (٣) لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا

إلى التفقه الواجب، و طريقا يسهل معه التعلم الواجب، و أنه يحصل بأن ينفر من كل فرقه طائفه للتفقه، و لا يجب نفر الجميع، و عليه فلا إطلاق فيه من حيث المورد.

و أما الروايات، فلأنها في مقام وجوب طلب العلم من دون نظر إلى ما يجب العلم به، فلا إطلاق فيها.

و بالجملة: فلا- دليل على وجوب المعرفة مطلقا حتى يصح التمسك به في موارد الشك في وجوبها. فما أفاده شيخنا الأعظم تأييدا لكلام العلامة لا يخلو عن الغموض و ان ناقش هو (قده) فيه بوجه آخر، و محصله تعذر العلم بتفاصيل الاعتقادات لغير المجتهد، فراجع الرسائل.

(١). حتى يكون له إطلاق يشمل الأمور الاعتقادية كما هو مورد البحث.

(٢). و الإطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

(٣). الضمير للشأن، غرضه بيان قيام الظن مقام العلم بعد الفراغ مما يجب تحصيل المعرفة به عقلا أو شرعا و عدم قيامه مقامه، و مرجعيه البراءة في موارد الشك.

و توضيح ما أفاده: أنه قد استدل على كفايه الظن في أصول الدين بوجوه:

الأول: أن الظن معرفه مطلقا سواء في حال الانفتاح أم الانسداد بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها. و فيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث انه ليس» و حاصله:

أن الظن ليس مصداقا للمعرفة الواجبه في بعض الأصول الاعتقادية، إذ المعرفة

حيث انه ليس بمعرفه قطعاً، فلا- بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه كان معذورا ان كان (١) عن قصور لغفله أو لغموضه المطلب مع قله الاستعداد كما هو (٢) المشاهد فى كثير من النساء بل

عرفا هى العلم و لا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله و لا يجوز الاكتفاء بالظن. و مع عدم التمكن منه يكون معذورا ان كان العجز عن تحصيل العلم مستندا إلى القصور الناشى عن عدم المقتضى كقله الاستعداد و غموض المطلب، أو وجود المانع كغفلته و عدم التفاته. و ان كان العجز عنه مستندا إلى التقصير فى الاجتهاد و لو لأجل حبّ طريقه الآباء، فان هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقه حقا فيورث الخطاء فى الاجتهاد، فهو غير معذور، بل مقصّر لأجل الحب المزبور الملقى له فى الخطاء، قال شيخنا الأ-عظم فى بيان الحكم التكليفى للقادر على تحصيل العلم بما يجب تحصيله فيه ما لفظه: «أما حكمه التكليفى فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز اقتصره على العمل بالظن، فمن ظنّ بنبوه نبينا محمد صلّى الله عليه و آله، أو بإمامه أحد من الأئمه صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفتن لهذه المسأله زياده النظر... إلخ» و لكنه استند فى عدم الاكتفاء بالظن إلى ما أفاده بقوله: «و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الاخبار الداله على وجوب الإيمان و العلم و التفقه و المعرفه و التصديق و الإقرار و التدبير و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى» و هذا بخلاف ما تقدم من المصنف من أن المعرفه الواجبه بحكم العقل لا تصدق على الظن.

(١). أى: ان كان عجزه عن تحصيل العلم عن قصور... إلخ.

(٢). إشاره إلى دفع ما قيل: من عدم وجود القاصر استنادا إلى حصر المكلف فى المؤمن و الكافر، و خلود الكافر فى النار، و إلى قوله تعالى: (لئلا يكون

ص: ١١٦

الرّجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل (١) حُبّ طريقه الآباء و الأجداد و اتباع سيره السلف، فانه كالجبلى للخلف، و قلّمَا عنه (٢) تخلف (يتخلف). و المراد من المجاهده (٣)

للناس على الله حجه بعد الرسل) و إلى قوله سبحانه و تعالى: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قال شيخنا الأعظم: «المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم، و الكلام فيه تاره فى تحقق موضوعه فى الخارج، و أخرى فى أنه يجب مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا.... أما الأول فقد يقال بعدم وجود العاجز نظرا إلى العمومات الداله على حصر الناس فى المؤمن و الكافر مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم فى النار بضميمه حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن، و أن من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق و لو فى زمان ما، و ان صار عاجزا قبل ذلك أو بعده، و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص... إلخ».

و حاصل جواب المصنف عن ذلك - وفاقا للشيخ - هو: وجود القاصر فى أصول الدين كما هو المشاهد و المحسوس. قال الشيخ: «و لكن الذى يقتضيه الإنصاف شهادته الوجدان بقصور بعض المكلفين، و قد تقدم عن الكلينى ما يشير إلى ذلك.... مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطه بين المؤمن و الكافر...».

(١). قيد للتقصير.

(٢). أى: عن الحب، و ضمير «أنه» راجع إلى الاتباع، و المستتر فى «تخلف» إلى الخلف.

(٣). هذا جواب عن الاستدلال بالآيه المزبوره على عدم وجود القاصر، تقريب الاستدلال - كما قيل -: ان الآيه الشريفه تدل على أن من جاهد فى سبيله تعالى

ص: ١١٧

فى قوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهده مع النفس بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و هى التى كانت أكبر من الجهاد، لا (١) النظر و الاجتهاد، و الا- (٢) لأذى إلى الهدايه، مع أنه يؤدى إلى الجهاله و الضلاله الا إذا كانت هناك منه تعالى

بتحصيل المعرفه به و بأنيائه و أوليائه عليهم السلام فقد هداه الله تعالى و جعل له مخرجا، فالمكلف أميا عالم مؤمن و هو المجاهد فى سبيل ربه لتحصيل المعرفه، و اما جاهل مقصر كافر و هو التارك للمجاهده بتحصيل المعرفه، فلا وجود للقاصر.

و حاصل جواب المصنف عنه: أن المراد بالمجاهده هو جهاد النفس الموصوف فى الاخبار بالجهاد الأكبر بتخليه النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و من المعلوم أنه تعالى وعده بهدايته لسبيله، لأنه قد سلك إليه، و لا خلف لوعده تعالى. و ليس المراد من المجاهده فى الآيه الشريفه الاجتهاد و النظر فى المطلب العلميه التى منها أصول الدين حتى تكون المجاهده مؤديه إلى الواقع و لا- يقع فيها الخطأ أصلا، إذ لو كان المقصود من المجاهده النظر فى المطالب العلميه لزم - بمقتضى قوله تعالى: (لنهدينهم سبلنا) - إصابه الاجتهاد بالواقع دائما، مع وضوح التخلف فى كثير من الاجتهادات، و هذا التخلف شاهد على أن المقصود من الآيه المباركه هو الحث على مجاهده النفس بترك العمل بمشتياتها، لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

(١). معطوف على «المجاهده» أى: ليس المراد من المجاهده النظر و الاجتهاد.

(٢). أى: و لو كان المراد بالمجاهده الاجتهاد و النظر لزم اصابته دائما، مع أنه يخطئ كثيرا بشهاده الوجدان، فضمير «أنه» راجع إلى النظر و الاجتهاد.

ص: ١١٨

عنايه، فانه (١) «-» غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده و مؤاخذاً (٢) إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل (٣) «--» (لا يخفى عدم استقلال العقل) بوجوب

(١). تعليل لقوله: «يؤدى» و الضمير راجع إلى المجتهد و الناظر، يعنى:

أن أداء الاجتهاد إلى الضلاله انما هو لأجل كونه بصدد تطبيق الحق على طريقه الآباء لا بصدد تحقيق الحق.

(٢). أى: فيكون الناظر و المجتهد مؤاخذاً على عدم إصابه الواقع، لتقصيره بعدم طلبه للحق، و قوله: «على قطعه» متعلق ب «مؤاخذاً».

(٣). هذا أحد الوجوه التى استدل بها على وجوب تحصيل الظن فى أصول

(-). لا يخفى أن هذا التعليل أجنبى عن ظاهر الآيه بل صريحها، فان قوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا) بقريته الظرف صريح فى كون المجاهده للوصول إلى الحق و الفوز بمعرفته، لأنها مجاهده فى الله، و عليه فينحصر إثبات إرادته خصوص جهاد النفس من الآيه الشريفه فى قوله تعالى: (لنهدينهم) لكونه قريته ظاهره فى عدم تخلف المجاهده عن الواقع فى شىء من الموارد، و أن المجاهده موصله إلى المطلوب دائماً ان لم يكن المراد بالهدايه إراءه الطريق.

(--). هذا مبنى على عدم كون الظن من مراتب العلم، و الا- كما لا يبعد ذلك و لو حين عدم التمكن من تحصيل العلم - فيستقل العقل بلزوم تحصيل الظن حينئذ بمناط وجوب شكر المنعم أو غيره، و وجوب الاعتقاد به من دون لزوم التشريع كما قيل، إذ المفروض كون الظن حال انسداد باب العلم من مراتب العلم بحكم العقل الذى هو حجه، فتدبر.

ص: ١١٩

تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما (١) يجب تحصيله عقلا لو أمكن (٢) لو لم نقل (٣) باستقلاله بعدم وجوبه، بل (٤) بعدم جوازه،

الدين عند تعذر العلم، و حاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم فى أصول العقائد، لأن الظن من مراتب العلم، فيكون كالعلم شكرا للمنع. و ملخص ما أجاب به المصنف عنه هو: منع الاستقلال المزبور، لعدم الحاجة إلى الظن بعد عدم توقف امثال التكليف - أعنى وجوب الاعتقاد - على الظن. قال شيخنا الأعظم - بعد إثبات وجود القاصر خارجا - ما لفظه: «و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا، فيندرج فى عموم قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها».

(١). متعلق ب «تحصيل الظن» و المراد بالموصول فى «فيما» الموارد التى يجب تحصيل العلم فيها، و ضمير «تحصيله» راجع إلى العلم، يعنى: لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن بهذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم بها و هى المعرفه بالصانع عز و جل و بالنبى و الأئمه عليهم السلام.

(٢). قيد ل «يجب» و الضمير المستتر فيه راجع إلى تحصيل العلم.

(٣). قيد ل «لا استقلال» و هو اضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، و حاصله: أن العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم، بل يحكم بعدم لزومه، لما عرفت من عدم الحاجة إلى الظن فى عقد القلب الذى هو المطلوب فى الأصول الاعتقادية.

(٤). متعلق ب «لو لم نقل» و اضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن، لأن عقد القلب على المظنون تشريع محرّم.

ص: ١٢٠

لما (١) أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها «-» فلا (٢) إلجاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليه

(١). تعليل لعدم الوجوب لا عدم الجواز، و حاصله: ما تقدم من أنه مع انسداد باب العلم فى الأمور الاعتقادية لا موجب للتنزل إلى الظن فيها، لإمكان عقد القلب على ما هو واقعها، و عليه فلا استقلال للعقل بحجيه الظن فى الاعتقادات. و هذا بخلاف الأمور العمليه، فان امتثال الأحكام الفرعيه موقوف على العلم بمطابقه العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، و الثانى غير واجب أو غير جائز. و قد أشار إلى ذلك بقوله: «فلا يتحمل الا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مضمونه، و هذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد».

(٢). هذا قرينه على أن قوله: «لما أشرنا» عله لعدم وجوب تحصيل الظن لا لعدم جوازه، لأن الإلجاء يوجب حجيه الظن، و هو مفقود هنا، إذ ليس فى مرحله العمل حتى يتعذر التوقف فيه و يتعين العمل بالعلم ان أمكن تحصيله أو بالظن مع تعذره، لكونه أقرب إلى الواقع من غيره مع فرض عدم جواز إجراء الأصول النافيه، لاستلزامه الخروج عن الدين، و لا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه، و هذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا، و بانتفائه بالنسبه إلى الأصول الاعتقادية ينتفى المسبب و هو حجيه الظن فيها.

(-). الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى الموصول فى «بما» المراد به الشىء الذى هو واقع تلك الأمور الاعتقادية، فالأولى سوق العبارة هكذا:

يمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد له.

ص: ١٢١

كما لا يخفى. وكذلك (١) لا- دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعا (٢)، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه «-» أيضا (٣).

و قد انقدح من مطاوى ما ذكرنا (٤) أن القاصر

(١). معطوف على قوله: «لا- استقلال للعقل» يعنى: كما أنه لا استقلال للعقل بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقادات، كذلك لا دلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان، بل فى النقل ما يدل على عدم الجواز، و هو ما دلّ على النهي عن متابعه الظن، فانه اما مختص بأصول الدين و اما عام، و على التقديرين يثبت المقصود و هو النهي عن اتباع الظن فى الأصول، غايه الأمر أن الأثر الشرعى تاره يترتب على العمل الجوانحى و هو الاعتقاد كما هو المطلوب فى أصول العقائد، و أخرى على العمل الجوارحى كما هو المطلوب فى الفروع، و هذا الاختلاف غير قادح فى شمول الدليل و عمومه.

(٢). قيد ل «وجوبه» و ضمير «وجوبه» راجع إلى تحصيل الظن، و «مع الإمكان» قيد ل «يجب» يعنى: لا يدل النقل على وجوب تحصيل الظن شرعا كما لا يدل العقل على وجوبه.

(٣). يعنى: كما كان العقل دالا على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم فى قوله:

«لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه».

(٤). و هو قوله: «و مع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور لغفلته... إلخ».

=====

(-). الا أن يقال: ان الأدلة الناهية عن اتباع الظن ناظره إلى عدم جواز متابعته بالاعتقاد بمؤداه لا إلى تحصيله، فلا يكون تحصيله كما هو مفروض البحث منها عنه.

ص: ١٢٢

يكون (١) فى الاعتقادات للغفله، أو عدم الاستعداد للاجتهد (٢) فيها، لعدم (٣) وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إل-----وجود القاصر فى الخارج، و لعل إعادته مع بنائه على مراعاة الإيجاز لأجل الإشارة إلى بعض صور القاصر من حيث المعذوريه و عدمها، إذ القاصر على قسمين: أحدهما أن يكون غافلا محضاً.

الثانى: أن يكون ملتفتاً مع قصوره عن الوصول إلى الواقع لعدم استعداده، و هذا على وجوه: أحدها: أن يكون منقاداً لما يحتمله واقعا.

ثانيها: أن لا يكون منقاداً و لا معانداً له.

ثالثها: أن يكون معانداً لما يحتمله حقا فى الواقع.

لا إشكال فى المعذوريه فى القسم الأول و هو كونه غافلاً محضاً، و كذا فى الوجه الأول من القسم الثانى، و هو كونه منقاداً لما يحتمله واقعا، و أما الوجهان الأخيران منه فالظاهر عدم كونه معذوراً، خصوصاً الأخير و هو المعاند لما يحتمله، هذا. و قد تقدم كلام الشيخ (قده) فى التصديق بوجود القاصر و الاستدلال عليه بالوجدان، فلاحظ.

(١). بمعنى يوجد، ف «يكون» تامه، و فاعله ضمير مستتر راجع إلى القاصر، يعنى: أن القاصر يوجد فى الاعتقادات. و قوله: «للفله» عله لوجود القاصر.

(٢). متعلق ب «الاستعداد» يعنى: أو لعدم استعداده للبحث و الفحص فى الاعتقادات عن الحق لينقاد له.

(٣). عله لوجود القاصر فى الاعتقادات لعدم الاستعداد، و حاصله: أن الاعتقادات ليست فى كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط و لا يتصور فيها الجهل القصورى، بل قد يكون الجهل - بسبب عدم وضوح الأمر - عن قصور و قد يكون عن تقصير، فقوله: «لا يكون» صفه ل «مثابه».

ص: ١٢٣

كما لا يخفى، فيكون (١) معذورا عقلا (Z).

ولا يصغى إلى (٢) ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها، لكنه (٣) انما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفه الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله (٤).

(١). نتیجه لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقاديه - لعدم استعداده - إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذورا عقلا.

(٢). إشاره إلى ما نسب إلى بعض بل إلى المشهور من عدم وجود القاصر، وقد عرفت الإشاره إليه سابقا، و ضمير «فيها» راجع إلى الاعتقادات.

(٣). استدراك على قوله: «فيكون معذورا عقلا» و ضميره راجع إلى الجاهل القاصر، يعنى: أن معذوريه الجاهل القاصر انما هي في بعض صوره و هو القسم الأول و الوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(٤). الضمائر الأربعة راجعه إلى الحق.

(Z). و لا ينافى ذلك عدم استحقاقه درجه، بل استحقاقه دركه لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله، أو لعدم معرفه أوليائه، ضروره أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بُعد عن ساحه جلاله تعالى، و هو يستتبع لا محاله دركه من الدركات، فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الآيات و الروايات من خلود الكافر مطلقا و لو كان قاصرا، فقصوره انما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته و دنوّ نفسه و حساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك، فافهم.

ص: ١٢٤

هذا بعض الكلام مما يناسب (١) المقام. و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبه (٢) خارج (٣) عن وضع الرساله.

الثانى

: الظن (٤) الذى لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف

(١). من حيث البحث عن حجيه الظن فى الأصول و عدمها، لأنه المناسب للأصول.

(٢). وجه عدم المناسبه: أن البحث عن كفر الجاهل و إسلامه من المباحث الفقهيه من جهه، و الكلاميه من جهه أخرى، و على كل حال ليس بحثا أصوليا فلا يناسب ذكره فى المقام، لكن شيخنا الأعظم عقد الموضوع الثالث - من البحث عن غير القادر على تحصيل العلم بالاعتقادات - للبحث عن إسلام العاجز و كفره، فلاحظ.

(٣). لبنائه على نهايه الإيجاز.

جبر السند و الدلاله بالظن غير المعترف

(٤). هذا هو الأمر الثانى من الأمرين اللذين ذكرهما فى الخاتمه استطرادا و قد عقده لبيان حكم الظن غير المعترف من حيث كونه جابرا لضعف سند روايه أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلاله روايه على دلالة روايه أخرى حال التعارض، و قد جعل البحث فيه فى مقامين:

الأول: فى الظن غير المعترف الذى يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأولى المقتضى لحرمة العمل بالظن، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص و لا بدليل الانسداد كالشهره فى الفتوى و الأولويه الظنيه و الاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

ص: ١٢٥

الثانى: فى الظن غير المعترف الذى يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجتيه بالخصوص كالقياس.

أما المقام الأول فقد اختلفوا فيه، و أن هذا الظن غير المعترف هل يكون جابرا لضعف الروايه أو دلالتها بحيث يوجب حجيه الروايه سندا أو دلالة، أو يكون موهنا لهما كما إذا كان الخبر صحيحا مثلا، و لكن قام الظن غير المعترف على خلافه، فهل هذا الظن موهن لصحته و كاسر لسوره «-» حجتيه، أو يكون مرجحا لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما أم لا يكون كذلك؟ و مجمل ما أفاده المصنف فى المقام: أن المعيار فى الجبر بهذا الظن غير المعترف هو كونه موجبا لاندراج ما يوافقه من الخبر مثلا تحت دليل الحجيه، فان أوجب اندراجه فى دليل الحجيه كان جابرا له، و الا- فلا فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون الصدور مطلقا يعنى سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقه الرّواه، أم من غير السند كالظن غير المعترف المبحوث عنه فى المقام الموافق للخبر المذكور كانت موافقه هذا الظن لهذا الخبر جابره لضعف سنده، لأنها موجبه لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار، و إذا كان هناك خبر ضعيف - لعدم كون جميع رواته عدولا - و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أى الذى يكون جميع رواته عدولا لم تكن موافقه الظن غير المعترف للخبر المذكور جابره لضعف سنده، و موجبه لاندراجه فى موضوع دليل الاعتبار و هو خبر العادل، لعدم كون جميع رواته عدولا حسب الفرض.

=====

(-). تفسير للموهن، و هذا التعبير لبعض الأصوليين تشبيها للحجيه ببلده لها سوره أى حائط ضخّم مرتفع يمنع عن نفوذ الأغيار فى البلده.

-----مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فإن المعيار أيضا في ترجيح أحدهما - لأجل موافقته لهذا الظن غير المعتمد - على الآخر هو هو اندراج ما يوافقته تحت دليل الحجية، فإن أوجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت مرجحه له، و إلا فلا، هذا، و ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات، الا- أن أحدهما موافق لظن غير معتبر كالشهره الفتوائيه إذا فرضناها ظنا غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، و الآخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشهره الفتوائيه المذكوره، كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا- تبل تحت شجره مثمره» فانه ظاهر في الحرمة، و ورد في الآخر «لا- ينبغى أن تبول تحت شجره مثمره» فانه ظاهر في الكراهه، و لا ريب في أن الجمع العرفي يقضى بتقديم ظهور «لا تبل» على ظهور «لا ينبغى» لأقوائيه ظهور «لا تبل» في الدلاله على الحرمة من ظهور «لا ينبغى» في الكراهه، فإذا وجدت الشهره الفتوائيه على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأول، أو وجدت على الكراهه في مثال الوجه الثاني، فهذه الشهره الفتوائيه انما توجب رجحان ما يوافقها من الخبرين المتعارضين، أو رجحان الخبر المرجوح منهما في المثال المذكور إذا أوجبت اندراجهما تحت دليل الحجية، و الا لم توجب رجحان شىء منهما.

كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعتمد هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتمد مثلا- عن دليل الاعتبار و الحجية، فإن أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتمد خروجه عن موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهنا له، و إلا فلا.

هذا مجمل القول فى المقام الأول، و سيأتى تفصيل ذلك كله و بيان ما هو الحق المختار للمصنف فيه بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر... إلخ».

و قد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لهذا المبحث مفصلا فى الأمر السادس، حيث قال: «إذا بنينا على عدم حجه ظن أو على عدم حجه الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار آخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلاله أو كونه موهنا لحجه أخرى، أو كونه مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر، و مجمل القول فى ذلك أنه كما يكون الأصل فى الظن عدم الحجية كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح».

ثم شرع فى تفصيل ذلك و عقد مقامات ثلاثه للبحث عنه، فلاحظ.

(١). خبر «صار» و «ما» الموصول اسمه، و الضمير راجع إلى الظن الذى لم يقيم على حجيته دليل، يعنى: أن الظن الذى لم يثبت حجيته لا بدليل خاص و لا بدليل الانسداد - كالشهره فى الفتوى مثلا - هل يوجب اعتبار ما ليس بحجه كالخبر الضعيف الذى لو لا موافقه هذا الظن غير المعبر لم يكن فى نفسه حجه أم لا يوجب اعتباره؟

(٢). عطف على «يجبر» أى: أو هل يوهن الظن القوى - كالحاصل من خبر الثقه - بالظن الذى لم يقيم على حجيته دليل، فيسقط عن الحجية بسبب مخالفه هذا الظن غير المعبر له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن غير المعبر، و «ما» الموصول نائب عن فاعل «يوهن» و المراد بالموصول الظن القوى، و ضمير «خلافه» راجع إلى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعنى: لو لا هذا الظن غير المعبر على خلاف ذلك الظن القوى لكان الظن القوى حجه، و «على خلافه» ظرف مستقر حال من الضمير الراجع إلى الظن الذى لم يقيم على حجيته

به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرحح (١) به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان (٢) للآخر منهما أم لا؟ و مجمل القول في ذلك (٣): أن العبره في حصول الجبران أو الرجحان بموافقه هو الدخول بذلك (٤) تحت دليل الحجيه أو

دليل.

(١). عطف على «يجبر» و «أحد» نائب فاعل له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن الذي لم يقيم دليل على اعتباره، و ضمير «وفقه» راجع إلى أحد المتعارضين، و «بحيث» متعلق ب «يرجح» يعنى: أو هل يرجح أحد المتعارضين - بسبب موافقه الظن غير المعتر له - على معارضه الآخر أم لا؟

(٢). عطف على «لما كان» و الضمير المستتر فيه راجع إلى الترجيح، يعنى: أو هل يرجح بالظن غير المعتر أحد المتعارضين بحيث لو لا موافقه هذا الظن غير المعتر له كان الترجيح للمعارض الآخر الذي لم يوافقه هذا الظن.

و بعبارة أخرى: لو كان أحد المتعارضين راجحا على الآخر و كان الظن غير المعتر موافقا للآخر المرجوح، فهل توجب موافقه لهذا الآخر المرجوح رجحان هذا المرجوح على ذلك المعارض الراجح أم لا توجب رجحانه؟ و قد تقدم توضيح هذا بقولنا: «ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا سوى أن أحدهما أرجح من الآخر... إلخ».

(٣). أى: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر و الوهن و الترجيح، و قد عرفت حاصل مرامه بقولنا: و مجمل ما أفاده المصنف (قده) في المقام... إلخ.

(٤). أى: بسبب الجبران أو الرجحان، و ضمير «بموافقه» راجع إلى الظن غير المعتر.

ص: ١٢٩

المرجحيه الراجعه (١) إلى دليل الحجيه. كما أن (٢) العبره فى الوهن انما هو الخروج بالمخالفه (٣) عن تحت دليل الحجيه، فلا
يعد (٤)

(١). صفه «المرجحيه» يعنى: أن المناط فى حصول رجحان شىء بسبب الظن غير المعتبر هو اندراج ذلك الشىء لأجل رجحانه بهذا الظن - لو بنينا على رجحانه به - تحت دليل المرجحيه، و معنى قوله: «الراجعه إلى دليل الحجيه» أن مرجع دليل المرجحيه إلى دليل الحجيه، بمعنى: أن دليل الحجيه هو منشأ اعتباره و حجيته، ذلك لأن دليل الترجيح هو الذى يجعل ما اشتمل على المرّجح حجه بحيث لو لا- هذا الدليل لما كان حجه، فحجيته هى التى تجعله مرجحاً، و حينئذ فالموافق للظن غير المعتبر انما يرجح به إذا اندرج - برجحانه به - تحت دليل المرجحيه المستنده إلى دليل الحجيه.

(٢). يعنى: كما أن المناط فى كون الظن غير المعتبر موهناً لشىء يكون حجه - لو لا هذا الظن المعتبر على خلافه - هو خروج ذلك الشىء بسبب مخالفه هذا الظن غير المعتبر له عن موضوع دليل الحجيه، كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجيه هو الخبر المظنون الصدور، و كان هناك خبر مظنون الصدور و كان مخالفاً للظن غير معتبر بحيث أو جبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر الشك فى صدوره، فلا ريب فى خروجه حينئذ عن موضوع دليل الحجيه، و هذا معنى كون الظن غير المعتبر موهناً له.

(٣). الباء للسببيه، و هو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، و المراد بالمخالفه مخالفه الموهون - و هو الخبر الصحيح مثلاً - للموهن و هو الظن المشكوك الاعتبار، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحه السند.

(٤). هذا نتيجة ما ذكره من المعيار فى الجبر و غيره و متفرع عليه، و حاصله:

ص: ١٣٠

جبر ضعف السند في الخبر (١) بالظن بصدوره (٢) أو بصحة مضمونه (٣) و دخوله بذلك تحت ما دلّ على حجيه ما يوثق، فراجع أدله اع-----المعتبر إذا كان موجبا للظن بالصدور أو صحه المضمون بمعنى مطابقه مضمونه للواقع كان ذلك موجبا لاندرج الخبر الموافق له تحت أدله اعتبار الخبر الموثوق به.

(١). متعلق ب «السند» يعنى: جبر ضعف سند الخبر، و قوله: «بالظن» متعلق ب «جبر» و قوله: «بصدوره» متعلق ب «الظن» و ضمائر «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعه إلى الخبر، و قوله: «بذلك» إشاره إلى جبر ضعف السند، و ضمير «به» راجع إلى الموصول فى «ما يوثق» المراد به الخبر، و ضمير «اعتبارها» راجع إلى الخبر، فالصواب تكبيره و ان احتمال رجوعه إلى الأمارات المستفاده من سوق العبارة.

(٢). كالظن الحاصل من عمل الأصحاب بروايه ضعيفه سندا.

(٣). كما تقدم فى الظن الحاصل من الشهره الموافق لأحد الخبرين المتعارضين.

(٤). الوجوه المحتمل فى أدله الحجيه ثلاثه: الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند، لكون رواته ثقات مثلا.

الثانى: أن يكون موضوعها الخبر المظنون الصدور و ان كان الظن بصدوره مستندا إلى غير السند كعمل الأصحاب به و استنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقه، يعنى: أن الحججه هى الخبر المظنون الصدور - بأى واحد من النحويين المزبورين - أو مظنون الصحه أى مظنون المطابقه للواقع مع فرض كون نفس الخبر ضعيفا سندا و لو حصل الظن بالصحّه من الخارج كالشهره الفتوائيه مع عدم العلم باستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف.

ص: ١٣١

و لأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، فمن يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المزبور الخبر الّذى لا يكون مظنون الصدور بنفس السند كما إذا كان بعض رواته ضعيفا أو مهملا أو مجهولا، لأنه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدله الاعتبار. و من يعتمد على الأخيرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذ في بعض الروايات الضعيفه السند إذا كانت موافقه لفتوى المشهور، كبعض أخبار دعائم الإسلام و الفقه الرضوى، و لكن على الاحتمال الأول لا يجدى مطابقه فتوى المشهور لها. قال شيخنا الأعظم: «الا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن بصدوره من غير سنده. و بالجمله: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور».

ثم ان الظاهر اعتماد المصنف على الاحتمال الأخير بقرينه قوله المتقدم:

«فلا يبعد جبر... إلخ».

(١). معطوف على «جبر ضعف السند» يعنى: و لا يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجى لا من ظاهر اللفظ.

(٢). هذا وجه عدم الجبر، توضيحه: أن دليل الحجيه مختص بحجيه ظهور اللفظ فى تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد ان استند إلى ظهور اللفظ فذلك حجه بمقتضى أدله اعتبار الظهورات، و ان استند إلى غيره من الظن الحاصل من أماره خارجيه كما هو المبحوث عنه فى المقام، فلا دليل على اعتباره، فليس الظن بالمراد جابرا لضعف الدلالة، إذ لا يندرج بذلك فى حيز دليل الحجيه، و قد عرفت أن المعيار فى الجبر هو شمول دليل الحجيه له، مثلا دلالة قوله عليه السلام: «فى الغنم السائمه زكاه» على عدم وجوب الزكاه فى المعلوفه ضعيفه، لقوه احتمال عدم حجيه مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهره

الحجيه بحجيه الظهور فى تعيين المراد، و الظن من أماره خارجيه به لا- يوجب (١) ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، الا فيما (٢) أوجب القطع و لو إجمالاً باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا (٣) عروض انتفائه.

و عدم (٤) وهن السند بالظن بعدم صدوره،

الفتوائيه على عدم وجوبها فى المعلوفه يظن بذلك إرادته عدم وجوبها من قوله عليه السلام: «فى الغنم السائمه زكاه» لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه، بل من الخارج و هو الشهره، فلا- ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا- يكون مجرد الظن بالمراد و لو من غير ظهور اللفظ موضوعا للحجيه حتى يكون الظن الخارجى بالمراد موجبا لشمول دليل الاعتبار له. قال شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمه: «و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم انجبار قصور الدلاله بالظن المطلق، لأن المعبر فى باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا فى دلالتها، لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من الخارج... إلخ».

(١). خبر «و الظن» و ضميرا «به، فيه» راجعان إلى المراد.

(٢). استثناء من «لا- يوجب» و لكنه لا- يناسب المقام، إذ القطع باحتفاه الكلام بما يوجب الظهور يخرج عن صيروره المراد مظنونا بالظن غير المعبر الذى هو محل البحث، و كيف كان فقوله: «أوجب القطع» يعنى القطع بالمراد، و ضمير «باحتفاه» راجع إلى اللفظ، و هو متعلق ب «أوجب» و قوله: «بما» متعلق ب «احتفاه» و ضمير «لظهوره» راجع إلى اللفظ، و ضمير «فيه» إلى المراد.

(٣). قيد لقوله: «موجبا» و ضمير «انتفائه» راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ فى المراد.

(٤). معطوف على «جبر ضعف السند» يعنى: و كذا لا يبعد عدم وهن السند

ص: ١٣٣

و كذا (١) عدم وهن دلالاته مع ظهوره الا (٢) فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما (٣) فيه ظاهر (ظاهرا)

بالظن غير المعتبر بعدم صدوره، و كذا عدم وهن دلالاته بهذا الظن.

و حاصل مرامه: أن الظن غير المعتبر لا يوهن السند و لا الظهور، لعدم تقييد إطلاق أدله اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا- يكون الظن غير المعتبر موهنا لهما الا إذا كشف الظن عن ثبوت خلل فى السند، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا «-» .

(١). يعنى: و كذا لا يبعد عدم وهن دلالاته بالظن غير المعتبر، و ضمائر «صدوره، دلالاته، ظهوره» راجعه إلى الخير.

(٢). أى: الا- فيما كشف الموهن - بالكسر - و هو الظن غير المعتبر بسبب أماره معتبره من علم أو علمى عن ثبوت... إلخ، و لا إشكال فى الوهن حيثئذ لكنه خارج عن موضوع البحث و هو وهن السند و الظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع.

(٣). المراد بالموصول المعنى الذى يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا، و ضمير «ظهوره» راجع إلى اللفظ، و الصناعه تقتضى رفع الظاهر - كما فى بعض النسخ - لا نصبه كما فى بعضها الآخر، و ذلك لأن كلمه «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف أعنى الضمير الذى هو صدر صله الموصول، فتكون العبارة هكذا «فيما هو

(-). لكن لا يخفى أن ما ذكره فى عدم وهن السند بالظن الموجب للظن بعدم الصدور يناهى قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر» لأن المدار فى الحجية ان كان هو الظن بالصدور أو المطابقه للواقع، فالظن الرافع لهما يوجب الوهن لا محاله، لارتفاع مناط الحجية به، فلاحظ.

ص: ١٣٤

لو لا (١) تلك القرينه، لعدم (٢) اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، و لا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادته ظهوره (٣).

و أما (٤) الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط

ظاهر» و ضمير «هو» راجع إلى اللفظ. و يمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبراً لمحذوف تقديره «فيما يكون اللفظ فيه ظاهراً» لكن الأول أولى.

(١). قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعنى: أن الظهور ينعقد لو لا تلك القرينه.

(٢). عله لعدم وهن السند و الدلاله بالظن غير المعبر، توضيحه: أن إطلاق دليلي اعتبار خبر الثقة و الظهور يقتضى عدم وهن السند و الظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادته ظهوره.

(٣). هذا الضمير و ضمير «صدوره» راجعان إلى «خبر» و «بما» متعلق ب «اختصاص».

(٤). معطوف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر... إلخ» و الأولى سوق العبارة هكذا «و الترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به... إلخ» إذ لم يذكر لفظ «أما» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أما» هنا، و كيف كان فهو شروع فى بيان الترجيح بالظن غير المعبر و عدمه. و توضيح ما أفاده فيه هو عدم كون الظن غير المعبر مرجحاً لأحد المتعارضين، لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحيه - كالحجيه - منوطه بقيام دليل عليها، فالأمارتان المتعارضتان بعد تساقطهما و عدم حجيه واحده منهما - بناء على الطريقيه - لا تكون إحداهما بالخصوص حججه الا بالدليل، فجعل إحداهما بالخصوص حججه بسبب موافقه ظن غير معتبر لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعبر، و لم يثبت ذلك و ان استدل له بوجوه أشار فى المتن إلى جمله منها و سيأتى بيانها.

ص: ١٣٥

الأمارتين بالتعارض من البين (١)، و عدم (٢) حجيه واحد منهما بخصوصه و عنوانه و ان بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته (٣) و لم يتم (٤) دليل بالخصوص على الترجيح به و إن ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته (٥) من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه

(١). كما هو مقتضى الأصل الأولى فى تعارض الأمارات بناء على الطريقيه و كلمه «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به» و ضمير «به» راجع إلى الظن غير المعبر.

(٢). عطف تفسيرى لسقوط المتعارضين، و غرضه: أن الروائتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجيه، و لا تبقى إحداهما بالخصوص على الحجيه و ان بقيت إحداهما لا بعينها على الحجيه لنفى الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و آخر على استحبابه، فانهما يتساقطان بالتعارض فى مدلولهما المطابقى، و لكنهما يشتركان فى نفي الثالث أعنى ما عدا الوجوب و الاستحباب من الأحكام.

(٣). أى: حجيه أحدهما بلا عنوان، و الصواب تأنيث الضمائر فى «بخصوصه، عنوانه، حجيته» و كذا تأنيث «واحد» و «أحدهما» لأن المراد بها الأماره.

(٤). الواو للحال، فكأنه قال: و أما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به و الحال أنه لم يتم دليل بالخصوص على الترجيح به يعنى بالظن غير المعبر.

(٥). أى: استفاده الترجيح بالظن غير المعبر من الاخبار. و هذا هو الوجه الأول مما استدل به على الترجيح بالظن غير المعبر، و قد تعرض لتفصيله الشيخ الأعظم (قده) فى باب التعادل و الترجيح، و قال هنا: «و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجى وجوه... إلى أن قال:

ص: ١٣٦

على ما يأتى تفصيله (١) فى التعادل و الترجيح (و التراجيح). و مقدمات الانسداد (٢) فى الأحكام انما (٣) توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما (٤) «-» .

الثالث: ما يظهر من الاخبار من أن المناط فى الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالأعدليه مثلا أو لمرجح خارجى كمطابقته لأماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دل على الترجيح بالأصديه فى الحديث... إلخ» و حاصله: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل ما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الواقع من الآخر، أو أقوائته منه، و يأتى فى التعادل و الترجيح تفصيله إن شاء الله تعالى.

(١). أى: تفصيل ما ذكر من استفاده الترجيح بالمرجحات غير المنصوصه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعتبر، و حاصله: أن مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام الكليه توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فان نتيجتها حجيه الظن مطلقا سواء تعلق بالحكم أم بالحجه أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضا حجه.

(٣). خبر «و مقدمات» و جواب عنه، و حاصله: أن الظن الانسدادى انما يكون حجه إذا تعلق بالحكم كالوجوب و الحرمة، أو بالطريق كالظن بحجيه الإجماع المنقول أو بهما معا، على الخلاف السابق، و الظن بالترجيح خارج عن كليهما.

و بالجملة: فمقدمات الانسداد لا توجب حجيه الترجيح بالظن ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(٤). أى: بالحكم أو بالحجه، لكن الترجيح به حينئذ ليس ترجيحا بالظن

=====

(-). الا أن يوجب الظن غير المعتبر ظنا بالحكم أو بالحجه، فان موافقه

من حيث هو ظن، بل ترجيح بالحكم أو الطريق المظنونين.

(١). أى: و مقدمات الانسداد، و هذا هو الوجه الثالث، و توضيحه: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد فى خصوص المرجحات لتنتج حجية الظن فى مقام الترجيح، بأن يقال: انا نعلم إجمالاً بمرجحات للروايات فى الشريعة المقدسه، و باب العلم و العلمى بها منسد، و لا- يجوز إهمالها للعلم الإجمالى المزبور، و لا- يمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم إمكانه، حيث انه يدور الأمر بين المحذورين لحجيه الراجح و عدم حجيه المرجوح، و لا يمكن الاحتياط فيهما، و لا يجوز الرجوع إلى الأصل، إذ مقتضاه عدم الحجيه، و هو ينافى العلم الإجمالى المزبور بوجودها، و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، و نتيجة ذلك حجيه الظن فى مقام الترجيح. و يستفاد هذا الوجه من عبارته شيخنا الأعظم حيث قال: «و حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح و انتفاء المرجح اليقيني، و انتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل فى الظن بالمرجح، فكلما ظن بأنه مرجح فى نظر الشارع و جب الترجيح به..».

(٢). أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولاً بما أشار إليه بقوله: «لو جرت» من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد فى خصوص الترجيح، و لعله لأجل عدم العلم الإجمالى بعد كون المرجحات المنصوصه بمقدار المعلوم بالإجمال.

أحد الخبرين المتعارضين مثلاً لهذا الظن توجب الظن بحجيته، فيندرج فى الظن بالطريق الذى هو نتيجة دليل الانسداد، و بذلك يتحقق ترجيح أحدهما على الآخر قهراً، فالظن بالترجيح لا يقصر عن الظن بالحكم الناشئ من قول اللغوى فى إيجابه للحجيه.

انما توجب (١) حجيه الظن في تعيين المرَّحَّح (٢)، لا أنه مرجح، الا (٣)

و ثانيا: بأن مصب المقدمات المذكوره هو المرجحات المعلومه إجمالاً - بعد الفراغ عن مرجحيتها - فالمعتبر بالانسداد هو الظن بمتعين المرَّحَّح، لا- الظن بأن هذا الشئ ء مرجح، فمقدمات الانسداد انما تنتج حجيه الظن بتعين تلك المرجحات المعلومه إجمالاً- فإذا ظن بأن الشهره الفتوائيه مثلا مرجحه الخبر كان هذا الظن حجه بدليل الانسداد، و يثبت به مرجحه الشهره للخبر المبتلى بالمعارض، و لا تنتج حجيه الظن بأن هذا الشئ ء مرجح كما هو المطلوب قال في حاشيه الرسائل مستشكلا على كلام الشيخ المتقدم بيانه، و لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصه و الرجوع إلى إطلاقات التخيير مع فقدها ما لفظه:

«و معارضه أخبار الترجيح بعضها مع بعض... لا يوجب التعدى عنها إلى غيرها و التنزل إلى الظن بمرجحه الشئ ء، بل يوجب التنزل إلى الظن في تعيين الراجح و المرجوح و المقدم و المؤخر منهما كما لا يخفى».

نعم إذا ظن بمقدمات الانسداد أن الظن بنفسه مرجح - كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالاً- كونه مرجحاً - كان هذا الظن حجه، و أنى لنا إثبات ذلك.

(١). خبر «و مقدماته» و هذا إشاره إلى الجواب الثانى الذى أو ضحناه بقولنا:

«بأن مصب المقدمات المذكوره... إلخ».

(٢). أى: الذى هو من المرجحات المعلومه إجمالاً.

(٣). استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «نعم إذا ظن... إلخ» و ضمير «أنه» فى الموضوعين راجع إلى الظن، و قوله: «أيضا» يعنى: كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالاً كونه مرجحاً.

ص: ١٣٩

إذا ظن أنه (١) أيضا (٢) مرجح، فتأمل جيدا (٣).

هذا (٤) فيما لم يتم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

(١). كما إذا علم إجمالا بمرجحية أمور، و حصل الظن - بمقدمات الانسداد - بأن منها الشهره فى الروايه، فهذا الظن الانسدادى معين للمرجح أعنى الشهره فإذا حصل الظن بأن هذه الشهره المستنده إلى الظن الانسدادى بنفسها مرجحه لأحد الخبرين المتعارضين جاز الترجيح بها.

و الحاصل: أن مقدمات الانسداد لو جرت فى المرجحات - كجريانها فى الأحكام - أنتجت أمرين: أحدهما حجيه الظن فى تعيين المرجح، و الآخر حجيه الظن بمرجحيه الأقربيه مثلا.

(٢). أى: كحجيه الظن بالمرجح.

(٣). لعله إشاره إلى: أن دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجيه الظن فى الأحكام الشرعيه فضلا عن حجيته فى تعيين المرجحات عند التعارض، إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجبا للأخذ بالظن، لإمكان حمل الأمر بالترجيح - كما سيأتى فى باب التعادل و الترجيح - على الاستحباب كما اختاره المصنف و جماعه، فلا يبقى مجال للتمسك بمقدمات الانسداد. و لو سلم جريانها فى نفس الأحكام، فلا موجب لجريانها فى المرجحات، لإمكان الاحتياط أو الرجوع إلى الأصل العملى فى مورد الشك. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لحكم الظن الذى لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص، بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجيته الموجب لاندراجه تحت الأصل الدال على عدم حجيه الظن و حرمة العمل به.

(٤). أى: ما ذكرناه من الوهن و الجبر و الترجيح كان متعلقا بالظن الذى لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

ص: ١٤٠

و أما ما قام (١) الدليل على المنع عنه كذلك (٢) كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما

الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس

(١). هذا هو المقام الثانى أعنى به: الظن غير المعبر الّذى ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس، و نخبه الكلام فيه: أنه لا يوجب انجبار ضعف و لا وهنا و لا ترجيحا، لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر، لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس فى الشرعيات، و المفروض المنع عنه. قال شيخنا الأعظم (قده) فيما يرجع إلى الجبر بالظن غير المعبر بدليل خاص ما لفظه: «أما الأول فلا ينبغي التأمل فى عدم كونه مفيدا للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و استعماله فى الدين» و قال فيما يرجع إلى الوهن: «مع استمرار السير على عدم ملاحظه القياس فى مورد من الموارد الفقهيه و عدم الاعتناء به فى الكتب الأصوليه، فلو كان له أثر شرعى و لو فى الوهن لوجب التعرض لأحكامه فى الأصول و البحث و التفتيش عن وجوده فى كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، و قد تركه أصحابنا فى الأصول و الفروع... إلخ» و قال فى المقام الثالث: «فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به... إلى أن قال: لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه، فانه لو لا القياس كان العمل به جائزا، و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس، و أى عمل أعظم من هذا... إلخ»

(٢). يعنى: بخصوصه، و «يكون» فى المواضع الثلاثه تامه بمعنى «يحصل» و فاعل «يكون» الأولى هو قوله: «جبر» و فاعل الثانيه ضمير مستتر فيها

ص: ١٤١

راجع إلى «جبر» و فاعل الثالثه هو قوله: «أحدها» و ضميرا «به جبر، لغيره» راجعان إلى الموصول فى قوله: «ما قام» المراد به الظن الذى قام الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس. و غرضه أنه لا يحصل الجبر و أخواه بالظن الذى قام الدليل الخاص على المنع عنه، و أن وجوده كعدمه فى عدم ترتب شىء من الجبر و أخويه عليه، و أن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثه أو بعضها على بعض الظنون غير المعتبره بنحو العموم كالشهره الفتوائيه بناء على بقائها تحت أصاله عدم حجيه الأمارات غير العلميه و عدم شمول دليل الانسداد لها، حيث انها حينئذ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها فى مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شىء منها للقياس.

(١). الضمير راجع إلى «جبر أو وهن أو ترجيح» و معنى عبارته: أنه لا- يكاد يحصل بالظن - الذى قام دليل خاص على عدم اعتباره - جبر أو وهن أو ترجيح فى مورد لا- يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضا من الظنون غير المعتبره لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها و بقائها تحت أصاله عدم الحجيه، و كذا فى مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل.

و بيان أوضح: لا- يحصل شىء من الجبر و أخويه للقياس مطلقا سواء حصل الجبر و أخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتبره لأصاله عدم الحجيه، أم لم يحصل شىء منها له.

و بالجملة: لاحظ لمثل القياس من الظنون الممنوعه بدليل خاص من الجبر و أخويه، ففرق بينه و بين الظن غير المعتبر بالعموم. و هذا خلافا لجماعه كالمحقق و صاحب الضوابط تبعا لشيخه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الأعظم بقوله: «نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال

لوضوح (١) أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه (٢) لكان حجه بعد المنع عنه لا يوجب (٣) خروجه عن تحت دليل الحجية،

في باب القياس: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر. و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا- يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. و إذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه... إلى أن قال: و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل، و الحق خلافه...».

(١). عله لعدم الجبر و الوهن و الترجيح بالظن غير المعتمد بالخصوص، و حاصله: أن مناط هذه الأمور مفقود هنا، إذ المعيار فيها كون الظن سببا للدخول تحت أدله الحجية أو الخروج عنها، و بعد فرض النهي الخاصّ عن ظن مخصوص لا يصلح ذلك الظن للدخول تحتها.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الظن المعتمد قبل المنع عن الظن القياسي، و اسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول المراد به الحجة المعتمدة، فإذا دلّ الخبر المعتمد على حكم مخالف للقياس أخذ به و لا يعتنى بالقياس أصلا لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجة بمخالفه القياس، و ضمير، «عنه» راجع إلى الظن القياسي.

(٣). خبر «أن الظن» و ضمير «خروجه» راجع إلى الموصول المراد به الحجة المعتمدة، يعني: لا يوجب الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتمد عن الحجية، غرضه: أن مخالفه القياس قبل المنع عنه كما لا- توهن الظن المعتمد و لا- تخرجه عن الحجية، كذلك بعد النهي عنه، فقولته: «بعد المنع» متعلق

ص: ١٤٣

و إذا كان (١) على وفق ما لولاه لما كان حجه لا- يوجب دخوله تحت دليل الحجيه. و هكذا (٢) لا- يوجب ترجيح أحد المتعارضين، و ذلك (٣) لدلاله دليل المنع على إغائه (٤) الشارع

ب «لا يوجب»، فكأنه قال: ان الظن القياسى إذا كان على خلاف الظن الذى لو لا القياس لكان حجه لا يوجب هذا الظن القياسى بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجيه.

(١). عطف على «إذا كان» و الضمير المستتر فيه و البارز فى «لولاه» راجعان إلى الظن القياسى، و المراد بالموصول ما لا يكون بنفسه حجه، و قوله: «لا يوجب» خبر «ان الظن القياسى» و فاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «كون الظن القياسى على وفق ما ليس بنفسه حجه» المستفاد من سياق العبارة، و ضمير «دخوله» راجع إلى الموصول فى «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجه، يعنى: أن موافقه الظن القياسى لما ليس بنفسه حجه لا توجب دخول هذا الشىء الذى وافقه الظن القياسى تحت دليل الاعتبار... إلخ.

(٢). يعنى: أن الظن القياسى كما لا يكون جابرا و موهنا كذلك لا يكون مرجحا.

(٣). تعليل لعدم الترجيح و الوهن و الجبر بالقياس، و حاصله كما تقدم فى كلام الشيخ: أن دليل المنع يدل على إلغاء الشارع للظن القياسى رأسا، و عدم جواز استعماله فى الشرعيات، و من المعلوم أن الجبر أو الوهن أو الترجيح مما يصدق عليه الاستعمال، فلا يجوز.

(٤). الضمير المضاف إليه راجع إلى الظن القياسى، و هو مفعول المصدر المضاف، و «الشارع» فاعله، و هذه الجملة مثل قول الشاعر: «ألا ان ظلم نفسه المرء بين» برفع «المرء» على أنه فاعل الظلم، و الأولى سوق العبارة هكذا

ص: ١٤٤

رأساً، و عدم (١) جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً، و دخله (٢) فى واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً (٣).

«على إلغاء الشارع إياه» و ذلك لأن إضافة المصدر إلى مفعوله و تكميل عمله بالمرفوع - كما فى المتن - قليل، بل ربما قيل باختصاصه بالشعر كالمصرع المذكور.

(١). معطوف على «إلغائه» و مفسر له.

(٢). مبتدأ خبره «نحو استعمال» و ضميراً «دخله، له» راجعان إلى الظن القياسى، و ضميراً «منها، فيها» راجعان إلى الجبر و الوهن و الترجيح.

(٣). كى تعلم أن الاعتناء بالظن القياسى ممنوع شرعاً مطلقاً كما تقدم فى عبارة شيخنا الأعظم (قده) من استقرار سيره الإماميه على هجره حتى فى باب الترجيح، فليس القياس غير المعتمد بدليل خاص كالظن غير المعتمد بدليل عام، إذ يمكن الجبر أو أحد أخويه به فى بعض الموارد، بخلاف القياس، فانه لا يمكن فيه شىء من ذلك أصلاً كما تقدم تفصيله.

ص: ١٤٥

و هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد

الأصول العمليه

(١) الأصل العملى فى مصطلح الأصولى - و هو الجارى فى الشبهات الحكميه مطلقا يعنى: سواء كانت وجوبيه أم تحريميه، و سواء نشأت الشبهه من فقد النص أم إجماله أم تعارض النصين، أو الجارى فى خصوص ما لم يكن الشك ناشئا من تعارض الدليلين - عبارته عن حكم مجعول للشك بحيث لو حظ الشك موضوعا له، و يقابله الدليل، فانه حكم مجعول للواقع فى مورد الشك، فلم يؤخذ عدم العلم - فى موارد الأدله - موضوعا للحكم الواقعى، و انما هو ظرف لجعل الحجيه للأمارات غير العلميه من جهه أنه لا معنى للتعبد بالواقع حال العلم به.

و ان شئت فقل: المجعول فى الأصول العمليه حكم على الشك، و فى الأدله حكم على الواقع حال سترته مع جعل الأماره دليلا عليه.

(١). يعنى: أن رتبة الأصول العملى متأخره عن الدليل، فلا- تصل النوبه إليه إلا- بعد اليأس عنه، لتوقف وجود موضوع الأصل العملى - و هو الشك فى الواقع - على عدم الدليل عليه، فمعه لا موضوع للأصل و لو تعبدا.

ثم ان توصيف الأصول العمليه بما أفاده انما هو لإدراجها فى المسائل الأصوليه و إخراج القواعد الفقهيه كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» عنها.

أما الأول، فلان الأصول العمليه لا تقع فى طريق الاستنباط، لعدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليها حتى تكون من المسائل الأصوليه التى هى كبريات القياسات المنتجه - بعد ضمّ صغريات إليها - لأحكام كليه فرعيه، إذ ليست الأصول العمليه إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعى الواقعى بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه من دون أن تقع فى طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلى فرعى، فلا بد من تعميم القواعد الأصوليه لما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم و عدم الظفر به حتى تندرج الأصول العمليه فى المسائل الأصوليه.

=====

(-). فيترتب على هذه الأصول العلم بالحكم الظاهرى عند القائل به، و على القواعد الممهده للاستنباط العلم بالحكم الواقعى أو ما هو بمنزله على اختلاف الأقوال فى حجيه الأمارات، و لا- يلزم إشكال تعدد علم الأصول من ترتب هذين الغرضين على مسائله، و ذلك لوحده الغرض المترتب على جميعها حيث انه ليس الا المنجزيه أو المعذريه عقلا أو شرعا الموجه للأمن من العقوبه الذى يهتم لتحصيله العقل، فلا ينثلم ما قيل من: أن تمايز العلوم تمايز الأغراض باختلاف ما يترتب على القواعد الممهده و على الأصول العمليه.

مما (١) دل (ما دل) عليه حكم العقل أو عموم النقل، و المهم منها أربعة (٢)، فان مثل (٣)قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه

و أما الثانى، فلأنه لا ينتهى الفقيه بعد الفحص عن الدليل على الحكم إلى القواعد الفقيهيه، لعدم ترتبها على مشكوك الحكم كما هو شأن الأصول العمليه بل هى أحكام كليه يرجع إليها المجتهد ابتداء.

(١). بيان لقوله: «التي ينتهى إليها... إلخ» و المراد بالموصول الوظائف المدلول عليها بسوق الكلام، يعنى: من الوظائف التي دلّ عليها حكم العقل كالبراءه العقليه المستنده إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، أو دلّ عليها عموم النقل كالبراءه الشرعيه المستنده إلى مثل حديث الرفع.

و الأولى سوق العبارة هكذا: «و هى التي ينتهى إليها... عن الظفر بدليل من الوظائف التي يدل عليها حكم العقل أو عموم النقل» لئلا يتوهم أنه بيان لقوله:

«بدليل».

و كيف كان فغرضه (قده) من قوله: «حكم العقل أو عموم النقل» الإشارة إلى انقسام الأصول إلى العقليه و الشرعيه.

(٢). و هى الاستصحاب و التخيير و البراءه و الاشتغال، و قد عبّر عنه المصنف كغيره بالاحتياط كما سيأتى تسميه للملزوم باسم لازمه، و المقصود واحد. و أما غيرها من «أصالة العدم» و «أصالة عدم الدليل دليل العدم» و «أصالة الحليه» و «أصالة الحظر» فقد قيل باندرج الأولى فى الاستصحاب، و الثالثه فى البراءه، و الأخيرين فى الأمارات. لكنه لا يخلو من إشكال، و التفصيل لا يسعه المقام.

(٣). غرضه الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعده الطهاره مع أنها فى الشبهات الحكميه من الأصول العمليه، و حاصل ما أفاده فى الاعتذار يرجع إلى وجهين:

الأول: أن حجيتها لا تحتاج إلى النقض و الإبرام، بل هى ثابتة عند الكل

ص: ١٤٨

الحكميه (١) و ان كان مما ينتهى (٢) إليها فيما لا حجه على طهارته و لا على نجاسته، الا أن البحث (٣) عنها ليس بمهم، حيث انها «-» ثابته بلا- كلام من د-----فيها و لا- كلام، فلا حجه إلى البحث عنها، بخلاف الأربعة المزبوره، فانها محل البحث و تحتاج إلى النقض و الإبرام.

الثانى: أن قاعده الطهاره مختصه ببعض أبواب الفقه - أعنى باب الطهاره و النجاسه - بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فانها عامه لجميع أبواب الفقه.

(١). و أما أصاله الطهاره الجاربه فى الشبهات الموضوعيه، فهى مما لا ينتهى إليها المجتهد، للعلم بالحكم الكلى، فيجوز للمقلد إجراؤها أيضا، كالكشك فى طهاره الماء الموجود فى هذا الإناء مع عدم العلم بحالته السابقه، فانه يحكم المقلد بطهارته أيضا، و يرتب آثارها عليه.

(٢). يعنى: المجتهد، و ضمير «إليها» راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الأصول و القواعد.

(٣). هذا أول الوجهين المتقدم بقولنا: الأول: أنه لا إشكال... إلخ.

=====

(-). أو أنها قاعده فى الشبهات الموضوعيه، حيث ان الطهاره و النجاسه ليستا من الأحكام الشرعيه، و انما هما من الموضوعات الخارجيه التى كشف عنها الشارع، و عليه فلا تجرى فى الشبهات الحكميه حتى يبحث عنها فى علم الأصول. لكن فيه ما أفاده المصنف (قده) فى تعليقه على المتن، فلاحظ.

أو أنها ترجع إلى أصاله البراءه كما عن شيخنا الأعظم (قده). لكن أورد عليه بأنها تجرى لإحراز الشرط. مثل طهاره ماء الوضوء و طهاره لباس المصلى.

و حاصل هذا الإشكال: أن البراءه أصل ناف لا مثبت، و الشرط أمر وجودى فلا يحرز بهذا الأصل النافى، فجريانه لإحراز الشرط كاشف عن مغايرته لقاعده

ص: ١٤٩

=====

الطهاره، و عدم رجوع هذه القاعده إلى البراءة حتى يجوز إهمالها اعتمادا عليها.

أقول: لعل نظر من قال بذلك إلى كون الطهاره جواز تكليفيا أو منتزعه عنه، فطهاره الماء مثلا هي جواز استعماله، و نجاسته عدم جوازه، فان كان الأمر كذلك، فلما حكى عن الشيخ وجه. لكن فيه: - مع أنه خلاف مختاره (قده) في تشريع الطهاره - عدم كفايه مجرد جواز الاستعمال فيما أخذت الطهاره شرطا لصحته كطهاره ماء الوضوء و بدن المصلى و لباسه، إذ لا إشكال في جواز استعمال الماء المتنجس في نفسه تكليفا مع عدم حصول الغرض و هو ارتفاع الحدث و الخبث به، فرجوع قاعده الطهاره إلى أصاله البراءة غير ظاهر.

فلعل وجه إهمالهم لقاعده الطهاره الجاربه في الشبهات الحكميه في علم الأصول هو: أن النجاسات معدوده محصوره، فالشك في نجاسته غيرها ان كان في نجاسته الذاتيه أمكن إثبات طهارته بالإطلاق و لو مقاميا، حيث ان حصر النجاسات الذاتيه في عدد معين و عدم بيان غيره دليل على انحصار النجاسات فيه، و طهاره غيره. و ان كان الشك في نجاسته العرضيه كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس، أو نجاسته العصير العنبي المغلى، أو نحو ذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهاره لا قاعدتها.

و بالجملة: فقاعده الطهاره لا تجرى في الشبهه الحكميه مطلقا سواء كان الشك في النجاسته الذاتيه أم العرضيه، فلا وجه لذكرها في علم الأصول.

نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه تجرى قاعده الطهاره في الموارد المذكوره و غيرها، فتدبر.

ثم ان المصنف (قده) لم يتعرض فى المتن لضبط مجارى الأصول الأربعة و تنقيحها. و قد ضبطها فى حاشيه الرسائل، و رأينا أن إهماله فى هذا الشرح غير مناسب، فقد تعرضنا هنا لما اختاره فى الحاشيه، و حيث انه (قده) ذكره هناك فى ذيل شرح عبارات الشيخ الأ-عظم (قده) فلا- بد أولًا من نقل عبارات الرسائل ثم التعرض لكلمات المصنف، و للشيخ فى ضبط مجارى الأصول عبارات ثلاث:

أما العبارة الأولى فهى: «لأن الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، و على الثانى فاما أن يمكن الاحتياط أم لا، و على الأول فاما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراءه، و الرابع مجرى قاعده الاحتياط».

و المستفاد منه: أن مجرى التخيير هو الشك الذى لا يمكن فيه الاحتياط سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، لأن قوله: «أم لا» بعد قوله: «فاما أن يمكن فيه الاحتياط» يكون ظاهرا فى أن الشك غير الملحوظ معه الحاله السابقه ان لم يمكن فيه الاحتياط مجرى التخيير، سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، بل و ان كان التكليف معلوما، لأن انقسام الشك إلى كونه فى التكليف و المكلف به انما هو بعد بيان مجرى التخيير، فلا يلاحظ فى مجرى التخيير اعتبار كون الشك فى التكليف أو المكلف به، فتجرى قاعده التخيير فيما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقا سواء كان الشك فى نفس التكليف كما إذا دار حكم شىء بين الوجوب الحرمة و الإباحه، أم فى المكلف به مع العلم بالتكليف، كدوران الأمر بين المحذورين، فضابط قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط من دون لحاظ كون الشك فى التكليف أو المكلف به، فلا يعتبر فيه إلا قيد

=====

واحد و هو عدم إمكان الاحتياط.

و أما مجرى أصاله البراءه فهو الشك فى التكليف مع إمكان الاحتياط فيه، فيعتبر فى مجرى البراءه قيدان أحدهما إمكان الاحتياط، و الآخر كون الشك فى نفس التكليف.

و أما مجرى قاعده الاحتياط فيعتبر فيه أيضا قيدان: أحدهما إمكان الاحتياط و الآخر كون الشك فى المكلف به، كدوران متعلق الوجوب مثلا- بين صلاتى الظهر و الجمعة، أو دوران الحكم الإلزامى بين وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال و بين حرمه غيره كشرب التن، فان الاحتياط فى هاتين الصورتين ممكن فيجب.

و أما العبارة الثانيه المذكوره فى حاشيه الصفحه الأولى من مباحث القطع فهى هذه: «و بعبارة أخرى: الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أولا، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثانى اما أن يكون الشك فيه فى التكليف أولا، فالأول مجرى أصاله البراءه، و الثانى اما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعده الاحتياط، و الثانى مجرى قاعده التخيير» و المستفاد من هذه العبارة التى نسبها غير واحد إلى بعض أعاضم تلامذه الشيخ (قدهما) هو: أنه لا- يعتبر فى مجرى البراءه الا- كون الشك فى نفس التكليف، و أما إمكان الاحتياط فلم يثبت اعتباره فيه، فالمعتبر فى مجرى البراءه على ما يظهر من هذه العبارة قيد واحد و هو الشك فى التكليف، بخلاف العبارة الأولى، لظهورها فى اعتبار قيدين فى مجرى البراءه أحدهما كون الشك فى التكليف، و الآخر إمكان الاحتياط فيه.

=====

فعلى هذا يكون دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه مجرى البراءه، لكون الشك فيه فى نفس التكليف مع عدم إمكان الاحتياط فيه، و مجرى قاعده التخيير أيضا بناء على ظاهر العبارة الأولى من كون مجراها عدم إمكان الاحتياط فيه سواء كان الشك فى نفس التكليف كهذا المثال أم فى المكلف به كدوران الأمر بين المحذورين.

و أما مجرى قاعده الاحتياط فهو أن لا يكون الشك فى التكليف و أن يمكن فيه الاحتياط، فيعتبر فيه قيدان: أحدهما عدمى و هو عدم كون الشك فى التكليف، و الآخر وجودى و هو إمكان الاحتياط، كالعلم بوجود أحد شيئين كصلاتي الظهر و الجمعه، لإمكان الاحتياط بفعل كليهما، و عدم كون الشك فى نفس التكليف.

و أما مجرى قاعده التخيير، فهو: أن لا- يكون الشك فى التكليف و أن لا- يمكن فيه الاحتياط، فالشك فى وجوب شىء أو حرمة أو إباحته مجرى قاعده التخيير بناء على العبارة الأولى، لعدم إمكان الاحتياط فيه، إذ لم يعتبر فى مجراها الا عدم إمكان الاحتياط، و لم يعتبر فيه الشك فى التكليف، و مجرى أصاله البراءه بناء على هذه العبارة، لكون الشك فيه فى التكليف، و لم يعتبر فى مجراها الا هذا.

و أما العبارة الثالثه المذكوره فى أوائل البراءه فهى: «و الثانى - أى الشك غير الملحوظ معه الحاله السابقه - اما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا، و الثانى هو مورد التخيير، و الأول اما أن يدل دليل عقلى أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول، و اما أن لا- يدل، و الأول مورد الاحتياط، و الثانى مورد البراءه» و ظاهره: أن مجرى قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، فالمعتبر فيه قيد واحد و هو عدم

إمكان الاحتياط، فدوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، و كذا دورانه بين الوجوب و الحرمة مجرى قاعده التخيير بناء على هذه العبارة و العبارة الأولى المذكوره فى المتن، و يكون المثال الأول من مجارى البراءه بناء على العبارة الثانيه المذكوره فى الهامش، لكونه شكاً فى نفس التكليف، إذ المفروض دورانه بين الوجوب و الحرمة و الإباحه.

هذا توضيح العبارات الثلاث المذكوره فى الرسائل لضبط مجارى الأصول و قد أورد المصنف (قده) على جميعها فى حاشيه الرسائل بوجه بعضها مشترك بين العبارتين الأوليين المذكورتين فى أول الكتاب، و بعضها مشترك بين العبارة الأولى و ما ذكره فى أول البراءه، و بعضها مختص بالعبارة الأخرى المذكوره فى أول القطع.

أما المشترك بين العبارتين الأوليين فهو النقض بما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة آخر كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شرب التتن، حيث ان مقتضى هاتين العبارتين أن يكون مثل هذا المثال مجرى البراءه، لكونه شكاً فى التكليف و هو النوع، إذ لو أريد بالتكليف أعم منه و من الجنس لم يكن من الشك فى التكليف، فورود هذا النقض مبنى على إرادته النوع من التكليف مع إمكان الاحتياط، الا أن مختاره فيه الاحتياط.

و أما المشترك بين العبارة الأولى و بين ما ذكره فى أول البراءه فهو انتقاض مجرى كل من التخيير و البراءه بالآخر فى دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، إذ لا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضى هاتين العبارتين هو التخيير، مع أنه (قده) اختار فيه البراءه.

=====

و أما المختص بالعباره الأخرى المذكوره فى أول القطع فهو انتقاض مجرى البراءه و التخيير بالآخر فى صوره دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة، حيث ان مقتضى إطلاق تلك العباره جريان البراءه فى هذه الصوره لكونها من موارد الشك فى الحكم، و المفروض عدم تقييد مجرى البراءه فى العباره الأخرى بإمكان الاحتياط فيه، فلا بد من جريان البراءه فى هذه الصوره مع أنه (قده) اختار فيها التخيير و جعلها مجرى لهذا الأصل.

أقول: تنقيح المقام منوط ببيان أمور: الأول: أن المراد بالتكليف الذى ذكره الشيخ فى مجارى الأصول هل هو خصوص النوع أم أعم منه و من الجنس؟ الإنصاف أن كلماته (قده) فى ذلك مضطربه، ففى مباحث العلم الإجمالى من رساله القطع اختار الأعميه، حيث قال: «و ان كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين... فى المخالفه القطعيه حينئذ وجوه... الثانى عدم الجواز مطلقاً... الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيتين و بين اختلافه كوجوب الشىء و حرمة آخر... و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى» و فى مبحث البراءه اختار كون التكليف خصوص الوجوب أو الحرمة، حيث قال فى مقام تقسيم الشك إلى ما يلاحظ فيه الحاله السابقه و ما لا تلاحظ فيه: «لأن الشك اما فى نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و ان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب و التحريم» و قال فى أول الاشتغال: «الموضع الثانى فى الشك فى المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتبه الحرام أو الواجب» و قال فى المسأله الأولى من مسائل المطلب الثالث الذى عقده لمباحث ما دار أمره

بين الوجوب و الحرمة: «و ليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعالم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد حتى يقال ان التكليف فى المقام معلوم إجمالاً».

لكن هذا الكلام لا ينافى ما أفاده من منجزيه العلم بالجنس كالعالم بوجوب شىء أو حرمة غيره فى مباحث العلم الإجمالى، لأن مقصوده هنا نفى تنجيز العلم بالجنس فى دوران الأمر بين المحذورين، لعدم قدره على الاحتياط و لذا قال: «حتى يقال ان التكليف فى المقام معلوم» أى فيما دار أمره بين المحذورين، بخلاف العلم بالجنس فى مباحث العلم الإجمالى، ضروره إمكان الاحتياط بترك شرب التتن و قراءة الدعاء عند رؤيه الهلال إذا علم بوجوبه أو حرمة شرب التتن. الا أن المنافاه بين سائر عباراته باقيه على حالها، ضروره أنه (قده) صرح فى أول البراءه و الاشتغال بأن المراد بالتكليف هو النوع الخاص من الإلزام و ان علم جنسه، و فى مباحث العلم الإجمالى صرح بعدم الفرق بين كون الحكم المشتبه و فى مباحث العلم الإجمالى صرح بعدم الفراغ بين كون الحكم المشتبه واحداً بالنوع و بين كونه مختلفاً كذلك كوجوب شىء و حرمة آخر، و ليس الجامع بين النوعين إلا الجنس و هو الإلزام، فأطلق الحكم على الجنس.

وجه المنافاه: أن الجنس ان لم يكن تكليفاً فكيف يكون العلم به منجزاً و لو مع إمكان الاحتياط كوجوب شىء و حرمة شىء آخر، ضروره أن مجرد إمكانه لا يوجب صيروره غير الحكم حكماً حتى يتنجز بالعلم و يحكم العقل بعدم قبح المؤاخذه على مخالفته كما لا يخفى.

الأمر الثانى: أن النقوض التى أوردها المصنف على التحديدات الثلاثه

=====

لمجارى الأصول فى كلمات الشيخ مبتنيه على اختصاص التكليف بالنوع الخاص من الإلزام و عدم شموله للجنس كما صرح به المصنف (قده) فى آخر كلامه.

نعم لا يبتنى على هذا الاختصاص اشكاله على العبارة الأولى من مباحث القطع و عبارته فى أول البراءة بانتقاض كل من مجرى البراءة و التخيير بالآخر بما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة و إباحتها، فان مقتضى هاتين العبارتين جريان التخيير فيه، مع أن مختار الشيخ فيه البراءة.

وجه عدم الابتناء: أنه فى كلتا العبارتين جعل ضابط جريان التخيير عدم إمكان الاحتياط سواء علم بجنس التكليف و نوعه أم لا، فالحكم مطلقاً مجهول فى هذا المثال و لا يمكن فيه الاحتياط، فلا بد أن تجرى فيه قاعده التخيير مع أنه (قده) اختار فيه البراءة.

و بالجمله: فالإشكالات التى أوردها المصنف فى حاشيه الرسائل على مجارى الأصول الثلاثة مبتنيه على كون التكليف النوع الخاص من الإلزام إلا اشكاله على العبارة الأولى من عبارتى الشيخ فى مباحث القطع، فانه لا يبتنى على ذلك فتدبر.

الأمر الثالث: لا- يخفى أن الأحكام التكليفية منحصره فى خمسة: الوجوب و الحرمة و الكراهة و الاستحباب و الإباحة، و قد اختلفوا فى بساطتها و تركيبها، و على التقديرين لا- قائل بكونها أكثر من خمسة، فلم نعر على من يقول بأن نفس الإلزام أيضاً حكم شرعى مجعول فى قبال الأحكام الخمسة.

ان قلت: ان التزامهم بوجوب الاحتياط فى مثل العلم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شرب التتن يكشف عن كون الإلزام تكليفاً،

و إلا لم يكن العلم به منجزا له و موجبا للاحتياط.

قلت: لزوم الاحتياط فى مثل ذلك لا يكشف الا عن منجزيه العلم الإجمالى بالإلزام الخاص الذى هو التكليف، لا مطلق الإلزام المشترك بين الوجوب و الحرمة. و بعبارة أخرى: الحكم الخاص المعلوم إجمالا- مردد بين حكيمين كالموضوع المشتبه بين شيئين. ففى المثال المزبور يكون تنجيز العلم بالإلزام المتعلق بالدعاء أو شرب التتن لأجل العلم الإجمالى بنوع مردد بين نوعين، لا لأجل العلم بالجنس، بل العلم به ملزوم للعلم الإجمالى بالنوع الذى هو المنجز.

و الحاصل: أن الإلزام بنفسه لا يكون من الأحكام الخمسة أصلا. و عليه فالحق فى ضبط مجارى الأصول أن يقال: «الشك ان لو حظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، و الا فان كان الشك فى نفس التكليف فهو مجرى البراءة و ان كان الشك فى متعلقه مع العلم و لو إجمالا- بنفس التكليف فهو مجرى البراءة و ان كان الشك فى متعلقه مع العلم و لو إجمالا بنفس التكليف فان أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعده الاحتياط، و ان لم يمكن فيه ذلك فهو مجرى قاعده التخيير» و عليه فالملحوظ فى أصالة البراءة أمر واحد و هو الشك فى التكليف، و لا- ينتقض بعض المجارى بالآخر، ففى دوران الأمر بين وجوب شىء و حرمة و إباحته يجرى البراءة، لكون الشك فيه فى نفس الحكم، و فى دورانه بين وجوب شىء و حرمة آخر يجرى الاحتياط، لكون الشك فى المكلف به مع العلم الإجمالى بنوع التكليف و إمكان الاحتياط فيه. و كذا فى العلم الإجمالى بوجوب أحد شيئين كصلاتى الجمعة و الظهر، للعلم بالتكليف، و دوران المكلف به بين شيئين. و فى دورانه بين وجوب شىء و حرمة يجرى التخيير، لعدم إمكان الاحتياط فيه مع العلم الإجمالى بنوع التكليف.

ثم ان المقصود من تحديد المجارى بما ذكرناه انما هو بيان حكم الشك فى نفسه و بعنوانه، فالبراءه حكم للشك فى التكليف مع الغض عن قيام حجه على الاحتياط مثلا كما هو مختار المحدثين فى بعض الشبهات، فلا حاجه إلى تقييد مجرى البراءه بما إذا لم تنهض حجه على المؤاخذه على التكليف المجهول، بل قد تقدم فى الجزء السابق من هذا الشرح قرب دعوى كون أدله البراءه النقلية إرشادا إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان، و أدله الاحتياط على فرض تماميتها بيان، و معه لا يبقى موضوع لأصل البراءه، فاعتبار عدم نهوض حجه على الاحتياط يكون من قبيل الشرط المحقق للموضوع، إذ مع نهوضها عليه ينتفى الشك الذى هو موضوع البراءه، فتدبر.

و كيف كان فقد ضبط المصنف (قده) مجارى الأصول فى حاشيته على الرسائل بما لفظه: «ان الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، و الأول مجرى الاستصحاب، و على الثانى اما أنه مما يمكن فيه الاحتياط و ان لم يكن الشك فى أصل الإلزام، بل كان الإلزام فى الجمله معلوما، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر، أو دار الوجوب أو الحرمة بين شيئين، حيث انه يمكن الاحتياط فيهما، أو كان الشك فيه و ان لم يمكن فيه الاحتياط أم لا، الثانى مجرى التخيير، و على الأول اما أن يكون فى البين حجه ناهضه على التكليف عقلا أو نقلا أم لا، الأول مجرى الاحتياط و الثانى مجرى البراءه» و مقتضاه كون ما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقا سواء علم التكليف أم لا مجرى التخيير، مع أن الشك فى التكليف ليس الا مجرى البراءه، و التخيير و البراءه و ان لم يتميزا عملا، الا أنهما متميزان ملاكا، إذ ملاك التخيير كما صرح به المصنف (قده) هو قبح الترجيح بلا مرجح، و ملاك البراءه قبح العقاب بلا بيان.

و الاستصحاب، فانها محل الخلاف (Z) بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مئونه حجه و برهان، هذا. مع جريانها (1) في كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعده ببعضها، فافهم (2).

(1). أى: الأصول الأربعه، و هذا هو الوجه الثانى، و قد عرفت توضيحه.

(2). لعله إشاره إلى عدم صلاحية الوجه الثانى للاعتذار، لأن الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوّغ الإهمال، و إلا لزم خروج جملة من المسائل الأصوليه عن علم الأصول، لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه. كالبحث عن دلاله النهى عن العباده على الفساد، حيث انه يختص بالعبادات و لا يجرى في سائر أبواب الفقه، هذا.

بل الوجه الأول أيضا لا يصلح للاعتذار، لأن مجرد اتفقيه مسأله من مسائل علم بل ضرورتها لا يسوّغ إهمالها و عدم ذكرها في مسائل ذلك العلم، بل لا بد من بيان جميع مسائله الخلافيه و الوفاقيه، ألا ترى أن الفلاسفه تعرضوا لكثير من المسائل البديهييه كبطلان الدور و استحاله اجتماع النقيضين و نحوهما، و كذا بعض مسائل جملة من العلوم فلاحظ.

(Z). لا يقال: ان قاعده الطهاره مطلقا تكون قاعده في الشبهه الموضوعيه فان الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجيه التى يكشف عنها الشرع.

فانه يقال: أولا نمنع ذلك، بل انهما من الأحكام الوضعيه الشرعيه، و لذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجهه لشرعهما، كما لا يخفى. و ثانيا: انهما لو كانتا كذلك فالشبهه فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما كانت حكميه، فانه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، و ما كانت كذلك ليست الا حكميه.

ص: ١٦٠

لو شكك (١) «-» فى وجوب شىء (Z) أو حرمة

(١) المراد بالشك فى الوجوب الشك فى العلم بعدم حرمة كالدعاء عند رؤيه الهلال، كما أن المراد بالشك فى الحرمة الشك فىها مع العلم بعدم وجوبه كسرب التتن، و أما مع العلم إجمالاً بالوجوب أو الحرمة فيكون من دوران الأمر بين المحذورين، و سيأتى البحث عنه.

=====

(-). المراد بالشك المأخوذ موضوعاً فى الأصول العمليه خلاف الحجج من العلم و العلمى، لا خصوص المتساوى طرفاه، فكان أبدال الشك بالاحتمال أولى، لأنه أشمل منه، و ان كان إطلاق الشك على خلاف العلم الشامل للظن غير المعتمد و الاحتمال المتساوى طرفاه شائعا أيضاً.

(Z). لا يخفى أن جمع الوجوب و الحرمة فى فصل و عدم عقد فصل لكل منهما على حده، و كذا جمع فقد النص و إجماله فى عنوان عدم الحجج انما هو لأجل عدم الحاجه إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك و ما هو العمده

و لا- يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) عقد لكل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه مسائل ثلاث: الأولى: لما إذا كان منشأ الشك فيهما فقدان النص. الثانيه:

لما إذا كان منشؤه تعارض النصين. الثالثه: لما إذا كان منشؤه إجمال الدليل، و أضاف لكل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه مسأله لحكم الشك فى الموضوع الخارجى. هذا و لكن المصنف طوى البحث عن الكل فى فصل واحد، و هذا أنسب، لما ذكره فى حاشيته على المتن من وحده مناط البحث فى الجميع فان المناط فى الكل هو الشك فى الحكم، و الاختلاف فى منشئه لا يصحح عقد مطالب متعدده، بل يكفيها عقد بحث واحد كما لا يخفى.

ثم ان المصنف لم يتعرض لجريان أصاله البراءه و عدمه فيما عدا الوجوب و الحرمة من الاستحباب و الإباحه و الكراهه، و لعله لما نبه عليه الشيخ الأعظم (قده) فى الموضوع الأول و هو الشك فى النوع الخاص من التكليف أعنى الإلزام مع العلم بجنسه بقوله: «و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام و اختصاص الخلاف فى البراءه و الاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حازه إلى تعميم العنوان».

(١). أى: على شىء من الوجوب أو الحرمة.

من الدليل على المهم. و اختصاص بعض شقوق المسأله بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حده. و أما ما تعارض فيه النصاب فهو خارج عن موارد الأصول العمليه المقرره للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجه فيه بناء على سقوط النصين عن الحجيه، و أما الشبهه الموضوعيه، فلا- مساس لها بالمسائل الأصوليه، بل فقهيه، فلا وجه لبيان حكمها فى الأصول الاستطرادا، فلا تغفل.

الأول (١) و فعل الثانى، و كان (٢) مأمونا من عقوبه مخالفته (٣) كان (٤) عدم نهوض الحجه لأجل فقدان النص (٥) أو إجماله و احتمال الكراهه (٦) أو الاستحباب (٧)، أو تعارضه (٨) فيما لم يثبت بينهما (٩) ترجيح بناء (١٠) على التوقف فى مسأله تعارض النصين

(١). أى: ما شك فى وجوبه، و المراد بفعل الثانى فعل ما شك فى حرمة.

(٢). معطوف على «جاز» و هو بمنزله التفريع على الجواز العقلى و الشرعى.

(٣). أى: مخالفه الشىء المشكوك الوجوب أو الحرمة.

(٤). أى: سواء كان عدم نهوض... إلخ.

(٥). المراد به مطلق الدليل لا خصوص الروايه.

(٦). بيان لإجمال النص، و هذا يكون فى صوره الشك فى الحرمة، كما إذا قال «لا تشرب التتن» مثلا، و احتمال إرادته الكراهه من النهى.

(٧). و هذا يكون فى صوره الشك فى الوجوب، كما إذا قال: «اغتسل للجمعه» و احتمال إرادته الاستحباب من الأمر.

(٨). أى: تعارض النص مع نص آخر.

(٩). يعنى: بين النصين المتعارضين، إذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح، لأدله الترجيح الظاهره فى وجوب الترجيح. ثم ان التوقف و الرجوع إلى الأصل فى صورته التكافؤ هو القول الشاذ، و إلا فعلى المشهور من التخيير لا تصل النوبه إلى الأصل، لوجود الدليل و هو أحد المتعارضين.

(١٠). قيد ل «جاز» يعنى: أن الرجوع إلى الأصل فى تعارض النصين مبنى على التوقف فى مسأله التعارض، دون التخيير، إذ بناء على التخيير لا بد من الأخذ بأحد المتعارضين دون الرجوع إلى الأصل.

فيما لم يكن ترجيح في البين «-» و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة و غيرها (١)، لمكان (٢) وجود الحجة المعتره و هو أحد النصين فيها (٣) كما لا يخفى.

و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة:

أما الكتاب فب آيات (٤)

(١). من الأصول الاخر كالأستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» و وجهه واضح، إذ الحجة على الواقع موجوده و ان كانت مردده بين شيئين.

(٣). أى: فى مسأله تعارض النصين.

الاستدلال بالكتاب على البراءة

(٤). منها: قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها) بإرادته الحكم الواقعى من الموصول و الاعلام من الإيتاء، قال فى الفصول: «فان الإتيان لا يصدق فى ما لا ينصب أماره عليه» يعنى: لا تكليف قبل البيان.

لكن لا ظهور للآيه فى ذلك أصلا، إذ يحتمل فيها أيضا إرادته المال من الموصول و إرادته الدفع أو الإنفاق من نسبه التكليف إليه، و المعنى: «أنه سبحانه لا يكلف نفسا إنفاق مال إلا ما أعطاه من المال» و هذا هو ظاهر الآيه بملاحظه صدرها و ذيلها: «لينفق ذو سعه من سعته و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا» فتدل - بمقتضى سياق

=====

(-). الأولى أن يضاف إليه: «و لم نقل بالتخيير بينهما أو كان ترجيح و لم نقل بوجوبه» فمرجعيه أصالة البراءة فى تعارض النصين تختص بما إذا لم نقل بالتخيير فى المتكافئين و بوجوب العمل بالراجح إذا كان أحدهما ذا مزيه و رجحان.

ص: ١٦٤

الآية المتقدمة عليها الواردة في حكم إنفاق الآباء على أزواجهم أيام الحمل و دفع الأجره على الرضاع - على أنه يجب على الوالد دفع أجره المثل إلى المرضعه، و من المعلوم أن هذا المدلول أجنبي بالمره عن البراءه.

و يحتمل أيضا إرادته فعل المكلف من الموصول و الإقذار من الإيتاء، و مفاد الآية حينئذ نفى التكليف بغير المقدور كما استظهره أمين الإسلام في المجمع بقوله: «و في هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه و ما لا يطيقه» و جعل شيخنا الأعظم هذا الاحتمال أظهر و أشمل. و مع تسليم عدم أظهريته و عدم ظهورها في نفى التكليف بغير المقدور فمن المقطوع به أنها غير ظاهره في الاحتمال الأول حتى تدل على البراءه.

و منها: قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) بتقريب: أن إطاعه الحكم المجهول خارجه عن وسع المكلف في نظر عامه الناس.

و أنت خبير بأن ظاهر الآية نفى التكليف بغير المقدور، و من المعلوم أن هذا المضمون أجنبي عن البراءه، إذ ليس الاحتياط بترك ما يحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور، إذ لو كان منه لم يقع النزاع بين الاخبارى و الأصولى في مسأله البراءه، لأن عدم صحه التكليف بغير المقدور من الأمور المسلمه بينهم.

و منها: قوله تعالى: (ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه) قال فى الأوثق: «و المعنى: ليهلك من ضلّ بعد قيام الحجه عليه فتكون حياه الكافر و بقاءه هلاكاً له، و يحيى من اهتدى بعد قيام الحجه عليه، فيكون بقاء

أظهرها (١) قوله تعالى: (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا).

من بقى على الإيمان حياه له، و قوله: عن بينه أى بعد بيان و إعلام، و قضيه تخصيص الضلال و الاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب و الحرمة قبله» و قريب منه كلام الفصول.

و لكن دلالتها على المقصود مبتيه على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخرى و البينه فى هذا الآيه بمعنى مطلق الطريق الكاشف عن الواقع، و يظهر بمراجعته بعض التفاسير أن المراد بالبينه خصوص المعجزه الداله على صدق نبوه نبينا بما ظهر من انتصاره على المشركين فى غزوه بدر كما يشهد به صدر الآيه الشريفه «إذ أنتم بالعدوه الدنيا و هم بالعدوه القصى، و الركب أسفل منكم و لو تواعدتم لاختلتم فى الميعاد... إلخ» و أن المراد من التهلكه الموت أو القتل و من الحياه الإسلام أو معناها الظاهر.

و منها: قوله تعالى: (قل لا- أجد فيما أوحى إلى محرّما على طاعم يطعمه) بتقريب: أن اليهود و المشركين حيث حرّموا على أنفسهم طائفه من الأنعام كالبحيره و السائبه و الحام و غيرها، فنزلت الآيه لتلقين النبى صلى الله عليه و آله طريق الرد عليهم، و أنه مع عدم وجود هذه المذكورات فى جمله المحرمات يكون تحريمها تشريعا و افتراء عليه سبحانه و تعالى، فما لم يرد نهى عن شىء فهو مباح و حلال. هذا.

و لكنك خير بأن عدم وجد انه صلى الله عليه و آله دليل على الإباحه الواقعيه، و هذا أجنبى عما نحن فيه من إثبات الإباحه الظاهريه لما جهل حكمه الواقعي.

و هذا الإشكال بعينه وارد على الاستدلال ب آيه (و ما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم).

(١). وجه الأظهرية هو: أن همّ الأصولى تحصيل ما يؤمنه من العقاب على

ص: ١٦٦

مخالفه التكليف المجهول، و من تبعات ارتكاب الشبهات، على ما تقتضيه الروايات الآمره بالوقوف عند الشبهه التي استدلت بها الأخباريون على وجوب الاحتياط فى الشبهات، و لا ريب فى ظهور هذه الآيه الشريفه فى نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام، و هذا الظهور مفقود فى سائر الآيات كما عرفت. بل قد ظهر مما تقدم فى تلك الآيات: أن تعبير المصنف (قده) بقوله: «أظهرها» مسامحه إذ لا- ظهور لها فى البراءه حتى تكون هذه الآيه أظهر منها، و من أراد الوقوف عليها تفصيلا فليراجع حواشى الرسائل للآشتياني و الأوثق و المصنف.

و كيف كان فالاستدلال بالآيه الشريفه يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام و إيصالها إلى العباد، لأن الغرض من بعثه ذلك، فصح جعل بعثه كناية عن بيان الأحكام بذكر الملزوم و إرادته لازمه، نظير صحه جعل الأذان كناية عن دخول الوقت فى قول القائل: «إذا أذن المؤذن فصل» إذ لو لم يجعل بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام بأن كان المراد نفس الملزوم أعنى بعث الرسول لم تكن الآيه حجه على البراءه فى الشبهات الحكميه، لأن البعث حينئذ هو العله للتعذيب، و قد تحقق، فلا بد فيها من الاحتياط حذرا عن التعذيب الذى قد تحققت علته.

و بالجمله: فالاستدلال بالآيه الشريفه يتوقف على كون المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام و بيانها للعباد، لا مجرد بعثه بما هو بعث، و عليه فلو بعث رسول و لكن لم يبين حكما من الأحكام فلا تعذيب على مخالفته أصلا كما لو فرض أنه لم يبعث رسول أصلا.

و ما أفاده الشيخ (قده) فى تقريب الاستدلال بالآيه ناظر إلى هذا الأمر، قال (قده): «بناء أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالبا

كما فى قولك: لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت».

الثانى: أنه تبارك و تعالى لم يقل: «لم نعذب» أو «ما عذبنا أحدا إلا بعد بعث الرسول» و نحوهما مما يدل على الزمان و لا يدل على كون نفي التعذيب عادة و ديدنا له عز و جل حتى يحتمل الحكاية عن ذلك بالنسبة إلى الأمم السالفة و اختصاصه بهم، و لا- يشمل هذه الأمم المرحومه كى لا يصح لهم التمسك بالبراءة، و انما قال: «ما كنا» بصيغه الماضى من «كان» المنسلخ عن الزمان فى هذا المورد و مثله، كقوله تعالى: (و كان الله عليما حكيما) الدال على الثبوت و الاستمرار، فيدل هذا التعبير على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان و أن التعذيب قبله ينافى عدله و حكمته، و لذا جرت عليه سنته تعالى، فلا يختص بالأمم السالفة و لا بالعذاب الدنيوى.

و بالجملة: فليست الآية فى مقام الاخبار عن خصوص عدم نزول العذاب الدنيوى على الأمم السابقة قبل بعث الرسل إليهم حتى يكون مفادها أجنيا عن نفي العذاب الأخرى على التكليف الإلزامى المجهول بعد الفحص عنه و عدم الظفر بحجه عليه كما هو المقصود.

الثالث: ثبوت التلازم بين نفي فعلية التعذيب و بين نفي استحقاقه، إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازما أعم من نفي الاستحقاك و من ثبوته مع انتفاء فعليته منه و تفضلا على العباد لم تدل الآية على البراءة، لعدم دلالتها حينئذ على عدم الاستحقاك الذى هو مبنى البراءة. و عليه فلا- يؤمن فاعل محتمل التحريم و تارك محتمل الوجوب من العذاب الأخرى، إذ المفروض أن نفي فعلية التعذيب لا ينفى استحقاقه.

و فيه (١): أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجج يبعث الرسل لعله كان

و بالجمله: فصحه التمسك بالآيه الشريفه على البراءه مبنيه على دلالتها على عدم حسن العقاب على التكليف المجهوله ما لم تنهض عليها حجه و بيان.

الرابع: دلالة نفي التعذيب الدنيوي بالأولوية القطعية على نفي العذاب الأخرى، لانقطاع الأول و دوام الثاني.

إذا عرفت هذه الأمور، فيقال في تقريب الاستدلال: ما كان يحسن بنا العذاب على التكليف المجهوله قبل إبلاغها و إقامة الحجج عليها، و هذا هو المطلوب.

(١). حاصله: المناقشه في دلالة الآيه الشريفه على البراءه بمنع ثالث الأمور المتقدمه و هو التلازم بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، و قد سبقه في هذه المناقشه صاحب الفصول في أدله البراءه، حيث قال: «و يشكل بعد التسليم بأن نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب و التحريم، لجواز الاستحقاق و العفو».

توضيح وجه المنع: أن نفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيها على نفيه كما كان ذلك مبني الاستدلال على البراءه، بل نفي الفعلية أعم من كونه لعدم الاستحقاق أو لتفضله تبارك و تعالى على عباده مع استحقاقهم للتعذيب، فلا يصح الاستدلال بالآيه الشريفه على البراءه، هذا.

و أما شيخنا الأعظم (قده) فقد ناقش في دلالة الآيه الشريفه على البراءه بمنع ثاني الأمور المتقدمه، و هو دلالتها على استقرار عاداته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان، حيث قال: «و فيه: أن ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فالمراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقيه» و محصله: أن المراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقيه لا الأخرى المترتب على مخالفه التكليف المجهول كما هو المقصود في البراءه، فالآيه في مقام

ص: ١٦٩

منه منه تعالى عباده مع استحقاقهم لذلك (١) «-» .

الاحبار عن وقوع العذاب فى الأمم الماضيه، و أنه كان بعد إتمام الحجه عليهم ببعث الرسل، فقوله تعالى: (ما كنا) ليس منسلخا عن الزمان، فالآيه أجنبيه عن البراءه، فلا يصح الاستدلال بها عليها، هذا.

و الفرق بين المناقشتين: أن الشيخ (قده) ينكر انسلخ «كُنَّا» عن الزمان و يدعى دلالة الآيه على الاخبار عن فعل الله سبحانه بالأمر الماضيه، و المصنف (قده) ينكر دلالة نفى فعليه التعذيب على نفى الاستحقاق، و المفروض أن الاستدلال بالآيه مبنى على التلازم بين نفى الفعلية و نفى الاستحقاق.

(١). أى: للعذاب، فلا يدل نفى الفعلية على نفى الاستحقاق حتى يصح الاستدلال بها على البراءه.

(-). فيه ما لا يخفى، لعدم جريان عادته تبارك و تعالى على عدم التعذيب مع الاستحقاق منه و تفضلا عليهم، ضروره أنه عزّ و جل قد يعفو عن المذنبين و قد يعذبهم، إذ ليس التعذيب مع الاستحقاق مخالفا للعدل و الحكمه، بل هو موافق لهما، فالملائم لاستقرار ديدنه جلّ و علا على نفى التعذيب هو عدم الاستحقاق، لا التفضل و المنه، فالآيه تدل على البراءه، لدالاتها على عدم الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف قبل البيان، و لا تدل على نفى التعذيب الفعلى مع الاستحقاق كما فى قوله تعالى: (و ما كان الله ليعذبهم و أنت فيهم) الدال على نفى العذاب الفعلى مع الاستحقاق، حيث انه كالصريح فى نفى التعذيب الفعلى إكراما لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم مع الاستحقاق، إذ بدونه يستند عدم التعذيب إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع و هو إكرامه صلى الله عليه و آله، فلا- مورد لنفى العذاب إكراما و إعظاما لمقامه صلى الله عليه و آله إلا- مع وجود المقتضى للتعذيب، ففرق واضح بين هذه الآيه و قوله تعالى: (و ما كنا

ص: ١٧٠

معذيين (لدلاله الأولى على الاستحقاق بخلاف الثانيه.

لا يقال: ان غرض المصنف (قده) من قوله: «لعله كان منه» إبداء الاحتمال الموجب لبطلان الاستدلال.

فانه يقال: نعم، لكنه لا بد أن يكون الاحتمال في نفسه صحيحا، و من المعلوم عدم صحته كذلك، لما مر آنفا من عدم استقرار عاداته عظمت كبرياؤه على عدم التعذيب مع الاستحقاق تفضلا و منه.

فالمتحصل: أن نفي التعذيب بقرينه «ما كنا» الدال على العاده يدل على التلازم بين نفي الفعلية و عدم الاستحقاق، فالاستدلال بالآيه على البراءه متين، و لا يرد عليه إشكال المصنف.

كما لا يتوجه عليه ما أفاده الشيخ من ظهور الآيه الشريفه في الاخبار عن وقوع التعذيب في الأمم السابقيه بعد بعث الرسل، و ذلك لما فيه أولا- من انسلاخ «ما كنا» و نحوه من الأفعال الماضيه المنسوبه إليه سبحانه و تعالى عن الزمان و دلالتها على الاستمرار و لو لم نقل بانسلاخها عن الزمان، بدعوى أن المنسلخ عنه هو خصوص صفات الذات كالعلم و القدره، و أما صفات الأفعال فلا- موجب لسلخ الزمان عن الأفعال المضافه إليها كإرسال الرسل و التعذيب و غيرهما، و ذلك لظهور الآيه بحسب السياق في بيان الضابط الكلى الذى يقتضيه عدله تعالى شأنه، و هو عدم المؤاخذه قبل البيان و إتمام الحججه، و عليه فلا خصوصيه لأمه دون أمه، و لا عذاب دون عذاب.

و ثانيا: بعد تسليم كون الآيه اخبارا عن وقوع العذاب الدنيوى في الأمم

السالفه - من دلالتها على نفي العذاب الأخرى الذى هو أشد بمراتب من العذاب الدنيوى قطعاً، فالتعذيب الأخرى على الحكم المجهول قبل إقامه الحججه و البيان عليه الذى هو مورد البحث منفى جزماً.

و بالجمله: فالإنصاف عدم قصور فى دلالة الآيه المباركه على البراءه، و عدم ورود شىء من الإشكالات عليها.

نعم يرد عليه: أنه لا يستفاد من الآيه الشريفه إلا ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هذا لا يجدى فى قبال الخصم القائل بأن إيجاب بيان، فهو وارد على القاعده، لكونه رافعا لموضوعها فلا تصلح الآيه لا ثبات البراءه بحيث تعارض أدله الاحتياط.

الا أن يقال: بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من إرادته نفي الملزوم - و هو إيجاب الاحتياط - من نفي اللازم و هو التعذيب، حيث ان الاخبار عن نفيه فى ظرف عدم البيان كناية عن عدم تشريع وجوب الاحتياط، إذ مع تشريعه لا وجه لنفي التعذيب، فالآيه على هذا التقريب مساوقه لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع ما لا يعلمون» من حيث الدلاله على ارتفاع الحكم المجهول ظاهراً فى قبال من يدعى عدم ارتفاعه كذلك بإيجاب الاحتياط.

أقول: ما أفاده (قده) فى نفسه متين، لكنه خلاف ظاهر الآيه الشريفه و هو عدم العقاب قبل البيان الذى يحكم العقل بقبح العقاب قبله، و هذا بخلاف حديث الرفع، حيث ان الرفع أسند إلى الواقع المجهول، و لَمَّا كان الرفع تشريعياً، فلا بد من تعلقه بما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و لَمَّا كان رفع التكليف المجهول واقعا مستلزماً للتصويب، فلا بد من رجوعه إلى إيجاب

الاحتياط، فالتكليف المرفوع ظاهرا هو هذا، فيعارض حديث الرفع أدله الاحتياط.

الا- أن يدعى أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام الواقعيه، فلا تعذيب قبل بيانها، فان نهض الدليل على وجوب الاحتياط حينئذ وقع التعارض بين هذه الآيه و أدله القائلين بوجوب الاحتياط فى الشبهات.

لكن فيه: أن بيان الأحكام الظاهريه أيضا وظيفه الرسل، لأنها من شرائع الله تعالى، بداهه أن بيان حكم الموضوع المشكوك حكمه كالحليه و الطهاره أيضا من وظائفهم عليهم السلام.

و الحاصل: أن الآيه الشريفه سقت لبيان ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهى إرشاد إلى تلك القاعده، و لا تصلح لمعارضه أدله الاحتياط الوارده عليها.

ثم ان هنا مباحث لا بأس بالإشاره إليها:

الأول: أن المحدثين استدلوا بهذه الآيه على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، بتقريب حصر الآيه سبب التعذيب فى بعث الرسول، فلا- عقاب على ارتكاب القبيح العقلى الذى لم ينهض دليل من الشرع على حرمة، و لو كانت قاعده الملازمه ثابتة لاستحق العقوبه على مخالفه المستقلات العقليه، فهذه الآيه دليل على عدم تماميه قاعده الملازمه.

الثانى: أن الفاضل التونى (ره) جمع بين الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على البراءه و بين ردّ من استدل بها من المحدثين على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع. أما تقريب الاستدلال بها على البراءه، و كذا تقريب استدلال

المحدثين بها على عدم الملازمه بين حكم العقل و الشرع فقد عرفتهما آنفا.

و أما ردّ الفاضل التونى (ره) لاستدلال المحدثين على نفي الملازمه، فحاصله:

أن الآيه تنفى فعليه العذاب، و نفي الفعلية أعم من نفي الاستحقاق، و المفروض أن صحه الاستدلال على عدم الملازمه موقوفه على دلالة الآيه على عدم الاستحقاق، و هذه الدلاله مفقوده، فلا تدل الآيه على عدم استحقاق العقوبه على المستقلات العقلية كما هو مقصود المستدلين بها على عدم الملازمه، فيمكن أن يكون فى مخالفتها استحقاق العقوبه مع عدم فعليتها، لتعقبه بالعمو و الغفران، كما ورد فى الروايات: أن اجتناب المعاصى الموعده عليها بالنار يكفر ارتكاب ما لم يوعده عليه من المعاصى بالنار.

فملخص الرد: أن دلالة الآيه على نفي الملازمه منوطه بدلالاتها على نفي استحقاق العقوبه، و المفروض عدم دلالتها على نفي الاستحقاق، بل تدل على نفي الفعلية، فلا مانع من استحقاقها على المستقلات العقلية مع العفو.

الثالث: أن المحقق القمى (قده) أورد على الفاضل التونى (ره) بأن الجمع بين استدلاله بهذه الآيه على البراءه و بين ردّ المستدلين بها على عدم الملازمه جمع بين المتناقضين، حيث ان الاستدلال بها على البراءه مبنى على دلالتها على نفي الاستحقاق، و ردّ منكرى الملازمه مبنى على ثبوت الاستحقاق، لأن مدعى القاعده يدعى التلازم بين حكمى العقل و الشرع المستلزم لثبوت استحقاق العقاب على مخالفه المستقلات العقلية، كثبوت استحقاقه على مخالفه الأحكام الشرعية، فمنكر القاعده ينكر هذا الاستحقاق على مخالفه المستقلات العقلية.

فالآيه الشريفه ان دلت على نفي الاستحقاق، فلا وجه لردّ من أنكر الملازمه،

لأن نفي الاستحقاق من آثار عدم الملازمه و لوازمه، فلا معنى لرد منكرها، إذ لازم رد منكرها الاعتراف بثبوت الاستحقاق، و لكن يتجه الاستدلال بالآيه على البراءه. و ان دلت على ثبوت الاستحقاق الّذى هو من لوازم ثبوت قاعده الملازمه، فلا وجه للاستدلال بها على البراءه.

و بالجملة: ثبوت الاستحقاق الّذى هو من لوازم الالتزام بقاعده الملازمه و عدم الاستحقاق الّذى هو من لوازم البراءه متناقضان، و يمتنع اجتماعهما.

الرابع: أنه قد دفع بعض إشكال التناقض المذكور بما حاصله: أن إشكال التناقض وارد على الفاضل التونى (ره) ان أراد الاستدلال بالآيه الشريفه على البراءه و الرد على منكرى الملازمه حقيقه، لعدم صلاحية الآيه للدلاله على عدم الاستحقاق حتى تكون دليلا- على البراءه، و على ثبوت الاستحقاق حتى تكون برهانا على رد منكرى الملازمه. و أما ان أراد البرهان الحقيقى بالنسبه إلى البراءه و الجدلى بالإضافه إلى رد منكرى الملازمه، فلا تناقض كما هو واضح.

و التحقيق ما عرفت من أن الآيه لا تدل إلا على ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، لما مر من أن نفي الفعلية انما هو لعدم المقتضى له، لا لوجود المانع أو عدم الشرط، فيدل على نفي الاستحقاق، و مع ذلك لا يصح الاستدلال بالآيه على نفي قاعده الملازمه، إذ المراد ببعث الرسول كما تقدم بيان الأحكام الشامل للبيان بالرسول الظاهرى و الباطنى و هو العقل، فلا تدل الآيه على عدم استحقاق العقوبه على المستقلات العقلية حتى يصح الاستدلال بها على نفي الملازمه.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم صحه الاستدلال بالآيه الشريفه على

(١). لما أنكر المصنف (قده) الملازمه بين نفى الفعلية و الاستحقاق الذي هو مبنى الاستدلال بالآيه على البراءه أشار إلى دفع ما ذكره شيخنا الأ-عظم (قده) من أن الآيه الشريفه و ان كانت ظاهره فى نفى الفعلية لا- نفى الاستحقاق، لكنه لا- يضر بصحة الاستدلال بها على البراءه المنوطه بدلالتها على نفى الاستحقاق، إذ الخصم و هو المحدث القائل بوجوب الاحتياط فى الشبهات يعترف بالملازمه بين الاستحقاق و الفعلية، فينتفى الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآيه على نفى الفعلية و نفى الاستحقاق.

أما اعترافه بالملازمه فيظهر من دليله، حيث انه يستدل بأخبار التثليث الداله على أن ارتكاب الشبهه موجب للوقوع فى الهلكه، و ظاهرها هو الهلكه الفعلية لا- صرف الاستحقاق، لما ورد فيها «و من اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم» و عليه فإذا انتفت الفعلية بالآيه انتفى الاستحقاق بمقتضى الملازمه التى يعترف بها الخصم، هذا ما يرجع إلى توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل، و حيث انه (قده) قد تعرض لمباحث شريفه فى ذيل الاستدلال بالآيه الشريفه و لم تكن خاليه عن الإجمال و المصنف قد أشار إلى بعضها ألقاناً ذلك إلى إيضاح تلك المباحث ببيانات واضحه فى التعليقه كما عرفت.

و أما الدفع الذى ذكره المصنف فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البراءه بالآيه الشريفه يكون حينئذ جدلياً لا حقيقياً حتى يجدى فى إثبات المدعى. نعم يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، و هو لا ينفع

=====

البراءه بحيث تعارض أدله الاحتياط، و لا- على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، فلا مجال للمباحث الأربعة المتقدمه، و الله تعالى هو العالم.

لما (١) صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه (٢)، ضروره أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده (٣) بأعظم مما علم بحكمه، و ليس (٤) حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه (٥)، فافهم (٦).

الأصولى الذى ينكر الملازمه بين نفي فعليه العذاب و نفي الاستحقاق كما لا يخفى.

الثانى: أنه لم يظهر وجه لاعتراض المحدثين بالملازمه، حيث ان الشبهه لا تزيد على المعصيه الحقيقيه، و من المعلوم أن أدله وجوب الاحتياط فى المشتبهات ليست بأقوى من أدله المحرمات المعلومه، و الخصم لا يدعى الملازمه بين الاستحقاق و الفعليه فى المعصيه القطعيه، لإمكان تعقبها بالتوبه أو الشفاعه، فكيف يدعيها فى الشبهه؟

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول، و قد عرفت توضيحه. و القياس الجدلى ما يتألف من المشهورات و المسلمات.

(٢). أى: منع اعتراف الخصم بالملازمه، و هو إشاره إلى الإشكال الثانى الذى بيناه بقولنا: «الثانى أنه لم يظهر وجه لاعتراض المحدثين... إلخ».

(٣). أى: عند الخصم و هو المحدث المنكر للبراءه.

(٤). الواو للحال، يعنى: و الحال أن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أو حرمة ليس إلا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمة، و أن ارتكاب الشبهه ليس بأسوأ حالاً من المعصيه الحقيقيه فى عدم فعليه العذاب.

(٥). أى: بالعذاب فيما علم حكمه.

(٦). لعله إشاره إلى أن منشأ دعوى الملازمه ان كان أخبار التثليث الظاهره فى الهلكه الفعليه، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، و صرفه إلى الاستحقاق، لما عرفت من أن الشبهه ليست أسوأ حالاً من المعصيه الحقيقيه.

منها: حديث الرفع

=====

(-). حيث عد «ما لا يعلمون» من التسعه

(-). ينبغي التعرض لسند الحديث و ان اشتهر توصيفه بالصحة في جملة من الكتب كالفصول و الرسائل و تقارير المحققين النائينى و العراقى و غيرها، قال شيخنا الأعظم (قده): «المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بسند صحيح فى الخصال كما عن التوحيد» و لعل تخصيصه لصحة السند بما فى الخصال للتنبية على أنه كما روى مرفوعا فى الكافى « كذلك روى مسندا فى غيره مع أبدال «رفع» ب «وضع عن أمتى... إلخ» كما عن التوحيد.

و رواه الصدوق فى باب التسعه من الخصال هكذا: «محمد بن أحمد بن يحيى العطار عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن سهل بن عبد الله عن حريز عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى تسعه...» و الظاهر وقوع التصحيف فيه، و أن الصحيح - كما عن التوحيد - أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فان المعدود من مشايخ الصدوق الملقب بالعطار هو أحمد بن محمد بن يحيى، لا ما فى الخصال، و يؤيد ما ذكرناه أن صاحب الوسائل « نقل الحديث عن الكتابين مبتدأ للسند به، لا بما يظهر من نسخه الخصال المطبوعه باهتمام مكتبه الصدوق.

و كيف كان، فلا كلام فى وثاقه رواه الحديث إلا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، و إطلاق «الصحيح» عليه يتوقف على ثبوت وثاقته، فانه لم يعنون فى كتب الرجال المتقدمه ليظهر حاله، نعم عدّه الشيخ فى رجاله فى باب من لم يرو عنهم عليهم السلام

=====

مقتصرًا على روايه التلعكبرى عنه، و لم يقع فى أسناد كامل الزيارات حتى يشمله التوثيق العام الذى استفاده غير واحد من عبارته. و مع ذلك فقد استدل على وثاقته بوجوه:

الأول: أنه من مشايخ الصدوق، و قد اشتهر أن شيخوخه الإجازة تغنى عن التوثيق، قال فى محكى الوجيزه «انه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحة حديثه».

و يتوجه عليه: أن شيخوخه الإجازة لا تكشف عن وثاقه الشيخ كما قرر فى محله.

الثانى: توثيق الشهيد الثانى فى الدرايه و الشيخ البهائى فى المشرق - و ان حكى عن الحبل المتين تضعيفه لسند الروايه المشتمل عليه - و السيد الداماد و المقدس الأردبيلى و السماهيجى و غيرهم له، و اعتماد صاحب المعالم على رواياته مع اقتصاره على العمل بالأخبار الصحاح كما استفاد من اعتباره الإيمان و العداله فى الراوى مضافا إلى الإسلام و الضبط^(١)، فيثبت حينئذ أن أحمد بن محمد عدل إمامى ضابط، و يتم المطلوب.

و يتوجه عليه: أنه لم يظهر وجه اعتمادهم عليه، و لعله لروايه الصدوق عنه و كفايته بنظرهم فى إثبات وثاقه الرّجل مع أن المعبر فى التعديل كونه شهاده عن حس لا حدس.

الثالث: توثيق العلامه له، حيث صحّح طريق الصدوق إلى عبد الرحمن ابن الحجاج و عبد الله بن أبى يعفور مع اشتمال كلا الطريقتين على أحمد بن

محمد بن يحيى العطار، وكذلك صحح طريق الشيخ فى التهذيب والاستبصار إلى محمد بن على بن محبوب مع انحصار الطريق، و طريقه إلى على بن جعفر فى التهذيب و وقوع أحمد فى كلا الطريقين، و تثبت وثاقه الرجل حينئذ.

و يتوجه عليه: أنه اجتهاد منه، و ليس شهاده عن حس كما هو المطلوب فى المقام.

و أما الإيراد عليه «بأن توثيق العلامه مبنى على مسلكه و هو أصاله العداله فيمن لم يرد فيه قدح، و من المعلوم أنه لا ينفع من لا يعتمد على هذا الأصل» فيتوجه عليه: أن اعتماد العلامه فى تعديل الرواه على أصاله العداله غير ثابت، بل الثابت خلافه، إذ كلامه فى كتابه نهايه الوصول «ظاهر بل صريح فى خلاف هذه النسبه، و أن العداله عنده هى الملكه، قال فى بيان شرائط العمل بخبر الواحد: «البحث الثالث فى العداله و هى كيفيه راسخه فى النفس تبعث على ملازمه التقوى و المروه، و هى شرط فى قبول الروايه» و ذهب فى البحث الرابع من مباحث الخبر إلى عدم قبول روايه المجهول و لزوم معرفه سيرته و كشف سريرته أو تزكيه من عرف عدالته. و قال فى المبحث الخامس: «فى طريق معرفه العداله و هى أمران الاختبار و التزكيه» و عليه فليس فى كلماته من أصاله العداله عين و لا أثر حتى تكون هى المبنى لتوثيقاته، بل الظاهر أنه أول من ذهب إلى كون العداله هى الملكه، كما يظهر من صلاه الجواهر «» حيث نقل عن ذخيره الفاضل السبزواري: «لم أعر على هذا التعريف - أى تعريف العداله بالملكه - لغير العلامه».

و بالجمله. فتوثيق العلامه للرجل سليم عن مناقشه بعض أعظم العصر من ابتناؤه على أصاله العداله، مستظها ذلك من كلامه في ترجمه أحمد بن إسماعيل: «و لم ينص علماؤنا عليه بتعديل، و لم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض» قال دام ظله: «هذا الكلام صريح في اعتماد العلامه على أصاله العداله في كل إمامي لم يثبت فسقه».

و لكن يتوجه عليه أولا: أنه لا- ظهور لقبول الروايه في كونه مستندا إلى هذا الأصل، لقوه احتمال اعتماده على حسن الظاهر، لأماريته عليها.

و ثانيا: أن ابتناء قبول روايته على أصاله العداله معارض بما ذكره العلامه في زيد الزراد و زيد النرسی من قوله: «و لما لم أجد لأصحابنا تعديلا فيهما و لا طعنا عليهما توقفت عن روايتهما» فانه لو اعتمد في التعديل على أصاله العداله لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلا.

فالمتحصل: أن توثيق العلامه لم تكن مبتنيه على هذا الأصل. و لكن يتوجه عليه (قده) إشكال آخر، و هو: أنه فسّر العداله بالملكه، و جعل طريق معرفتها الاختبار و التركيه، فان اعتمد في قبول روايه أحمد بن إسماعيل على حسن الظاهر و كان أماره عليها بنظره، فلا بد من الالتزام بقبول روايه زيد الزراد و زيد النرسی أيضا. و ان توقف ثبوتها على الاختبار أو التركيه كما هو صريح عبارته في نهايه الوصول لم يكن لقبول روايه أحمد بن إسماعيل أيضا وجه.

الرابع: اعتماد السيرافي و جمع من الأصحاب على روايته، كما يظهر مما حكاه النجاشي عنه في ترجمه الحسين بن سعيد الأهوازي، و أن له ثلاثين كتابا قال: «أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفه كثيره

فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله في جواب كتابي إليه، و أَلَدَى سَأَلت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي رضي الله عنه.... إلى أن قال: فأما ما عليه أصحابنا و المعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى.... إلى أن قال: و أخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي و عبد الله بن جعفر الحميري و سعد بن عبد الله جميعا عن أحمد بن محمد بن عيسى...».

و لا ريب في ظهور هذا الكلام في اعتماد الأصحاب و السيرافي علي ما رواه أحمد بن محمد بن يحيى العطار من كتب الحسين و الحسن ابني سعيد الأهوازي خصوصا مع ملاحظه ما ورد في شأن السيرافي من التجليل، قال النجاشي في حقه: «كان ثقة في حديثه متقنا لما يرويه فقيها بصيرا بالحديث و الروايه، و هو أستاذنا و شيخنا و من استفدنا منه، و له كتب كثيره» و أنت ترى أن في توصيفه بالإتقان لما يرويه و بصيرته بالحديث دلالة على مهارته و تضلعه في نقد الأحاديث و تثبته في نقلها، و هذا أمر زائد على مجرد الضبط المعتبر في الراوي المدلول عليه بأنه ثقة، و مع هذا، فلو كان في الرجل شائبه الغمز هل كان يصح للسيرافي أن يعتمد في روايه كتب الحسين بن سعيد علي روايه أحمد بن محمد بن يحيى لها، بل كان عليه أن يقنع بقوله: «و أَلَدَى عليه أصحابنا» من دون تعقيبه بقوله: «و المعول عليه».

و لكن مع ذلك فقد ناقش بعض الأعظم في دلالة علي وثاقه الرجل بقوله: «و يردّه أولا: ما عرفت من أن اعتماد القدماء علي روايه شخص لا يدل علي

توثيقهم إياه، و ذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصاله العداله التي لا نبني عليها. و ثانيا: أن ذلك انما يتم لو كان الطريق منحصرًا بروايه أحمد بن محمد بن محمد ابن يحيى، لكنه ليس كذلك، بل ان تلك الكتب المعول عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح و هو الطريق الأول الذي ينتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى، و لعل ذكر طريق آخر انما هو لأجل التأييد».

و ما أفاده دام ظله لا يخلو من غموض، أما الأول، فلأنه لم يثبت اعتماد القدماء بأجمعهم على أصاله العداله و ان ثبت ذلك من الشيخ و أضرابه، و أما السيرافي و غيره من الأصحاب الذين اعتمدوا على روايات الرّجل فلم يثبت لنا تعويلهم على الأصل المذكور، و ما لم يحرز ذلك لا يتيسر طرح شهادتهم بمجرد احتمالهما مع كون ظاهر شهادتهم عن حس، و لا أقل من الشك، و المرجح بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس و إعمال النّظر كما هو مبناه دام ظله على ما ذكره في المدخل ص ٥٥.

و أما الثاني، فلان السيرافي عدّ الطريق الثاني إلى كتب الحسين بن سعيد على وزان الطريق الأول، و هذا ظاهر في أن المعول عليه في روايه تلك الكتب هو كل واحد من الطريقتين بالاستقلال، و ليس في كلامه ما يستشتم منه أن الطريق الثاني ذكر تأييدا لا استنادا.

و الإنصاف أنه لا- قصور في دلالة كلام السيرافي على اعتبار أحمد و اعتماد الأصحاب على رواياته و ركونهم إليها، و هذا المقدار كاف لنا في قبولها و ان لم تتصف بالصّحّه باصطلاح المتأخرين، إذ استظهار عداله الرّجل من عبارته المتقدمه مشكله و ان استظهرها - من مجموع ما تقدم - العلامه المامقاني (قده)

الاستدلال بالسنة على البراءة

١ - حديث الرفع

(١). هذا التقريب مبنى على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع كما سيأتي تصريحه به.

=====

بقوله: «و ملخص المقال: أنا لا نتوقف بوجه في عدّ الرّجل من الثقات، و عدّ حديثه صحيحا».

و الحاصل: أنه ينبغي التعبير عن حديث الرفع بالمعتبر لا بالصحيح كما هو المتداول عليه.

(-). و عليه فالرفع تعلق بنفس الإلزام المجهول الواقعي في مرحله الظاهر خلافا لما يظهر من كلام الشيخ الأعظم (قده) حيث انه جعل المرفوع إيجاب الاحتياط. و أورد عليه بأنه خلاف ظاهر الحديث، حيث ان ظاهره اسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلم و هو الحكم الواقعي لا- وجوب الاحتياط، و مع إمكان التحفظ على الظاهر لا- وجه لارتكاب خلافه و جعل المرفوع غير الحكم الواقعي. نعم رفع الحكم الواقعي يستلزم نفى وجوب الاحتياط.

و يمكن الجمع بين كلامي الشيخ و المصنف (قدهما) بأن معنى رفع الحكم المجهول الواقعي ظاهرا - أي حال الشك - رفع تحريكه و نفى صلاحيته للبعث و الدعوه نحو المتعلق أو الزجر عنه، و هذا عين نفى إيجاب الاحتياط، إذ إيجابه يكشف عن كون الحكم الواقعي محرّكا و باعثا أو زاجرا فعلا، غاية الأمر أن محركيته حال الجهل به تكون بإيجاب الاحتياط، و حال العلم به تكون بنفسه.

و ان شئت فقل: ان رفع الحكم المجهول ظاهرا ليس معناه رفعه حقيقه حتى يلزم التصويب، بل معناه رفع مرتبه محركيته المنوطه بوصوله إلى المكلف، و أصاله البراءه ترفع هذه المرتبه بعد أن كان المقتضى لجعل ما يحركه حال الجهل به موجودا كوجود المقتضى لأصل تشريعه. و على هذا فالمراد من رفع الإلزام المجهول كما عبر به المصنف و رفع إيجاب الاحتياط - كما عبر به الشيخ - واحد، و الاختلاف انما هو فى التعبير فقط.

لكن هذا الجمع بين كلاميهما مبنى على كون إيجاب الاحتياط نفس الحكم الواقعى، و متمم قصور محركيته على تقدير وجوده، و حكما صوريا على تقدير عدمه. و أما بناء على مغايره إيجاب الاحتياط للحكم الواقعى فلا يصح هذا الجمع، و لا يلتزم كلامهما قدس سرهما.

و كيف كان فالاستدلال بهذا الحديث الشريف على البراءه مبنى على إرادته الحكم من الموصول فى «ما لا يعلمون» سواء كان منشأ الشك فى الحكم فقد الحجه أم الأمور الخارجيه حتى يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا، أو إرادته ما يعم كلتا الشبهتين، بأن يقال: رفع الموضوع الكلى فيما لا يعلمون أعم من رفعه بعنوانه الأولى الذاتى كشرب التتن، و من رفعه بعنوانه الثانوى الناشى عن احتمال انطباقه على الموجود الخارجى كالخمر المحتمل انطباقه على المائع المردد بين الخمر و الخل، فان المرفوع حينئذ هو شرب الخمر المحتمل الانطباق على هذا المائع، لا الخمر بعنوانه الأولى.

و بالجملة: فالموضوع الكلى المجهول مرفوع شرعا سواء أ كان بعنوانه الأولى أم الثانوى، و يسمى الأول بالشبهه الحكميه و الثانى بالشبهه الموضوعيه و مع

إمكان إرادته كلتا الشبهتين من «رفع ما لا يعلمون» بلا تكلف - لا سيما مع كونه امتثانيا يناسبه التعميم، و خصوصا بالتقريب الأول و هو إرادته الحكم من الموصول - لا وجه لاختصاصه بالشبهه الموضوعيه، بدعوى ظهور وصف الموضوع في كونه بحال نفسه لا بحال متعلقه و هو الحكم، فلو كان الموصول الفعل الخارجى المجهول نفسه لا بحكمه كالمائع الخارجى المجهول عنوانه كان الحديث مختصا بالشبهه الموضوعيه و أجنبيا عن الشبهات الحكيمه.

و ربما يستشهد لهذه الدعوى بوجه:

منها: وحده السياق، حيث ان المراد بالموصول في غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهى و الاضطرارى و نحوهما، إذ لا معنى لتعلق الإكراه و الاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل لا الحكم فيختص بالشبهات الموضوعيه.

و فيه أولا ما قيل من: أن وحده السياق محفوظه، لأن المراد بالموصول في الجميع هو الشىء المبهم الذى ينطبق فيما عدا ما لا يعلمون على الأفعال، و فيه على الحكم، يعنى: أن المرفوع هو الحكم سواء أ كان الشك فيه ناشئا من فقد الدليل أم من الأمور الخارجيه، فالرفع فى جميع الفقرات أسند إلى الشىء غايه الأمر أنه ينطبق فى غير «ما لا يعلمون» من الاضطرار و الإكراه و غيرهما على الأفعال، و فى «ما لا يعلمون» على الحكم، فوحده السياق محفوظه.

و ثانيا: أن وحده السياق لا تراحم الحمل على الحقيقه، و لا تقدم عليه، فإذا أسند فعل إلى أمور مجازا كما إذا قيل: «جرى الميزاب و النهر و المطر» فلا توجب وحده السياق فى اسناد الجريان إلى الميزاب و النهر مجازا مجازيه اسناد

الجريان إلى المطر أيضا، بل مجرد إمكان الحمل على الحقيقه يمنع عن قرنيه الظهور السياقى، و من المعلوم أن اسناد الرفع إلى الأفعال الاضطراريه و الإكراهيه و غيرهما مجازى، لكونه إلى غير ما هو له، و إسناده إلى الحكم فيما لا يعلمون حقيقى، لكونه إلى ما هو له، فلا بد من المصير إليه و عدم الاعتناء بوحده السياق.

و دعوى وحده الإسناد إلى التسعه، و عدم إمكان اتصاف اسناد واحد بالحقيقى و المجازى، فلا بد من إرادته الفعل فيما لا يعلمون كإرادته من سائر الفقرات حتى يتصف هذا الإسناد الواحد فى الكل بوصف واحد و هو المجازيه، مندفعه بأن التسعه عنوان مشير إلى تلك الفقرات، فيتعدد الرفع بتعدددها، فلا يلزم اتصاف اسناد واحد بالحقيقى و المجازى.

فالمتحصل: أن ظهور الرفع فى «ما لا يعلمون» فى رفع الحكم مطلقا - سواء أ كان كليا كما فى الشبهه الحكميه أم جزئيا كما فى الشبهه الموضوعيه - مما لا ينبغى إنكاره، و اسناد الرفع فيه حقيقى، لكونه إلى ما هو له كما لا يخفى.

و منها: أن ورود الحديث مورد الامتنان يقتضى أن يكون المرفوع مما فيه ثقل على المكلف، و من الظاهر أن الثقل هو الفعل أو الترك، إذ الحكم فعل المولى و لا- ثقل فيه على المكلف، فلا بد أن يكون المرفوع فيما لا يعلمون كسائر الفقرات هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أن الثقل فى إلزام المكلف بالفعل أو الترك، إذ بدونه لا- ثقل عليه، فالموجب للثقل و الضيق هو حكم الشارع، فيصح اسناد الرفع إليه.

و منها: أن الوضع و الرفع متقابلان و متواردان على مورد واحد، و من

الظاهر أن الوضع يتعلق بالفعل، حيث ان التكليف وضع الفعل أو الترك على عهده المكلف في وعاء التشريع، فالرفع أيضا يتعلق برفع الفعل عن عهده لا الحكم. و عليه فالمرفوع فيما لا يعلمون هو الفعل.

و فيه: أن المرفوع حقيقه ما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و ذلك ليس الا الحكم المذى هو من أفعاله الاختياريه، فكل من الوضع و الرفع يتعلق بنفس التكليف الذى هو مجعول الشارع، و لو أسند الرفع أو الوضع فى الكلام إلى الفعل فلا بد من إرجاعه إلى الحكم، و لذا يقال: انه إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع، أو نفيه بلسان نفي الموضوع، و أنه من النفي المركب، و لو كان اسناد الرفع إلى الفعل إسنادا إلى ما هو له لم يكن للإرجاع المزبور وجه، و كان النفي بسيطا لا مركبا، فتقابل الوضع و الرفع انما هو بالنسبه إلى الحكم، فيتواردان عليه. و كون الفعل أو الترك فى العهده انما ينتزع عن تشريع الحكم. لا- أن الفعل أو الترك بنفسه مجعول على عهده المكلف.

و بالجملة: فهذا الوجه يؤيد بل يدل على أن المرفوع فى «ما لا يعلمون» هو الحكم، و لا يدل بوجه على اراده الفعل من «ما لا يعلمون».

و لا فرق فيما ذكرنا من أن المرفوع نفس الحكم بين كون ظرف الرفع هو الإسلام فى قبال الأديان السابقه، و بين كونه ذمه الأئمه الإسلاميه فى قبال الأمم السابقه، و ذلك لأجنيبه الظرف عن المظروف، فلو كان الظرف ذمه المكلف لم يقتض ذلك كون متعلق الوضع و الرفع فعل العبد كما قيل.

و منها: أنه لا إشكال فى شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، فأريد الفعل من الموصول فى «ما لا يعلمون» قطعاً، فلو أريد به الحكم أيضا لزم استعماله

فعلا (١) «-» و ان كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه (٢) عليه قطعا.

(١). يعنى: ظاهرا كما يستفاد من كلامه هنا «و ان كان ثابتا واقعا» و مما أفاده فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بقوله: «فانقدح بما ذكرنا أنه لا- يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا....» إذ لا معنى لرفعه واقعا لاستلزامه التصويب، لتقيد الحكم الواقعى بالعلم حينئذ، فالرفع يتعلق ببعض مراتب الحكم و هو مرتبه التنجز، لا بجميعها يعنى:

حتى مرتبه الاقتضاء و الإنشاء، فالرفع هنا ظاهرى، بخلاف الاضطرار، إذ الرفع فيه واقعى، لارتفاع التكليف به واقعا.

(٢). أى: فلا- مؤاخذه على الإلزام المجهول، لترتب استحقاق المؤاخذه على مخالفه الحكم المنجز، و المفروض انتفاء هذه المرتبه.

=====

فى معنيين و هو غير جائز.

و فيه ما عرفت من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم سواء أ كان الشك فيه ناشئا من عدم الدليل أم من الأمور الخارجيه، فيراد من الموصول كلتا الشبهتين الحكميه و الموضوعيه من دون لزوم محذور استعمال اللفظ فى أكثر من معنى.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف يدل على البراءه، و أن الاستدلال به عليها متين.

(-). لسيدنا الأستاذ (قده) كلام فى هذا المقام قد أفاده فى مجلس الدرس، و حاصله: أن المرفوع فى ما لا يعلمون كما يقتضيه وحده السياق هو رفع الحكم الواقعى حقيقه كسائر الفقرات المذكوره فى الحديث الشريف من دون لزوم محذور التصويب. توضيحه: أن كل تكليف سواء كان فى المالىات أم غيرها ينحل إلى حكمين: وضعى و هو جعل متعلقه على عهده المكلف و

إشغال

ص: ١٨٩

ذمته به، و تكليفى و هو مطالبه متعلقه و التحريك نحوه، ففى حرمه شرب الخمر و وجوب النفقه مثلا- يجعل نفس الفعل و الترك على العهده، و هذا المعنى هو المقصود من الوضع. و عليه فالمرفوع فى «ما لا يعلمون» هو التكليف دون الوضع المزبور الذى هو الحكم المشترك بين العالم و الجاهل على ما قام عليه الإجماع و الأخبار، و لا يلزم منه محذور التصويب أصلا، إذ المفروض عدم ارتفاع الحكم المشترك. و الذى يدل على ذلك أمور:

الأول: ظواهر أدله البراءه، إذ لا سبيل إلى إنكار ظهورها فى الرفع الحقيقى كالرفع فى سائر الفقرات، كما لا سبيل إلى التصرف فيها و حملها على الرفع ظاهرا كما فى المتن و غيره.

الثانى: استحاله الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، لامتناع جعل حكيمين مثلين أو ضدين لموضوع واحد، و عدم إجداء تعدد الرتبة فى جوازه ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع كما فصل فى محله، فلا بد من كون المرفوع التكليف و الثابت المشترك بين الكل هو الوضع.

الثالث: ما دلّ على وجوب قضاء الصلاه و الصوم على من تركهما لنوم أو غفله، لسقوط الخطاب فى حالتى الغفله و النوم، فلا موجب لقضائهما إلاّ شغل الذّمّه.

فالمتحصل: أن لكل حكم جهتين تكليفا و وضعاء، و المرفوع بالبراءه حقيقه هو التكليف، لأنه مترتب على العلم بالوضع، فبدون العلم به لا تكليف حقيقه.

أقول: و يتوجه على ما أفاده قدس الله تعالى نفسه الطاهره أولا: أن ملازمه كل تكليف لوضع غير ثابتته، و الأدله الثلاثه المتقدمه لا تفى بإثباتها، إذ فى أولها:

أن محذور التصويب كما يرتفع بجعل المرفوع التكليف الواقعي، كذلك يرتفع بجعله إيجاب الاحتياط، ولا مرجح للأول على الثاني. و توهم أن اسناد الرفع في الأول حقيقي و في الثاني مجازي، فيرجح الأول عليه، فاسد، ضروره أن الإسناد في كليهما حقيقي، حيث ان المرفوع في كل منهما هو الحكم الشرعي خصوصا إذا قلنا ان إيجاب الاحتياط هو نفس الحكم الواقعي، فأدله البراءة ترفعه في مرحله التنجز، و هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا».

و في ثانيها: أن الاستحالة المزبوره ترتفع أيضا بما ذكر من جعل المرفوع إيجاب الاحتياط، فالحكم الواقعي موجود في صقعته، و المرفوع في حاله الجهل به هو تنجزه و باعثيته، بل قد تقدم سابقا أن أدله البراءة إرشاد إلى البراءة العقلية من دون دلالتها على تشريع حكم حتى نلتجى إلى الجمع بينه و بين الحكم الواقعي، فلا موجب لجعل المرفوع نفس الحكم الواقعي بوجوده الإنشائي كما أفاده قدس سره.

و في ثالثها: أن وجوب القضاء كما يحتمل أن يكون لأجل الوضع، كذلك يحتمل أن يكون لتماميه الملاك، و مع الاحتمال المصادم للظهور يبطل الاستدلال.

و ثانيا: - بعد تسليم انحلال كل حكم إلى تكليف و وضع - أن لازم هذا المبنى انسداد باب البراءة في الشبهات الحكمية، إذ المفروض ترتب الحكم على العلم بالوضع ترتب الحكم على موضوعه، فنفس الجهل بالوضع يوجب القطع بعدم التكليف، فلا شك فيه حتى ينفي بالبراءة. و ان جرت البراءة في الوضع دون التكليف لزم التصويب، إذ لازمه توقف الحكم المشترك بين

(١). غرضه: أن أصاله البراءة التي هي من الأصول العملية لا- تنفى إلا- الآثار الشرعية، و من المعلوم أن المؤاخذه ليست منها، ضروره أن نفسها من الأمور التكوينية، و استحقاقها من الأحكام العقلية، فلا ترتفع المؤاخذه بإجراء البراءة

=====

الكل و هو الوضع على العلم به، و هو محال، لأنه دور.

و ثالثا: أنه يلزم على هذا المبنى انسداد باب وجوب تعلم الأحكام أيضا، إذ المفروض أنها موقوفه على العلم بالوضع توقف الحكم على موضوعه، و قد ثبت في محله عدم وجوب تحصيل الموضوع، و مجرد العلم الإجمالي باشتغال الذمه بأفعال و تروك لا يجدى في إثبات وجوب التعلم، لأنه علم إجمالي بالموضوع، و المجدى هو العلم بالحكم.

الا- أن يقال: ان العلم الإجمالي بالموضوع علم إجمالي بالحكم، و هذا كاف في تنجيز الأحكام التكليفية المترتبة على الوضع، و في وجوب تعلمها.

أو يقال: ان التكليف ليس مترتبا على الوضع ترتب الحكم على موضوعه، بل هما في رتبة واحده، و معلولان لعله ثالثه، و حينئذ يكون الرجوع إلى الأدلة موجبا للعلم بكل من الوضع و التكليف، و به يندفع الإشكال الثانى و هو انسداد البراءة فى الشبهات الحكمية، و الإشكال الثالث و هو انسداد باب وجوب تعلم الأحكام. نعم يبقى الإشكال الأول و هو عدم الدليل على انحلال كل حكم إلى تكليف و وضع، و لا بد من مزيد التأمل و إمعان النظر فيما أفاده رفع الله تعالى فى الخلد مقامه.

(-). لا يخفى أن الإشكال فى المؤاخذه من ناحيتين:

إحداهما: عدم كونها أثرا شرعيا حتى يصح جريان أصل البراءة التى هى من الأصول العملية فيها.

لا بلا واسطه كما يقول به القائل بتعلق الرفع بنفس المؤاخذه، و لا مع الواسطه كما يقول به القائل بتعلقه بها، و رفعها تعبدا بسبب رفع الحكم الواقعي ظاهرا أو رفع إيجاب الاحتياط. و قد تبه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم، قال: «فان قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الروايه، لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنه متفرع على المخالفه بقيد العمده... و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه... إلخ».

=====

ثانيهما: أن المؤاخذه ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا- عقاب عقلا على ما لم ينتجز.

و يندفع الإشكال من الناحيه الأولى بما أفاده في المتن و الهامش من أن رفع المؤاخذه ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفيًا و إثباتًا، بل لنفي موضوعها و هو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فان استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله إلى المكلف، فعدم الاستحقاق انما هو لعدم مخالفته التكليف الواصل، سواء كان هناك تكليف واقعا و لم يصل إلى المكلف و لو بإيجاب الاحتياط أم لم يكن أصلا.

و يندفع الإشكال من الناحيه الثانيه بأن المؤاخذه و ان لم تكن من آثار التكليف المجهول بما هو مجهول، لكنها من آثار ما يقتضيه الواقع المجهول من إيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذه، فهي أثر الأثر، فرفع التكليف المجهول تعبدا رفع لأثره أعنى إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق.

و بالجملة: فلا مانع من رفع المؤاخذه بإجراء أصاله البراءه في التكليف المجهول.

لكن قد تقدم في مبحث التجري أن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبه

كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له (1) على ارتفاعها (Z).

فانه يقال: انها (2) و ان لم تكن بنفسها أثرا شرعيا،

(1). أى: فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذه، وقوله: «ظاهرا» قيد ل «بارتفاع التكليف».

(2). أى: المؤاخذه، و توضيح هذا الجواب: أن الآثار العقلية تثبت تاره لمجرى الأصل واقعا، و أخرى لما هو أعم من الواقع و الظاهر، فان كانت من قبيل الأول فالأصل لا يثبتها، و هذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل لا يثبت الآثار غير الشرعية، و ان كانت من قبيل الثانى فالأصل يثبتها، و قبح العقاب من هذا

هو الظلم على المولى و الخروج عن رسوم العبودية، و ذلك يتحقق بمخالفه التكليف المنجز و هو الواصل إلى المكلف دون غير الواصل، فانه ليس موضوعا لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته، فلا- مؤاخذه على التكليف المجهول الأولى أو إيجاب الاحتياط.

و بالجملة: فجعل المرفوع المؤاخذه ثم الإشكال عليه و الجواب عنه مما لا وجه له. فالأولى إجراء البراءة فى إيجاب الاحتياط المذى يقتضيه نفس التكليف المجهول أو ملا-كه، فان البراءة الشرعية تجرى فيما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع و هو إيجاب الاحتياط، و لا حاجه معه إلى تجشم رفع المؤاخذه بالبراءة الشرعية بعد كفايه البراءة العقلية و هى قبح العقاب بلا بيان لنفيها.

(Z). مع أن ارتفاعها و عدم استحقاقها بمخالفه التكليف المجهول هو المهم فى المقام، و التحقيق فى الجواب أن يقال: - مضافا إلى ما قلنا - ان الاستحقاق و ان كان أثرا عقليا، الا أن عدم الاستحقاق عقلا مترتب على عدم التكليف شرعا و لو ظاهرا، تأمل تعرف.

ص: 194

الا أنها (١) مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من (٢) إيجاب الاحتياط «-» شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه (٣) المستتبع (المتتبع) لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته (٤).

القبيل، لترتبه على عدم الحكم مطلقا و ان كان ظاهرا. و مثله حسن المؤاخذة فانه يترتب على ثبوت التكليف و لو ظاهرا.

فالتتيجه: أن أصله البراءة النافية للتكليف ظاهرا تنفى استحقاق المؤاخذة كما ينتفى استحقاقها بعدم الحكم واقعا، و قد أشار إلى عدم استحقاق العقاب بنفى التكليف ظاهرا شيخنا الأ-عظم (قده) بعد عبارته المتقدمه بقوله: «و الحاصل: أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه مما لا- يشمله أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا- يقع فى مخالفه الحرام الواقعى، و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه، فالمرتفع أولا و بالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول... إلخ».

(١). أى: المؤاخذة، و ضمير «عليه» راجع إلى التكليف المجهول.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان إلى التكليف المجهول، يعنى: أن المؤاخذة من آثار إيجاب الاحتياط الذى هو من آثار الحكم المجهول. و ضمير «رفعه» راجع إلى التكليف المجهول.

(٣). أى: إيجاب الاحتياط، يعنى: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط، لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلا بد أن يكون المرفوع أثره و مقتضاه و هو إيجاب الاحتياط.

(٤). أى: مخالفه التكليف، و «المستتبع» صفه ل «عدم إيجابه» يعنى: لَمَّا كان إيجاب الاحتياط عله للمؤاخذة فنفية عله لعدمها، و قد أشار المصنف إلى هذا فى حاشيته على المقام فلاحظها.

(-). ربما يقال: ان جعل إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول

و مقتضياته حتى يكون التعبد برفعه تعبدا برفع إيجاب الاحتياط لا يخلو من الإشكال، ضروره أن المقتضى بجميع معانيه أجنبي عن المقام، إذ لو كان بمعنى السبب فلان السبب الفاعلى لكل حكم هو الحاكم، و لو كان بمعنى الغايه فلان مورده هو الفوائد التى يدعو تصورهما إلى إيجاد ما يقوم بتلك الفوائد كالجلوس المترتب على السرير خارجا، و الداعى تصوره إلى إيجاد السرير، و من المعلوم أن التكليف المجهول ليس من الفوائد المترتبة على إيجاب الاحتياط حتى يكون تصوره داعيا إلى إيجابه. و لو كان بمعنى مطلق ما يترتب عليه الأثر الشامل لكل حكم يترتب على موضوعه، فلان إيجاب الاحتياط ليس حكما متعلقا بالحكم الواقعى تعلق الحكم بموضوعه.

و بالجملة: فالسبب بجميع معانيه أجنبي عن التكليف المجهول.

فالأولى أن يقال: ان الملاك كما يدعو إلى تشريع الحكم الواقعى كذلك يدعو إلى ما يوجب وصول الحكم إلى المكلف، إذ لا- يستوفى الملاك بمجرد جعل التكليف، بل لا بد فى استيفائه من إيصال الحكم إلى المكلف، فكل من التكليف المجهول و إيجاب الاحتياط مسبب عن الملاك، فليس أحدهما ناشئا عن الآخر حتى يندرج فى باب الاقتضاء.

أقول: لما كان الغرض من التكاليف احداث الداعى العقلى للمكلف، و يتوقف ذلك على وصولها إليه، و من المعلوم أن وصولها إليه من صفات التكليف و كل موصوف يقتضى وصفه، فبهذه العناية يصح أن يقال: ان التكليف المجهول يقتضى اتصافه بالمحركيه المتوقفه على وصوله إلى المكلف، و وصوله إليه فى ظرف الجهل به منوط بنصب الطريق أو بإيجاب الاحتياط الذى هو غيره

مفهوما و عينه خارجا.

و الحاصل: أن المجعول الشرعى يقتضى أن يوجد الداعى فى المكلف إلى موافقته، و لا يمكن أن يكون داعيا حال الجهل إلا بنصب الطريق أو بإيجاب الاحتياط. و عليه فإيجاب أحدهما لأجل التنجيز مما يقتضيه التكليف بلحاظ احداث الداعى للعبء، فالتنجز المنوط بالوصول إلى المكلف و ان لم يكن من مراتب الحكم كما تقدم فى بعض التعاليق، لكنه من أوصافه، و كل موصوف يقتضى وصفه، فالحكم المجهول مقتضى لوصفه و هو التنجز المتوقف على إيجاب الاحتياط، فيصح رفعه برفع التكليف المجهول تعبدا، لكونه من أوصافه.

و عليه فليس إيجاب الاحتياط مقديا و لا إرشاديا و لا نفسيا، حتى يرد على الأول أولا: أن الوجوب المقدمى معلول لوجوب ذى المقدمه، فيتبعه ثبوتا و فعلية و تنجزا، فلا يعقل أن يتنجز وجوب ذى المقدمه من قبله.

و ثانيا: أن الاحتياط ليس مقدمه وجوديه لما تعلق به التكليف، بل هو عنوان له، فلا اثنييه بينهما وجودا حتى ينطبق عليه عنوان المقدمه الوجوديه فيجب بوجوبه.

و على الثانى: أن الإرشاد إلى ترتب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع المجهول فرع تنجزه، و المفروض أنه لا- منجز له إلا الأمر الإرشادى بالاحتياط.

و على الثالث أولا: أن مقتضى النفسيه تنجز نفس وجوب الاحتياط بوصوله دون الواقع المجهول، و هو خلف.

و ثانيا: أنه يلزم اجتماع وجوبين نفسيين على واحد، إذ الاحتياط فى محتمل الوجوب انما هو بفعل الواجب، و هو غير معقول.

لا يقال (١): لا يكاد يكون إيجابه (٢) مستتبعا لاستحقاقها على مخالفته التكليف المجهول بل (٣) على مخالفته (مخالفته) نفسه كما هو قضيه إيجاب غيره (٤).

(١). توضيح الإشكال: أن رفع إيجاب الاحتياط لا يوجب رفع المؤاخذة على التكليف المجهول، بل يوجب رفعها على نفسه، لأن شأن الوجوب المولوى هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان عله لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته نفسه كان رفع وجوبه عله لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط، لا لارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهول، وحينئذ فلا يدل رفع إيجاب الاحتياط على رفع المؤاخذة على التكليف المجهول.

(٢). أى: إيجاب الاحتياط مستتبعا لاستحقاق المؤاخذة.

(٣). عطف على «مخالفته التكليف» يعنى: بل يكون إيجاب الاحتياط مستتبعا لاستحقاق المؤاخذة على نفسه.

و الحاصل: أن هنا حكمين: أحدهما الحكم الواقعى المجهول، ثانيهما إيجاب الاحتياط فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى، و من المعلوم أن انتفاء المؤاخذة عن الثانى للجهل به لا يستلزم انتفاءها عن الأول، و عليه فلا يصح مخالفته التكليف الواقعى المجهول.

(٤). أى: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفته غير الاحتياط من الواجبات كالصلاه و الصوم و نحوهما.

و الحاصل: أن إيجاب الاحتياط متمم لقصور محركيه التكليف المجهول و ليس مغايرا له حقيقه بعد وحده ملاكهما التى هى مناط وحده الحكم و ان تعدد الخطاب.

ص: ١٩٨

فانه يقال (١): هذا (٢) إذا لم يكن إيجابه طريقيا «-» و إلا فهو (٣) موجب لاستحقاق العقوبه على المجهول كما هو الحال في غيره من

(١). توضيحه: أن الوجوب على قسمين: نفسى و طريقى، و استحقاق العقوبه مختص بالأول دون الثانى، إذ الوجوب الطريقى تابع للواقع، فلا- مؤاخذه عليه فى نفسه، و انما فائدته المؤاخذه على مخالفه الواقع عند الإصابه كما هو الحال فى جميع الأوامر الطريقيه عند الإصابه.

فتحصل: أن تشريع وجوب الاحتياط انما كان لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فهو نظير الإيجاب الطريقى للأمارات بناء على القول به، فان فائدته ليست الا تنجز الواقع عند الإصابه و العذر عند الخطأ، و لا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقه الواقع و مخالفته، فللمولى مؤاخذه العبد إذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه كصححه مؤاخذته على مخالفه الطريق المصيب.

(٢). أى: استتباع مخالفه وجوب الاحتياط للمؤاخذه على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسيا، إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذه على مخالفته كلزومه على مخالفه سائر التكاليف النفسيه. و أما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقيا، فلا يستحق المؤاخذه على مخالفه نفسه، بل انما يستحقها على مخالفه ذى الطريق و هو التكليف المجهول، و عليه فترتفع المؤاخذه من البين ببركه حديث الرفع الراجع لموضوع المؤاخذه أعنى إيجاب الاحتياط.

(٣). أى: و ان كان إيجاب الاحتياط طريقيا، فهو موجب... إلخ.

=====

(-). كون إيجاب الاحتياط طريقيا لا- يخلو من إشكال، لأنه يعتبر الكشف الناقص فى متعلق الإيجاب الطريقى كالأمارات، و ليس الاحتياط كاشفا عن الواقع و رافعا لحجابه، فهو كالبراءه حكم على الشك الذى لا يعقل أن يكون طريقيا، فالأولى أن

الإيجاب و التحريم (١) الطريقتين، ضروره (٢) أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، و يقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

و قد انقدح بذلك (٣) أن رفع التكليف المجهول كان منه على

(١). كوجوب الصلاه فى الثوبين المشتهين و حرمة التصرف فى المال المشتهى. و ضمير «غيره» راجع إلى إيجاب الاحتياط.

(٢). تعليل لقوله: «فهو موجب» توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنجز الواقع كالإيجاب و التحريم الطريقتين فى صحه الاحتجاج و المؤاخذة و عدم كون العقاب معه عقابا بلا بيان، بل مؤاخذة مع الحججه و البرهان، فوزان إيجاب الاحتياط من حيث كونه حجه على الواقع و زان الإيجاب و التحريم الطريقتين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط و ان لم يخرج وجدانا عن الاستتار، بل هو باق على المجهوليه، لكنه خرج عن التكليف المجهول الذى لم تقم عليه حجه و صار مما قام عليه البرهان. و ضمير «انه» للشأن، و ضمير «بهما» فى الموضوعين راجع إلى الإيجاب و التحريم، و الضمير فى «أن يحتج به، إيجابه، يخرج به» راجع إلى إيجاب الاحتياط.

(٣). أى: و قد ظهر بما ذكره من أن التكليف المجهول مقتضى لإيجاب الاحتياط و هو مستتبع لاستحقاق المؤاخذة و رفعه على لعدمه... و غرضه: أن الحديث بعد أن كان واردا فى مقام الامتنان، ففى جعل المرفوع فى «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط منه على العباد، لأن رفعه يوجب السعه عليهم، بخلاف إيجابه، فانه يوجب الضيق و الكلفه عليهم.

يقال: «إذا لم يكن إيجابه لتنجز الواقع».

ص: ٢٠٠

الأمة حيث كان له تعالى وضعه (١) بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه (٢)، فافهم (٣).

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة و لا غيرها من الآثار الشرعية (٤) في «ما لا يعلمون» فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا

(١). يعنى: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه و هو إيجاب الاحتياط، و ذلك لأن الحكم الواقعي يقتضى - فى ظرف الجهل به - إيجاب الاحتياط تحفظا عليه، فإيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي، فضمير «قضيته» راجع إلى التكليف المجهول، و «من إيجاب» بيان للموصول فى «بما».

(٢). أى: فرقع التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه و هو إيجاب الاحتياط.

(٣). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى بعض التعاليق السابقه من الإشكال فى كون إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول و مقتضياته، فراجع.

(٤). غرضه بيان المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» و التعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من لزوم التقدير فى الحديث كما سيأتى فى كلامه، و توضيح ما أفاده المصنف (قده): أن المحتمل فى الموصول فى «ما لا يعلمون» وجوه ثلاثه:

الأول: أن يراد به خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه كالفعل الذى لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل، و من المعلوم اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الموضوعيه.

الثانى: أن يراد به الحكم المجهول مطلقا يعنى سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله - كما فى الشبهات الحكيميه - أم اشتباه الأمور

ص: ٢٠١

الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه، و عليه فىشمل الحديث كلاً من الشبهات الحكيمه و الموضوعيه.

الثالث: أن يراد به ما يعم الاحتمال الأول و الثانى، يعنى: يراد به الفعل و الحكم، و على كل من الاحتمالين الأخيرين يتم الاستدلال بالحديث على جريان البراهه فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه، و لا- حاجه إلى ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من لزوم التقدير فى «ما لا يعلمون» استنادا إلى دلالة الاقتضاء، و أن المقدر فيه اما خصوص المؤاخذة، فالمعنى: رفع المؤاخذة على ما لا يعلمون، أو جميع الآثار، فالمعنى: أن جميع الآثار من المؤاخذة و غيرها مرفوعه عما لا يعلمون، و أن ما لا يعلمون لا يترتب عليه أثر أصلا، أو الأثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعه كالبينونه بالنسبه إلى الطلاق المضطر إليه مثلا، فالمعنى رفع الأثر المناسب لما لا يعلمون، قال قدس سره بعد ذكر حديث الرفع:

«و يمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لا- يعلمون بقريته أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف غير المعلوم... إلى أن قال: و الحاصل أن المقدر فى الروايه باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار فى كل واحد من التسعه و هو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقى، و أن يكون فى كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه، و أن يقدر المؤاخذة فى الكل «-» و هذا أقرب

=====

(-). و هناك احتمالان آخران أفادهما أوثق الوسائل بقوله: «و هنا وجه رابع، و هو إبقاؤه على ظاهره من نفى حقيقه الأمور التسعه كما أسلفناه عن الشهيد (ره) فى ذيل ما علقناه على ما أورده المصنف على الاستدلال بالخبر و أسلفنا تزييفه هناك، فراجع. و خامس، و هو الحكم بالإجمال، لعدم تعيين المراد بعد تعذر إرادته الحقيقه لدورانه حينئذ بين نفى جميع الآثار و خصوص المؤاخذة فيعود الخبر مجملا».

عرفا من الأول و أظهر من الثانى أيضا، لأن الظاهر أن نسبه الرفع إلى مجموع التسعه على نسق واحد، فإذا أريد من الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا». و حاصله:

أن الرفع - بقرينه اسناده فى غير «ما لا يعلمون» من سائر الجمل المذكوره فى الحديث الشريف إلى نفس تلك العناوين من النسيان و الاضطرار و غيرهما - يراد به فى «ما لا يعلمون» رفع الفعل أيضا مما لا يعلم عنوانه كما إذا شرب مائعا مرددا بين الخمر و الخل مثلا، فان عنوان هذا الفعل مجهول، إذ لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل، فإذا أسند الرفع بقرينه وحده السياق إلى نفس الفعل كسائر العناوين المذكوره فى الخبر، فلا محيص عن التقدير، لعدم صحه اسناد الرفع التشريعى إلى الفعل التكوينى، بل لا بد من تقدير شىء ليصح اسناد الرفع إليه، هذا.

و توضيح تعريض المصنف به: أنه لا حاجة إلى التقدير فى «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادته نفس الحكم الشرعى من الموصول، لأن الحكم بنفسه قابل للوضع و الرفع تشريعا سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم إجماله، أم الاشتباه فى الأمور الخارجيه، فيشمل الشبهه الحكميه و الموضوعيه، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلا- على أصل البراءه فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا بلا تكلف. نعم دلالة الاقتضاء فى غير «ما لا يعلمون» توجب اما تقدير جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذه، و اما الالتزام بالمجاز فى الإسناد بلا- تقدير شىء، يعنى أسند الرفع إلى نفس المضطر إليه، و لكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذه و نحوها، لاستلزام رفع نفس تلك العناوين للكذب، لتحققها خارجا قطعاً، فلا بد اما من التقدير أو المجاز فى الإسناد حفظا لكلام الحكيم

كان (١) فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه (٢) قابل للرفع و الوضع شرعا «-» و ان كان فى غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز فى اسناد الرفع إليه (٣)، فانه ليس (٤) ما اضطروا و ما استكروها... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

عن الكذب.

(١). بيان ل «مطلقاً» و قوله: «فان» تعليل ل «لا حاجه» و قد عرفت توضيحه بقولنا: و توضيح تعريض المصنف به: أنه لا حاجه إلى التقدير... إلخ.

(٢). أى: لا-ب آثاره كما فى غير ما لا- يعلمون من سائر الفقرات، حيث انها بنفسها غير قابله للرفع، و انما تقبل الرفع باعتبار آثارها، فقوله: «بنفسه» تأكيد للموصول فى «ما لا يعلم» و «قابل» خبر «فان».

(٣). أى: إلى غير ما لا يعلمون، و ضمير «غيره» راجع إلى «ما لا يعلمون» أيضاً، و قد عرفت أن وجه اللابديه هو دلالة الاقتضاء.

(٤). الضمير للشأن، و هو تعليل لقوله: «لا- بد من تقدير» و «بمرفوع» خبر «ليس ما اضطروا» و وجهه واضح، فان الاضطرار و الإكراه و الخطأ موجوده تكويناً، فلا معنى لرفعها تشريعاً، فلا بد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقه.

(-). هذا أحد وجوه تعميم «ما لا يعلمون» للشبهه الحكميه و الموضوعيه، و قد تعرض له فى حاشيه الرسائل فى مقام تصحيح اسناد الرفع إلى كل من الشبهتين. لكنه ناقش فيه باستلزامه لاختلاف السياق، قال (قده): «اللهم الا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس الا، لكنه أعم من أن يكون منشأ الجهل به هو فقدان النص أو إجماله أو اشتباه الأمور الخارجيه، و عدم تميز عنوان الموضوع، و عليه يكون اسناد الرفع فى الشبهه الموضوعيه أيضاً إلى الحرمة

ص: ٢٠٤

=====
ابتداء من دون حاجه إلى تقدير. لكنه يوجب اختلاف ما لا يعلمون مع إخوته فى النسق... إلخ» و حديث السياق قد تقدم الكلام فيه.

و منها: إرادته الفعل من الموصول، لكنه بما هو واجب أو حرام، لأن الامتنان يقتضى أن يكون المرفوع ثقيلاً، سواء كان منشأ الشك فقد الدليل كشرب التتن مثلاً، أم الأمور الخارجيه كشرب هذا المائع المردد بين خمريته و خليته.

وفيه: أن حمل الفعل على أنه واجب أو حرام خلاف ظاهر سائر الفقرات، فان الإكراه و غيره انما هو على نفس الفعل، فالمراد بما لا يعلمون نفس الفعل غير المعلوم عنوانه كشرب مائع لا يعلم أنه خمر أو خل، لا بعنوان أنه واجب أو حرام، فيختص حينئذ بالشبهه الموضوعيه.

و منها: إرادته الفعل من الموصول مع تعميم الجهل من حيث الجهل بنفسه أو بوصفه و هو حكمه، فالفعل المجهول بنفسه كشرب المائع المردد بين الخمر و الخل و المجهول بحكمه كشرب التتن المشكوك حكمه مرفوع.

وفيه: أن ظاهر «ما لا يعلمون» هو قيام الجهل بذات الشىء بحيث يحمل المجهول عليه بالحمل الشائع كما فى الشبهات الموضوعيه، بخلاف الشبهات الحكميه، فان الجهل فيها قائم بالمتعلق، ضروره أن شرب التتن معلوم عنوانا و مجهول حكماً، فلا يصح حمل المجهول على نفسه بالحمل الشائع، بل يحمل على حكمه، فيكون من قبيل الوصف بحال المتعلق. و على هذا فلا يشمل «ما لا يعلمون» الشبهات الحكميه.

و منها: إرادته كل من الموضوع و الحكم بأن يراد بالموصول الشىء الجامع

نعم (١) لو كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه لكان أحد الأمرين (٢) مما لا بد منه أيضا (٣).

ثم لا وجه (٤) لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر

(١). استدراك على قوله: «عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه» و غرضه:

أنه ان أريد بالموصول ما استظهره شيخنا الأعظم (قده) من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه كالمائع المردد بين الخمر و الخل، فلا بد من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صونا لكلام الحكيم عن الكذب و اللغو، لعدم كون الأمور المجهوله عناوينها مرفوعه حقيقه.

(٢). أى: تقدير أحد الأمور الثلاثة، أو ارتكاب المجاز في اسناد الرفع.

(٣). أى: كسائر الفقرات التي لا بد من التقدير فيها.

(٤). هذا تعريض آخر بشيخنا الأعظم (قده) فانه جعل دلاله الاقتضاء قرينه على تقدير أحد الأمور الثلاثة كما عرفت ذلك في عبارته المتقدمه، ثم استظهر أن يكون المقدر هو المؤاخذه استنادا إلى وحده السياق، فأورد المصنف

=====

بينهما فكل ما لا يعلم من الحكم و الموضوع مرفوع.

وقد أورد عليه المصنف (قده) في تعليقه على الرسائل بعدم إمكانه، لأن اسناد الرفع إلى الحكم اسناد إلى ما هو له و إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له، و لا جامع بينهما.

و يمكن دفعه بأن يقال: ان الرفع لما كان تشريعا كان اسناده إلى كليهما إسنادا إلى ما هو له، لأن معناه حينئذ: أن كل مجهول موضوعا كان أو حكما مرفوعا في صفحه التشريع، فكما أن الإلزام المجهول مرفوع شرعا، فكذلك الموضوع المجهول مرفوع أى لم يجعل في عالم التشريع موضوعا لحكم، فتدبر.

عليه بأن الحاجة إلى التقدير في غير «ما لا يعلمون» من العناوين التي أسند الرفع إليها كالخطأ والنسيان وغيرهما وان كانت شديده، لما عرفت من عدم صحه اسناد الرفع التشريعي إلى الفعل الخارجى التكويني، الا أنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها، إذ المقدر في بعضها - وهو الإكراه و عدم الطاقه و الخطأ بقريته روايه المحاسن» التي أشار إليها في المتن - هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجه و انعقاد العبد و صيروره الأموال ملكا للفقراء، فلا وجه حينئذ لاختصاص المقدر بالمؤاخذة، فالمقدر اما جميع الآثار أو الأثر الظاهر لكل من التسعه و ان كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضيا لرفع جميع الآثار. نعم في خصوص «ما لا يعلمون» يتجه تقدير المؤاخذة، لكونها الأثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول، لكن لا يتعين ذلك سواء أريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره شيخنا الأعظم أم أريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف (قده).

ولا يخفى أن ما أورده المصنف على الشيخ - من ظهور روايه المحاسن في رفع جميع الآثار أو الأثر الظاهر دون خصوص المؤاخذة - قد استدركه الشيخ الأعظم بنفسه بقوله: «نعم يظهر» - من بعض الاخبار الصحيحه عدم اختصاص الموضوع عن الأمه بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن عن أبيه

=====

(-). أورد المصنف في حاشيه الرسائل على هذا الاستظهار بقوله: «ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلى ما كانت مترتب عليها بالواسطه كما في الطلاق و الصدقه و العتاق، فانها مستتبعه إياها بواسطه ما يلزمها من حرمه الوطاء في المطلقه و مطلق التصرف في الصدقه و العتاق.

فى غير واحد (١) غيرها (٢)، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها أو تمام آثارها (٣) التى تقتضى المنه رفعها، كما أن

عن صفوان بن يحيى و البزنطى جميعا عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله: رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا، الخبر، فان الحلف بالطلاق و العتق و الصدقه و ان كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، الا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذه» لكنه رجع عنه بقوله: «لكن النبوى المحكى فى كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثه من التسعه، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل».

(١). و هو: ما استكرهوا عليه، و ما لا يطيقون، و الخطأ، و الطيره، و الوسوسه.

(٢). أى: غير المؤاخذه، و وجه كون المقدر غير المؤاخذه هو ظاهر روايه المحاسن.

(٣). أما كون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها فلتيقن إرادته على كل حال سواء كان للرفع إطلاق أم لا. و أما كونه تمام الآثار، فلوجهين: الأول:

أن الرفع فى الحديث الشريف وقع فى مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار ما لم يلزم منه محذور و هو منافاته للامتنان بالنسبه إلى بعض الأئمه، كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضررا على مسلم فان المرفوع حينئذ لا يكون تمام الآثار، قال شيخنا الأعظم (قده): «فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل

و بالجمله: لو كان المقدر هو المؤاخذه الناشئه من قبلها بلا واسطه أو معها لا ينافيه ظاهر الخبر، فيوجب تقدير جميع الآثار، فتدبر».

ص: ٢٠٨

ما يكون (١) بلحاظه الإسناد إليها مجازا هو هذا كما لا يخفى، فالخبر (٢) دلّ على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه (٣) على الأمه كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل (٤) هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقه و العتاق.

في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغه لدفع الضرر».

الثاني: اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

(١). يعنى: إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد بأن يكون اسناد الرفع إلى كل واحد من تلك التسعه مجازا نظير اسناد الإنبات إلى الربيع في قولك: «أنت الربيع البقل» كان هذا الإسناد المجازى في الحديث الشريف بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار، و ليس الإسناد المجازى لحاظ رفع خصوص المؤاخذه فالمشار إليه بقوله: «هذا» هو قوله: «غيرها» الشامل لتمام الآثار أو للأثر الظاهر، فكأنه قيل: كما أن ما يكون الإسناد إلى التسعه بلحاظه مجازا هو هذا.

(٢). أى: حديث الرفع، و هذا متفرع على عدم تقدير خصوص المؤاخذه.

(٣). بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه منه عليهم بأن كان رفعه بالنسبه إلى بعضهم مخالفا للامتنان على آخرين كما إذا استلزم جريان البراءه بالنسبه إلى شخص ضررا على الغير، فان الحديث الشريف لا يرفع هذا الأثر الموجب رفعه ضررا على الغير، لمنافاته للامتنان على الغير كما تقدم في عبارته الشيخ (قده).

(٤). و هو الحديث المتقدم المروى عن المحاسن، فان شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذه مما لا يقبل إنكاره، و لا يقدح في ذلك اختصاص النبوى المحكى في كلام الإمام عليه السلام بثلاثه من التسعه بعد وحده السياق. و كذا لا يقدح فيه اختلافها في بعض الكلمات، فان المذكور في النبوى المعروف

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع (١) فيما اضطروا إليه و غيره مما

«ما استكروها عليه» و في المحكى فى كلام الإمام عليه السلام «ما أكرهوا» فان مثل هذا الاختلاف لا يضرب بما نحن بصدده كما هو واضح.

(١). غرضه: أن المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعى المترتب على الفعل بعنوانه الأولى الذى يقتضيه دليله، و توضيحه: أن المرفوع بالخطأ و النسيان و ما اضطروا إليه و ما استكروها عليه يحتمل وجوها ثلاثة:

الأول: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو و بعنوانه الأولى، فانها ترتفع عند طرؤ الخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها، فهذه العناوين رافعه لذلك الحكم.

الثانى: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الأفعال بقيد الخطأ و النسيان و الاضطرار و الإكراه، و ذلك كوجوب الكفاره المترتبة على القتل الخطائى و وجوب الديه فيه على العاقله، و وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاه.

الثالث: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد و الذكر و الاختيار، لا الخطأ و النسيان و الإكراه، مثل الكفاره المترتبة على الإفطار العمدى. و المصنف تبعاً لشيخنا الأعظم (قدهما) اختار الوجه الأول، لبطلان الأخيرين.

أما الوجه الثانى، فلأنه لا يعقل ارتفاع الحكم الثابت للفعل المقيد بعروض النسيان مثلاً عليه، و إلاّ- لزم كون الحكم رافعا لموضوع نفسه، و ذلك لأن ظاهر حديث الرفع أن الخطأ و النسيان و غيرهما من العناوين الثانويه المذكوره فيه مقتضى لرفع الحكم، فلا بد أن يكون ذلك الحكم ثابتاً للشئ ع بعنوانه الأولى أى المجرد عن النسيان و نحوه حتى يكون عروض العنوان الثانوى موجبا

ص: ٢١٠

أخذ بعنوانه الثانوى انما (١) هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى «-» .

لارتفاعه، فإذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوى و هو تقيده بالنسيان و نحوه مما ذكر فى حديث الرفع لم يعقل ارتفاعه بحديث الرفع، إذ المفروض أن عروض هذا العنوان الثانوى - أعنى النسيان و نحوه - هو العله لثبوت الحكم لموضوعه كوجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان الجزء، فكيف يكون نفس هذا النسيان عله لرفع وجوب سجدتى السهو، و الا لزم التناقض و هو كون النسيان عله لوجوب سجدتى السهو و عله لعدم وجوبهما، و هو غير معقول.

و أما بطلان الوجه الثالث، فلان موضوع الحكم إذا كان مقيداً بقيد العمد و انتفى هذا القيد بأن وقع لا عن عمد بل عن خطأ أو نسيان أو نحوهما انتفى الموضوع بانتفاء قيده، فينتفى الحكم حينئذ قهراً، لأن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قهري، إذ الحكم كالمعلول بالنسبه إلى موضوعه، فلا يحتاج فى ارتفاع الحكم إلى التمسك بحديث الرفع. فيتعين الوجه الأول و هو كون المرفوع الآثار الثابتة لنفس الفعل بعنوانه الأولى مجرداً عن العمد و الخطأ و النسيان. قال شيخنا الأعظم (قده): «فاعلم أنه إذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هى، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين.... إلى أن قال: و ليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشىء بوصف عدم الخطأ... بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ».

(١). خبر «أن المرفوع» و ضمير «عليه» راجع إلى ما اضطروا إليه و غيره.

(-). بل بعنوانه الثانوى أيضاً ما لم يكن من العناوين الثانويه المذكوره فى الحديث الشريف، فلو فرض ثبوت الحرمة مثلاً للفعل الضررى ثم طراً عليه

ص: ٢١١

ضروره (١) أن الظاهر أن هذه العناوين (٢) صارت موجه للرفع، و الموضوع (٣) للأثر مستدع لوضعه (٤)، فكيف يكون موجبا لرفعه؟

(١). تعليل لقوله: «ان المرفوع... انما هو الآثار...» و سيأتى توضيحه.

(٢). الثانويه من الخطأ و النسيان و الاضطرار و غيرها.

(٣). مبتدأ خبره «مستدع» توضيحه: أن المرفوع بهذا الحديث هو الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى، لأن الظاهر أن العنوان الثانوى هو المّدى أوجب رفع الأثر المترتب عليه، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوى كترتب وجوب الدية على العاقله على القتل الخطئى، و وجوب سجدتى السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهوا لم يكن هذا العنوان الثانوى موجبا لرفعه، لأن هذا العنوان هو المّدى صار موضوعا للأثر، و الموضوع يستدعى وضع الأثر و ثبوته، فلا يكون رافعا له، و إلاّ لزم كون الشىء رافعا لما يقتضى وضعه، و هو محال.

و بعبارة أخرى: ان حديث الرفع انما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع بعد قبل طرؤ هذه العناوين المذكوره فيه، و أما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرؤ هذه العناوين عليه فلا ترتفع بهذا الحديث، لأن هذه العناوين حينئذ موضوعات لتلك الآثار و مقتضيه لثبوتها فيستحيل أن تكون رافعه لها.

(٤). أى: لثبوته، و ضميره و كذا ضمير «لرفعه» راجع إلى الأثر، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الموضوع، أى: فكيف يكون الموضوع - و هو أحد العناوين الثانويه - موجبا لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع؟

=====

الإكراه و صار الفعل مكرها عليه ارتفعت الحرمة بالإكراه.

و بالجمله: لم يظهر وجه لتخصيص المرفوع بما يترتب على الفعل بعنوانه الأولى. اللهم الا- أن يكون المقصود العنوان الأولى بالنسبه إلى هذه العناوين الثانويه المذكوره فى الحديث و ان كان فى نفسه عنوانا ثانويا.

لا يقال: كيف (١) و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ فى الخطأ و النسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها (٢).

فانه يقال (٣): بل انما يكون (تكون) باقتضاء الواقع

(١). أى: كيف يكون المرفوع فيما أخذ بعنوانه الثانوى خصوص الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى؟ و الحال أن إيجاب الاحتياط...، و غرضه من هذه الإشكالات: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانويه و هى الجهل و الخطأ و النسيان، لا رفع آثار ذوات المعنونات أعنى الموضوعات بما هى هى يعنى بعنوانينها الأولى كما هو المدعى. توضيحه: أن إيجاب الاحتياط من آثار الجهل بالتكليف و لا يعقل تشريعه حال العلم به، و كذا إيجاب التحفظ، فانه من آثار الخطأ و النسيان دون التذكر، و مقتضى ما ذكر ثبوت إيجاب الاحتياط و التحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفى هذا الإيجاب الذى هو من آثار الجهل و الخطأ و النسيان، و هذا خلاف المقصود.

(٢). أى: الثانويه، لا أثرا لها بعنوانينها الأولى، و ضميرا «بعينها، نفسها» راجعان إلى العناوين.

(٣). توضيح الجواب: أن إيجاب الاحتياط ليس أثرا ل «ما لا- يعلمون» بهذا العنوان، بل من آثار التكليف الواقعى الناشئ عن الملاك العدى اهتم به الشارع و لم يرض بتركه حتى فى حال الجهل به كما فى النفوس و الاعراض، إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجوب الاحتياط ليس أثرا للفعل المجهول بما هو مجهول حتى يقال انه أثر للفعل بعنوانه الثانوى، فلا يصح رفعه به، لأن المقتضى للشئ لا يكون رافعا له، بل هو فى الحقيقه من آثار العناوين الأولى التى هى موضوعات الأحكام الواقعيه الناشئه من المصالح الداعيه إلى تشريعها. نعم لما لم يعقل إيجاب الاحتياط فى حال العلم بالواقع، لتقوم مفهوم الاحتياط

ص: ٢١٣

فى موردھا (١) «-» ضروره أن الاهتمام به (٢) يوجب إيجابهما (إيجابها) لثلا يفوت على المكلف كما لا يخفى.

بالجهل به اختص تشريعه بصوره الجهل، و أما المقتضى لتشريعه فهو مصلحه الحكم الواقعى المجموعول للعنوان الأولى. و كذا الحال فى وجوب التحفظ، فانه لا- مجال له إلا فى حال الخطاء و مورد، و أما المقتضى له فهو مصلحه الحكم الواقعى الثابت للعناوين الأولى.

(١). إشاره إلى ظرفيه الجهل و النسيان و الخطاء لإيجاب الاحتياط و التحفظ، و ضمير «يكون» راجع إلى إيجاب الاحتياط، و ضمير «موردها» إلى العناوين.

(٢). هذا الضمير و المستتر فى «يفوت» راجعان إلى الواقع، و ضمير «إيجابهما» بناء على تثنيته راجع إلى الاحتياط و التحفظ، و بناء على إفراده راجع إلى المذكورات المراد بها أيضا التحفظ و الاحتياط.

(-). و عليه فيكون الشك موردا لإيجاب الاحتياط كمورديته للأمارات، و هذا خلاف ما هو ظاهر قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا- يعلمون» من موضوعيه الجهل بالحكم للرفع لا- موردته له. كما أنه خلاف ما بنوا عليه من الفرق بين الأمارات و الأصول بجعل الشك موردا فى الأول، و موضوعا فى الثانى، فيخرج حينئذ قاعده الاحتياط عن الأمارات و الأصول، لعدم كاشفيتها و لو نوعا حتى تندرج فى الأمارات، و عدم موضوعيه الجهل لها حتى تدخل فى الأصول العمليه التى موضوعها الشك، إذ المفروض كون الجهل موردا للاحتياط لا- موضوعا له، مع أن المسلم عندهم كون قاعده الاحتياط من الأصول العمليه.

نعم بناء على الفرق بين الأصول و الأمارات من ناحيه المحمول بأن يراد بالحجيه فى الأمارات إلغاء الشك و تتميم الكشف تكون قاعده الاحتياط من الأصول العمليه، إذ ليس حجيتها بمعنى طريقتها للواقع و كشفها عنه، لوضوح عدم

كشفت ناقص فيها حتى يكون دليل حجيتها متمما له كما هو كذلك في الأمارات حيث ان فيها كشفا ناقصا، و دليل اعتبارها يتم هذا النقص على ما قيل.

و يمكن أن يريد المصنف (قده) ب «موردها» موضوعيه الجهل و الخطاء و النسيان لا يجاب الاحتياط و التحفظ لا ظاهره و هو الظرفيه، فان كان كذلك فلا إشكال، إذ المفروض حينئذ موضوعيه الشك لقاعده الاحتياط على حذو موضوعيته لسائر الأصول العمليه، فتدبر.

ثم انه لا بأس بالتعرض لجمله من المباحث المتعلقة بحديث الرفع مضافه إلى ما تقدم:

المبحث الأول: أن حديث الرفع من الأدله القابله للتخصيص و التقييد، فلو دلّ الحديث بإطلاقه على عدم قدح الخلل بأركان الصلاه مثلا كنسيان الركوع أو السجود أو غيرهما من الأركان كان هذا الإطلاق مقيدا بمثل حديث «لا تعاد» لو لم نقل بحكومته على حديث الرفع.

المبحث الثاني: أن حديث الرفع يرفع التكليف واقعا فيما عدا «ما لا يعلمون» بسبب الخطأ و النسيان و الاضطراب، فالسوره مثلا يرفع أثرها الشرعي و هو كونها جزءا للصلاه، و كذا جزئيه الإحرام أو شرطيته للحج، و وجوب الترتيب في مناسك منى ترفع بتركهما نسيانا أو إكراها أو اضطرابا، و كذا لو أتى بشئ من موانع الصلاه مثلا كذلك كالتكلم و الضحك، فان حديث الرفع يرفع حكم ما يعرضه النسيان و نحوه من الفعل أو الترك.

و بالجمله: فالشئ الموضوع لحكم يرفع حكمه بعروض أحد العناوين المذكوره سواء عرضت فعله أم تركه.

لا يقال: ان كان الفعل موضوعا للأثر الشرعى فلا مانع من ارتفاعه بالنسيان و نحوه، و أما تركه نسيانا مثلا فليس موضوعا للحكم حتى يرتفع بأحد تلك العناوين، فلا محيص عن اختصاص حديث الرفع بالافعال التى لها آثار شرعية إذا أتى بها نسيانا مثلا، و لا وجه لشموله للتروك، فلا- يجرى حديث الرفع فى ترك السوره نسيانا مثلا، إذ شأنه تنزيل الموجود منزله المعدوم يعنى تنزيل الفعل المأتى به نسيانا كالتكلم فى الصلاه منزله عدمه، حيث انه ينزل وجود التكلم كعدمه فى عدم إبطاله للصلاه، فالحديث يرفع مانعيته.

فانه يقال: انه يكفى فى صحه الرفع و إضافته إلى التروك ترتب الأثر الشرعى على الأفعال كما قرر فى الاستصحاب من صحه جريانه بلحاظ أثر النقيض كاستصحاب عدم البلوغ، و عدم بلوغ المال حد الاستطاعه، و عدم الدين فان المترتب على هذه الاستصحاب ليس إلا- عدم الحكم، و جريانها فيها انما هو لأجل أحكام وجود تلك المستصحابات، و بهذه العناية يصح رفع جزئيه و شرطيه ما عدا الخمسه من أجزاء الصلاه و شرائطها بحديث «لا تعاد» أيضا عند تركها نسيانا، فان ترك السوره ليس موضوعا لحكم حتى يرتفع بسبب تركها نسيانا. و دعوى تنزيل الموجود منزله المعدوم أجنبيه عن مدلول حديث الرفع كأجنبيته عن مدلول حديث «لا تعاد» فان غايه ما يدل عليه الحديثان رفع الحكم عن الشىء بسبب النسيان و نحوه سواء كان المنسى فعلا أم تركا، و ليس فيهما من التنزيل عين و لا أثر. نعم لا تبعد دعوى التنزيل فى مثل «لا تنقض اليقين بالشك» لاحتمال إرادته تنزيل المشكوك منزله المتيقن أو الشك منزله اليقين.

مضافا إلى: أن التروك بنفسه قد يكون ذا أثر شرعى كما إذا أكره على ترك

=====
ما نذره من صلاه الليل مثلا أو اضطر إليه أو نسيه بناء على كون ترك المنذور مطلقا موضوعا لوجوب الكفاره، فيصح أن يقال:
ان حكم الترك الإكراهي أو الاضطراري أو النسياني مرفوع، فلا يوجب الكفاره.

و بالجمله: مصبّ الرفع هو حكم ما تعلق به النسيان و الاضطرار و الإكراه سواء أ كان أمرا وجوديا أم عدميا، و المراد بالرفع
جميع الآثار الشرعيه المترتبه على المنسى و المضطر إليه و المكروه عليه، فجزئيه السوره مثلا مرفوعه بتركها نسيانا، و مانعيه ما لا
يؤكل مرفوعه عند لبسه نسيانا.

المبحث الثالث: قد ظهر مما ذكرنا إمكان تصحيح العباده الفاقده لجزء أو شرط نسيانا أو إكراها أو اضطرارا بحديث الرفع
كإمكان تصحيحها به فيما إذا اقترنت بمانع كذلك كالتكلم و التكتف فى الصلاه، و غموض ما فى ما تقريرات المحقق النائينى
قدس سره «من منع التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده الفاقده لجزء أو شرط تاره بعدم شمول الحديث للأمر العدميه، لعدم
محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين، لخلوّ صفحه الوجود عنهما، فيمتنع تعلق الرفع بهما، لأن رفع المعدوم عباره
أخرى عن الوضع و الجعل، فرفع الجزء المتروك نسيانا هو وضعه، و أثر وجود السوره هو الإجزاء و الصحه و هذا وضع لا رفع.

و أخرى بأن المرفوع إذا كان أثر وجود الجزء المنسى و هو الإجزاء، ففيه أولا: أنه أثر عقلى لا شرعى حتى يرفع بالحديث.

و ثانيا: أنه ينتج عدم الاجزاء، و هو مع كونه ضد المقصود خلاف الامتنان.

و ثالثه بأنه ان أريد جريان الحديث فى المركب الفاقده للجزء أو الشرط

=====

المنسى، حيث انه أمر وجودى قابل لتوجه الرفع إليه، ففيه أولاً: أنه ليس هو المنسى ليتوجه إليه الرفع. و ثانياً: أنه لا يجدى رفعه، لأن رفع المركب الفاقد لا يثبت كونه هو المركب الواجد الذى قصد إثباته بالحديث، لأنه وضع لا رفع.

و ان أريد جريانه فى أثر الفاقد و هو الفساد، ففيه: أنه أثر عقلى مترتب على عدم انطباق الواجد عليه، فلا تناله يد الرفع التشريعى.

و رابعه بأنه لو كان المستند فى صحه الصلاه الفاقد لجزء أو شرط حديث الرفع كان اللازم صحه الصلاه بنسيان الجزء أو الشرط مطلقا و ان كان ركنا، لإطلاق الحديث و عدم تعرضه للتفصيل بين الأركان و غيرها.

ثم أيد ذلك بأنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه و غيرها من سائر المركبات» انتهى ما فى التقريرات ملخصا.

و قد عرفت مما ذكرناه ضعف هذه الوجوه، لأن حديث الرفع سيق لبيان رفع آثار الشىء حين نسيانه مثلا، فلو كان جزءا و نسى رفع أثره و هو جزئيه، فالسوره ترفع جزئيتها للصلاه حين نسيانها، فتمام المأمور به حينئذ هو ما عدا السوره من سائر الأجزاء على ما هو مقتضى أدلتها بعد ضمّ حديث الرفع إليها، فيصح أن يقال: السوره المنسيه مرفوعه جزئيتها للصلاه، فوزان حديث الرفع وزان حديث «لا تعاد» فى نفى دخل ما عدا الخمسه من الأجزاء و الشرائط فى الصلاه حال النسيان، فكما لا تنزيل فى حديث لا تعاد فكذلك لا- تنزيل فى حديث الرفع، و من المعلوم أن الجزئيه - و لو بمنشأ انتزاعها - قابله للرفع التشريعى حين عروض النسيان لمتعلقها كالسوره، و كذا الشرطيه، فانها تقبل الرفع حين ترك موضوعها اضطرارا أو إكراها كالوقوف فى عرفات فى غير يوم عرفه

تقيه، فشرط صحه الوقوف و هو وقوعه يوم عرفه قد ترك تقيه و رفع لأجلها شرطيته، فالوقوف فى غير يوم عرفه يقع مأمورا به بعد سقوط شرطه المزبور بحديث الرفع و نحوه من الأدله المذكوره فى محلها، فما ذكرناه فى مباحث الحج مع العامه تقيه فى الجزء الثانى من هذا الشرح من الإشكال فى جريان حديث الرفع فى ترك الجزء أو الشرط ليس على ما ينبغى.

و بالجملة: فلا- فرق فى رفع النسيان و أخواته للآثار الشرعيه بين عروضها للأمر الوجودى و العدمى، و المرفوع هو الأحكام الشرعيه المترتبه على الأشياء لعروض أحد هذه العناوين الثانويه عليها فعلا أو تركا، فليس المرفوع فى شىء منها الإجزاء حتى يقال: انه حكم عقلى أولا، و أن رفعه خلاف الامتتان ثانيا.

و كذا ليس مجرى الحديث المركب الفاقد للجزء أو الشرط حتى يرد عليه أولا- بعدم كونه هو المنسى. و ثانيا بعدم إجرائه، لكونه وضعلا رفعا. و ثالثا بأن أثر الفاقد و هو الفساد عقلى و ليس بشرعى حتى يصح رفعه.

و من جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال الرابع أيضا، ضروره أن حديث الرفع من الإطلاقات القابله للتقييد كحديث «لا تعاد» الذى قيد إطلاق عقده المستثنى منه بتكبيره الإحرام و القيام المتصل بالركوع، فإطلاق حديث الرفع الشامل للأركان يقيد أيضا بما دل على التفصيل بين الأركان و غيرها من حديث «لا تعاد» و نحوه.

و أما ما أفاده (قده) من أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه و غيرها، ففيه: أن جماعه من الفقهاء تمسكوا به فى مواضع

=====

كالسيد (قده) فى الناصريات، قال فى كتاب الصلاة المسأله: ٩٤ فى حكم التكلم فى الصلاة: «الذى يذهب إليه أصحابنا أن من تكلم متعمدا بطلت صلاته، و من تكلم ناسيا فلا- إعادته عليه و انما يلزمه سجده السهو... دليلنا على أن كلام الناسى لا يبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى النسيان و ما استكروها عليه، و لم يرد رفع الفعل، لأن ذلك لا- يرفع، و انما أراد رفع الحكم، و ذلك عام فى جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل» فان قوله: «و ذلك عام» يدل على عدم خصوصيه للتكلم ناسيا، و لا للفعل فلو ترك شىء نسيانا لم يقدح فى صحه الصلاة.

و قريب منه كلام السيد أبى المكارم فى الغنيه، حيث قال فى كتاب الصلاة قبل الزكاه بأسطر فيما يوجب فواته الجبران بسجده السهو من نسيان سجده واحده و التشهد ما لفظه: «و لمن تكلم بما لا يجوز مثله فى الصلاة ناسيا، كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه و طريقه الاحتياط، و يعارض من قال من المخالفين بأن كلام الساهى يبطل الصلاة بما روى من طرقهم من قوله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى الخطاء و النسيان و ما استكروها عليه، لأن المراد رفع الحكم لا رفع الفعل نفسه، و ذلك عام فى جميع الأحكام إلا ما خصه الدليل».

و نسب شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) فى طهارته صلى الله عليه و آله ١٥٩ إلى المحقق فى المعتبر تمسكه بحديث الرفع لصحه صلاه ناسى النجاسه، حيث قال الشيخ:

«و لو فرض التكافؤ رجع إلى عموم قوله: لا- تعاد الصلاة الا- من خمسه... إلى أن قال: بل و قوله صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى الخطاء و النسيان، بناء على شموله لنفى الإعادته كما يظهر من المحقق فى المعتبر» فى مسأله ناسى النجاسه»

لكن المذكور هناك هكذا «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الْخَطَاةِ وَالنِّسْيَانِ» نعم تمسك به كما هنا في مسأله التكلم فى الصلاه ناسيا ص
١٩٥.

و كيف كان فالشيخ أيضا تمسك فى عبارته المتقدمه بحديث الرفع لصحه صلاه ناسى النجاسه، بل نُقل أنه (قده) تمسك به
لصحه الصلاه فى مواضع آخر، و قد حكى أن العلامه و المحقق الأردبيلى (قدهما) تمسكا به أيضا فى مواضع.

و بالجملة: فلا إشكال فى استدلال غير واحد من الأصحاب بحديث الرفع لصحه الصلاه.

المبحث الرابع: المشهور أن حديث الرفع حاكم على أدله الأحكام الأوليه، لأنه متعرض لكيفيه الدخل و التشريع، بخلافها، لأنها
لا تتعرض إلا لأصل الدخل.

توضيحه: أن أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع مثلا تدل على أصل الجزئيه و الشرطيه و المانعيه، و لا تدل على كيفيه دخلها، و
حديث الرفع يتعرض لكيفيه الدخل، و أن جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصه بغير حال النسيان، فضابط الحكومه و هو
تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفله الآخر ينطبق على حديث الرفع.

و عليه فلا تلاحظ النسبه بينهما و هى العموم من وجه، بتقريب: أن دليل جزئيه السوره مثلا يختص بالسوره و يعم بالإطلاق
حالات المكلف من الجهل و النسيان و الاضطرار، و حديث رفع النسيان مختص بالنسيان و يعم جزئيه السوره و غيرها حتى يقال
انهما فى نسيان السوره مثلا متعارضان، هذا.

لكنك خير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومته على المقام، ضروره أن كلاً من حديث الرفع و دليل الجزئيه و نحوها
متكفل لما يتكفله الآخر، فان إطلاق دليل جزئيه السوره مثلا يدل على جزئيتها المطلقه أى فى جميع الحالات

من النسيان وغيره، و حديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما فى هذه الحاله متعارضان، فلا حكومه لحديث الرفع على دليل الجزئيه و نحوها.

نعم ينطبق الضابط المزبور على مثل «لا شك لكثير الشك» و «من شك بين الاثنتين و الثلاث بنى على الثلاث» حيث ان الأول يهدم موضوع الثانى، فهو يتعرض لشىء لا يتعرض له الثانى، ضروره أنه على تقدير وجود الشك يحكم عليه بالبناء على الثلاث، و قوله: «لا شك» يهدم هذا التقدير و ينفيه تشريعا.

و الحاصل: أن الضابط المذكور لا ينطبق على حديثى الرفع و «لا تعاد الصلاه» إلا بدعوى عدم إطلاق أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع، لإجمالها، و هى فى حيز المنع. أو بمنع انحصار ضابط الحكومه فيما ذكر، و أن موارد النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر أيضا من أقسام الحكومه، و من المعلوم أن شمول أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع لحالات المكلف من النسيان و غيره انما هو بالإطلاق، و مثل حديثى الرفع و «لا تعاد» يشملها بالنصوصيه و ان كان شموله لنفس المعنونات كالسوره المنسيه بالإطلاق، و هذا المقدار كاف فى تقدم أدله أحكام العناوين الثانويه على أدله أحكام العناوين الأوليه.

أو يقال فى وجه التقدم: ان العرف يحمل العناوين الأوليه على الاقتضاء و الثانويه على الفعلية.

و من جميع ما ذكرنا يظهر غموض ما فى تقريرات المحقق النائينى (قده) من أن حكومه حديث الرفع على أدله الأحكام الأوليه انما هى باعتبار عقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» و «لا سهو مع حفظ الإمام»

و «لا ربا بين الوالد و الولد» و نحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلا لما أريد من عقد وضع الآخر.

توضيح وجه الضعف: أن هذه الحكومه النافيه للحكم بلسان نفى الموضوع يختص موردها بما إذا ثبت حكم لذلك الموضوع حتى يصح نفيه باعتبار حكمه، مثل «لا- شك لكثير الشك» فان نفى الشك مع وجوده تكويننا لا- معنى له إلا- نفى حكمه المجعول له كوجوب البناء على الأكثر، فان هذا الحكم منفى فى الشك الكثير أو مع الإمام، و كذا نفى حرمه الربا بين الوالد و الولد. و أما إذا لم يثبت حكم لموضوع، فلا معنى لنفى الموضوع، إذ لا حكم له حتى يرد النفى عليه باعتبار حكمه. و الحكومه بهذا الوجه مفقوده فى المقام، إذ مقتضاها نفى الحكم الثابت للنسيان و الاضطرار و نحوهما، فلا- بد من ثبوت حكم لهذه العناوين أو لا حتى يرتفع بمثل حديث الرفع ثانيا كى تكون حكومته باعتبار عقد الوضع.

و الحاصل: أن حكومه هذا الحديث تنتج ارتفاع الحكم الثابت بالدليل لهذه العناوين الثانويه بنفس طروها، فإذا نهض دليل على وجوب سجود السهو للكلام السهوى، أو وجوب المديه بالقتل خطأ كان حديث الرفع بمقتضى حكومته نافيا لهذين الوجوبين بلسان نفى موضوعيهما أعنى الكلام السهوى و القتل الخطائى، و هذا خلاف المدعى أعنى نفى الحكم عن الفعل الذى جعل موضوعا له بلا- شرط إذا طرا عليه نسيان و نحوه، و المفروض أن مقتضى الحكومه نفى الحكم المجعول للنسيان كنفى حكم الشك عن كثير الشك.

فالحق أن يقال: ان ثبت الحكم للفعل مطلقا و بلا قيد كان مثل حديث الرفع

مقيدا له، لكفايه موضوعيه مثل النسيان للحكم اقتضاء في صحه ورود نفى الحكم عليه بلسان نفى الموضوع، فينفى جزئيه السوره مثلا- للصلاه حال النسيان و تختص بحال الالتفات. و ان ثبت له بعنوان النسيان و نحوه من العناوين الثانويه كان مثل الحديث معارضا له، إذ المفروض ثبوت الحكم له بعنوان النسيان، فمثل حديث الرفع يعارضه، لأنه ينفى بهذا العنوان أيضا، فلا محاله يقع التعارض بينهما.

الا أن يقال: ان تلك الأدله المثبتة لأحكام لعناوين ثانويه كالنسيان و الاضطرار و نحوهما لأخصيتها تقدم على مثل حديث الرفع، فان مثل ما دلّ على وجوب سجود السهو للتكلم ناسيا أخص من حديث الرفع، فيتقدم عليه، و إلا يلزم لغويه الأحكام المجعوله لعنوان النسيان و نحوه.

و أما ما يقال من: أن المقتضى لشيء ء يمتنع أن يكون رافعا له، فلا يرفع حديث الرفع الأحكام المترتبة على عنوان النسيان و الاضطرار و نحوهما، بل يرفع الأحكام الثابته للأشياء مع الغض عن طرؤ هذه العناوين الثانويه عليها، فهو اعتراف بالتعارض الذي مرجعه إلى كون شيء ء واحد مقتضيا لحكم تاره و رافعا له أخرى، كما إذا دل دليل على وجوب الإرغام و دليل آخر على عدم وجوبه، فالأرغام مقتض للوجوب تاره و رافع له أخرى، فمجرد امتناع كون مقتضى الشيء ء رافعا له لا يوجب الغض عن دليل الرفع، و إلا لاقتضى ذلك تقدم الدليل المثبت للتكليف في جميع الأدله المتعارضه على الدليل النافى له، و هو كما ترى.

المبحث الخامس: أن الرفع فيما عدا «ما لا يعلمون» من الأمور التسعة واقعي و فيه ظاهري، إذ لو كان فيه واقعيًا لزم التصويب، لإناطه الحكم حينئذ بالعلم به، و هو محال كما ثبت في محله، فلو جرت البراءة فيما لا يعلم ثم انكشف الخلاف. كان الاجتزاء به مبنيا على إجزاء الحكم الظاهري العذى هو أجنبي عن باب تبدل الموضوع كالحضر و السفر حتى يكون الاجزاء فيه مقتضى القاعده، و حيث انه قد ثبت في محله عدم اجزاء الحكم الظاهري، فمقتضى القاعده لزوم إعادته الصلاه فيما إذا صلى بلا سوره مثلا- استنادا في نفي جزئيتها إلى أصله البراءة، ثم انكشف الخلاف بنهوض دليل على جزئيتها، الا إذا قام دليل على الاجزاء كحديث «لا تعاد» بناء على جريانه في الجهل بالحكم. و هذا بخلاف ما إذا كان ترك جزء أو شرط لأجل الاضطراب أو النسيان أو الإكراه، فان مقتضى واقعيه الرفع فيها الاجزاء، لكون التقييد فيما عدا «ما لا يعلمون» واقعيًا، فالمأتى به حينئذ هو تمام المأمور به، فالاجزاء فيها على طبق القاعده، إذ لا- يستند كون الفاعل تمام المأمور به إلى حديث الرفع حتى يقال: ان شأنه الرفع دون الوضع.

و ذلك لأن المستند فيه هو نفس أدله الأجزاء بعد نفي جزئيه المرفوع بحديث الرفع، كما لا ينافي ارتباطيه المركب كون الباقي تمام المأمور به، ضروره أن الارتباطيه قيد للاجزاء، و من المعلوم أن المرفوع خرج عن الجزئيه، فلا موضوع لاعتبار الارتباطيه بالنسبه إليه. و أما اعتبارها في غير المرفوع من سائر الاجزاء فهو باق على حاله.

نعم في اعتبار استيعاب الاضطراب و نحوه للوقت في الاجزاء و عدمه خلاف، قد يقال: بعدم اعتباره، لتشخص الطبيعه بالفرد الناقص كتشخصه بالفرد الكامل،

و بانطباقها على الناقص يسقط الأمر المتعلق بالطبيعه، و لا معنى للامثال عقيب الامثال، و هذا ما يقتضيه إطلاق حديث الرفع.

لكن الحق خلافه، فالصحيح اعتبار استيعاب العذر من الاضطرار و غيره للوقت فى الأجزاء، إذ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعى الواجد لجميع ما اعتبر فيه شطرا و شرطا، فإجزاء الفرد التام انما هو لانطباق الطبيعه بتمام حدوده الواقعه فى حيز الأمر عليه، بخلاف الفرد الناقص، فان مجرد فرديته للطبيعه لا يوجب الاجزاء، بل لا بد فيه من فرديته لها بما هى مأمور بها. نعم لو كان الاضطرار و نحوه من الاعذار من الموضوعات العرضيه كال فقر و الغنى و السفر و الحضر لم يكن لاعتبار استيعاب العذر للوقت فى الأجزاء وجه، إذ المفروض فرديه الناقص حينئذ كالتام للمأمور به. لكنه غير ثابت، لما ثبت فى محله من طوليه الأبدال الاضطراريه التى لا يصدق الاضطرار المسوغ لها إلا مع استيعابه لتمام الوقت المضروب للمبدل، إذ المضطر إليه ليس هو الفرد بل الطبيعه فى تمام الوقت المضروب لها، و الاضطرار إليها موقوف على الاستيعاب.

نعم إذا دل الدليل على كفايه العذر فى فرد من أفراد الطبيعه فى جزء من الوقت فلا بأس بالاجزاء حينئذ كحديث «لا تعاد» حيث ان نفس «لا تعاد» لدلالته على الإيجاد ثانيا يدل على أن مورده الفرد مطلقا سواء تم أم لم يتم بعد، و سواء كان فى سعه الوقت أم فى ضيقه، فيجرى حديث «لا تعاد» فى نفى جزئيه السوره المنسيه مثلا فى أثناء الصلاه و بعدها من دون اعتبار استيعاب هذا العذر للوقت.

و الحاصل: أن إطلاق حديث الرفع كغيره من أدله الأبدال الاضطراريه

محل إشكال، بل منع، فإثبات الاجزاء به فى غير العذر المستوعب مشكل جدا. هذا كله فى التكاليف الضمنيه.

و أما التكاليف الاستقلاليه كالشك فى حرمه شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمه تصوير ذوات الأرواح أو حرمه وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و نحو ذلك، فمقتضى «رفع ما لا يعلمون» جواز ذلك كله ظاهرا، كما أنه مقتضى غيره من الإكراه و الاضطرار أيضا، غايه الأمر أن الرفع فيما لا يعلمون ظاهرى و فى غيره واقعى كما مرت الإشاره إليه، فإذا أكره على شرب الخمر أو الزنا أو السرقة أو الإفطار فى شهر رمضان و نحو ذلك، أو اضطر إلى شىء من ذلك جاز له فعلها، و ليس بحرام واقعا، بخلاف الارتكاب فيما لا يعلمون، فلو تبين بعد الارتكاب حرمة كان معذورا فى فعل الحرام الواقعى.

و بالجملة: فحديث الرفع يقدم على أدله الواجبات و المحرمات حكومه أو تخصيصا على الخلاف المتقدم.

و دعوى عدم مسوغه الإكراه لترك الواجب و فعل الحرام إلا إذا بلغ حد الحرج كما عن بعض ((الأعاظم (قده) «و اختصاص مجرى - رفع ما استكروها عليه - بالمعاملات بالمعنى الأخص، حيث ان الإكراه على الشىء يصدق بمجرد عدم الرضا بإيجاده الناشى من الإيعاد اليسير أو أخذ مال كذلك» لا تخلو من الغموض، لما فيها أولا: من أنه تقييد لإطلاق حديث الرفع بلا دليل. و ثانيا من أنه أخص من المدعى، حيث انه يدل على عدم مسوغه الإكراه ببعض مراتبه لترك الواجب و فعل الحرام، و لا مضايقه فى ذلك بالنسبه إلى بعض الكبائر من

المحرمات، ولا ينفى مسوغه الإكراه بجميع مراتبه.

و ثالثاً: من أنه مناف لما ورد بالخصوص فى رفع الإكراه للتكاليف التحريميه فى موارد:

منها: إظهار كلمه الكفر، كقوله تعالى: (إلا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان) فى مجمع البيان: «قيل نزل قوله: الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان فى جماعه أكرهوا و هم عمار و ياسر أبوه و أمه سميّه و صهيب و بلال و خباب عدّبوا، و قتل أبو عمار و أمه و أعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا منه ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال قوم: كفر عمار، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: كلاً أنّ عماراً ملئىء إيماناً من قرنه إلى قدمه و اختلط الإيمان بلحمه و دمه.»

و منها: إكراه المرأه على الزنا، فانه رافع للحد الملازم للحرمة التكليفيه كما رواه أبو عبيده عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ان عليا عليه السلام أتى بامرأه مع رجل فجر بها، فقالت استكرهنى و الله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحد» الحديث (١)، و قريب منه غيره.

و منها: إكراه الزوجه على الجماع فى نهار شهر رمضان أو فى حال الإحرام و غير ذلك من موارد الإكراه على المحرمات، فالإكراه يرفع الحكم التكليفى و الوضعى الملازم له أو المترتب عليه.

و بالجملة: فالإكراه يجرى فى الأحكام التكليفيه و الوضعيه معا إلا ما خرج

بالدليل، كالجنابه و إتلاف مال الغير و الصيد فى حال الإحرام، فان الإكراه فى هذه الأمور لا يرفع الأحكام الوضعيه المترتبه عليها، حيث ان حديث الرفع من العمومات القابله للتخصيص، فأدله أمثال هذه الأمور تخصص عموم حديث الرفع.

و أما الإكراه فى المعاملات، فان كان على ترك إيجاد أصلها أو ما يقومها عرفا كالإكراه على البيع بلا ثمن فلا أثر لهذا الترك حتى يرتفع بالإكراه، فلا يجرى فيه حديث الرفع، لعدم تحقق عنوان المعامله حتى يرتفع أثرها بالإكراه، فعدم الأثر حينئذ انما هو لعدم الموضوع. و ان كان الإكراه على إيجاد مانع من موانع صحتها شرعا كالإكراه على بيع أحد المتجانسين بالآخر بالتفاضل، فمقتضى ارتفاع المانع الشرعى بحديث الرفع صحه المعامله، لكنها تنافى الامتنان الذى هو شرط جريانه، فلا يجرى فيه، و لا يحكم بصحه المعامله الا إذا كان مضطرا، فحينئذ تصح لأجل الاضطرار، حيث ان عدم صحتها يوجب شدة اضطراره، و يكون خلاف الامتنان.

و مثله ما إذا كان الإكراه على ترك جزء أو شرط، فان الحديث لا- يجرى فى نفى الجزئيه أو الشرطيه حتى يحكم بصحه المعامله، لأن جريانه خلاف الامتنان إلا مع الاضطرار، فعدم جريانه حينئذ انما هو لأجل عدم الامتنان، لا لعدم الأثر لترك الجزء أو الشرط كما قيل، و ذلك لأن الحديث ينفى إطلاق الجزئيه أو الشرطيه لجميع الحالات التى منها تركهما بالإكراه، و مع نفيهما لا بد من الحكم بصحه المعامله، لأن الفاقد حينئذ تمام السبب المؤثر على ما يقتضيه دليل السببيه بعد إسقاط الجزئيه أو الشرطيه بحديث الرفع. الا أن منافاه صحه المعامله للامتنان

مانعه عن جريان الحديث فيها، فلا تسقط الجزئيه أو الشرطيه بالإكراه حتى يصلح فاقد الجزء أو الشرط للسببيه و التأثير، و عليه فلا وجه لصحه المعامله حينئذ.

و اما الإكراه فى الأسباب كالإكراه على قتل الغنم بغير الكيفيه الموجهه لذكاتها كالذبح بغير التسميه أو إلى غير القبلة أو فرى بعض الأوداج، أو إكراه من طلق زوجته ثلاثا على تزويجها قبل أن ينكحها المحلل، و نحو ذلك، فلا بد فيه من ملاحظه كيفيه دخل ما اعتبر فى سببيتها، فان اعتبر فيها مطلقا و فى جميع الحالات، فلا يؤثر فيها الإكراه أصلا، و إلا فالإكراه يرفع أثر ما أكره عليه مع موافقه رفعه للامتنان. ففى الإكراه على ترك استقبال الذبيحه أو ترك التسميه يجرى الحديث ظاهرا، و به يرتفع شرطيتهما و يحكم بحليه الذبيحه، و فى غيرهما و كذا سائر الموارد يتبع دلاله أدله الشرائط، و من المعلوم اختلاف الأدله فى ذلك فان المتسالم عليه بين الأصحاب عدم ارتفاع شرطيه الطهاره الحديثه و الخبثيه بالإكراه على أسبابها، فلو أكره على الجنابه أو ما يوجب الوضوء أو نجاسه بدنه لا ترتفع شرطيه الغسل و الوضوء و التطهير للصلاه.

و بعباره أخرى: لو ثبت بأدله الأسباب سببيتها المطلقه و فى جميع حالات المكلف لم يصلح حديث الرفع لرفع آثارها الشرعيه، فلا يقال: «ان الإكراه على الجنابه يرفع شرطيه الغسل للصلاه و الطواف و نحوهما» كما لا يقال: «ان وجه عدم ارتفاع شرطيته بالإكراه على الجنابه هو منافاه ارتفاعها للامتنان، حيث ان الشرط هو الغسل المستحب فى نفسه» و ذلك لأن المرفوع بناء على جريان الحديث هو حيثيه الشرطيه، فلا مانع من بقاء الاستحباب النفسى للغسل مع ارتفاع شرطيته الموجهه للضيق. مضافا إلى أن منافاه ارتفاع شرطيه

=====

الغسل للامتنان تقتضى عدم ارتفاعها بالإكراه على ترك نفس الغسل، مع أن هذا القائل يلتزم حينئذ بسقوط الغسل و الانتقال إلى التيمم، فتأمل (١).

نعم إذا بلغ الإكراه حدا لا يقدر معه عرفا على الغسل فى تمام الوقت انتقل تكليفه حينئذ إلى التيمم، كما أنه لو بلغ الإكراه على التيمم ذلك الحد كذلك صار كفاقد الطهورين الذى حكم المشهور فيه بسقوط التكليف عنه، أو صار كتارك الصلاة فى الوقت عن عذر فى وجوب القضاء عليه. و كذا الإكراه على ترك الطهاره الخبثيه، فإذا أكره على ترك تطهير البدن أو الساتر إلى أن ضاق الوقت و عجز عن غسلهما سقطت مانعيه النجاسه بعدم التمكن من تطهيرهما و وجبت الصلاة كذلك.

المبحث السادس: الظاهر أن المرفوع بحديث الرفع و نحوه من أدله الأحكام الامتثانيه فى غير الحكم المجهول الذى تجرى فيه البراءه هو مجرد الإلزام مع بقاء الملاك بحاله، إذ الامتتان يرفع ما يوجب المشقه، و من المعلوم أن ذلك ليس إلا الإلزام، فلا موجب لارتفاع غيره من المصلحه الداعيه إلى تشريعه بعد وضوح عدم ضيق و مشقه فيه، بل ارتفاعه خلاف المنه.

فما عن المشهور «من كون المرفوع الحكم مع ملاكه، لوجهين: أحدهما عدم الدليل على بقاء الملاك بعد ارتفاع الحكم، و الآخر: عرضيه البديل الاضطرارى و مبدله فى مثل الوضوء الحرجى، حيث ان الوضوء محكوم حينئذ بالصحة مع كونه بدلا اضطراريا، و مقتضى طوليه الأبدال الاضطراريه ترتب مشروعيتها

=====

على ارتفاع أحكام مبدلاتها، فالحرج يوجب سقوط وجوب الوضوء الحرجي و ثبوت وجوب بدله و هو التيمم، فصحة الوضوء الحرجي توجب عرضيه وجوبى التيمم و الوضوء، و هذا خلاف مقتضى طوليه بدليه الأبدال الاضطراريه» لا يخلو من الغموض، لما فى كلا الوجهين من الإشكال:

إذ فى أولهما: أن الامتتان قرينه على كون المرفوع ما يوجب الضيق، و قد عرفت أن الموجب له هو نفس الإلزام دون ملاكه، بل ارتفاعه خلاف الامتتان، لأنه يوجب حرمانه عما فيه صلاحه كما أشرنا إليه آنفا.

و فى ثانيهما: أن اللازم و هو عرضيه صحة البدل و المبدل غير باطل، و الباطل و هو عرضيه وجوبيهما غير لازم، و ذلك لكفايه المحبوبيه و المصلحه فى صحة المبدل و عدم احتياجها إلى الأمر حتى يلزم عرضيه وجوبى المبدل و البدل، بل يلزم عرضيه صحتها، و هو مما لا محذور فيه. بل يمكن نسبه بقاء المصلحه و عدم ارتفاعها بارتفاع الإلزام إلى المشهور أيضا الذين نسبت إليهم صحة الوضوء الحرجي، إذ لو كان المرفوع بدليل رفع الحرج التكليف و ملاكه معا لم يكن حينئذ لصحة الوضوء الحرجي و نحوه وجه، إذ المفروض ارتفاع كل من الأمر و ملاكه مع وضوح اعتبار أحدهما فى صحة العباده.

و كيف كان فقد ظهر مما بينا ضعف ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من «أنه لا دليل على بقاء الملاك و المحبوبيه بعد ارتفاع الإلزام الذى هو الكاشف عنهما» وجه الضعف ما عرفته من دليليه نفس الامتتان على بقائهما، و مع الشك فى بقائهما يجرى استصحابهما و يترتب عليه جواز التقرب بهما.

نعم يعتبر فى بقاء الملاك و المحبوبيه فى موارد ارتفاع الأحكام امتنانا أن لا يرد

فيها نهى كموارد الضرر، فان الماء إذا كان مضرا كانت الطهاره المائيه منهيها عنها، و النهى يستدعى المبعوضيه المنافيه للمحبوبيه المتوقفه عليها العباده، فيقتضى الفساد، و ليس فيه ما يقتضى الصحه من أمر أو ملاك.

و بالجمله: فالمعتبر فى بقاء الملاك عدم ورود نهى فى المورد، و لذا يفرق بين الضرر و الحرج بصحه العباده مع الثانى دون الأول.

المبحث السابع: أن المرفوع لما كان حكما شرعيا مترتبا على فعل المكلف بما هو فعله، حيث ان متعلقات الأحكام الشرعيه هي أفعال المكلفين بما هي أفعالهم، فلا يصح أن يرفع بحديث الرفع الا الحكم المترتب على الفعل بما هو صادر عن المكلف، فلو لم يلاحظ فى الأثر الشرعى ترتيبه على فعل المكلف بهذه الحثيه، بل لو حظ ترتيبه عليه بمطلق وجوده و ان صدر عن غير مكلف بل غير إنسان لم يصح نفيه بحديث الرفع فى حال أصلا، نظير ملاقيه جسم طاهر لنجس أو متنجس مع الرطوبه، فان الملاقاه مطلقا سواء كان موجدها مكلفا أم صبيا، بل حيوانا أو ريحا توجب النجاسه، و كذا خروج المنى من البدن، و التقاء الختانيين، و فوت الفرائض التى لها قضاء، فان الجنابه تترتب على الأولين من دون لحاظ كون الخروج و الالتقاء فعل المكلف، فلو خرج المنى حال النوم، أو حصل التقاء الختانيين إكراها أو بفعل ثالث لم يصح أن يتمسك لعدم سببتهما للحدث الأكبر بحديث الرفع، إذ لم يلاحظ فى سببتهما له فعل المكلف. و كذا لم يلاحظ فى وجوب قضاء الصلاه و الصوم إلا الفوت و ان لم يستند إلى فعل المكلف، فلو فات أداؤهما إكراها أو نسيانا أو حال النوم بدون سبق النيه فى الصوم و جب قضاؤهما، و لا يصح التشبث

بحديث الرفع لنفى وجوبه.

و مما ذكرنا يظهر: أنه لا حاجة إلى التمسك بالإجماع لخروج حكم تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس عن حديث الرفع كما نسب إلى المحقق النائيني (قده) لما عرفت من أن خروج ذلك و نظائره عنه موضوعى لا حكمى حتى نحتاج فى خروجها عنه إلى التشبث بالإجماع.

المبحث الثامن: أن البراءة العقلية لما كان ملاكها نفي العقاب اختصت بالتكاليف الإلزامية، لاختصاص العقاب بها، فلا تجرى فى غير الإلزاميات.

و أما البراءة الشرعية، فإن كان الحكم المشكوك غير الإلزامى من التكاليف الاستقلالية كاستحباب صوم يوم خاص أو صلوات مخصوصه فى أوقات معينه كالصلوات الواردة بطرق ضعيفه فى ليالى الشهور الثلاثة المعظمه بكيفيات خاصه فلا تجرى فيه، إذ الغرض من رفع الحكم فى مرحله الظاهر عدم وجوب الاحتياط، و هذا غير حاصل فى التكاليف الاستقلالية، إذ لا شك فى استحباب الاحتياط عند الشك فى استحباب شىء، و هذا كاشف عن عدم ارتفاع التكليف المحتمل فى مرحله الظاهر، فلا يشمل حديث الرفع. و هذا بخلاف التكاليف الضمنية، فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها و ان كان ثابتا بلا كلام، الا أن اشتراط العمل المشتمل عليه به مجهول، فتجرى البراءة فى شرطية، إذ لو كان شرطا لما جاز الإتيان بالمركب فاقد له بداعى الأمر.

استطراد: قد اشتمل حديث الرفع على الحسد و الطيره و الوسوسة فى التفكير فى الخلق، و قد احتمل أن يكون المرفوع المؤاخذه على هذه الأمور.

لكنه ضعيف، لأن الرفع تشريعى، و المؤاخذه أمر تكوينى، و استحقاقها حكم

عقلی، و لیس شیء منهما مما تناله يد التشريع وضعا و رفعا، و المناسب للرفع هنا هو الحرمة التي تقتضيها هذه الثلاثة، فهي التي رفعت منه على هذه الأمة.

لا يقال: ان متعلق التكليف وجوبيا كان أم تحريما لا بد أن يكون اختياريا للمكلف، و الحسد من الصفات الرذيلة النفسانية غير الاختيارية، فلا حرمة لها و لو اقتضاء حتى يرفعها الحديث.

فانه يقال: نعم، لكن مبادئها اختيارية، فيمكن تعلق التحريم بالحسد باعتبار اختيارية مبادئه، فالحسد يقتضى جعل الحرمة، و الشارع منه على الأمة منع عن تأثيره في مقتضاه، لكن المرفوع حرمة نفس الحسد لا آثاره العملية التي دلت النصوص على حرمة ترتيبها.

و كذا المرفوع في الطيرة، فانه حرمة الترام العرف بالتطير و التشؤم و عدم الإقدام في أمورهم، فالحرمة التي جعلها العقلاء مانعه عن تمشيه أمورهم و موجه لصد مقاصدهم مرفوعه - أى غير ممضاه - شرعا، فليس لهم الاعتناء بالتطير في تعطيل أشغالهم و تعويق أعمالهم.

و كذا المرفوع في التفكير، فانه فيه هو الحرمة أيضا، يعنى: أن حرمة الوسوسة في أمر الخلقه على احتمال، أو في أمور الخلق و سوء الظن بهم على احتمال آخر مرفوعه، و احتمال كون المرفوع وجوب التحفظ و صيرف الذهن و إجاله الفكر في أمور غير مرتبطة بأمر الخلقه بعيد، للاحتياج إلى التقدير، مع أن الرفع أسند إلى نفس هذه الأمور الثلاثة لا إلى أمر آخر.

، و قد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع (٣).

٢ - حديث الحجب

(١). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة: حديث الحجب.

(٢). رواه الصدوق فى توحيدہ عن الإمام الصادق عليه السلام كما فى الوسائل (١) هكذا: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» و لكن رواه فى الكافى (٢) بدون كلمه «علمه». و أما سنده فقد عبر عنه فى القوانين و الفصول بالموثق، و لعله لاستظهار أن «أبا الحسن زكريا بن يحيى» الواقع فى سنده هو الواسطى أو التميمى الثقتان، و لكن لم يحصل وثوق بكونه أحدهما مع كثره من سمى بزكريا بن يحيى و وحده طبقه أكثرهم و عدم ثبوت وثاقه جلهم كما فى كتب الرجال و ان استظهر فى جامع الرواه (٣) أنه هنا هو الواسطى من دون بيان منشأ الاستظهار، فيشكل حينئذ عدّ الحديث موثقا أو حسنا، و لعله لما ذكرنا قال العلامة المجلسى فى مرآه العقول: «ان الحديث مجهول».

(٣). يعنى: أن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، و توضيحه يتوقف على بيان مفردات الحديث، و هى الحجب و العلم و الوضع.

أما الحجب فهو لغه بمعنى الستر، و المحجوب هنا هو الحكم الشرعى الواقعى المجهول لا- الملاكات و المقتضيات، حيث ان وظيفه الشارع من حيث

انه شارع بيان الأحكام، و حجب الحكم يتحقق تاره بأمره حججه عليهم السلام بعدم تبليغه إلى العباد، و أخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه، لمعصيه العصاه المانعه عن وصوله إلى المكلفين.

و أما العلم، فالمراد به حيث يطلق في الروايات و غيرها هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، لا كل اعتقاد جازم و ان كان مخطئا.

و أما كلمه «وضع» فان تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شىء على شىء و إثباته عليه، و ان تعدت بحرف المجاوزه دلت على معنى الإسقاط و الإحطاط كقوله تعالى: (وضع عنهم إصرهم) أى أسقطها عنهم، و (وضع عنه الدين) أى: أبرأه عن الدين و أسقطه عن ذمته، و من المعلوم أن إسقاط الحق عن الذمّه فرع استقراره فيها.

و قد ظهر مما ذكرنا تقريب الاستدلال بالحديث على البراءه، حيث انه يدل على أن الحكم الواقعى المجهول قد وضعه الشارع عن العباد و رفعه عنهم فعلا، فيكون المراد بحجبه عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له، و من الواضح أن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعى المجهول، لاستلزامه التصويب، فلا بد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط، و بهذا التقريب يتم دلالة الحديث على البراءه بحيث يصلح للمعارضه مع أدله المحدثين على الاحتياط المقتضيه لاشتغال الذمّه بالتكاليف الواقعيه المجهوله. بل هذا أظهر فى الدلاله على البراءه من حديث الرفع، إذ المراد بالوصول هنا لا محاله واحد و هو الحكم، بخلاف الموصول فى «ما لا يعلمون» كما تقدم.

هذا تقريب الاستدلال به على البراءه فى الشبهات الحكيمه. و أما تعميمه للشبهات الموضوعيه فيما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل بقوله: «يمكن شموله

الا أنه (١) ربما يشكّل بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم

للشبهه الموضوعيه أيضا بأن المراد من الموصول هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقا و لو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجيه، و لا يحتاج مع ذلك إلى تقدير، فان الحكم مطلقا بنفسه قابل للرفع و الوضع «=» فافهم».

(١). أى: الا أن الاستدلال يشكّل، و المستشكّل هو شيخنا الأعظم، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «و فيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه

(-). لا- إشكال فى ذلك، انما الإشكال فى صحه اسناد الحجب إليه تعالى فى الشبهات الموضوعيه مع كون «حَجَب» بصيغته المعلوم، ضروره أنه سبحانه و تعالى ليس حاجبا للحكم فيها، بل الحاجب له هى الأمور الخارجيه. نعم يتجه التعميم بناء على كونه بصيغته المجهول، لكنه ليس كذلك. فدعوى اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الحكميه قريبه جدا، و لعل أمره (قده) بالفهم إشاره إلى هذا.

بل يمكن أن يقال: انه سبحانه و تعالى لم يحجب شيئا من الأحكام الشرعيه عن العباد، و بين جميعها للحجج الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين حتى أرش الخدش كما فى النصوص، فالمحجوب علمه عن العباد أجنبي عن الأحكام الفرعيه و مغاير لها كوقت ظهور الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف فان علمه محجوب عن العباد، و وجوب الفحص عن ذلك موضوع عنهم. و عليه فحديث الحجب أجنبي عن أدله البراءه، فالاستدلال به على البراءه مطلقا حتى فى الشبهات الحكميه مشكّل جدا، و هذا الإشكال لا يجرى فى سائر أدله البراءه، لعدم اسناد الحجب فيها إليه جل شأنه، بل المدار فيها هو عدم العلم بالحكم سواء كان الجهل به لمفسده فى إظهار الحجج عليهم السلام له أم لإخفاء العصاه اللثام له.

ص: ٢٣٨

من (١) التكليف، بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه (٢)، لعدم أمر رسله بتبليغه،

للعباد، لا ما بينه و اختفى عليهم من معصيه من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره... إلخ» و حاصله: المناقشه فى ما تقدم بيانه فى معنى الحجب و منع عمومه، توضيحه: أن اختفاء الحكم قد يستند إلى وجود مصلحه فى إخفائه أو مفسده فى إظهاره، و قد يستند إلى انطماس أدله الأحكام من جهة تقصير العصاه اللثام، و محل البحث فى البراءه هو الثانى، و حينئذ فنقول: إذا كان الحديث دالا- على كون الحكم المختفى علمه عن العباد - لأجل طروء الحوادث الخارجيه - مع بيانه و صدوره عنهم عليهم السلام موضوعا عنهم، فقد تم الاستدلال به.

و أما إذا كان دالا على أن الحكم إذا اختفى علمه عن العباد و كان اختفاؤه عنهم مستندا إلى عدم إظهاره لهم أصلا، فهو أجنبى عن البراءه، فان الحكم حينئذ باق على إنشائيته و لم يصل إلى مرتبه الفعلية، و من المعلوم أن ظاهر الحديث الشريف بقرينه نسبه الحجب إلى نفسه تعالى هو هذا الاحتمال الثانى، فمعناه:

أن ما لم يبينه الله للعباد فهو موضوع عنهم، و أما ما بينه و اختفى علينا بسوء أعمالنا فلا يصدق أنه تعالى حجب علمه علينا، إذ الحاجب حينئذ غيره، فلا يكون موضوعا عن العباد، فلا يصح الرجوع فيه إلى هذا الحديث، كما لا يصح الرجوع إليه فى حكم شك فى كونه من قبيل القسم الأول أو الثانى، لعدم صحه الرجوع إلى الدليل مع الشك فى موضوعه.

(١). كما هو المطلوب فى البراءه، و «بدعوى» متعلق ب «يشكل» و بيان له و قد عرفته، و ضمير «ظهوره» فى الموضعين راجع إلى حديث الحجب.

(٢). أى: على ما لا يعلم من التكليف، و ضمير «بتبليغه» راجع إلى الموصول

حيث انه (١) بدونه لما صح اسناد الحجب إليه تعالى «-» .

و منها (٢) قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعرف

في (ما تعلق) المراد به الحكم الذى منع اطلاع العباد عليه.

(١). الضمير للشأن، و ضمير «بدونه» راجع إلى منعه تعالى اطلاع العباد عليه، و حاصله: أن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورته عدم أمره تعالى رسله بالتبليغ، إذ الحكم الذى أمر رسله بتبليغه لا يصدق عليه أنه تعالى حجه عن العباد كما هو واضح، فهذا الحديث الشريف لا يصلح لأن يكون مستندا لأصل البراءة.

٣ - حديث الحل

(٢). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام....، و الظاهر أن المصنف اعتمد في نقل هذا الحديث بالمتن المذكور على ما استدلل به شيخنا الأعظم تاره في الشبهه الحكيمه التحريميه فى تعقيب كلام السيد الصدر بقوله: «كما فى قوله عليه السلام فى روايه أخرى: كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» و أخرى فى الشبهه الموضوعيه التحريميه بقوله:

=====

(-). و لو سلم دلالة الحديث على البراءة لاختص بالشبهات الحكيمه، لاختصاص منشأ الشك بمقتضى اسناد الحجب إليه تعالى بعدم بيان الشارع، و عدم شموله لما إذا كان منشأ الشك الأمور الخارجيه، لعدم كون الحجب حينئذ مستندا إليه جل و علا، و مجرد قدرته سبحانه على رفع جهل العبد تكوينيا فى الشبهات الموضوعيه لا يصحح اسناد الحجب إليه عظمت آلاؤه.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف لو سلمت دلالاته على البراءة لاختص بالشبهات الحكيمه.

ص: ٢٤٠

«للاخبار الكثيره فى ذلك، مثل قوله عليه السلام: كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» و لكن الروايات الواردة بهذا المضمون فى جوامع الاخبار تغاير ما نقله الشيخ و المصنف قدس سرهما.

فمنها: صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» و قريب منها سائر روايات الباب.

نعم احتمال شيخنا المحقق العراقى: أن ما ذكره الشيخ هو مضمون روايه عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة».

و كيف كان، فتقريب الاستدلال بما فى المتن على البراءه أن يقال: ان قوله عليه السلام: «حتى تعرف» قيد للموضوع - و هو شىء - و معناه: أن كل شىء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجيه، و عليه فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل و الحرمة حلال، و كذا شرب المائع المردد بين الخل و الخمر.

هذا بيان إجمالى للاستدلال بهذا الحديث على البراءه، و لما كان ظاهره بقريته قوله: «بعينه» - الذى هو قيد احترازى عن معرفه الحرام لا بعينه - اختصاصه بالشبهات الموضوعيه أى التى كان الجهل بحرمتها ناشئا من الجهل بعناوينها مع العلم بأصل الحرمة، و أن الإمام عليه السلام بصدد بيان حكم الحرام الذى علم حرمة، لكنه لم يعلم هو معينا، لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكه، فلا يشمل

أنه حرام بعينه « (-) » حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا

الحديث الشبهات الحكميه، إذ الشك في حرمه شرب التتن مثلا- ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، و إنما هو شك في أصل الحرمة.

كما أن ظاهر الحديث أيضا بقرينه قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريميه، و أن الحكم بحليه الشئ مختص بما إذا تردد حكمه بين الحرمة و غير الوجوب، فلا يشمل الشبهات الوجوبيه يعنى ما إذا تردد حكمه بين الوجوب و غير الحرمة.

و بالجملة: فلما كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعيه التحريميه تصدى المصنف لتعميمه أولا للشبهات الحكميه التحريميه ثم للشبهات الوجوبيه.

أما التعميم الأول فهو الذى أشار إليه بقوله: «مطلقا و لو كان... إلخ» و توضيحه:

أن الحديث يدل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا يعنى سواء كان عدم العلم بحرمة ناشئا من عدم العلم بعنوانه و أنه من أفراد المحلل، أو من أفراد المحرم مع العلم بأصل الحرمة كالمائع المررد بين الخل و الخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر، أم ناشئا من عدم الدليل على الحرمة أم من تعارض ما دل على حرمة مع ما دل على حليته أم غير ذلك، و يجمع الكل عدم العلم بالحرمة مهما كان منشؤه.

و لعل المصنف (قده) اقتبس هذا التعميم من كلام السيد الصدر (قده) فى شرح الوافيه، حيث قال - فيما حكى عنه الشيخ الأ-عظم - «فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو حلال» هذا و أما التعميم الثانى فسيأتى.

(-). الاستدلال بهذا الحديث لإثبات الإباحه الشرعيه الظاهريه منوط بأمور:

و لو كان (١) من جهه عدم الدليل على حرمة،

(١). بيان للإطلاق، يعنى: و لو كان عدم العلم بحرمة من جهه عدم الدليل عليها، و هذا هو التعميم الأول، و قد عرفت توضيحه بقولنا: أما التعميم الأول فهو الذى... إلخ.

=====

الأول: ترادف لفظى «الحلال و المباح» و ذلك غير ثابت، لشيوع استعمال الحلال فيما يقابل الحرام من الأحكام الثلاثة، فيراد بالحلال حيثئذ معناه اللغوى و هو الإرسال و عدم المنع من ارتكابه سواء كان مباحا بالمعنى الأخص كما هو المقصود هنا أم مستحبا أم مكروها، فإرادته الإباحه بمعناها الأخص من لفظ الحلال موقفه على قرينه و هى مفقوده.

الثانى: شمول الحديث للشبهه الحكيمه و الموضوعيه معا، و هو أيضا غير ثابت، بل الثابت خلافه، لاختصاص هذا المضمون فى الروايات بالشبهه الموضوعيه و عدم الظفر فى جوامع الأحاديث بروايه مطلقه داله على حليه كل شىء مشكوك الحل و الحرمة بدون التطبيق على الشبهه الموضوعيه كما اعترف به بعض الأعاضم (قده) و ان كان ظاهر كلام الشيخ الأعظم فى أول المسأله الرابعه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه و صريحه فى الاستدلال على البراءه بالأخبار وجود الروايه المزبوره مجردة عن التطبيق المذكور، و المصنف (قده) نقلها أيضا كذلك. لكنها على فرض وجودها من الشواذ التى لا يمكن الاستناد إليها.

الثالث: أن الإباحه الشرعيه الظاهريه من الحكم الظاهري الذى تقدم فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري امتناع الالتزام به.

و عليه فالمراد بالحلال هو ما لا منع من ارتكابه، لعدم تنجز الحكم الواقعي المجهول، فالعقل بمقتضى حكمه بقبح العقاب بلا بيان يرخسه فى الارتكاب.

ص: ٢٤٣

و الحاصل: أن دلالة الحديث على الإباحه الشرعيه الظاهريه منوطه بالالتزام بالحكم الظاهري الذى قد مرّ حاله سابقا.

ثم ان ما فى المتن يحتمل أن يكون صدر روايه مسعده بناء على النسخه الخاليه عن ضمير الفصل، و لكنه بقرينه ما فى ذيله من الأمثله المذكوره مختص بالشبهه الموضوعيه كسائر روايات الباب، لأن قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب» كالصريح فى تطبيق الصدر عليها، بل يمكن منع صلاحيته لإثبات قاعده الحل حتى فى الشبهات الموضوعيه أيضا، لأجنيبه الأمثله عن قاعده الحل الموجهه لإجمال الصدر كما هو واضح، و عليه فالإشكال فى هذه الروايه من جهتين:

إحداهما من ناحيه عدم التوفيق بين الصدر و الأمثله، و الأخرى من جهه وجود قرائن و جب اختصاص الصدر بالشبهه الموضوعيه، فينبغى التكلم هنا فى مقامين:

الأول: فى التوفيق بين الصدر و ما فى الذيل من الأمثله، و قد ذكروا له وجوها:

الأول: ما أفاده المصنف (قده) فى حاشيه الرسائل بقوله: «لكن يمكن أن يقال: انه ليس ذكرها للمثال، بل انما ذكرت تنظيرا لتقريب أصاله الإباحه فى الأذهان، و أنها ليست بعامه النظير فى الشريعه المقدسه، فقد حكم بملكه الثوب و العبد مع الشك فيها بمجرد اليد، و بصحه العقد على الامراه التى شك أنها من المحارم بالنسب و الرضاع بمجرد أصاله عدمهما» و هذا التوجيه و ان كان مبينا للصدر و رافعا لإجماله و مصححا للاستدلال بعمومه حينئذ للشبهه الحكميه أيضا، لكن أصل هذا الحمل لا قرينه عليه، لأن قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب» كالصريح فى تطبيق الصدر على الذيل و جعله من مصاديق قاعده

الـحلـ.

و بالجمله: ظهور الحديث فى صغريه الأمثله المذكوره فى ذيله لقاعده الحل مما لا ينكر.

لكن يشكل أيضا كونها أمثله لها بأنها و ان كانت من الشبهات الموضوعيه لكن الأصل الجارى فيها ليس هو أصله الحل كما هو ظاهر، فلا بد من الالتزام اما بإجمال الحديث و اما بكون المستفاد منه قاعده اليد كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الا أن يقال: ان نفس حكومه الأصول الجاريه فى الأمثله على أصله الحل قرينه على عدم تطبيق قاعده الحل على الأمثله، و عليه فتوجيه المصنف (قده) فى حاشيه الرسائل وجيه، و لا يعارضه ظهور قوله عليه السلام: «و ذلك» فى تطبيق الصدر على الذيل، لأقوائيه ظهور الذيل منه، و عليه يكون الصدر فى مقام ضرب قاعده كليه فى جميع الشبهات من الموضوعيه و الحكميه، فالاستدلال به على البراءة فى كلتا الشبهتين فى محله. الا- أن يستشكل فى عمومه للشبهه الحكميه بكلمه «بعينه» الظاهره فى اختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيه، فتدبر.

الثانى: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن التنافى بين الصدر و الأمثله انما هو مع البناء على كون الصدر إنشاء للحليه فى الأمثله المزبوره، و أما بناء على كونه حاكيا عن إنشاءات الحليه فى الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا يرد إشكال، إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك فى الحرمة فى هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهرية فيها

ص: ٢٤٥

بعضونات مختلفه، غير أنه جمع الكل بيان واحد».

و يرد عليه - مضافا إلى أن شأن الشارع إنشاء الأحكام و تشريعها و ان كان بلسان الاخبار لا الاخبار و الحكاياه عنها - أن لازمه خلوّ الحديث عن مورد يثبت له الحل بعنوان كونه مشكوك الحل و الحرمة. توضيحه: أنه بناء على ما أفاده (قده) من كون الصدر حاكيا عن الحلّيه الثابته في الموارد المتعدده بعنوانين مختلفه كاليد و السوق و الاستصحاب و المشكوك بما هو مشكوك يلزم أن لا يذكر الإمام عليه السلام موردا لقاعده الحل، ضروره أن مستند الحل في الأمثله المذكوره إما قاعده اليد و إما الإقرار و إما الاستصحاب، و ليس الحل في شىء منها مستندا إلى قاعده الحل، بأن يكون الحل ثابتا فيه بعنوان مشكوك الحل و الحرمة، و مع عدم ذكر مثال لها في تلك الأمثله كيف يصح حمل الصدر على الحكاياه عن الحلّيه المترتبه على العنوانين المختلفه التي منها مشكوك الحكم؟ إذ يلزم حينئذ خلوّ الحديث عن مورد لحليه المشكوك بما هو مشكوك الحكم، مع أن الصدر متكفل للحليه بهذا العنوان.

و بالجملة: فحمل صدر الروايه على الاخبار و الحكاياه بلا موجب.

نعم يمكن أن يقال: ان الروايه في مقام إنشاء الحل لكل شىء لم يعلم حرمة سواء كان عدم العلم موضوعا للحكم بالحليه، أم موردا له بأن لوحظ عدم العلم حاكيا عما يكون موضوعا و موردا له، و حينئذ ينطبق الصدر على جميع الأمثله التي تجرى قاعده اليد في بعضها، و الاستصحاب في الآخر، و غيرهما في سائرهما، فالمشار إليه في قوله: «و ذلك» هو الحل المجعول للشىء الذى

لم يعلم حرمة، هذا. لكن يبقى الإشكال في عدم ذكر مثال لقاعده الحل على حاله، مضافا إلى الإشكال في جعل الشك موضوعا و موردا بلحاظ واحد، كما لا يخفى.

الثالث: ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) في حاشيته على الرسائل من أن:

«غرضه عليه السلام: بيان أن الموضوعات التي يتلى بها المكلف جميعها من المشتبهات التي لا يعلم واقعها، و مع ذلك لا ينبغي الاعتناء بالشك في شيء منها ما لم يعلم كونه حراما بطريق علمي أو ما يقوم مقامه من بينه و نحوها، فهذه الأمثلة بملاحظه كونها موردا لقاعده اليد و أصله الصحة تدرج في موضوع هذه القاعده الكليه التي بينها الإمام عليه السلام، و هي عدم الاعتناء بالشك في الحرمة ما لم تثبت، و عند الإغماض عن هذين الأصلين تكون هذه الموارد مما قام على حرمتها ما هو مثل البينه و هو الأصول الموضوعيه الثابت اعتبارها بالأدله الشرعيه، فلاحظ و تدبر» و لكنه كسابقه لا يخلو من مناقشه، إذ الصدر و ان كان إنشاء لا اخبارا، و لكن استفاده تشريع قاعده الحل بهذه الكليه التي أفادها ممنوعه، ضروره أن الحليه قد شرعت في مثال الثوب باليد و في العبد بالإقرار أو يد سيده الأول، و في سائر الأمثلة بأمور أجنبية عن قاعده الحل كالاستصحاب، و عدم كون اعتبار الاستصحاب و اليد مستندا إلى هذه الكليه، بل إلى ما دل عليها بالخصوص.

مضافا إلى امتناع استفاده القاعده الكليه من الصدر من جهة أخرى أشرنا إليها آنفا، و هي امتناع الإهمال في مقام الثبوت و الجعل، فان الشك يلاحظ

موضوعا فى أصاله الحل و موردا فى قاعدتى اليد و الإقرار، و لا جامع بين اللهاظين. كما أن الشك فى الاستصحاب و ان كان موجودا وجدانا، لكنه معدوم تعبدا، لأن مفاد مثل «لا- تنقض» كما سيجى ء إن شاء الله تعالى فى محله هو البناء العملى على المتيقن السابق و إلغاء الشك تعبدا، و من المعلوم أن الحكم على الشك بمعنى اعتبار بقائه حال الحكم عليه كما فى غير الاستصحاب من الأصول مغاير لاعتبار عدمه حاله كما فى الاستصحاب، إذ لا جامع بين اعتبار البقاء و العدم، فتدبر.

و يحتمل أن يكون الصدر دليلا على اعتبار قاعده اليد، بتقريب: أن قوله عليه السلام: «لك» ظرف مستقر صفه للشى ء، و «حلال» خبر «كل شى ء» و المعنى: أن كل شى ء يكون تحت يدك و استيلائك فهو حلال ما لم ينكشف الخلاف علما أو تعبدا، فالاستيلاء سبب محلل، و لذا يحكم بإباحه تصرف مالك الدار فيما وجده فيها مع عدم علمه بكونه من أمواله. و يشهد لهذا بعض الأمثله المذكوره فى الروايه. و النسخه المشتمله على ضمير الفصل - أى «هو لك» - أظهر فيما ادعينا. و لكن عويصه التطبيق تمنع عن الالتزام به، إذ لا ربط لبعض الأمثله المحكوم عليه بالحل بقاعده اليد، و توجب إجمال الصدر، فما فى رسائل شيخنا الأعظم (قده) من صلاحيه الصدر و الذيل لإثبات قاعده الحل مع اعترافه بعدم ارتباط الأمثله بها لا يخلو من خفاء، إذ مع جعل الأمثله تطبيقا للصدر - لا تنظيرا له كما ذهب إليه المصنف - فلا محاله يسقط عن الظهور، فلاحظ.

و لعل ما تقدم من توجيه المصنف أظهر، حيث جعل الصدر مستقلا لبيان قاعده

الحل، و الأمثله غير موجهه لإجماله، لأنها حينئذ نظائره لا أمثله، إذ المفروض عدم تطبيق الصدر عليها، وقد تقدم ما يؤيد ذلك بل يدل عليه، فلاحظ.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

المقام الثانى: فى وجود قرائن على اختصاص مفاد الصدر بالشبهه الموضوعيه لو سلم ظهوره فى إثبات الحليه الظاهريه للمشكوك:

أولاهـا: قوله عليه السلام: «بعينه» و حمـله على كونه تأكيدا للمعرفه و العلم كما لعله ظاهر الرسائل خلاف الظاهر، و العجب من المنصف (قده) أنه مع إنكاره لهذا الحمل فى فوائده^(١) و جعل كلمه «بعينه» حالا من ضمير «أنه» الراجع إلى الشىء ليكون من قيود الموضوع و موجبا لقوه ظهور الحديث فى خصوص الشبهه الموضوعيه استدل به فى المتن على أصاله الحل فى كلتا الشبهتين.

ثانيتها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو الشبهه الموضوعيه، و معه لا يبقى عموم لقوله عليه السلام: كل شىء لك حلال للشبهه الحكيمه» و هذا متين. و لا يرد عليه ما يدعى من اختصاص ذلك بما إذا كان العموم إطلاقيا، و المفروض أن دلالة «كل» على العموم وضعيه، فعموم الحديث باق على حاله بلا إشكال. و ذلك لأن القدر المتيقن لو كان كالقرينه الحافه بالكلام بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه فى بيان مرامه كان صالحا لتقييد المطلق و تخصيص العام من دون فرق فى ذلك بين كون الشمول وضعيا و إطلاقيا، فلو قال: «قلد الفقهاء» مثلا و كان المتيقن ممن يجب تقليده هو خصوص عدولهم صح الاعتماد عليه فى تخصيصهم بالعدول.

ثالثها: أن قوله عليه السلام: «أو تقوم به البيئه» قرينه على اختصاص القاعده بالشبه الموضوعيه، إذ لا يعتبر في رفع اليد عن أصاله الحل في الشبهه الحكميه قيام البيئه أو حصول العلم بالحكم، بل يكفي قيام الحجه عليه مهما كانت. و المناقشه فيه بما في تقريرات بعض الأعظم مد ظله من «أن البيئه ليست بمعناها المصطلح بل بمعناها اللغوى و هو ما يتبين به الشىء، فيكون المراد منها مطلق الدليل كما هو المقصود من قوله تعالى: (أو لو كنت على بينه من ربي،) فلا قرينه لقوله عليه السلام: أو تقوم به البيئه على إرادته خصوص الشبهات الموضوعيه، إذ المراد حينئذ: أن الأشياء كلها على الإباحه حتى تستبين أى تفحص و تستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص و استكشاف، و لا يلزم تخصيص فى الموثقه على هذا المعنى، لأن البيئه المصطلحه و الإقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب و غيرها من الأدله كلها داخله فى البيئه بهذا المعنى» مندفعه أولاً: بأن ما أفيد من «حصول العلم تاره بالتفحص و الاستكشاف و أخرى بقيام دليل من الخارج» مبنى على كون «تستبين» بصيغه الخطاب، و لم نظفر عليه بعد المراجعه إلى مصادر الحديث كالكافى و التهذيب و الوافى و الوسائل (١) فالظاهر أنه بصيغه الغائب كما هو المعروف، فيكون المراد بالغايه حصول العلم بأى سبب كان أو قيام البيئه.

و ثانيا: بأنه ان أريد بالبيئه معناها اللغوى - و هو ما يبين الشىء - لم

=====
اتحاد المعطوف و المعطوف عليه، و كون غايه الحل شيئاً واحداً و هو العلم، لأن مقتضى اشتراك «البينه» و «يستبين» ماده هو اعتبار انكشاف الواقع فى فى البينه بالعلم، فكأنه قيل: الأشياء على هذا حتى يعلم غير هذا أو يقوم به العلم، و من المعلوم لغويته و منافاته لما يقتضيه العطف من المغايره، و أجنيه العطف التفسيري عن المقام أيضاً، لوضوح أظهيره «يستبين» من «البينه» فصول كلام الحكيم عن اللغويه، و ظهور العطف فى المغايره خصوصاً مع كون العاطف كلمه (أو) يقتضيان رفع اليد عن معناها اللغوى، و حملها اما على مطلق الدليل كما فى التقرير المزبور، و إما على معناها المصطلح عليه و هو شهاده رجلين عدلين، و لو لم يكن هذا أظهر من الأول فلا أقل من مساواته له، و هى توجب إجمال الذيل، فلا ينعقد للصدر عموم حتى يستدل به على قاعده الحل فى كلتا الشبهتين، بل المتيقن حينئذ هو الشبهات الموضوعيه.

لكن الحق عدم وصول النوبه إلى الإجمال، لأن الظاهر من لفظ «البينه» هو شهاده رجلين عدلين بحيث تتبادر منها عند الإطلاق كما يدل عليه النصوص الوارده فى باب الإشهاد على الطلاق و النكاح و الحدود:

فمنها: صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «جاء رجل إلى على عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين انى طلقت امرأتى، قال عليه السلام: أ لك بينه؟ قال: لا، قال: اغرب» فان أمره عليه السلام بالبعد عنه الدال على عدم وقوع الطلاق بدون البينه و عدم سؤال الرجل عن معنى البينه يدل على وضوح معناها عند الرجل. و قد حكى محمد بن مسلم فعل

=====

أمير المؤمنين عليه السلام بدون اسناده إلى المعصوم عليه السلام في حديث آخر، وفيه:

«فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمرك الله، فقال: لا فقال: اذهب فان طلاقك ليس بشىء».

و منها: روايه العياشى فى تفسيره عن أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ان عمر بن رباح زعم أنك قلت: لإطلاق إلا ببينه، فقال: ما أنا قلت بل الله تبارك و تعالى يقوله».

و منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «انما جعلت البينه فى النكاح من أجل المواريث» و نحوها روايات أخرى من نفس الباب.

و دلالة هذه الروايات خصوصا الصحيحة و روايه العياشى على أن المراد بالبينه و المرتكز منها فى الأذهان فى عهد صدور الروايات هو خصوص شهادة العدلين مما لا ريب فيها، و ليست هذه الدلالة مستنده إلى قرينه، و ذلك لوضوح عدمها.

و لا ينافى هذا الانصراف إطلاق البينه على الشهود الأربعة فى حد الزنا، مثل ما ورد فى خبر الحسين بن خالد عن أبى الحسن عليه السلام فى ردّ المرجوم الهارب من الحفيره، قال عليه السلام: «ان كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيره بعد ما يصيبه شىء من الحجاره لم يرد، و ان كان انما قامت عليه البينه و هو يجحد ثم هرب رُدّ و هو صاغر حتى يقام عليه الحد» حيث ان

=====

المراد بالبينه فيها هو شهادة العدلين بشرط انضمام شهادة عدلين آخرين، لا أنها أطلقت على شهادة أربع بما أنها بعض أفرادها حتى ينافى ما ذكرناه من انصرافها فى عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى خصوص شهادة العدلين. هذا لو لم نقل بكون اللام فيها للعهد، وإلا فلا حاجة إلى التوجيه المزبور، إذ المراد بها هو البينه المعهودة على الزنا التى هى شهادة أربع رجال، فلم يبق لها إطلاق من أول الأمر كى يوجه بما تقدم.

و بالجمله: فإرادته غير العدلين من البينه بسبب القرينه لا تنافى إطلاقها على العدلين بلا قرينه.

و أما الاستشهاد بالآيه الشريفه على أنها بمعناها اللغوى، فهو و ان كان صحيحا فى نفسه، إذ البينه فيها بمعنى العلم، لارتباطه بالأصول الاعتقاديّه التى يكون المطلوب فيها حصول العلم، فهى فيها بمعناها اللغوى، و لكن المدعى أنها ليست فى عهد صدور الروايات بهذا المعنى، و قد عرفت ظهورها فى خصوص المعنى المصطلح عليه.

رابعتها: ما أفاده بعض المدققين (قده) من اقتضاء التطبيق على الأمثله لاختصاص الصدر بالشبهه الموضوعيه، و ليس ذلك من تخصيص الوارد بالمورد، بل التطبيق بنفسه قرينه على الاختصاص، لكونه من القرينه المتصله الحافه بالكلام المانع من انعقاد ظهور للكلام فى العموم.

و هو متين بعد الفراغ من حل معضله التطبيق، إذ المفروض عدم انطباق الصدر على شىء من الأمثله كما عرفت فى المقام الأول، فلا انطباق للصدر على الأمثله حتى تكون قرينه على الاختصاص.

(١). متعلق بقوله: «يتم المطلوب» و هذا إشاره إلى التعميم الثانى للشبهات الوجوبيه و تطبيقه عليها أيضا بعد ما كان ظاهرا فى الشبهات التحريميه، كما عرفت، و قد أفاد هذا التعميم بوجهين هذا أولهما، و حاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريميه و الشبهات الوجوبيه فى الحكم، و معنى ذلك أن كل من قال بجريان البراءه و عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه قال بجريانها و عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه أيضا، فبضميمه عدم الفصل المعبر عنه بالإجماع المركب أيضا إلى حديث الحل - الدال على البراءه فى الشبهات التحريميه - يتم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهات، و ذلك لأن المحدثين انما قالوا بوجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات التحريميه، دون الوجوبيه، لذهابهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها فإذا ثبت بأدله البراءه عدم وجوبه فى الشبهات التحريميه أيضا تم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات مطلقا، أما التحريميه فبأدله البراءه، و أما الوجوبيه فباعتراف المحدثين أنفسهم به. و احتمال العكس - و هو وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه دون التحريميه - لا قائل به حتى نحتاج فى إبطاله إلى إقامة الدليل أيضا.

و بالجملة: فحديث الحل بضميمه عدم الفصل كاف فى إثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات مطلقا.

نعم لو كان التطبيق فى المقام صحيحا أمكن دعوى الاختصاص كما قيل فى اختصاص قاعده التجاوز بأجزاء الصلاه دون مقدمات الاجزاء بقريته تطبيق الإمام عليه السلام لها على الأجزاء المعنونه استقلالالا كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و عدم شمولها لمقدمات الأفعال كالهوى و النهوض.

فيه (١) و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب (٢) «-» .

مع (٣) إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال، تأمل (٤).

(١). هذا الضمير و ضمير «إباحته» راجعان إلى ما لم يعلم حرمة، و قوله:

«و عدم» عطف تفسير ل «إباحته».

(٢). و هو عدم وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهات.

(٣). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: إدراج الشبهه الوجوبيه تحت مدلول الحديث من دون حاجه إلى دعوى عدم الفصل و تطبيقه عليها، و توضيحه: أن الشىء إذا كان فعله واجبا قطعاً كان تركه حراماً قطعاً، و إذا كان فعله محتمل الوجوب كان تركه محتمل الحرمة لا معلوم الحرمة كما قد يتوهم أنه مقتضى أدله الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدثين، و حينئذ فالشىء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة يعنى مردداً بين الحرمة و غير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، و بهذه العناية يشمل الحديث الشبهه الوجوبيه أيضاً، و به يثبت حل تركه و يتم المطلوب.

(٤). إشارة إلى ضعف الوجه الأخير، لعدم وجود جامع بين الفعل و الترك أولاً، و عدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً، فإن الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً بحيث يكون وجوبه منحللاً إلى حكمين، لبطلان الانحلال.

=====

(-). بل لا- يتم المطلوب، لوجود القول بالفصل، حيث ان القائلين بالبراءه فى الشبهه التحريميه ذهب جمع منهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه، لما حكاه شيخنا الأعظم فى الشبهه الوجوبيه عن المحقق فى المعارج بقوله:

«العمل بالاحتياط غير لازم و صار آخرون إلى لزومه و فصل آخرون» و قد مثل

٤- حديث السعة

(١). أى: و من الروايات، و قد استدل المصنف بهذا الحديث على البراءة مطلقا، بتقريب: أنه يدل على السعة و الترخيص من ناحيه الحكم الواقعي المجهول، سواء جعلنا «ما» موصوله أم ظرفيه، أما على الأول، فلظهوره في التوسعه من قبل الحكم المجهول من الوجوب و الحرمة، و الضمير العائد إلى الموصول محذوف، و المعنى: «الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه» فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول و لو كان لأجل وجوب الاحتياط منفي، فلو دلّ دليل على وجوب الاحتياط في التكليف الإلزامي المجهول كان هذا الحديث معارضا له، فوزانه و زان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط فيقع التعارض بينه و بين أدله المحدثين على وجوب الاحتياط، للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل و بين ما يثبتته كذلك، و لا تقدم لأدلته على هذا الحديث.

و أما على الثاني - أى جعل «ما» ظرفيه - فدلاله الحديث ظاهره أيضا، لدلالته على أن المكلف في سعة ما دام جاهلا، و حيث انه لا بد للسعة من متعلق فليس متعلقها الموسع فيه الا الحكم الواقعي المجهول مطلقا سواء كان وجوبا

=====

له بتطهير الإناء من ولوغ الكلب الذي هو من قبيل الشبهه الوجوبيه. كما أن كثيرا من المحدثين القائلين بالاحتياط في الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص ذهبوا إلى البراءة في الشبهه الوجوبيه، لما ذكره الشيخ الأعظم في أول الشبهه الوجوبيه بقوله: «المعروف من الأخباريين هنا موافقه المجتهدين في العمل بأصالة البراءة».

(-). الحديث بهذا المتن موافق لما في رسائل شيخنا الأعظم (قده) و لم

أم حرمه، فالمكلف في سعه منه ما دام لا يعلم به، فإذا علم به خرج عن هذه السعه، فالمأخوذ غايه لهذه السعه هو العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي كان في الجهل به سعه على المكلف، إذ لا معنى لجعل العلم المطلق أو المهمل - أي العلم بشيء ما - غايه للسعه. و عليه فالحديث و ان لم يذكر فيه ضمير لفظا، لكنه مقدر قطعا راجع إلى ما يستفاد من الحديث - بدلاله الاقتضاء - من الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايه للسعه.

هذا غايه توضيح ما أفاده المصنف من فقه الحديث بناء على جعل «ما» ظرفيه. لكن مقتضى ما ذكر في المتن من لفظ الحديث سوق تفسيره هكذا:

«فهم في سعه ما لا يعلمونه، أو في سعه ما داموا لا يعلمون شيئا أي حكما من الوجوب أو الحرمة».

و كيف كان، فالمتحصل من فقه الحديث تماميه الاستدلال به على البراءه في الشبهات الوجوبيه و التحريميه، لدلالته على السعه فيهما ما دام الشك باقيا مهما كان منشؤه، و لا يرفع هذه السعه إلا العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايه للسعه، و حينئذ فلو علمنا بوجوب الاحتياط لم يكن هذا العلم رافعا للسعه، لعدم حصول العلم بنفس الحكم المجهول من مجرد العلم بإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بين حديث السعه و أدله الاحتياط، لكنه يندفع بما سيأتي إن شاء الله تعالى. قال شيخنا الأعظم: «فان كلمه - ما - اما موصول أضيف إليها السعه، و اما مصدرية ظرفيه، و على التقديرين يثبت المطلوب».

=====

أقف على هذا النص بعد الفحص عنه في مظانه، بل نقل في كتب الأصحاب بألفاظ أخرى، ففي القوانين: «الناس في سعه مما لم يعلموا» و في ثلثه مقدمات الحدائق: «الناس في سعه ما لم يعلموا» و هو محكي الضوابط و المناهج أيضا

=====

والمروى فى المستدرک» عن عوالى اللئالى عن النبى صلى الله عليه و آله، و ما ظفرت عليه فى كتب الحدیث مما یقرب منه لفظا و یوافقه معنی هو روایه السفره المرویه أيضا بألفاظ ثلاثه، ففى معتبره السكونى عن أبى عبد الله علیه السلام: «ان أمير المؤمنین علیه السلام: سئل عن سفره وجدت فى الطریق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بیضها و فیها سكين، فقال أمير المؤمنین علیه السلام: یقوم ما فیها ثم یؤكل، لأنه یفسد و لیس له بقاء، فان جاء طالبها غرموا له الثمن، قیل له:

یا أمير المؤمنین لا یدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى یعلموا».

و روى هذا الحدیث فى الجعفریات و نوادر الراوندى مع اختلاف یسیر فى متنه ففى الأول: «هم فى سعه من أكلها ما لم یعلموا حتى یعلموا» و فى الثانى: «هم فى سعه من أكلها ما لم یعلموا». و مغایره العبارات الثلاث المتقدمه لما فى كتب الأصحاب واضحه، فلا وجه للنزاع فى أن «ما» موصوله أو ظرفیه بعد عدم وجودها فیما أسند من هذا الحدیث كما فى العبارة الأولى، أو وجودها مع تعین كونها ظرفیه كما فى العبارة الأخرى.

و کیف كان، فدلاله الحدیث على البراءه ظاهره، لظهوره فى الرخصه و السعه من ناحیه الحكم الواقعى المجهول ما لم تنهض علیه حجه.

=====

و على هذا فالصحيح أن يقال: ان موضوع حديث السعه هو الحكم الذى لم تقم حجه عليه، و هذا الموضوع بنفسه قد حكم عليه بالاحتياط، لقوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه» فان كان الاحتياط منجزا للواقع و متمما لقصور محركه الخطاب الأولى فهو وارد على السعه، لوصول الواقع بنفسه إلى المكلف ببركه عنوان ثانوى طار عليه بمثل «احتط» الذى جعله الشارع منجزا له.

و ان كان وجوبه نفسيا بأن يكون الحكم الفعلى لمحتمل الحرمة و وجوب الاحتياط، وقع التعارض بينه و بين الحديث، لتوارد دليلى السعه و الاحتياط على عنوان واحد و هو محتمل الحرمة، و من المعلوم وقوع التنافى بينهما، و المرجع حينئذ قواعد التعارض.

هكذا ينبغى تحرير المقام، و منه يظهر غموض ما أفاده المصنف بقوله:

«فكيف يقع فى ضيق الاحتياط من أجله» لابتنائه على كون الغايه فى حديث السعه هو العلم الوجدانى بالواقع، فما لم يعلم به فهو فى سعه، و يقع التعارض بينه و بين ما يدل على وجوب الاحتياط طريقيا، لعدم افادته العلم بالواقع كما هو ظاهر. لكن لا ريب فى أن العلم فى الحديث بمعنى المنجز للواقع و الحجه عليه، و لذا ينتفى موضوع البراءه بقيام أماره غير علميه على الحكم الواقعى، لكونها بيانا عليه. فالمراد بالعلم فى الحديث هو الحجه القاطعه للعدر الجهلى، و مع تنجز الحكم الواقعى بدليل الاحتياط ينتفى موضوع البراءه، و يرتفع الترخيص فى ترك الواقع و يتبدل بلزوم رعايته.

كما أن ما أفاده من ورود دليل الاحتياط - على القول بوجوبه النفسى - على

فهم في سعه (١) ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم (٢) وجوبه أو حرمة، و من الواضح (٣) أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه أصلا،

(١). بالإضافة إلى الموصول، وقد تقدم تقريبه بقولنا: أما على الأول... إلخ.

(٢). بناء على قراءه «سعه» بالتنوين و جعل «ما» ظرفيه، وقد تقدم تقريبه أيضا بقولنا: و أما على الثاني... إلخ.

(٣). هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعنى: أن حديث السعه ينفى وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» لظهوره فى الترخيص من ناحيه الإلزام المجهول، فهو معارض لأدله الاحتياط، و لا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث ورودا أو حكمه

الحديث غير ظاهر، بل هما متعارضان، فيعامل معهما معاملة التعارض، لما عرفت من وحده موضوعهما و هو الحكم الإلزامى المحتمل، و لا تقدم لأحدهما على الآخر، و مجرد العلم بوجوب الاحتياط لا يوجب تقدمه على الحديث بعد ما كان صريحا فى التوسعه و الترخيص فى الشبهه.

و ما أفيد فى توجيه الورود من قوله: «فالتكليف الواقعى و ان كان مما لا- يعلم، الا أن التكليف الفعلى بعنوان آخر معلوم، فإذا علم و لو بعنوان من العناوين الطارئة خرج عن كونه مما لا يعلمون، فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعا لموضوع دليل البراءة حقيقه» غير مفيد، إذ موضوع التكليف الفعلى الظاهرى الاحتياطى هو المشتبه، و هذا بنفسه موضوع أيضا للسعه، و العلم بوجوب الاحتياط لا يجعل المجهول معلوما.

و أما التزامنا بالورود على القول بالوجوب الطريقي، فلتنجز الواقع بالأمر بالاحتياط، و وصوله إلى المكلف بعنوان عرضى، و هو يكفى فى رفع موضوع دليل البراءة، إذ الواصل هو الواقع و ان كان بلباس آخر أعنى إيجاب الاحتياط.

ص: ٢٦٠

فيعارض به (١) ما دل على وجوبه كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به (٢) وجوب الاحتياط.

كما سيأتى فى كلام شيخنا الأعظم (قده) مستشكلا على الاستدلال بهذا الحديث.

(١). أى: فيعارض بحديث السعه ما دل على وجوب الاحتياط، فلا ورود ولا حكمه له على حديث السعه.

(٢). أى: بما دل على وجوب الاحتياط، وهذا هو إشكال شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذا الحديث، قال (قده): «و فيه: ما تقدم فى الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل» توضيحه: أن شيخنا الأعظم استظهر من العلم بالحكم المجهول - المذى وسع الشارع فيه - العلم بالوظيفة الفعلية مطلقا و ان كانت هى حكما ظاهريا كوجوب الاحتياط، فلا سعه له، فإذا لم يعلم المكلف بشىء من الحكم الواقعى و الظاهرى فهو فى سعه، فموضوع السعه هو الجهل بمطلق الوظيفة، و أما إذا علم بالوظيفة الفعلية و ان كانت هى وجوب الاحتياط فلا سعه له، لأن العلم بها قاطع لعذره الجهلى و ان كان نفس الحكم الواقعى باقيا على المجهوليه، و من المعلوم أن المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط المذى هو وظيفه الجاهل بالحكم الواقعى، فيخرج العالم بوجوبه عن الجهل و عدم البيان اللذين هما موضوعان للبراء العقليه و الشرعيه، حيث ان ما دل على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، و موجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرافع للسعه و الرخصه و ان كان الحكم الواقعى مجهولا بعد، لما عرفت من كفايه العلم بالحكم الظاهرى كوجوب الاحتياط فى رفع السعه، و عليه فلا يصلح مثل حديث السعه لمعارضه أدله الاحتياط، بل هى وارده عليه.

ص: ٢٦١

(١). هذا جواب عن إشكال الشيخ (قده) توضيحه: أن وجوب الاحتياط الشرعي المستفاد مما دل عليه يمكن أن يكون إرشاديا و أن يكون مولويا، أما كونه إرشاديا فسيأتي بيانه، و أما كونه مولويا، فاما أن يكون طريقيا بمعنى أنه يجب الاحتياط لأنه طريق إلى الحكم الواقعي المجهول من الوجوب أو الحرمة، فيكون الملا-ك الداعي إلى إيجاب الشارع للاحتياط هو مجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به، فلا ثواب على موافقه أمر هذا الاحتياط، كما لا عقاب على مخالفته. و اما أن يكون نفسيا بمعنى أنه - في ظرف الجهل بالواقع - يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، و ليس الملا-ك في هذا النحو من الاحتياط النَّظر إلى الواقع و التحفظ عليه، بل الملا-ك فيه جعل المكلف أشد مواظبه و أقوى عزمًا على فعل الواجبات و ترك المحرمات فالداعي إلى إيجاب الاحتياط هو تشديد مواظبه المكلف و تقويه عزمه على أداء تكاليفه بلا نظر إلى الواقع، فيترتب الثواب و العقاب حينئذ على موافقه أمر هذا الاحتياط و مخالفته.

فان كان إيجاب الاحتياط طريقيا لم يتم ما ذكره (قده) من أن العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط يُخرج المكلف عن السعة، لأنه رافع لموضوعها و هو عدم العلم بالحكم، فيقدم أدلته عليه. وجه عدم تماميته: أن العلم بوجوب الاحتياط طريقيا لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين حتى يقع المكلف في ضيق منهما، و ذلك لأنه بعد العلم بوجوب طريق مثل الاحتياط لا- يصير ذو الطريق المجهول من الوجوب أو الحرمة الواقعيين معلوما، إذ العلم بوجوب الاحتياط لا- يوجب العلم بالواقع حتى يكون مما يعلم و يقع المكلف في الضيق من أجله.

و الحاصل: أن إيجاب الاحتياط - بناء على طريقتيه - و ان كان وظيفه فعلية، لكنه لا- يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعه - و هو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهولته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعه ليقدم دليله عليه وورودا أو حكومه بل هما متعارضان، لظهور حديث السعه فى الترخيص من ناحيه الإلزام المجهول فالمكلف فى سعه منه، و ظهور دليل الاحتياط الطريقي فى أن إيجابه انما هو لأجل التحفظ على الإلزام المجهول، فالمكلف فى ضيق منه، فهما متعارضان، و المرجع فيهما قواعد التعارض.

و ان كان إيجابه نفسيا تم ما ذكره (قده) من وقوع المكلف فى الضيق و تقدم أدله الاحتياط على حديث السعه، و ذلك لأن المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع فى ضيق من أجله، لكون وجوبه حينئذ مما يعلم، فيكون رافعا لموضوع حديث السعه فيقدم عليه، و لا يقع فى الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث، لأن وجوب الاحتياط - حسب الفرض - حكم نفسى ناش عن ملا-كه، و ليس ناشئا من الواقع المجهول، و حينئذ فمع العلم بالوظيفه الفعلية لا يبقى موضوع لحديث السعه، فيتم ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من تقدم أدله الاحتياط عليه، هذا.

و لكن وجوبه النفسى غير ثابت، بل قد عرفت فى الاستدلال بحديث الرفع أن وجوبه طريقي شُرِّع لأجل التحفظ على الواقع المجهول و عدم وقوع المكلف فى مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا، و عليه فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث وورودا أو حكومه، بل يقع بينهما التعارض، فلا بد من إعمال قواعده.

بعُدُ (١) فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله (٢)؟ نعم (٣) لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان (٤) وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه. لكنه عرفت (٥) أن وجوبه (٦) كان طريقيا لأجل

(١). أى: بعد وجوب الاحتياط طريقيا: يعنى: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقيا لا يصير المكلف عالما بالواقع حتى يقع في ضيقه ولا يكون في سعه منه، إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع ولا يكشف عنه أصلا.

(٢). أى: من أجل الوجوب أو الحرمة المجهولين، غرضه أن غاية السعه هي العلم بالتكليف المجهول لا العلم بإيجاب الاحتياط، وأنه لا يوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعه و يوقع المكلف في الضيق.

(٣). استدراك على قوله: «فكيف يقع» وقد عرفت توضيحه بقولنا: و ان كان إيجابه نفسيا تم ما ذكره... إلخ.

(٤). أى: ثبت و تحقق، و ضمير «وقوعهم» راجع إلى المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

(٥). يعنى: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه - يعنى الاحتياط - طريقيا، و إلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول... إلخ» و قوله: «بعد العلم بوجوبه» إشاره إلى أن لوجوب الاحتياط كالأحكام الأوليه مراتب، و المجدى منها هنا هو مرتبه التنجز، إذ لا يترتب المقصود - و هو وقوع المكلف في الضيق - على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط، بل على وصوله إلى العبد كما هو ظاهر.

(٦). هذا الضمير و ضميرا «ضيقه، بوجوبه» راجعه إلى الاحتياط. و الحاصل:

أن تقدم أدله الاحتياط منوط بجعله وجوبه نفسيا، أو كون العلم بالحكم المأخوذ غايه للسعه بمعنى العلم بالوظيفه الفعلية و لو كان وجوبه طريقيا، و حيث لم يثبت

أن لا يقعوا فى مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم (١).

و منها (٢): قوله عليه السلام «-»: كل شىء مطلق حتى يرد فيه

نهى « و دلالتة (٣) تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما

الوجوب النفسى و لا إرادته غير الحكم الواقعى من المجهول، فلا وجه للتقديم.

(١). لعله إشارته إلى أن الغرض من إيجاب الاحتياط طريقيا تنجيز الواقع و هو كاف فى تحقق الضيق و ارتفاع السعه و ان لم يوجب العلم بالتكليف المجهول، فتدبر.

٥ - مرسله الصدوق

(٢). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام....

(٣). لما كانت هذه العبارة تعريضا بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى الاستدلال بالمرسله، فينبغى أولا نقل كلامه و إيضاح مرامه ثم توضيح إيراد المصنف عليه، فنقول: قال (قده) بعد نقل الحديث: «و دلالتة على المطلوب أو ضح من الكل، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادته ورود النهى فى الشىء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فان تم ما سيأتى من أدله الاحتياط دلالة و سندا و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه...» و توضيحه: أن قوله عليه السلام: «حتى يرد... إلخ» ظاهر فى أن المراد بورود النهى وصوله إلى المكلف و علمه به، لا مجرد صدوره من الشارع و ان لم يصل إلى المكلف، فالشىء الذى لم يصل إليه نهى فيه من الشارع مطلق و مباح ظاهرا و لو فرض صدور النهى عنه من الشارع. كما أن الظاهر منه بقرينه قوله: «فيه»

(-). رواه الصدوق مرسلا فى صلاه الفقيه هكذا: «و ذكر شيخنا محمد

ص: ٢٦٥

أن المراد بالنهاى عن الشىء النهى عنه بعنوانه الخاصّ يعنى بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مشتبه الحكم. و عليه فمعنى الحديث: أن كل شىء مشتبه الحكم مباح ظاهرا ما لم يصل إلى المكلف نهى عن ذلك الشىء بخصوصه، فشرب التتن المشتبه حكمه مطلق أى مباح لا مؤاخذه عليه ظاهرا ما لم يصل إلى المكلف نهى عنه بخصوصه و عنوانه مثل «لا تشرب التتن» فيتم الاستدلال به على البراءة، و حينئذ فإذا كان مفاد دليل الاحتياط - بناء على كونه مولويا لا- إرشاديا - هو النهى عن ارتكاب المشتبه وقعت المعارضه بينه و بين هذا الحديث كالمعارضه بينه و بين حديث «كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» هذا.

و قد ناقش المصنف (قده) فى هذا الاستظهار هنا و فى حاشيه الرسائل، لا من جهه صدق ورود النهى بورود أدله الاحتياط الناهيه عن ارتكاب المشتبه حتى تكون أدلته مقدمه على هذا الحديث لا معارضه له، بل من جهه الإشكال فى مبنى الاستدلال و هو كون ورود النهى بمعنى وصوله إلى المكلف المساوق لعلمه به، توضيح ذلك: أن الورود يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضا،

=====

ابن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله: أنه كان يقول: لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسيه، و كان محمد بن الحسن الصفار يقول: انه يجوز. و الذى أقول به: انه يجوز، لقول أبى جعفر عليه السلام: لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاه الفريضة بكل شىء ىناجى به ربه عز و جل و لو لم يرد هذا الخبر لكننت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، و النهى عن الدعاء بالفارسيه فى الصلاه غير موجود، و الحمد لله رب العالمين».

فمعنى الحديث حينئذ: أن ما لم يصدر فيه نهى واقعا - بمعنى سكوت الله تعالى عنه - فهو حلال ولا كلفه على العباد من جهته، في مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعا فليس حلالا وان لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث الحجب، و حديث السكوت أعنى قوله عليه السلام: «... و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تكلفوها».

و عليه فلا يصح الاستدلال به على البراءة حتى تقع المعارضه بينه و بين أدله الاحتياط - لو تمت - بل أدله الاحتياط مقدمه عليه، و الوجه فيه واضح، فان المقصود إثبات البراءة فى كل ما لم يصل فيه نهى إلينا، لا فيما لم يصدر فيه نهى واقعا، و حينئذ فإذا كان مفاد الحديث - كما تقدم - هو إباحه المشتبه ما لم يصدر نهى فيه واقعا كانت إباحته مغياة بصدور النهى عنه واقعا، فالحكم بالإباحه ظاهرا يكون مشروطا بالعلم بعدم تحقق هذه الغايه أعنى صدور النهى فيه واقعا، فإذا احتملنا تحققها بأن يكون قد بين الشارع حكمه الواقعى و اختفى علينا بمعصيه من عصى الله تعالى لم يصح التمسك بهذا الحديث لإثبات الإباحه، لأنه حينئذ من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، و قد ثبت فى محله عدم جوازه.

و الحاصل: أنه مع احتمال إرادته الصدور من الورد لا موجب للجزم بظهوره فى خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

=====

و الظاهر أنه (قده) استظهر الوصول من الورد، لعدم احتمال إرادته عدم الوجود من قوله: «غير موجود» و ان كان ذلك ظاهره، ضروره أن المترتب على الفحص انما هو عدم الوجدان و الوصول لا عدم الوجود و الصدور.

كما أن المراد من النهى هو النهى عن الشىء بعنوانه الخاص، فيكون دليلا على البراءة.

=====

و لكن حكي استناده إليه في أماليه في جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه، و ظاهره إرادته الإباحه الواقعيه، فان كان كذلك لم يصح جعل الورد بمعنى الوصول غايه، لأن غايه الإباحه الواقعيه هي تشريع النهي و صدوره لا وصوله إلى المكلف، فلا بد أن يريد بقوله: «غير موجود» غير صادر.

و يؤيده أنه (قده) جعل الاستدلال بهذا الخبر كاحتجاج بقول أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس أن يتكلم الرجل الوارد لبيان الحكم الواقعي، فمراده بقوله: «غير موجود» عدم الصدور كما هو ظاهره لا- عدم الوصول، فلا- يكون الخبر حينئذ دليلا على البراءه. لكن إرادته عدم الصدور في غايه البعد كما أشرنا إليه آنفا.

و رواه الشيخ في أماليه(١) عن الصادق عليه السلام مسندا هكذا: «الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر أو نهى» و لا ريب في كون الورد هنا بمعنى الوصول دون الصدور، كما لا ريب في شمولها للشبهه الوجوبيه أيضا، و معه لا حاجه إلى دعوى عدم الفصل التي استند إليها شيخنا الأعظم (قده) للبراءه في الشبهه الوجوبيه، حيث قال: «و الأقوى فيه جريان أصاله البراءه، للأدله الأربعة المتقدمه مضافا إلى الإجماع المركب».

لكن الإشكال في سنده، إذ فيه من لم تثبت و ثاقته كعلي بن حبشى، فراجع هذا ما يرجع إلى متن الحديث و سنده.

و أما دلالتة، فالمصنف (قده) مع بنائه على كون الورد بمعنى الصدور استظهر منه الإباحه الظاهريه، و لذا جعله من أدله البراءه. و لكن اعترض عليه بعض أعاضم تلامذته (قده) بوجه سيأتي بيانها بعد التعرض لما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) حول هذا الحديث و محصله: «أن الورد فيه بمعنى الصدور، و المراد بالإطلاق الإباحه الواقعيه الثابته للشيء بعنوانه الأوّل دون الإباحه الظاهريه، فالمعنى: كل شيء مباح واقعا حتى يصدر فيه نهى من الشارع، و الغرض من الحديث: نفي اعتبار قاعده الملازمه، و عدم جواز التعويل عليها في استنباط الأحكام الشرعيه، فكل شيء يحكم بأنه مباح واقعا و ان أدرك العقل قبّحه، و لا يحكم بحرمة ما لم يصدر نهى من الشارع المقدس عنه، فلا يلزم حينئذ توضيح الواضحات حتى يستبعد صدوره من الشارع».

أقول: فيه - مضافا إلى شمول قاعده الملازمه للواجبات و عدم اختصاصها بالمحرمات و عدم ملائمته ما أفاده (قده) إلا بناء على وجود كلمه «أو أمر» في الحديث - أنه لا ريب في توقف حكم العقل بحسن شيء أو قبّحه على إحراز علته التامه من المقتضى و الشرط و عدم المانع، فبدون إحراز هذه الأمور الثلاثة لا يحكم بشيء من الحسن و القبح، و مع إحرازها لا يعقل عدم حكمه به، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه، فالمنع عن حجيه حكم العقل ان كان صغويا بمعنى قصوره عن إدراك المقتضيات و الشرائط و الموانع بنحو السلب الكلي فهو ممنوع، لاستقلاله بحسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان و نحوها من المستقلات العقليه الواقعه في سلسله علل الأحكام و ملاكاتها.

=====

و ان كان كبرويا بمعنى عدم حجيه مدركات العقل أصلا، فهو ممنوع أيضا إذ لا فرق في حجيه البرهان بين الإننى و اللمى، فكما نستكشف المصالح و المفسدات من العلم بوجود شىء و حرمة آخر، كذلك نحكم - بنحو اللّم - بالوجوب و الحرمة عند العلم بالمصالح و المفسدات الملزمتين الثابتة فى الأفعال، لتحقق ما هو مناط حكمه، فالمنع عن حجيه الحكم حينئذ مساوق للمنع عن حجيه القطع بالحكم.

و ان كان كلامه (قده) ناظرا إلى منع اسناد الأحكام المستنبطه من الأولويات الظنيه و الاستحسانات العقليه إلى الشارع، فهو و ان كان مسلما، الا أن القائل بقاعده الملازمه من العدلية يأبى ذلك قطعا. و لا حاجة فى ردّ هذه القاعده فى غير ما يوجب العلم إلى التمسك بهذه المرسله مع وجود الأدله الكثيره من الكتاب و السنه الناهيه عن العمل بالظن عموما و القياس خصوصا.

و كيف كان فاحتمالات الحديث أربعة، حيث ان المراد بالنهاى إما النهى الخاصّ عن الشىء بعنوانه، أو النهى العام عن الاقتحام فى المشتبه، و على كلا- التقديرين فالورود إما بمعنى الصدور و إما بمعنى الوصول، و الاستدلال به على البراءه منوط بإرادته النهى عن الشىء الخاصّ و كون الورد بمعنى الوصول كما استظهره شيخنا الأعظم، و على الاحتمالات الثلاثه الأخرى يكون الحديث أجيبا عن البراءه إلا بناء على ما تكلفه المصنف كما ستعرفه فى التوضيح. مضافا إلى توقف جريان أصاله عدم الورد على القول بجريان الاستصحاب فى الاعداد الأزليه.

و أما ما أشرنا إليه من اعتراضات بعض محققى تلامذه المصنف فى حاشيته الأنيقه عليه فتعرض لمحصل بعضها، فنقول و به نستعين: ان كلامه (قده) يشتمل

=====

على جهتين: الأولى فى معنى الإباحه التى تستفاد من كلمه «مطلق». الثانى فى نفى معنى الصدور عن الورد اللى هو مورد الاستدلال بهذا الحديث، وإثبات أن الورد بمعنى الوصول، لأنه النافع فى مسأله البراءه، إذ الورد بمعنى الصدور بإرادته إباحه ما لم يصدر فيه نهى واقعا أجنبى عن البراءه و دليل لإباحه الأشياء قبل الشرع.

أما الجهه الأولى فمحصلها بتوضيح منّا: أن الإباحه المدلول عليها بقوله عليه السلام: «مطلق» اما عقليه بمعنى اللاخرج العقلى، فى قبال الحظر العقلى لكونه عبدا مملوكا، و اما شرعيه، و هى اما واقعيه ثابتة لذات الموضوع لخلوّه عن المصلحه و المفسده، و إما ظاهريه ثابتة للموضوع بما هو مشكوك الحل و الحرمة، فالاحتمالات ثلاثه:

أما الاحتمال الأول و هو الإباحه بمعنى اللاخرج العقلى، فحاصل الكلام فيه: صحه جعلها مغيه بعدم صدور النهى واقعا، لأن الملحوظ فيه حال العقل مع الغض عن الشرع، و من المعلوم أن غايته صدور النهى من الشارع سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل. لكن حمل الإباحه على هذا المعنى اللى يحكم به عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للإمام عليه السلام المعد لتبليغ الأحكام خصوصا بملاحظه أن الخبر مروى عن الإمام الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع و إكمال الشريعه سيما فى المسائل العامه البلوى التى يقطع بصدور أحكامها عن الشارع، فلا فائده فى جعل الإباحه مع قطع النظر عن الشرع.

و أما الاحتمال الثانى و هو الإباحه الواقعيه فمحصله: أنه لا- يعقل ورود حرمة فى موضوعها، للزوم الخلف، إذ المفروض لا اقتضائيه الموضوع للمصلحه

و المفسده، و ذلك ينافى فرض اقتضائته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة.

لا يقال: لا اقتضائته انما هي من حيث ذاته، و ذلك لا ينافى اقتضائته للمفسده بعنوان ثانوى يقتضى الحرمة.

فانه يقال: ظاهر الخبر هو وحده متعلقى الإباحه و النهى عنوانا، فالماء الذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلق به النهى، لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب، فورود النهى فى الماء المغصوب لا يقتضى صدق ورود النهى فى الماء بعنوانه و ان صدق بعنوان المغصوب، هذا ما يقتضيه ظاهر الحديث من كون الإباحه مغياها بورود النهى فى موردھا.

و أما إذا أريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده، فلا يصح أيضا سواء كان بنحو المعرفيه و المشيريه بأن يراد أن الموضوع الذى لم يرد فيه نهى مباح، و الموضوع الذى ورد فيه نهى ليس بمباح، أم كان بنحو تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثا أو بقاء، وجه عدم الصحه: أنه على الأول يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام.

و على الثانى يلزم شرطيه عدم الضد لوجود ضده حدوثا أو بقاء، و قد ثبت فى محله عدم معقوليه ذلك، فلا معنى لتقييد موضوع الإباحه الواقعيه بعدم ورود النهى على كلا التقديرين.

فالمتحصل: أنه لا سبيل إلى استظهار الإباحه المالكيه و هى اللاخرج العقلى و كذا الإباحه الشرعيه الواقعيه من الحديث أصلا.

و أما الاحتمال الثالث و هو الإباحه الظاهريه الثابته لمشكوك الحل و الحرمة

=====
الناشئ عن المصلحه التسهليليه، فتوضيحه: أنه لا- يصح جعل هذه الإباحه مغياه و لا محدده و مقيده بعدم صدور النهى فى موضوعها واقعا، لوجوه ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعى، و هذا الموضوع مغيا بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غايه للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغياه بصدور النهى واقعا، و إلاّ- لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

توضيحه: أن موضوع الإباحه الظاهريه - و هو الجهل بالحكم الواقعى - لا- يرتفع بمجرد صدور النهى واقعا و عدم العلم به، لاجتماعه معه حينئذ، فان قلنا بارتفاع هذه الإباحه بمجرد صدور النهى واقعا مع بقاء الجهل به لزم ارتفاع الحكم و هو الإباحه الظاهريه عن موضوعه و هو الجهل بالحكم الواقعى، و ليس هذا إلاّ تخلف الحكم عن موضوعه، و لا مناص عن هذا المحذور إلاّ بجعل الورود بمعنى الوصول.

الثانى: أن الإباحه الظاهريه حيث انها مغياه بصدور النهى واقعا أو مقيده بعدم صدوره واقعا، فمع الشك فى حصول الغايه أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحه، بل لا بد فى ترتيبها من إحراز عدم تحقق الغايه أو القيد - أعنى صدور النهى - و المفروض أن عدم صدوره غير محرز وجدانا فلا- بد من إحرازه تعبدا بأصالة عدم صدور النهى حتى تثبت الإباحه فعلا- للموضوع المشكوك، و حينئذ فان كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفي الحرمة و دفع تبعاتها ظاهرا فلا- مانع منه، الا- أنه ليس من الاستدلال بالخبر، بل بالأصل.

و ان كان الغرض من إجرائه التعبد بالإباحه المغياه أو المقيده بعدم صدور الحرمة، أو تحقيق موضوع تلك الإباحه، فحينئذ يرتبط الاستدلال بالخبر، الا- أنه لا- يجرى الأصل لإثبات شىء من هذه الأمور، و ذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه و الظاهريه من المرسله حتى يجرى فيها الاستصحاب. و استصحاب الإباحه المالكيه بمعنى اللاخرج غير جار أيضا، لعدم كونها حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى. كما لا يجرى الأصل أيضا لتحقيق موضوع الإباحه لأنها ان كانت من لوازم عدم النهى الأعم من الواقع و الظاهر كوجوب الإطاعه و حرمة المعصيه اللذين هما من لوازم الحكم مطلقا و ان كان ظاهريا ثابتا بالأصل جرى الأصل فيها، و لكن من الواضح أن الإباحه قبل الشرع هى اللاخرج عقلا حقيقه لا اللاخرج قبل الشرع ظاهرا مع ثبوته واقعا. و بعد عدم جريان الأصل فالاستدلال بالخبر يندرج فى التمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه، إذ المفروض عدم إحراز عدم صدور النهى حتى يندرج المشكوك فى قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» لتثبت إباحته ظاهرا.

الثالث: قال (قده): «ان ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريه المفروضه، و مقتضى فرض عدم الحرمة إلا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثا، و مقتضاه عدم الشك فى الحليه و الحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريه المبعوثه بالشك فى الحليه و الحرمة فى فرض عدم الحرمة إلا بقاء» و توضيحه: أن جعل الورد بمعنى الصدور مستلزم لانقلاب الإباحه الظاهريه المدلول عليها بقوله عليه السلام: «مطلق» إلى الإباحه الواقعيه، حيث ان ظاهر قوله: «حتى يصدر» أن الشك دائما هو فى بقاء الإباحه لا فى

حدوثها، لدلاله الغايه على أن المجعول قبل النهى هو حكم آخر، و قد دل قوله:

«مطلق» على أنه هو الإباحه لا غيرها، و عليه فيتمحض الشك فى بقاء الإباحه لعدم صدور النهى واقعا أو عدم بقائها لصدوره، فقبل الشك فى تشريع الحرمة لا- ريب فى القطع بعدمها، و لانزم العلم بعدم النهى هو العلم بالإباحه الواقعيه لا- الظاهريه، إذ المفروض أنه لا شك فى الحرمة قبل صدور النهى حتى يستفاد من قوله عليه السلام: «مطلق» إباحه المشكوك حليته و حرمة ظاهرا، بل المعلوم عدم الحرمة، و من الواضح أن الأشياء قبل الحرمة مباحه واقعا لا ظاهرا، و هذا ما ذكرناه من استلزام جعل الورود بمعنى الصدور لتبدل الإباحه الظاهريه بالواقعيه، و أجنبيه المرسله عن مسأله البراءه، و كونها دليلا على إباحه الأشياء قبل الشرع كما مرت الإشاره إليه آنفا.

هذا بعض ما أفاده (قده) فى الجبهه الأولى.

و أما الجبهه الثانيه، فقال فيها: «و التعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب إلى أذهان أهل العرف غيره، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات: أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد و مورود، فيقال: ورد الماء و ورد البلد و وردنى كتاب من فلان. و ان كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود ربما يتعدى بحرف الاستعلاء، فالورود من الأمور المتضايفه المتقومه بوجود كلا- المتضايفين، و فى المقام يكون الوارد هو الحكم و المورود المكلف، و لو كان معنى الحديث: - كل شىء مطلق حتى يصدر فيه نهى - لزمه تحقق أحد المتضايفين - أعنى الحكم - بدون الآخر و هو محال، فلا بد أن يكون الورود بمعنى الوصول.

نعم قد يكون الوارد أمرا له محل في نفسه كالحكم، فان متعلق الحكم محل الوارد، مثل «ورد في الخمر نهى» و لا يصح أن يقال: ورده نهى، فان الموضوع - و هو الخمر - محل الوارد باعتبار كونه موضوع حكم الشارع و متعلق متعلقه، لا المكلف الذي هو المورد، و يكون المكلف مورودا عليه، و لكن في هذا الحديث ليس المورد إلا المكلف لا محل الوارد، و لذا لو لم يكن الوارد محتاجا إلى المحل لا يتعدى إلا بنفسه أو بحرف الاستعلاء بلحاظ الاشراف.

و الحاصل: أن التضاييف يقتضى وجود مورود للوارد، و ورود النهى لَمَّا كان بوصوله إلى المكلف فلا- مناص من حمله على الوصول لا على الصدور.

فالمتحصل: أنه بناء على ما تقدم يتم الاستدلال بالمرسله على البراءة.

هذا توضيح بعض ما أفاده المدقق الأصفهاني في حاشيته الأنيقة.

أقول: يمكن المناقشه في مواضع من كلماته قدس سره.

منها: ما أفاده في وجه امتناع إرادته الإباحه الواقعيه من «مطلق» مع كونها مغيايه بصدور النهى - من أن الإباحه متقومه بلا اقتضاء موضوعها للمفسده فلا يعقل ورود نهى فيه منبعث عن اقتضائه لها - إذ فيه: أن عدم المعقوليه انما يتصور فيما إذا كان الموضوع عله تامه للمفسده التي ينبعث عنها النهى، إذ لا يعقل حينئذ إباحته الناشئه عن عدم اقتضائه للمفسده، فان اجتماع الاقتضاء و اللا اقتضاء من اجتماع النقيضين الممتنع. و أما إذا كان الموضوع مقتضيا للمفسده لا عله تامه لها، و الإباحه ناشئه تاره من عدم مقتضى للمفسده، و أخرى من تراحم المقتضيين للوجوب و الحرمة مع عدم رجحان أحدهما على الآخر، و ثالثه

من وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضى فى تشريع الحرمة، فلا محذور فى الاجتماع، لعدم فعلية جميع الملاكات و ما يترتب عليها من الأحكام حينئذ، فلا موجب للالتزام بتقوم الإباحه دائما بعدم المقتضى للمفسده حتى يمتنع اجتماعها مع المقتضى لها، هذا.

مضافا إلى: أن الاتصاف بالافتضاء و اللا اقتضاء ليس فى زمان واحد، إذ مع دخل الشرائط الخاصه كالزمان و المكان و غيرهما فى الملاكات كدخل الشرائط العامه فيها يتضح أنه لا مانع من عروض الحرمة على ما كان مباحا كالجمع بين الأختين، فانه على ما يظهر من بعض الروايات كان جائزا، ولذا روى أن يعقوب عليه السلام جمع بين أختين ولدتا له يوسف و أخاه يهودا، و فى شرع الإسلام صار حراما، و كذا القصاص فى القتل العمدى، فانه حرام فى قتل الوالد ولده و جائز فى غيره، و كالربا، فانها حرام فى بعض الموارد و جائز فى بعضها الآخر، و غير ذلك من الأشياء التى يتعلق الحل و الحرمة بها بعناوينها الأوليه، فتأمل.

فالمتحصل: أنه لا مانع من كون الإباحه الواقعيه مغياه بصدور النهى.

و منها: ما أفاده من امتناع جعل الإباحه الواقعيه مع كون «حتى يصدر» قيذا للموضوع و تحديدا له، إذ فيه: أنه بناء على المعرفيه و المشيريه يتم معنى الحديث، و ليس ذلك بيانا لأمر بديهي غير مناسب لشأن المعصوم عليه السلام، فانه لو أريد بالإطلاق اللاحرج العقلى كان لما ذكره وجه، مع الغض عما سيأتى من المناقشه فيه أيضا. و لكن المفروض الإباحه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه و المتوقفه على الجعل و التشريع جدًّا، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و لا يلزم اللغويه من بيان هذه الإباحه مع استقلال العقل باللاحرجيه قبال الحظر.

و ذلك لما فيه أولاً من انتقاضه بمثل حديث الرفع مع استقلال العقل بقاعده القبح. و ثانياً من ترتب الأثر الشرعى على جعلها بالخصوص، ضروره أنه يجرى الاستصحاب فى نفس هذا المعجول الشرعى عند الشك فى ورود النهى عنه، و لا يجرى فى اللاحرجيه العقلية كما صرح هو (قده) به من جهه أنها ليست من مقوله الحكم حتى يتعبد بها بالاستصحاب.

نعم ما أفاده (قده) فى وجه امتناع تقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهى عنه فى غايه المتانه، لما تقرر فى محله من أن الضدين فى رتبه واحده وجوداً و عدماً، و عليه فيمتنع أن يكون عدم صدور النهى قيذا للإباحه.

و ما أفيد «من أنه خلط بين الأمور التكوينية و الاعتبارية، و أن الممتنع هو عدم مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر فى التكوينات دون الاعتباريات التى منها الأحكام الشرعية، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم صدور النهى» غير مفيد، إذ المفروض أن الأمر الاعتبارى تابع لكيفيه اعتباره، فالملكه مثلاً من الأمور الاعتبارية المنوطه برضا المالك، فإذا فرض حصولها قبل تحقق رضاه لزم الخلف و عدم شرطيه ما فرض شرطاً لحصولها، و مقتضى شرطيته و كونه من أجزاء عله الملكيه هو تقدمه عليها، و عليه فمجرد كون الإباحه و الحرمة و غيرهما من الأحكام أموراً اعتبارية لا يوجب صحه تقييد الإباحه بعدم ضدها مع تسليم التضاد بينهما الموجب لوحده رتبتهما.

و الحاصل: أن ما أفاده (قده) فى وجه امتناع أخذ عدم النهى قيذا فى موضوع الإباحه الواقعيه تام لا غبار عليه، فلا يمكن جعل «المطلق» بمعنى المباح الواقعي.

لكن قد عرفت الإشكال فى الفرض السابق، و أن إرادته الإباحه الشرعيه الواقعيه

من قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» بمكان من الإمكان.

و منها: ما أفاده فى أول المحاذير الثلاثة بناء على إرادته الإباحه الظاهريه من لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام، فنقول: انه لا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه مطلقا سواء كان صدور النهى غايه أم قييدا. توضيحه: أنه بناء على جعل «حتى يصدر فيه نهى» قييدا للإباحه الظاهريه المدلول عليها ب «مطلق» لا- يكون موضوع الإباحه هو المشكوك بقول مطلق، بل موضوعها هو المشكوك المقيد بعدم صدور نهى فيه، و بمجرد صدور النهى تنتفى الإباحه بانتفاء أحد جزأى موضوعها، و هذا ليس من تخلف الحكم عن موضوعه المساوق لتخلف المعلول عن علته التامه المستحيل، إذ تخلف الحكم عن الموضوع الواحد لجميع قيوده و حدوده غير معقول إلا فى النسخ، و ما قد يرى من التخلف أحيانا ليس منه حقيقه، بل انما هو لتغير بعض قيود الموضوع كالوضوء الحرجى الذى لا يترتب عليه محموله و هو الوجوب، و البيع الضررى الذى لا يترتب اللزوم عليه. و فى المقام لا بد فى الحكم بالإباحه الظاهريه من إحراز جزأى الموضوع و هو الشك و عدم صدور النهى، فلو شك فى صدور النهى و لم يكن طريق إلى إحراز عدمه لم يحكم عليه بالإباحه الشرعيه الظاهريه، لقصور هذه المرسله عن بيان حكم هذا الموضوع، فلا بد فى إحراز حكم الواقعه من الرجوع إلى ساير أدله البراءه.

و بالجمله: لا يلزم تخلف حكم عن موضوع أصلا، لما عرفت من عدم كون الموضوع عنوان «المشكوك» المجامع للشك فى صدور النهى أيضا حتى يترتب المحذور.

نعم ما أفاده (قده) من محذور تخلف الحكم عن موضوعه التام يتوجه على صاحب الكفايه و غيره ممن يجعل «مطلق» بمعنى المباح الظاهري و الورود بمعنى الصدور بناء على كون «حتى يصدر» غايه للحكم بالإباحه لا- قيذا لموضوعها، ضروره أن الموضوع هو ذات المشكوك المجامع للشك في تشريع النهي، و حينئذ فاللازم الحكم بالإباحه رعايه لاقتضاء الموضوع، و التوقف عنه بمقتضى الشك في تحقق الغايه أعنى صدور النهي.

و منها: ما أفاده في إجراء الأصل، فنقول: ان أريد بإجرائه إثبات الإباحه بالمعنى الأخص، فهو مثبت، لأنه من إثبات أحد الضدين بنفى الضد الآخر و هو الحرمة، أو لأنه من إثبات ذى الغايه بعدم غايته. و ان أريد به إثبات الجواز بمعنى اللاخرج فهو غير جار، لعدم كون الجواز حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى. و ان أريد إجراء الأصل في نفس الإباحه فهو و ان كان سليما عن مناقشته قدس سره، لما عرفت من إمكان إرادته الإباحه من الحديث، و لكنه مبنى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلبيه.

و أما ما أفاده في المحذور الثالث فهو متين لا غبار عليه.

و منها: ما استبعده من حمل الخبر على بيان الإباحه العقليه، لاستقلال عقل كل عاقل باللاخرج قبل الشرع. إذ فيه: أن عدم مناسبة بيان هذه الإباحه لمقام الإمام عليه السلام منوط بأمرين غير ثابتين: أحدهما: أن يكون مرادهم بالقبليه فى مسأله «أن الأشياء قبل الشرع على الحظر أو الإباحه» القبليه الزمانيه يعنى: أن الأفعال قبل بعثه الأنبياء عليهم السلام أو قبل التشريع محظوره أو مباحه، فيكون بيان الإمام عليه السلام أنها على الإباحه بعيدا عن مقامه، لكونه بيانا لأمر لا فائده

فيه أصلاً، لأن الأحكام قد شُرعت وبيّنها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، ولا يترتب ثمره على بيان الإباحة قبل الشرع حينئذ. و أما إذا أريد بالقبليه، القبليه الرتبيه كما يساعده عنوان هذه المسأله و أدله القائلين بالحظر و الإباحه و الوقف، بمعنى «أن الأشياء بنظر العقل مع الغض عن الشرع هل هي محظوره أم مباحه» فليس بيان الإمام عليه السلام: «كل شىء مطلق» بعيداً عن مقامه، لأنه يرشد إلى أنها على الإباحه فتصلح المرسله للاستدلال بها على أصاله الإباحه فى مسأله الحظر و الإباحه.

ثانيهما: أن إباحه الأشياء قبل الشرع لو كانت مما يستقل بها عقل كل عاقل كان لما أفاده من الاستبعاد وجه، لأنه بيان لما هو بديهى. و لكن الظاهر خلافه فان نزاع الحظر و الإباحه مما تضاربت فيه آراء أعلام العلم و التحقيق، فالسيد المرتضى على الإباحه، و جماعه على الحظر، و الشيخان على الوقف، فلو كانت اللاحرجيه العقليه كاستحاله اجتماع النقيضين فى البداهه و الضروره لم يبق مورد لذلك النزاع، و عليه فلا مانع من حمل «مطلق» على الإباحه المالكيه قبل الشرع و كون المرسله ردّاً على أصاله الحظر و الوقف.

و منها: ما أفاده من أن مقتضى كون الورود من الأمور المتضايفه إراداه الوصول منه دون الصدور، إذ لا يعقل تحقق أحد المتضايفين دون الآخر، و المورد هنا ليس إلا المكلف دون متعلق الحكم. إذ فيه: أن استظهار الوصول من الورود بالتضايف المختص بهذا المعنى كما هو مفروض كلامه (قده) دون معناه الآخر و هو الصدور غير ظاهر، ضروره أنه لا مجال للبناء على التضايف إلا بعد إثبات كون الورود بمعنى الوصول، و إثباته مع استعمال الورود فى كلا المعنيين و هما الصدور و الوصول و فرض اختصاص التضايف بالثانى مشكل، بل إثبات ذلك

بالتضاييف محال، لاستلزامه الدور، بداهه توقف التضاييف على كون الورد بمعنى الوصول، و المفروض توقفه على التضاييف.

نعم لو أريد إثبات معنى الوصول للورد بكثرة موارد الاستعمالات، و أن الورد لم يستعمل غالبا إلا في الوصول الذي يحتاج إلى المورد بحيث لا يتبادر منه عند الإطلاق الا هذا المعنى كان ذلك وجيها، و لم يرد عليه إشكال الدور، لكن ظاهر كلامه (قده) استظهار كون الورد بمعنى الوصول من التضاييف، بحيث يكون التضاييف بنفسه من الأدله.

و كيف كان، فلو ثبت شيوع استعمال الورد بمعنى الوصول كما هو الظاهر بحيث يتبادر منه هذا المعنى بلا- قرينه صح الاستدلال بالمرسله على البراءه كما استدل بها عليها شيخنا الأعظم (قده) و إلا لم يصح الاستدلال بها لمكان الإجمال. و ان لم يثبت الشيوع المزبور أو ادعى ظهوره في الصدور، لأن ظاهر الحديث هو بيان الورد في نفسه المساوق للصدور، فكأنه قيل: كل شىء مطلق حتى يصدر فيه نهى، فيراد بالإطلاق حينئذ اللا-حرج العقلى، لأنه المناسب لأن يغيا بصدور فيه النهى فيه (فيكون) دليلا- على الإباحه في مسأله الحظر و الإباحه و ليس دليلا لمسأله البراءه. كما أنه ليس دليلا على الإباحه الشرعيه الواقعيه لكل شىء إلى أن يصدر فيه نهى، إذ لازمه تعدد التشريع للموضوع الواقعي، و ذلك لأن المجعول الشرعي الواقعي أولا لكل شىء على ما يظهر من الحديث هو الإباحه، ثم الحرمة و النهى طار عليها، فكل ما نُهى عنه كان مباحا ثم عرض عليه النهى. مع أنه ليس كذلك، لأن كل شىء بحسب مقتضى ملاكه يجعل له أحد الأحكام الشرعيه، لا أنه يجعل فيه أولا الإباحه ثم الحرمة مثلا، فتدبر.

بحكمه بالنهي (١) عنه و ان (٢) صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع (٣)، لوضوح صدقه على صدوره عنه (٤) سيما (٥) بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

(١). متعلق ب «العلم» و ضمير «عنه» راجع إلى «شىء» و ضمير «بحكمه» إلى العلم، و المراد بما بحكم العلم هو الأماره غير العلميه.

(٢). وصليه، يعنى: أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءه يتوقف على أن يكون ورود النهى بمعنى وصوله إلى المكلف بالعلم به أو ما هو بحكمه كالأماره المعتبره ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمة فهو حلال سواء لم يصدر فيه نهى أصلاً أم صدر و لم يصل إلى هذا المكلف، و على أن لا- يصدق الورد على مجرد صدوره و ان لم يعلم به المكلف كما هو مبنى استظهار شيخنا الأعظم (قده) و حيث انه يصدق الورد على مجرد الصدور أيضاً فلا يتم الاستدلال به على البراءه، و قد تقدم توضيحه مع تعليله.

(٣). يعنى: مع أن عدم صدق الورد على الصدور ممنوع، و هذا هو الوجه فى مناقشه المصنف فى استظهار الشيخ الأعظم (قده) من الحديث و الاستدلال به على البراءه، و قد تقدم توضيح المناقشه بقولنا: «توضيح ذلك: أن الورد يصدق... إلخ» و محصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورد يصدق على الصدور، و مع صدق الورد عليه لا تجرى البراءه، لتحقق غايه الإطلاق و هو صدور النهى عنه، فيكون هذا الحديث مساوقاً لحديث السكوت كما تقدم.

(٤). أى: لوضوح صدق الورد على صدور النهى عن الشارع.

(٥). وجه الخصوصيه: أنه مع وصول النهى إلى بعض الأمة يصدق الورد من الشارع قطعاً و ان سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعا و عدم اطلاع أحد عليه، و مع تحقق الغايه لا يصح الاستدلال.

ص: ٢٨٣

لا يقال: نعم (١) و لكن بضميمه أصله العدم صح (لصح) الاستدلال به و تم.

فانه يقال (٢): و ان تم الاستدلال به

(١). استدراك على قوله: «و دلالتة تتوقف» و تصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق ورود على الصدور، بيانه: أن الورود و ان كان صادقا على الصدور أيضا كصدقه على الوصول و عدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف، الا أنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسله حتى بناء على إرادته الصدور و التشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهى» و ذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث ان تشريع النهى من الحوادث المسبوقه بالعدم فيجرب فيه استصحاب عدمه، و ينتج به عدم صدور النهى من الشارع، فيشمله الحديث. و عليه فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور و ان لم يصل إلى المكلف، و المستشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالروايه على البراءه، لا كما سلكه شيخنا الأعظم (قده) من جعل الورود بمعنى العلم و الوصول، بل باستصحاب عدم الصدور ليكون صغرى لقوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» أى مباح ظاهرا، و هو المطلوب.

(٢). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن الاستدلال على البراءه بهذا الحديث - بعد ضم استصحاب عدم الورود إليه - و ان كان تاما، الا أن الحكم بإباحه مجهول الحرمة حينئذ يكون بعنوان ما لم يرد فيه نهى، لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما هو مورد البحث. و الفرق بين العنوانين واضح، فان ما شك في حرمة يكون - بلحاظ أصله عدم ورود النهى عنه - بمنزله ما علم عدم ورود النهى عنه، فالحكم بإباحه مجهول الحرمة حينئذ يكون لأجل العلم بعدم حرمة، و هذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بإباحته لأجل كونه مجهول الحكم،

ص: ٢٨٤

بضميتها (١) و يحكم بإباحه مجهول الحرمه و إطلاقه (٢)، الا أنه (٣) لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعا، بل بعنوان أنه (٤) مما لم يرد عنه النهى واقعا (٥).

لا يقال (٦):

بمعنى دخل الجهل بالحكم الواقعى فى موضوع الحكم بالإباحه، لأن موضوع أصاله البراءه هو ذلك، يعنى الشك فى الحكم، لا لأجل العلم بعدم حرمة و لو بالبناء على عدم ثبوت حكم فى الواقع.

و بعباره أخرى: المطلوب هو الحكم بإباحه مجهول الحرمه لعدم العلم بحرمة، لا- للعلم بعدم حرمة و لو تعبدا، لأن مقتضى الاستصحاب هو الثانى. و عليه فاستصحاب عدم ورود النهى لا يثبت حكم المشكوك فيه الذى هو المقصود.

قال المصنف (قده) فى حاشيته على الرسائل: «و لا يخفى أنه لا يجدى فيما هو المهم و لو بضميمه أصاله عدم ورود النهى فيه، فان ما شك فى حرمة يكون بملاحظتها بمنزله ما علم بعدم ورود النهى فيه، و هو خارج عما نحن بصدده الآن».

(١). أى: بضميمه أصاله العدم، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى الحديث.

(٢). عطف تفسير لقوله: «إباحه» و ضمير «إطلاقه» راجع إلى «مجهول».

(٣). أى: الا- أن الحكم بالإباحه ليس بعنوان مجهول الحرمه كما هو المطلوب فى البراءه، و انما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهى عنه.

(٤). أى: أن مجهول الحرمه، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول المراد به مجهول الحرمه.

(٥). يعنى: و لو تعبدا كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهى بالاستصحاب.

(٦). هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعا» و توضيحه:

نعم (١) و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم (٢) بالإباحه فى مجهول الحرمة كان (٣) بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فانه يقال (٤):

أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب و ان كان مغايرا لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا تفاوت بينهما فى الغرض و هو إثبات إباحه مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهرا سواء كان بعنوان عدم ورود النهى عنه واقعا و لو تعبدا كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهى عنه أم بعنوان كونه مجهول الحكم.

مجهول الحكم.

فالمحصل من قوله: «لا- يقال» هو صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة و ان كان الحكم بالإباحه بعنوان ما لم يرد، لا بعنوان مجهول الحرمة.

(١). يعنى: نسلّم أن التفاوت بين العنوانين موجود، لكنه لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم... إلخ.

(٢). بيان للموصول فى «فيما».

(٣). أى: كان الحكم بالإباحه بعنوان مجهول الحرمة أو بعنوان «ما لم يرد فيه نهى».

(٤). محصل الجواب: أن التفاوت المذكور بين العنوانين موجب للتفاوت بينهما فيما هو المهم منهما أيضا. توضيح ذلك: أنه إذا جعل الحكم بالإباحه لمشكوك الحكم بعنوان أنه «لم يرد فيه نهى» كان هذا الدليل أعنى الحديث المذكور أخص من المدعى، و ذلك لأن الحديث إذا دل على إباحه مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم - بلا ضمّ استصحاب عدم الورد إليه - شمل جميع موارد الشك فى الحكم حتى صورته فرض العلم الإجمالى بورود النهى عن ذلك الفعل المشكوك الحكم فى زمان و إباحته فى زمان آخر، إذ

ص: ٢٨٦

حيث انه (١) بذاك العنوان لاختص (٢) بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلاً، ولا يكاد يعم (٣) ما إذا ورد النهى عنه فى زمان و إباحه فى آخر و اشتبها (٤) من حيث التقدم و التأخر.

المفروض أن الفعل - فعلا - مجهول الحرمه، و الحديث دال على إباحته ظاهراً فيحكم بإباحته. و هذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فان الاستدلال به يختص حينئذ بما إذا شك فى ورود النهى عنه و أحرز عدم وروده بالاستصحاب و لا تشمل ما إذا علم بورود نهى و إباحه معا فى شىء و اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهى عنه - الذى هو جزء لموضوع الحديث المذكور حسب الفرض - لا يجرى حينئذ، إذ المفروض العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهى عنه، فليس مطلقاً حتى تجرى فيه أصاله البراءه، مع أنه لا إشكال فى أنه من مجاريها.

و بالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهى» لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك فى الحكم التى منها تعاقب الحاليتين.

(١). أى: حيث ان الحكم بإباحه «ما لم يرد فيه نهى» يوجب اختصاصه... إلخ.

(٢). الأولى تبديله ب «يختص» لأنه (قده) جعله جواباً ل «حيث» المتضمن لمعنى الشرط، و لم يعهد دخول اللام على جوابه، و الأولى سوق العبارة هكذا «فانه يقال: إذا كان بذاك العنوان اختص بما لم يعلم... إلخ».

(٣). أى: لا يكاد يعم الحكم بالإباحه الذى جعل لعنوان «ما لم يرد فيه نهى» لما إذا ورد النهى عنه فى زمان... إلخ.

(٤). كما فى موارد تعاقب الحاليتين، و قد عرفت توضيحه.

لا يقال: هذا (١) لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

فانه يقال: و ان لم يكن بينها (٢) الفصل، الا أنه انما يجدى

(١). يعنى: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيروره الدليل أخص من المدعى - فيما إذا قيّد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهى» مسلم لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة، كيف؟ و هو ثابت، حيث ان الأمه بين من يقول بالاحتياط فى الشبهات التحريميه مطلقا - يعنى سواء كان الفرد المشتبه مما تجرى فيه أصله عدم ورود النهى عنه أم لا تجرى فيه كمورد تعاقب الحاليتين - كالمحدثين، و بين من يقول بالبراءه فيها كذلك و هم المجتهدون، و لم يدع أحد التفصيل بين الافراد المشتبهه بأن يقول بالبراءه فيما تجرى فيه أصله عدم ورود النهى و يقول بالاحتياط فيما لا تجرى فيه كمورد التعاقب، و عليه فالتفاوت المذكور مرتفع.

و الحاصل: أن إشكال أخصيه الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل فى الحكم بالإباحه بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجرى فيه أصله العدم يلحق بالموارد التى تجرى فيها.

و بالجملة: فببركه عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءه فى موارد تعاقب الحاليتين أيضا.

(٢). أى: و ان لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمة فصل، الا أنه... إلخ.

و توضيح ما أفاده فى الجواب: أن التلازم فى الحكم بالإباحه بين أفراد ما اشتبهت حرمة و ان كان ثابتا، الا أن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يثبت المتلازم الآخر مطلقا يعنى دليلا كان هذا المثبت أم أصلا، بل انما يشته إذا كان هذا المثبت دليلا، حيث ان الدليل يثبت اللوازم و الملزومات و الملازمات بخلاف الأصل، فانه قاصر عن إثبات الملازم الآخر، مثلا- إذا قلنا بالملازمه بين الأمر

فيما كان المثبت للحكم بالإباحه في بعضها الدليل لا الأصل «-» فافهم (١).

بشيء و النهى عن ضده، فان ثبت الأمر بالدليل الاجتهادى - كالأمر بالصلاه الثابت بمثل قوله تعالى: (أقيموا الصلاه) - ثبت ملازمه و هو النهى عن ضد الصلاه كالاغتغال بالكتابه فيما إذا ضاق وقت الصلاه، و ان ثبت الأمر بالأصل العملى - كاستصحاب وجوب الصلاه لمن كان عليه فريضه و شكك فى الإتيان بها و الوقت باق - لم يثبت ملازمه المذكور، لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العمليه كما حرر فى محله. و كذا لو قلنا بثبوت الملازمه بين حرمة العصير العنبى بعد الغليان و قبل ذهاب ثلثيه و بين نجاسته، فان ثبت حرمة بالدليل ثبتت نجاسته أيضا، و ان ثبت بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته، لما تقدم، و هكذا.

ففى المقام ان كان المثبت للإباحه فيما لم يرد فيه نهى هو الدليل، فلا إشكال فى ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهى أعنى مجهول الحرمة، و ان كان المثبت للإباحه هو الأصل - كما هو مفروض البحث، إذ المثبت للإباحه فيما لم يرد فيه نهى هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أعنى الإباحه فى مجهول الحرمة، لما قرر فى محله من عدم حجيه الأصل فى اللوازم و الملازمات.

نعم إذا فرض التلازم بين الافراد فى الحكم مطلقا و ان كان ظاهريا، فلا بأس به.

و لعل مقصود مدعى الإجماع المركب ثبوت الملازمه بين الافراد المشتبهه حتى فى الحكم الظاهرى.

(١). لعله إشاره إلى: أن المثبت للحكم بالإباحه هو الدليل لا الأصل،

(-). لا يقال: ما الفرق بين المقام و بين ما تقدم فى حديث الحل، حيث انه

نعم الأصل ينقح الموضوع - و هو عدم الورد - ثم يشمله قوله عليه السلام:

«كل شىء مطلق» و هو نظير إحراز عالميه زيد بالاستصحاب ليندرج فى قوله:

«أكرم العلماء» فان الدال على وجوب الإكرام هو الدليل لا الاستصحاب،

=====

ظاهر فى البراءة فى الشبهه التحريميه، و قد التزم المصنف بالبراءة فى الشبهه الوجوبيه بعدم الفصل، فليكن المقام كذلك، و لو كان الدليل هناك حديث الحل، فالدليل هنا استصحاب عدم ورود النهى.

فانه يقال: قد ذكر بعض المدققين الفرق بما حاصله: أن الاستدلال بعدم الفصل فى حديث الحل تام، لكون الثابت فى كل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه هو البراءة و هو حكم واحد، بخلاف عدم الفصل بين ماله حاله سابقه تجرى فيها الإباحه الظاهريه بالاستصحاب، و ما ليس له حاله سابقه، فان إثبات الإباحه الظاهريه له يكون بعنوان أنه مجهول الحل و الحرمة، و بعد اختلاف منشأ الإباحه الظاهريه بالاستصحاب فيما له حاله سابقه و بعنوان مجهول الحل و الحرمة فيما ليس له حاله سابقه لا مجال لدعوى عدم الفصل.

و لكن يمكن أن يقال: ان موضوع الإباحه المستفاده من هذه المرسله هو عنوان «ما لم يرد فيه نهى» و هذا العنوان و ان كان مغايرا لعنوان المشتبه الذى لا يجرى فيه استصحاب عدم ورود النهى، لكنه ملحق به حكما بالإجماع المركب، و الحكم فيهما متحد، إذ لم يثبت الإباحه فى العنوان الأول باستصحاب عدم صدور النهى حتى تكون الإباحه التعبدية الثابته بالاستصحاب مغايره للإباحه الظاهريه التى يراد إثباتها لعنوان «مجهول الحرمة و الحل» بل الأصل ينقح موضوع الحديث، و الا لخرج عن الاستدلال بالحديث للإباحه إلى الاستدلال لها بالاستصحاب، و عليه فالثابت بالمرسله هو الإباحه الظاهريه و ان كان

(-). فقد نقل على البراءة، الا أنه موهون

الاستدلال بالإجماع على البراءة

(١). كلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الاستدلال على البراءة بالإجماع، فينبغي أولاً نقل كلامه محرراً ثم توضيح المتن، فنقول: ذكر (قده) لتقرير الإجماع وجهين: أحدهما: إجماع العلماء كلهم على البراءة في ما لم يرد فيه - من حيث هو هو - دليل عقلي أو نقلي على تحريمه، ثم ناقش فيه بقوله: «و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقلي و النقلى للحظر و الاحتياط» و وجه المناقشه فيه واضح، فان المحدثين يدعون

موضوعها محققاً بأصاله العدم، و لا مانع من تسريه هذه الإباحه إلى عنوان «المشبهه حله و حرمة» ببركه عدم الفصل.

(-). إذا كان الإجماع على السعه و عدم الضيق من ناحيه الإلزام الواقعي المجهول، كان معارضا لما دل على وجوب الاحتياط، و لا بد من معاملة أحكام التعارض معهما، لكن كلمات شيخنا الأعظم في نقل تقارير الإجماع لا تساعد على هذا المعنى، إذ ظاهرها أنه إرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و حينئذ فأدله الاحتياط - على فرض تسليمها - حاكمه بل وارده على هذا الإجماع فلا ينهض دليلا- على البراءة، لكن عدم نهوضه عليها ليس لوجود المانع و هو أدله الاحتياط فحسب، حتى تكون دلالة على البراءة - لو لا الدليل الحاكم أو الوارد - تامه، بل انما هو لقصور المقتضى فيه و هو كونه إجماعاً مدركياً لا تعدياً، و عليه فليس وزانه وزان آيه: «و ما كنا معذبين» بمعنى كونه للإرشاد إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، لعدم تماميته في نفسه حتى لو لم تكن أخبار الاحتياط في البين.

-----العقلی أو النقلی أو كليهما على لزوم التوقف عند الشبهات و الكف عنها، فهذا الإجماع غير محقق، بل تقديری، لإناطته بعدم ورود دليل عقلی أو نقلی على التحريم، فلا يصلح للمعارضه».

ثانيهما: دعوى الإجماع المحصل على أن الحكم فيما لم يرد دليل على حرمة من حيث هو - لا من حيث هو مجهول الحكم - هو جواز الارتكاب.

ثم شرع فى بيان طرق تحصيل هذا الإجماع قولاً و عملاً، و هى ترجع إلى وجوه خمسة.

الأول: أن ملاحظه فتاوى العلماء من المحدثين و الأصوليين فى موارد من الفقه تشهد بعدم اعتمادهم فى الحكم بحرمه فعل من الأفعال على الاحتياط، و استشهد على هذه الدعوى بكلمات جمع من الأصحاب كثقه الإسلام الكلىنى و الصدوق و السيدين و الشيخ و غيرهم، فراجع.

الثانى: الإجماعات المنقوله على البراءه، فانها قد تفيد القطع بالإجماع المذكور.

الثالث: الإجماع العملى الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو.

الرابع: سيره أهل الشرائع كافه على البراءه فى مشتبه الحكم.

و يستفاد هذا الوجه من قوله (قده): «فان سيره المسلمين من أول الشريعه بل فى كل شريعه على عدم الالتزام».

الخامس: سيره كافه العقلاء على قبح مؤاخذه الجاهل، و يستفاد هذا من قوله: «بل بناء كافه العقلاء و ان لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك» هذا ملخص ما أفاده الشيخ الأعظم (قده). و غرض المصنف من الإجماع

و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في----- هو الوجه الثاني من وجهي تقريره كما هو واضح، و هذا الإجماع و ان كان محصلا في نظر الشيخ الأعظم، الا أنه عند المصنف (قده) منقول إذ العمده من وجوه تحصيله هو الوجه الثاني أعني الإجماعات المنقوله، و هي مهما بلغت كثره لا يحصل منها إجماع محصل كي يستدل به في المقام في عرض الاستدلال بالآيات و الروايات المتقدمه، و من هنا ناقش فيه في المتن بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «موهون» و توضيحه: أن الإجماع المنقول - لو سلم اعتباره في نفسه - فان تحققه في مثل المقام مما ثبت حكمه بالدليل النقلى كما تقدم و العقلى كما سيأتى موهون، فلا إجماع حتى يثبت بالنقل.

و السرفيه واضح، فان حجيه الإجماع المنقول مترتبه على إمكان تحصيل الإجماع التعبدى على حكم شرعى، إذ النزاع في اعتباره انما هو لكونه منقولا بخبر الواحد، و أن دليل اعتباره هل يشمل الخبر الحدسى أم يختص بالحسى؟ و هذا كله فرع تحقق نفس الإجماع. و في المقام حيث لا سبيل إلى الجزم به، لقوه احتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقلية أو النقلية المستدل بها على البراءه، فلا يبقى اطمئنان بكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام.

الثانى: ما أشار إليه بقوله: «فى الجملة» و توضيحه: أنه لو سلم تحقق الإجماع المنقول فى المقام فهو غير معتبر أيضا، لأنه على القول باعتباره انما يعتبر فى الجملة يعنى فيما إذا لم يحتمل كونه مدركيا، و فى المقام حيث يحتمل ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدله العقلية و النقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجه.

(١). كما إذا اتفق الكل على حكم شرعى و لم يحتمل كونه مدركيا، لعدم وجود ما يمكن استناد المجمعين إليه حينئذ من روايه و لو ضعيفه، أو قاعده،

ص: ٢٩٣

فان (١) تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل إله سبيل (٢)، و من واضح النقل (٣) عليه دليل بعيد جدا «-» .

و يمكن أن يمثل له بوجوب الإخفات فى التسبيحات الأربع فى ثالثه المغرب و أخيرتى الرباعيات. و باسئراط العاريه بكون العين المعاره مما يصح الانتفاع بها مع بقائها، و بصحه إعاره المنحه - بكسر الميم - و هى الشاه للحلب، فان الظاهر عدم استناد المجمعين فى هذه الموارد إلى شىء من قاعده أو روايه و لو ضعيفه.

(١). تعليل لقوله: «موهون» و قد تقدم توضيحه.

(٢). لما سياتى من استقلاله بفتح العقاب بلا بيان.

(٣). من الآيات و الاخبار المتقدمه، و «بعيد جدا» خبر «فان تحصيله».

(-). مضافا إلى عدم تحقق اتفاق الأصحاب بأجمعهم على البراءه فيما لم يرد فيه نصّ، لاختلاف المحدثين فى الشبهه التحريميه، و تفصيل المحقق بين ما يعم به البلوى و غيره، بل الكلمات التى استظهر شيخنا الأعظم منها حكمهم بالإباحه أجنيه عن المدعى - و هى إباحه ما لم يرد فيه نصّ ظاهرا - إذ مقصود هم بها الإباحه التى يحكم بها العقل أى اللاحرج العقلى، أو الإباحه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه، فالمحكى عن السيد المرتضى: «أن ما لا مضره فيه عاجلا أو آجلا فالأصل فيه البراءه» أى الإباحه بحكم العقل، قال فى الذريعه ما لفظه: «و الصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه فى العقل على الإباحه، و المذى يدل على صحته: أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضره عاجله أو آجله له صفه المباح، و أنه يحسن الإقدام عليه... إلخ»

ص: ٢٩٤

=====

و قال الشيخ فى الفصل الّذى عقده للبحث عن أن الأشياء هل هى على الحظر أو الإباحه ما لفظه: «و ذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف و يجوز كل واحد من الأمرين فيه و ينتظر ورود السمع بواحد منهما، و هذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، و هو الّذى يقوى فى نفسى. و الّذى يدل على ذلك: أنه قد ثبت فى العقول أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدمه على ما يعلم قبحه... إلى أن قال بعد ذكر أدله القائلين بالحظر و الإباحه: و استدلوا أيضا بقوله تعالى: قل من حرم زينه الله التى أخرج لعباده و الطيبات من الرزق، و أحل لكم الطيبات و ما شاكل ذلك من الآيات، و هذه الطريقه مبنيه على السمع، و نحن لا نمتنع أن يدل دليل من السمع على أن الأشياء على الإباحه بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر على ذلك، و إليه نذهب، و على هذا سقط المعارضه بالآيات» و من المعلوم أن المقصود من «الطيب» هو المباح الواقعى، و لا ربط له بالإباحه الظاهريه التى هى محل النزاع.

هذا مضافا إلى منع دلالة كلام الشيخ على الإجماع على الإباحه، لمعارضته لما ذكره فى موضع آخر من العده فى أن الأصل فى الحيوان الحرمة و فى غيره الإباحه، من ابتناؤه على القول بأصالة الإباحه، قال: «و أما بناء على كون الأشياء على الحظر و المنع، فالجميع يحرم» و هذا ظاهر فى اختلاف الأصحاب فى عصر الشيخ و قبله فى المسأله فكيف ينسب إليه الإجماع على البراءه.

و أما كلام ثقه الإسلام فى ديباجه الكافى، فالظاهر أنه أجنبى عن البراءه فيما لا نصّ فيه، فانه فى الخبرين المتعارضين حكم بالتخير، لوجود الحججه عليه بقوله

فانه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه

الاستدلال بالعقل على البراءه

(١). بعد أن فرغ من الاستدلال على البراءه بالنقل كتابا و سنه و إجماعا شرع في الاستدلال عليها بالعقل، و قد ادعى شيخنا الأعظم (قده) إطباق العقلاء عليه، قال: «الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف، و يشهد له حكم العقلاء كافه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه» (-).

عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم» و أنه لا وجه للالتزام بالاحتياط فيهما، لاختصاص الأمر بالتوقف في مقبوله عمر بن حنظله بزمن الحضور، و رفع اليد عنه لوجود النص على التخير، و كيف يستفاد منه أنه التزم بالبراءه فيما لا نص فيه و لا فيما لم يعلم حكمه الواقعي، و لم يظهر منشأ قول شيخنا الأعظم بعد حكاية عباره الكليني: «فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا».

و أما كلام الصدوق في الاعتقادات، فليس ظاهرا في الإباحه الظاهريه، كما أن استفاده الإجماع التعبدى منه لا تخلو من تأمل.

و الحاصل: أن الفتاوى التي استند إليها شيخنا الأعظم (قده) في تحصيل الإجماع على البراءه ليست ظاهره في المدعى، فتدبر جيدا.

(-). قد يستشكل كما في حاشيه الفقيه الهمداني (قده) على الرسائل في الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان على جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه بما محصله: أن كلام الشيخ (قده) يوهم كون المراد بالبيان ما هو وظيفه الشارع أعنى بيان الأحكام الكليه، و من المعلوم اختصاص قاعده القبح حينئذ بالشبهات

التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن ال-----لا ريب في أن التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محرّكا للعبء بعثا أو زجرا، بل الانبعاث نحو الفعل و الانزجار عنه انما هما من آثار التكليف المنجز، و هو مدار الإطاعه و المعصيه الحقيقيّتين، إذ من الواضح أن الإنشاء الواقعي غير مؤثر في انقذاح الداعي في العبد و قاصر عن تحريكه، فلا يكون مخالفه التكليف غير الواصل موجبا لاستحقاق العقاب، لعدم كونه هتكا للمولى و لا ظلما عليه و لا خروجا عن زى العبوديه، فلا تصح المؤاخذة مع عدم وصوله إلى العبد، لعدم استناد فوت غرض المولى إلى تقصيره، بل مستند إلى عدم البيان أو عدم تماميته، فلو عاقبه المولى و حاله هذه اندرجت معاقبته له في الظلم الذي لا شك في قبحه عقلا بناء على ما هو الحق من القول بالتحسين و التقييح العقليين. و لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم بيان المولى للتكليف أصلا لعدم وصول إرادته الآمرية إلى مرتبه الفعلية، و بين عدم وصول البيان إلى العبد و اختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه.

نعم إذا كان غرضه بمثابه من الأهميه كان عليه إيجاب الاحتياط تميما لقصور محركه الخطاب الأولى عنه. و عليه، فقاعده قبح العقاب بلا- بيان بنفسها تامه و مما يستقل بها العقل العملي، و سيأتي التعرض للنسبه بينها و بين قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

=====

الحكميه و عدم جريانها في الموضوع المشتبه بين موضوعين معلومي الحكم، حيث ان بيانه خارج عن وظيفته و انما هو وظيفه العرف، و هذا هو الفارق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا بأس بنقل كلامه المتضمن لأولويه تقرير القاعده هكذا لتشمل كلتا الشبهتين: «قبح المؤاخذة على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به بإرشاد عقله أو دلالة الشرع، فالمراد بالبيان في المقام هو مطلق طريق

حجه عليه، فانهما (١) بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان،

(١). أى: فان العقوبه و المؤاخذه بدون الحجه عقاب بلا بيان، و ضمير

=====

معرفه التكليف لا خصوص الاعلام كما يوهمه العبارة، فليتأمل».

توضيحه: أن بيان التكليف لا يختص بإعلام الشارع، بل يراد به كل طريق يؤدي إلى العلم به سواء كان بإرشاد العقل كقاعده الملازمه و نحوها، أم بدلاله الشرع كالأدله السمعيه، و عليه فيمكن إزاله الجهل فى الشبهه الموضوعيه بإرشاد عقله الذى هو بيان كيبانيه الأدله النقليه على الأحكام الكليه، فيصح حينئذ الاستدلال بقاعده القبح على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه كجريانها فى الشبهات الحكيمه.

أقول: ينبغى التكلم أولاً فيما أفاده شيخنا الأعظم (قده) ثم النظر فى كلام الفقيه الهمداني. أما تمسك الشيخ بقاعده القبح فى الشبهات الموضوعيه، فيمكن توجيهه بأن البيان فى هذه القاعده أعم من الدليل الاجتهادى الدال على الحكم الواقعى و الدليل الفقاهتى المتكفل للحكم الظاهرى كإيجاب الاحتياط فى الشبهات مطلقا حتى الموضوعيه، حيث ان بيان الحكم الظاهرى للمشتبه موضوعا أيضا وظيفه الشارع و ان كان تشخيص الموضوع وظيفه العرف، لكن بيان حكم كل موضوع حتى المردد بين عنوانين معلومين حكما كالمائع المردد بين الخمر و الخل انما هو وظيفه الشارع كما هو ظاهر قوله (قده): «على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه».

فالمتحصل: أنه بناء على التعميم المزبور للبيان المأخوذ فى قاعده القبح لا مانع من الاستدلال بها لجريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، و لا يرد عليه ما فى الحاشيه المتقدمه.

و أما ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من قوله: «قبح المؤاخذه على ما لا

ص: ٢٩٨

و هما قبيحان بشهاده الوجدان.

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك (١) لا احتمال لضرر-----إلى التكليف المجهول.

(١). أى: استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه من دون بيان، و غرضه دفع توهم، توضيح التوهم: أن قاعده قبح العقاب بلا بيان و ان كانت من المستقلات العقلية كما تقدم، الا أن المقام - و هو الشبهه بعد الفحص - يكون

=====

طريق للمكلف» فان أراد بالموصول الحكم الكلى الأولى، فيتوجه عليه: أنه لا يشمل الشبهه الموضوعيه، و هو خلاف ما أرادته من شمول القاعده لها كما هو واضح.

و ان أراد به مطلق الحكم الكلى الشامل للحكم الواقعي و الظاهري ليشمل الشبهات الموضوعيه، فهو عين التوجيه الذى وجهنا به كلام الشيخ (قده) لكن الظاهر أنه لم يرد هذا المعنى بقرينه قوله: «لا- خصوص الاعلام» لظهوره فى إعلام الشارع و هو بيان الحكم الكلى.

و ان أراد به مطلق الحكم حتى الجزئى منه الثابت للموضوع الخارجى، فيتوجه عليه أولاً: أن معرفه الأحكام الجزئيه ليست منوطه ببيان الشارع، بل هى منوطه بمعرفه العرف انطباق الطبائع الكليه المتعلقة للأحكام على الموضوعات الخارجيه. و عليه فتكون قاعده القبح أجنبيه عن الشبهات الموضوعيه، و لا يصح الاستدلال بها على جريان البراءه فيها، و هذا خلاف مرامه (قده).

و ثانياً: أن مقتضى قوله: «قبح المؤاخذه على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به... إلخ» اختصاص البراءه بالشبهات التى لا طريق إلى رفعها، مع أن المدعى أعم من ذلك، لبنائهم على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه مطلقا و ان أمكن إزاله الشبهه فيها، و لعله (قده) بقوله: «فليتأمل» أشار إلى بعض ما ذكرناه.

ص: ٢٩٩

-----أخرى يستقل بها العقل بالضروره و هي «وجوب دفع الضرر المحتمل» لصلاحيه الاحتمال للبينيه، تقريره:
أن المراد بالبيان الرافع لموضوع قاعده القبح ليس خصوص الطريق الشرعى على الواقع كخبر الواحد، بل المراد به كل ما يكون صالحا لتنجيز الخطاب و رافعا لقبح المؤاخذة على مخالفته التكليف أعم من الواقعى و الظاهرى و الشرعى و العقلى، و بهذا المعنى العام تكون قاعده وجوب الدفع بيانا، و لذا حكموا فى مواضع باستحقاق العقاب مع فقد الدليل النقلى، كحكمهم بوجوب النَّظَر فى معجزه من يدعى النبوه، لاحتمال صدقه المستلزم لوجوب متابعتة، و بوجوب الفحص عن الحكم فى الشبهات البدويه قبل الفحص، و بالاحتياط فى أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و كحكمهم بصحة عقوبه الكافر و الجاهل المقصر، و المستند فى جميع ذلك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و لو لم تصلح هذه القاعده لقطع عذر المكلف كان الاحتجاج عليه فى الموارد المتقدمه و نحوها احتجاجا بلا بينه و برهان، و عليه فيرتفع موضوع قاعده القبح بعد كون احتمال التكليف بيانا مقتضيا للاحتياط، فيقال مثلا: شرب التتن المحتمل الحرمة محتمل الضرر، و كل محتمل الضرر يجب دفعه، فشرب التتن المحتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بالاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عنه.

و قد تحصل مما ذكرنا: أنه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان عند ارتفاع موضوعها بطرؤ احتمال الضرر الذى هو موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، هذا غاية توضيح التوهم.

و محصل دفعه: أن قاعده وجوب الدفع إما لا كبرى لها و إما لا صغرى لها

و ذلك لأن المقصود بالضرر - الذى هو موضوع القاعده - إما العقوبه الأخرويه و إما الضرر الدينوى.

أما على الثانى فوجب الاحتراز عن المضار الدينويه المترتبه على الأفعال لا كليه له حتى تثبت كبرى القاعده، لما سيأتى فى كلام المصنف.

و أما على الأول، فاما أن يستقل العقل بقبح العقاب بلا بيان، و اما أن لا يستقل به، فان استقل به فالمقام - و هو احتمال العقوبه فى الشبهه الحكميه بعد الفحص - لا يكون صغرى للقاعده المذكوره أعنى قاعده وجوب الدفع، اما لعدم صحته أو لعدم ثبوته، و ذلك لأن الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته ان كانت بين مخالفه التكليف بوجوده الواقعى مطلقا - يعنى سواء تنجز أم لم يتنجز - و بين استحقاق العقوبه، فاحتمال العقوبه فى مخالفه الحكم الواقعى المحتمل و ان كان حينئذ ثابتا و يكون صغرى للقاعده المذكوره، و لا- بد من الاحتياط رعايه للقاعده، لكنه غير صحيح. و ان كانت بين مخالفه التكليف لا بوجوده الواقعى بل بوجوده التنجزى أى الذى قامت عليه الحجه و بين استحقاق العقوبه - كما هو الحق بشهاده جواز الاقتحام فى بعض الشبهات و لو فى خصوص الموضوعيه منها بلا- إشكال - فلا- يثبت احتمال للعقاب مع فرض عدم وصول بيان إلى المكلف حتى يكون صغرى لقاعده الدفع.

و الوجه فيه واضح، فان التلازم بين احتمال التكليف و احتمال العقوبه فرع التلازم بين نفس المحتملين أعنى مخالفه التكليف بوجوده الواقعى و استحقاق العقوبه عليها، و حيث انه لا تلازم بين المحتملين، لما عرفت من جواز الاقتحام فى بعض الشبهات و لو فى خصوص الموضوعيه منها، فلا تلازم بين الاحتمالين أيضا.

و بيان أوضـح: أن قاعده دفع الضرر المحتمل مؤلفه من صغرى و هى قولنا: «احتمال الحرمة يوجب احتمال العقوبه» و كبرى و هى قولنا: «و كل ما يوجب احتمال العقوبه يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» و مع العلم بعدم العقاب فيما نحن فيه - بمقتضى حكم العقل بقبحه بدون البيان الواصل إلى المكلف - لا تتحقق صغرى القاعده حتى تنضم إليها كبراهها و هى وجوب الدفع ليم القياس و ينتج المطلوب و هو وجوب دفع عقوبه مخالفه التكليف المحتمل.

و مجرد حكم العقل بالكبرى - و هى وجوب دفع العقاب المحتمل - لا يكفى فى إثبات الصغرى أعنى احتمال العقوبه، و ذلك لأن الكبريات الكليه لا تحرز صغرياتهما فى شىء من الموارد، بل لا بد من إحرازها من الخارج حتى يصح تطبيق كبرياتها عليها.

و فى المقام كذلك، فان الكبرى - أعنى وجوب دفع العقاب المحتمل - لا تتكفل لإثبات الصغرى أعنى احتمال العقاب، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج حتى تنطبق عليها الكبرى، و لا يمكن إثباتها بنفس الكبرى، للزوم الدور، و ذلك لأن الصغرى تتوقف حينئذ على الكبرى، و المفروض أن الكبرى أيضا متوقفه على الصغرى و هو الدور.

و الوجه فيه واضح، فان وجوب دفع العقاب المحتمل متأخر رتبه عن احتمال العقاب، لأن احتمال العقاب موضوع له، فما لم يثبت لم يجب دفعه، و هو - يعنى احتمال العقاب - متأخر عن ثبوت بيانيه هذا الاحتمال، فيكون وجوب دفع احتمال العقاب متوقفا على احتمال العقاب، و احتمال متوقفا على ثبوت بيانيه هذا الاحتمال، فينتج أن وجوب الدفع متوقف على ثبوت بيانيه هذا الاحتمال، فلو أريد إثبات بيانيه هذا الاحتمال بوجوب دفع احتمال العقاب كان ثبوت البيان متوقفا على وجوب الدفع، فيكون وجوب الدفع متوقفا على

وجوب الدفع.

و بيان أوضح: لو أردنا إثبات احتمال العقاب بوجوب دفعه، فلا بد أن يكون وجوب الدفع مقدم على احتمال العقاب حتى يثبت احتمال العقاب به، و بما أن احتمال العقاب موضوع لوجوب الدفع - لأن وجوب دفع العقاب فرع احتمالاه - فهو مقدم على وجوب الدفع، فالنتيجة أن وجوب الدفع مقدم على احتمال العقاب، و احتمال العقاب مقدم على وجوب الدفع، فوجوب الدفع مقدم على وجوب الدفع، أو فقل: احتمال العقاب - لكونه موضوعا لوجوب الدفع - مقدم على وجوب الدفع، و وجوب الدفع لكونه مثبتا لاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب، فاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب، و هذا هو الدور الباطل.

و عليه فيختص جريان قاعده الدفع بالشبهات البدويه قبل الفحص حيث يكون نفس احتمال العقاب منجزا و محققا لصغرى القاعده و موضوعها و هو العقاب المحتمل، و لا تجرى في الشبهات البدويه بعد الفحص كما هو مطلوب المستدل.

و بتقرير آخر نقول: ان في المقام - و هو الشبهه البدويه بعد الفحص - قياسين أحدهما ينتج البراءه و الثاني ينتج وجوب الاحتياط. أما الأول فهو: أن العقاب على التكليف المحتمل - بعد الفحص عنه بقدر الوسع و اليأس منه - عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أن العقاب على التكليف المحتمل قبيح، و إذا كان قبيحا امتنع صدوره عن المولى، لامتناع صدور القبيح عنه.

و أما الثاني فهو: أن العقاب على فعل محتمل الحرمة ضرر محتمل، و كل ضرر محتمل يجب دفعه عقلا، فينتج أن العقاب على فعل محتمل الحرمة يجب دفعه

عقلا، و لا يندفع إلا بالاجتناب عنه، و لا يتحقق الاجتناب عنه إلا بترك الفعل المحتمل الحرمه، فيجب تركه.

و القياس الأول مؤلف من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه، فتكون النتيجة قطعيه لا محاله، و ليس القياس الثانى كذلك، فان صغراه - و هى احتمال العقاب على فعل محتمل الحرمه - ليست وجدانيه، بل تتوقف على أحد أمور كوجود البيان و لو فى مرحله الظاهر، أو تقصير المكلف فى الفحص عنه، أو عدم كون العقاب بلا بيان قبيحا أو غير ذلك، و المفروض المسلم عدم تحقق شىء من هذه الأمور، فينتفى احتمال العقاب، فلا يتم القياس حتى ينتج المطلوب و هو وجوب الاحتياط، و هذا بخلاف القياس الأول، فان صغراه - كما تقدم - كانت فعلييه وجدانيه، و كبراه برهانيه عقليه، فلذا كان تاما منتجا للمطلوب و هو جريان البراءه.

و بهذا البيان ظهر ورود قاعده القبح على قاعده الدفع، إذ مع القطع بعدم العقاب - كما هو مقتضى القياس الأول - لا يبقى مجال لقاعده الدفع، ضروره ارتفاع موضوع صغراه بسبب القطع بعدم العقاب كما هو واضح.

و بما ذكرنا من ارتفاع موضوع قاعده الدفع تكويننا بسبب القطع بعدم العقاب ظهر أن المراد بقول المصنف (قده): «فلا يكون مجال هاهنا... إلخ» هو خروج الشبهه البدويه بعد الفحص عن كبرى قاعده الدفع حقيقه و تخصصا لا تعبدا، فخروجها عن القاعده نظير خروج زيد الجاهل عن عموم «أكرم العلماء» تكوينى لا تعبدى كخروج زيد العالم عنه تخصيصا، و ليس المراد بعدم المجال ورود قاعده القبح على قاعده الدفع بمعناه المصطلح و هو انتفاء موضوع الدليل المورد حقيقه بسبب ورود الدليل الوارد بعنايه التعبدي، كارتفاع «اللايان»

الموضوع لقاعده القبح حقيقه بورود أماره غير علميه جعلها الشارع حجه، و ذلك لأن كلتا قاعدتي القبح و الدفع عقليه و لا تعبد في البين أصلا. مضافا إلى أن مقتضى إرادته الورود المصطلح من العبارة المتقدمه هو تماميه قاعده الدفع في نفسها، غايه الأمر أن قاعده القبح مقدمه عليها و رافعه لموضوعها، و هذا ينافى ما سيصرح به من عدم كون قاعده وجوب الدفع بيانا في حد ذاتها «-»

هذا كله بناء على استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و أما بناء على عدم استقلاله به و حكمه بصحة المؤاخذة على المجهول، فلزوم امتثال التكليف المجهول و رعايه الواقع المحتمل لا يتوقف على التشبث بقاعده وجوب دفع الضرر، ضروره أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتا لا محتملا حتى يحتاج في دفعه إلى التمسك بقاعده الدفع، إذ المفروض استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول و عدم استقلاله بتوقفها على البيان أو توقفه فيه، فإذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلا- هو الحرمة لزم الاجتناب عنه، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمن لارتكابه، فان تنجز الواقع يصحح العقوبه حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورته الإصابه، لوجود المنجز، بل في صورته المخالفه أيضا بناء على ما هو الحق من استحقاق المتجرى للعقوبه.

و الحاصل: أنه - بناء على أن المناط في استحقاق العقوبه هو مخالفه التكليف الإلزامي المحتمل مع عدم وجود المؤمن - يلزم الاجتناب بمجرد احتمال الحرمة، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال المصحح لاستحقاق العقوبه،

=====

(-). و يشهد لما ذكرناه من التوجيه أمران: أحدهما: تصريحه الآتي بقوله:

فلمولى المؤاخذه على مجرد مخالفه هذا الاحتمال و ان لم يكن فى الواقع حكم أصلا، إذ احتمال التكليف حينئذ بنفسه موضوع لوجوب الدفع، و لا وجه لترتب استحقاقها على مخالفه قاعده و جوب الدفع.

نعم بناء على ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى دفع دعوى ورود قاعده و جوب الدفع على قاعده القبح بقوله: «... بأن الحكم المذكور - يعنى و جوب دفع الضرر المحتمل - على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، و انما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و ان لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها و ان لم يكن تكليف فى الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب، و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان... إلخ» يكون استحقاق العقوبه مترتبا على مخالفه قاعده و جوب الدفع، لعدم تنجز الواقع بمجرد احتمال. لكنه خلاف الحق - حسبما عرفت - هذا إذا كانت قاعده و جوب الدفع حكما عقليا استقلاليا.

و أما إذا كانت حكما عقليا إرشاديا - أى إرشادا إلى العقوبه المحتمل - فلا وجه لاستحقاق العقوبه على المخالفه، إذ الحكم الإرشادى تابع للمرشد إليه، فان كان التكليف ثابتا واقعا عوقب على مخالفته، و إلا فلا يعاقب عليها، فحكم العقل هنا نظير أوامر الطبيب و الأمر بالإطاعه، فانه لا يستحق عند المخالفه

=====

«فلا يكون مجال هاهنا...» الدال على عدم كون قاعده المدفع بيانا على الإلزام المجهول. ثانيهما: كلامه فى حاشيه الرسائل عند الإشكال على الشيخ الأعظم

إلا عقوبه واحده، لا عقوبتين إحداهما على مخالفه الحكم الواقعي، و ثانيتهما على مخالفه الأمر الإرشادي، هذا.

و مما ذكرنا ظهر أيضا أن قوله: « كما أنه مع احتمال... إلخ » تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم من كون القاعده حكما ظاهريا، إذ قد عرفت أنه ليس كذلك، بل هو حكم عقلي استقلالي أو إرشادي لا- يترتب على موافقته أو مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه. وقد تبه المصنف على هذا الإشكال بيان أوضح في حاشيه الرسائل، حيث قال: «و من هنا ظهر عدم الحاجه في إثبات لزوم الاحتياط فيما احتمال فيه العقاب على من همه الفرار عنه إلى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل، كما أن وجوبه لا- يجدى في إبداء احتماله إذا لم يكن هناك لولاه كما لا يخفى... إلى أن قال: فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قده) في تنبيهات الشبهه المحصوره ليس إلا حكما إرشاديا لأجل الفرار عن نفس الضرر لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه كما يظهر من مراجعه الوجدان و ملا-حظه أن حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس الا بملاك التحفظ على نفس الضرر، و بداهه أن حكمه هاهنا معه من واد واحد».

=====

قال في حاشيته التاليه لكلامه المتقدم في التوضيح ما لفظه: «و أن وجوب دفع الضرر المحتمل لا- يحتاج إليه في رفع قبح المؤاخذه فيما إذا قام فيه احتمالها لولاه، و لا يجدى في قيامه فيما لم يقم لولاه، و لهذا يكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على هذه القاعده».

لكن مراده بالورود فى آخر كلامه ليس معناه المصطلح بقريته عبارتيه المتقدمتين، و صريح كلامه فى المتن، حيث انه أسقط قاعده الدفع عن البيانىه بالكليه، و أنها لا تجدى فى إبداء احتمال العقوبه فيما لم ينتج الحكم بدليل آخر، فلعل التعبير به للمماشاه مع الشيخ الأعظم (قه) حيث صرح بورود هذه على تلك.

و منه يظهر أنه لا وجه للإيراد عليه بأن مقتضى ظاهر كلامه هنا و تصريحه بالورود فى الحاشيه تماميه قاعده الدفع فى نفسها و أنها بيان، لكن ورود قاعده القبح مانع من جريانها فى الشبهه البدويه بعد الفحص، إذ الورود كالحكومه فرع تماميه الدليل المحكوم أو المورد، و لذا تنتهى النوبه إلى علاج المانع بتقديم الوارد و الحاكم، و مع تماميته فى نفسه يشكل جريان قاعده القبح، لاستلزامه الدور أيضا، و تقريره كما فى حاشيه بعض المدققين أن يقال: ان جريان قاعده قبح العقاب فرع موضوعها و هو عدم البيان، و هو موقوف على عدم بيانىه قاعده دفع الضرر، و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها، و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب الموقوفه على عدم بيانىه قاعده دفع الضرر، فعدم بيانيتها أيضا موقوفه على عدم بيانيتها، فكما أن بيانيتها دوريه كذلك عدمها.

و الوجه فى عدم ورود الإشكال على كلام المصنف ما عرفته من عدم كون قاعده الدفع بيانا بنظره حتى تصل النوبه إلى توهم توقف جريان كل منهما على الدور.

و كيف كان فالتحقيق فى تماميه القاعده و كونها مصححه للمؤاخذة على مخالفه التكليف الواقعى المجهول يستدعى النظر فى موضوع كل منهما و محموله، فموضوع قاعده القبح «عدم البيان» و محمولها قبح العقاب من المعاقب الحكيم. و موضوع الأخرى العقاب المحتمل، و محمولها الوجوب، و بيانيه قاعده الدفع منوطه بالنظر فى احتمالات الوجوب، إذ على بعضها تصلح للبيانيه، و على بعضها الآخر لا تصلح كما سيظهر، فنقول و به نستعين: ان وجوب الدفع اما شرعى نفسى أو غيرى أو طريقى، و اما فطرى، و اما عقلى إرشادى. و الظاهر عدم كونه نفسيا، إذ ضابطه - و هو الوجوب المنبعث عن مصلحه فى المتعلق يوجب استحقاق المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما - لا ينطبق عليه، إذ فيه أولاه: أنه ليس احتمال التكليف من العناوين الموجبه لملاك ملزم يقتضى تشريع حكم إلزامى يوجب استحقاق العقوبه على مخالفته حتى يجب دفعها، و إلا لزم التصويب أو التسبيب.

و ثانيا: أنه بعد تسليمه لا يكون وجوب الدفع أيضا شرعيا نفسيا، لوقوعه حينئذ فى سلسله معلولات الأحكام، فيكون عقليا كحكمه بحسن الإطاعه و قبح المعصيه، و لذا يحمل الأمر بالإطاعه و النهى عن المعصيه على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل و لا يحملان على الشرعى المولوى.

و ثالثا: أن غرض المستدل بقاعده دفع الضرر المحتمل انما هو تنجيز الحكم الإلزامى الواقعى المجهول، و رفع قبح المؤاخذة على مخالفته، و ليس غرضه إثبات استحقاق العقوبه بهذه القاعده على مخالفه التكليف المحتمل بما هو

كذلك و ان لم يكن فى موردہ إزام واقعا حتى يقال: ان وجوب الدفع نفسى و ان احتمله الشيخ (قده) فى أخبار الاحتياط كما سيأتى إن شاء الله تعالى، بل استظهره هنا أيضا فى عبارته التى نقلناها فى التوضيح، فان دلالتها على إرادته الوجوب النفسى بقريته قوله (قده): «فلو تمت عوقب على مخالفتها» فى غايه الوضوح، كما وُجّه به أيضا فى حاشيه المحقق الآشتيانى (قده) حيث قال: «لا- معنى لها - أى للقاعده - إلا بجعلها حكما ظاهريا و طلبا نفسيا» لكن الشيخ (قده) عدل عن الوجوب النفسى فى الشبهه المحصوره إلى كونه حكما عقليا إرشاديا، هذا.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن قاعده دفع الضرر المحتمل على تقدير الوجوب النفسى لا تصلح لتنجيز الواقع، لعدم ارتباطها به حينئذ، و انما هى قاعده ظاهريه كما أفاده الشيخ (قده) و قد أشرنا آنفا إلى أن المستدل بها جعلها بيانا على الواقع و منجزه له.

فالمتحصل: أنه لا وجه لجعل وجوب دفع الضرر المحتمل شرعيا نفسيا.

كما لا وجه لجعله وجوبا غيريا، إذ ليس هنا واجب نفسى يترشح منه وجوب غيرى - بناء على وجوب المقدمه شرعا - على دفع الضرر حتى يصير واجبا مقديما و يتوقف عليه امتثال الواجب النفسى حتى يجب دفع الضرر المحتمل مقدمه لامثاله، بل الأمر بالعكس، لتوقف نفي استحقاقه على امتثال التكليف الواصل.

كما لا وجه لجعل وجوب الدفع طريقيا، حيث ان الوجوب الطريقى

=====

- و هو المنشأ بداعى تنجيز الواقع و المنشأ لاستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعى فى صورته الإصابه كما فى التعبد بخبر
الثقه - لا- ينطبق على وجوب الدفع، إذ استحقاق العقوبه مفروض فى موضوع القاعده، فلو ترتب على وجوب الدفع لزم تنجز
المنجز، و هو محال، لكونه من تحصيل الحاصل. و لزم أيضا استحقاق عقوبتين على مخالفه تكليف واحد، و هو محال على
الحكيم.

فما فى بعض الكلمات من أن وجوب الدفع طريقيا لغو لا يخلو من غموض.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا وجه لكون وجوب دفع الضرر المحتمل فى قاعدته شرعيا مولويا بأنحاءه الثلاثه من النفسى و
الغبرى و الطريقي.

و حيث ان استحقاق العقوبه مفروض فى موضوعها، فلا محاله تختص القاعده بموردین: أحدهما: الحكم الواقعى الواصل إلى
المكلف المنجز فى حقه، كما فى العلم الإجمالى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف. ثانيهما: الحكم الواقعى الذى هو فى
معرض الوصول كالشبهه البدويه قبل الفحص. و أما بعده فحيث انه لم يصل حكم المولى و خطابه بنحو من الأنحاء إلى
المكلف، فلا حكم للعقل بمجرد احتمال وجود الملاك اللازم الاستيفاء بوجوب الامتثال، لعدم احتمال العقاب مع عدم إيجابه
الاحتياط، إذ لو كان الغرض مهما بحيث لا يرضى المولى بتفويته لأوجه.

و أما الاستناد فى لزوم رعايه الاحتمال إلى حق الطاعه الثابت للمولى الحقيقى على العبد، فغير موجه، إذ لم يثبت حق للمولى
على العبد حتى بالنسبه إلى الغرض المحتمل مع بذل العبد وسعه فى الفحص عما يدل عليه و عدم

الظفر به لو لم نقل باستقرار سيره العقلاء و ديدنهم على تقبيح مؤاخذته له كما اعترف به شيخنا الأعظم في الاستشهاد المتقدم في التوضيح.

و ذلك واضح، فان مدار الإطاعة و العصيان بنظرهم انما هو التكليف الواصل لا وجوده الواقعي، لعدم ترتب الانبعاث و الانزجار على الحكم غير الواصل، فلا ملازمه بين احتمالي التكليف و العقاب.

فالمحصل: أن احتمال التكليف بعد الفحص و عدم الظفر بدليل عليه ليس من مراتب وصوله كالعلم به أو قيام العلمي عليه حتى يكون مساوقا لاحتمال العقاب، فالجاهل القاصر معذور بمقتضى ارتكاز العقلاء، و لو فرض لزوم رعايه التكليف المحتمل كان على الشارع بيانه مع بنائهم على عدم رعايه الاحتمال.

و قد تحصل: أنه يدور الأمر بين كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقليا إرشاديا كما صرح به شيخنا الأعظم في ثانی تنبيهات الشبهه المحصوره بقوله:

«الآن حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادي» و فطريا كما اختاره سيدنا الأستاذ قدس سره في المستمسك.

و على كل منهما يختص مورد القاعده بما أحرز موضوعها من الخارج كما عرفت و لذا لا توارد و لا تنافي بينها و بين قاعده القبح أصلا، لعدم جريان كل منهما في مورد الآخر، فقاعده الدفع تختص بما تنجز فيه التكليف أو أمكن تنجزه، و لا موضوع لها في الشبهه البدويه بعد الفحص، و قاعده القبح تجرى في هذه، و لا موضوع لها في أطراف العلم الإجمالي و في البدويه قبل الفحص، لوجود البيان في الأول و إمكان الظفر به في الثاني.

و منه ظهر أنه لا- تعارض بين القاعدتين، فان كل واحده منهما حكم عقلى عملى قطعى، و لا معنى للتعارض بين القطعيين، بل كل ما يتراءى منه التعارض فليس منه حقيقه بل أحدهما رافع لموضوع الآخر.

نعم قد يناقش فى كون الوجوب عقليا إرشاديا بما فى حاشيه بعض المدققين (قده) من قوله: «و أما كونها حكما عقليا عمليا، فحيث ان العاقله لا- بعث لها و لا- زجر لها، بل شأنها محض التعقل كما مر تفصيله فى مبحث الظن و غيره، و منه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الإرشادى، فان الإرشاديه فى قبال المولويه من شئون الأمر، و إذ لا بعث و لا زجر فلا معنى لإرشاديه الحكم العقلى، فلا محاله ليس معنى الحكم العقلى الا إذعان العقل بقبح الإقدام على الضرر بملاك التحسين و التقيح العقلانيين».

أقول: المستفاد من كلامه (قده) اعتبار قيدين فى الإرشاديه: أحدهما: كون الإرشاد بالأمر، و الآخر كون المرشد هو الشارع. و ان شئت فقل: ان الإرشاديه كالمولويه من وظائف الشارع و خصائصه، و ان الأمر ينقسم إلى المولوى و الإرشادى، فليس لغير الشارع الإرشاد، كما أنه لا يكون الإرشاد بغير الأمر.

و أنت خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول أن الإرشاديه التى هى عبارته عن الاخبار عما فى الشىء من النفع و الضرر و الصلاح و الفساد من الأمور العرفيه التى لا تختص بلفظ خاص، بل تتحقق الإرشاديه بكل ما يحكى عن صلاح الشىء و فساده و لو كان فعلا- أو كتابه، و لا- تختص بصيغه الأمر، بل الغالب فى المبرز غيرها كإخبار الطبيب و غيره من أهل الخبره بما فى الأشياء من المنافع و المضار و المصالح و المفاسد.

مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا (١) لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم أنها (٢) تكون بيانا. كما أنه (٣) مع احتمال لا حاجه (٤) إلى

(١). أى: فى الشبهه البدويه بعد الفحص، إذ لا احتمال للعقوبه كما عرفت.

(٢). أى: قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

(٣). الضمير للشأن، و ضمير «احتماله» راجع إلى الضرر المراد به العقوبه.

(٤). وجه عدم الحاجه ما عرفته بقولنا: «ضروره أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتا لا محتملا».

=====

و فى الثانى: أن الثابت كونه من خصائص الشارع هو إعمال المولويه و السيادة، لأنه المولى الحقيقى المتصرف فى النفوس، و أما الإرشاديه التى حقيقتها الهدايه إلى المصالح و المفاسد، فلا- وجه لاختصاصها بالشارع، بل كل من يرشد و يهدى إلى مصلحه شىء أو مفسدته يصدق عليه المرشد كما يصدق على دلالتة عليهما عنوان الإرشاد. فعليه يراد بحكم العقل إرشادا تحسين الإقدام أو تقيحه على شىء لما أدركه فيه من الصلاح و الفساد كما أفاده، و هذا مما لا يقبل الإنكار.

و نظير هذا الحكم العقلى ما يصفه الطبيب للمريض من المنافع و المضار التى تكون فى الأغذيه و الأدوية. نعم فى تسميه هذه الدلاله بالحكم مسامحه.

و الحاصل: أنه لا- مانع من صحه حكم العقل إرشادا كما أفاده شيخنا الأ-عظم فالامر الإرشادى هو البعث الإنشائى أو الزجر كذلك بداعى الإرشاد إلى الصلاح أو الفساد من دون أن يترتب على موافقتة و مخالفتة غير ما فى نفس الفعل من الصلاح و الفساد.

ص: ٣١٤

القاعده، بل فى صورته المصادفه استحق (١)العقوبه على المخالفه و لو (٢) قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما (٣) ضرر غير العقوبه، فهو و ان كان محتملا، الا أن المتيقن

(١). الأولى أن يقال: «يستحق العقوبه».

(٢). وصلية، و قيد لقوله: «استحق» يعنى: إذا احتمل الضرر الأخرى فى شرب مائع خاص فشربه و كان حراما واقعا، فانه يستحق العقوبه على مخالفه هذا التكليف الإلزامى أعنى الحرمة حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه - بحكم العقل - إرشاد إلى عدم الوقوع فى مخالفه الحكم الواقعى، و ليس وجوبا مولويا، و من المعلوم أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمة واقعا كترتب الضرر الدنيوى على شرب ذلك المائع سواء قلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

(٣). معطوف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبه... إلخ» يعنى: و أما إذا أريد بالضرر الضرر الدنيوى دون العقوبه الأخرى فهو و ان كان محتملا عند ارتكاب الشبهه التحريميه، و لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب بلا بيان، لكنه لا يجب دفعه، و قد أجاب عن توهم وجوب دفعه بوجهين أشار إلى أولهما بقوله:

«الا أن المتيقن... إلخ» و توضيحه: أن ما لا يكون ترتيبه على التكليف مشروطا بتنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بل يترتب على وجود الحكم واقعا و لو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمى عن احتمال الضرر، و هذا الضرر و ان لم يمكن التخلص عنه بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لكونه أجنيا عنها بعد فرض الضرر أمرا غير العقوبه الأخرى، لكن لا مجال أيضا للتشبث بقاعده وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه، و ذلك لأن شمول الكبرى - و هى وجوب دفع الضرر - للضرر الدنيوى المحتمل ممنوع، بل لا دليل على

ص: ٣١٥

منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع (١) شرعا و لا عقلا، ضروره (٢) عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا (٣) و جوازه شرعا (٤).

مع أن (٥) احتمال الحرم----- عن الضرر الدينوى المعلوم فضلا عن محتمله، إذ لا قبح عقلا فى تحمل بعض المضار الدينويه لبعض الدواعى العقلائيه، فان العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال و يتحملون المشاق لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجاره، و ليست الغايه معلومه الحصول لهم، بل ربما لا تكون مظنونه أيضا.

و أما احتمال الضرر فلا ينفك عن كثير من أفعالهم و هم لا يعتنون به أصلا.

و أما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعا فلا منع فيه، بل قد يستحب فى بعض الموارد، و قد يجب فى موارد أخرى.

(١). كما حكى اعتراف الخصم به، و ضميرا «منه، محتمله» راجعان إلى الضرر غير العقوبه.

(٢). تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدينوى عقلا، و قوله: «و جوازه شرعا» عطف على «عدم القبح» و ضمير «جوازه» راجع إلى «تحمل بعض المضار».

(٣). كبذل المال لتحصيل الاعتبار و نحوه.

(٤). كجواز إتلاف النفس لإقامه الدين و شعائره، و جواز بذل المال لشراء الماء للطهاره و الساتر فى الصلاه - إذا كان البائع مجحفا - و وجوبه إذا لم يكن مجحفا، إذ المحرّم شرعا المستفاد من مثل قوله تعالى: (و لا- تلقوا بأيديكم إلى التهلكه) هو الإلقاء فى التهلكه دون مطلق الضرر.

(٥). هذا هو الوجه الثانى، و توضيحه: أن الأحكام الشرعيه و ان كانت تابعه

للملاكات النفس الأمرية من المصالح و المفسد الكامنه فى أفعال المكلفين، و من المعلوم عدم إناطه ترتبها عليها بالعلم بالاحكام، للملازمه بين التكليف و ملاكه مطلقا علم به أم لا، فاحتمال التكليف الوجوبى أو التحريمى ملازم لاحتمال المصلحه أو المفسده، الا- أنه لا- كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل فى المقام أعنى الضرر غير العقوبه، لتوقف الملازمه - بين احتمال الوجوب أو الحرمة و بين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبه - على تبعيه الحكم الشرعى للمصلحه أو المفسده بمعنى النفع أو الضرر الدينويين، و هذه التبعيه غير ثابتة، انما الثابت تبعيته للمصالح و المفسد الواقعيه التى هى العلل للأحكام الشرعيه، و هى التى توجب حسن الفعل أو قبحه، و لا ربط لها بالمنافع و المضار العائدتين إلى المكلف، يعنى: أن المصالح و المفسد الواقعيه انما توجبان حسن الفعل أو قبحه من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد إليه.

و بالجملة: فاحتمال الحرمة و ان كان ملازما لاحتمال المفسده، لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون موردا لقاعده وجوب الدفع و يجب ترك محتمل الحرمة تحرزا عن الضرر، بل ربما كان ترك الحرام تحرزا عن المفسده مستلزما للضرر على التارك كما فى ترك البيع الربوى تحرزا عن مفسدته، فانه موجب لذهاب المنفعه المالىه على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب و ان كان ملازما لاحتمال المصلحه، لكنه لا- يلازم المنفعه حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعه، بل ربما كان فعل الواجب استيفاء للمصلحه موجبا للضرر على الفاعل كما فى أداء الزكاه استيفاء لمصلحتها، فان فيه ضررا ماليا على الدافع بناء

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «لا- يلازم احتمال المضرة أو المنفعه و ان كان ملازما لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه، لوضوح.... إلخ».

أو ترك المصلحه، لوضوح (١) أن المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام (٢)، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات مصالح (المصالح) و قبح ما كان ذات مفسدات (المفسدات) ليست (٣) برأجه إلى المنافع و المضار،

على كونه مالكا لتمام المال الزكوى و خروج حصه الفقراء من ملكه، لا مالكا لما عدا مقدار الزكاه، و إلا لم يكن دفعه ضررا عليه كما هو واضح. و عليه فاحتمال الحرمة بالنسبه إلى الضرر الدنيوى غير واجب الدفع، فلا تتم كبرى قاعده و جوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة.

(١). تعليل لقوله: «لا يلازم احتمال المضرة» و قد عرفت توضيحه.

(٢). يعنى: بناء على مذهب العدلية القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات.

(٣). خبر «أن المصالح» يعنى: أن المصالح و المفسدات الكامنه فى أفعال المكلفين ليست دائما من المنافع و المضار القائمه بالافعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعة أو دفعا للضرر، بل قد تكون منها و قد لا تكون، و ذلك لأن المصلحه عباره عن خصوصيات موجوده فى الأشياء تحسّنها و توجب محبوبيتها تكوينا أو تشريعا، و المفسده عباره عن خصوصيات موجوده فى الأشياء تقبّحها و توجب كراهتها تكوينا أو تشريعا، و النّفع ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، و الوصول إلى المطلوب خير، فالنّفع هو الخير، و الضرر ضده، و النسبه بين المصلحه و المنفعه عموم من وجه، لاجتماعهما فى الصوم النافع للبدن، و افتراق المصلحه عن المنفعه فى أداء الزكاه و الخمس مثلا، إذ فيه المصلحه دون المنفعه، و افتراق المنفعه عن المصلحه فى الرّبا مثلا، إذ فيه المنفعه دون المصلحه. و كذا بين المفسده و الضرر، لاجتماعهما فى شرب المسكر المضر بالبدن، و افتراق المفسده

ص: ٣١٨

و كثيرا ما يكون (١) محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم (٢) ربما يكون المنفعة أو المضره مناطا للحكم ش-----
--غصب المال أو الحق، إذ فيه المفسده دون الضرر، و افتراق الضرر عن المفسده فى دفع مثل الزكاه و الخمس، إذ فيه الضرر
دون المفسده كما هو واضح.

و بالجملة: فاحتمال التكليف التحريمى و ان كان ملازما لاحتمال المفسده، لكنه لا- يلازم احتمال الضرر حتى يكون موردا
لقاعده وجوب الدفع و يجب الاجتناب عنه، بل كثيرا ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر كما سيتعرض له فى المتن.

(١). غرضه تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمى لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعده، يعنى: أن
هناك موارد كثيره جدا يحتمل فيها التكليف التحريمى مع العلم بانتفاء الضرر الدينوى، بل قد يعلم بالحرمة و يعلم بعدم الضرر
كما فى كثير من المحرمات كالزنا و النظر إلى الأجنبية - بناء على عدم كون الحد و التعزير ضررا دينويا - و كيف كان فمع
العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة فى كثير من الموارد كيف يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه، لأنه يلازم
الضرر و دفع الضرر المحتمل واجب؟

(٢). استدراك على قوله: «ليست براجعه إلى المنافع و المضار» يعنى:

أنه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود فى الفعل، لكن ذلك قاصر عن إثبات الملازمه، لما
عرفت من عدم كونهما غالبا مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوقا لاحتمال المفسده، فالملاك فى خيار الغبن و
وجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لثلا يتضرر المغبون و المتطهر، و لكن لا سبيل إلى إحراز الملاك فى
كثير من

ص: ٣١٩

-----يلازم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوى كى يجب دفعه.

و قد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعده وجوب الدفع: أن المراد بالضرر ان كان هو العقاب فلا موضوع للقاعده فى الشبهه الحكيمه البدويه بعد الفحص، لانتفاء العقاب قطعاً بقاعده القبح. و ان كان غير العقوبه الأخرويه، فلا يجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الأغراض العقلانيه سواء أريد به الضرر الدنيوى أم المفسده، كما عرفت تفصيله.

و بالجملة: لا مجال للقاعده فى الشبهات الحكيمه، لأنه على تقدير لا صغرى لها، و على تقديرين لا كبرى لها.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) أجاب عن قاعده الدفع - بناء على إرادته غير الضرر الأخرى - بوجه آخر و ناقش فيه المصنف فى حاشيته، فراجع.

(١). غرض المستشكل: تقديم قاعده أخرى - غير وجوب دفع الضرر المحتمل - على قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هى حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كقبحه على ما علم مفسدته، توضيحه: أن احتمال التكليف التحريمى و ان لم يستلزم احتمال العقاب الأخرى و الضرر الدنيوى كما تقدم، الا أنه بناء على مذهب العدلين من تبعيه الأحكام للملاكات، لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسده - و لو النوعيه منها - لاقتضاء التلازم بين المحتملين - وهما الحرمة و المفسده بمقتضى تبعيه الأحكام للملاكات - للتلازم بين الاحتمالين، و بعد إحراز الصغرى - و هى احتمال المفسده - تصل النوبه إلى الكبرى التى استدلت بها شيخ الطائفة على كون الأشياء قبل الشرع على الوقف، و هى:

قبح الإقدام على المفسده المحتمل كقبح الإقدام على المفسده المعلومه، فيؤلف القياس هكذا: «احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسده، و احتمال المفسده

ص: ٣٢٠

نعم (١)، و لكن العقل يستقل بقبیح الإقدام على ما لا يؤمن (من) مفسدته، و أنه (٢) كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف «-» .

قلت: استقلاله بذلك (٣) ممنوع، و السند شهادة الوجدان

كالعالم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك و صالحاً لرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان.

(١). أى: و ان كان مخالفه ما اشتبه حكمه الشرعى غير مستلزمه للعقوبه و لا للضرر الدنيوى كما تقدم، و لكن العقل... إلخ.

(٢). معطوف على «قبح» و ضميره راجع إلى الإقدام، أى: و بأن الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام... إلخ، و ضمير «به» راجع إلى استقلال العقل.

(٣). يعنى: بقبیح الإقدام على محتمل المفسده، و أنه كالإقدام على معلوم المفسده، و هذا جواب الإشكال و توضيحه: أن ما ذكر من الحكم العقلى ممنوع، لشهادة الوجدان و جريان ديدن العقلاء و عادتهم على عدم التحرز عن محتمل المفسده و لزوم التحرز عن معلومها، فانهم يركبون أمواج البحار و يقتحمون أهوال البرارى و القفار للتجاره و غيرها مع احتمال الغرق و غيره من الأخطار لا مع العلم به، مضافاً إلى اذن الشارع فى الإقدام على المفسده المحتمله فى الشبهات الموضوعيه بمثل قوله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» فلو كان الاذن فى الإقدام عليها قبيحاً كقبیح الإقدام على المفسده المعلومه لم يأذن فيه، لأن الاذن فى الإقدام على القبيح قبيح، و يمتنع

(-). استدلال شيخ الطائفة بهذا الحكم العقلى انما هو على الوقف لا عليه أو على الحظر، و قد تقدمت عبارته فى بعض التعاليق، فى صفحه ٢٩٥، فراجع.

ص: ٣٢١

و مراجعه ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث انهم لا- يحترزون مما (عما) لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه (١) معامله ما علم مفسدته، كيف (٢) و قد أذن الشارع بالإقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح،-----عن الحكيم تعالى، فصدور الاذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعده المذكوره.

(١). أى: مع ما لا تؤمن مفسدته.

(٢). يعنى: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسده قبيحا؟ و الحال أن الشارع قد أذن فى الإقدام عليه، مع قضاء الضروره بامتناع صدور الاذن فى ارتكاب القبيح منه.

(٣). لعله إشاره إلى: أن اذن الشارع فى ارتكاب محتمل المفسده لا يكون شاهدا على عدم قبح ارتكابه، إذ من الممكن اذنه فى ارتكاب محتمل المفسده مع بقاءه على قبحه، غايه الأمر أن اذنه فيه سبب لتدارك قبحه و لو بالمصلحه التسهيليه أو كاشف عن وجود المزاحم الأهم أو المساوى.

أو إشاره إلى: أن التخلص بإذن الشارع فى الشبهه الموضوعيه عن قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته يُخرجنا عن التمسك بالدليل العقلى على البراءه و يُحوجنا فى الجواب عن تلك القاعده إلى الترخيص الشرعى.

أو إشاره إلى: منع الصغرى المتقدم بقوله: «مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة» و أن غير المؤاخذه من المفاسد - التى هى مناطات النواهى الشرعيه - ليست من المضار الدينويه التى لا يحكم العقل بلزوم الاحتراز عنها، بل لو اطلع عليها العقل - كما إذا أعلمه الشارع بها - حكم بوجوب الاجتناب عنها أيضا كالضرر الأخرى بناء على الملازمه بين حكمى العقل و الشرع.

ص: ٣٢٢

إشاره

الثلاثه (١).

أما الكتاب

، فبالآيات (٢) الناهيه عن القول بغير العلم، و عن الإلقاء فى التهلكه، و الأمره (٣) بالتقوى.

أدله المحدثين على وجوب الاحتياط

١ - الاستدلال بالكتاب

(١). يعنى: الكتاب و السنه و العقل.

(٢). يعنى: استدلال بطوائف ثلاث من الآيات كما فى الفصول و الرسائل أيضا.

الأولى: الآيات الناهيه عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و قوله تعالى: (و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون).

الثانيه: الآيات الناهيه عن الإلقاء فى التهلكه، كقوله تعالى: (و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه).

الثالثه: الآيات الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: (و اتقوا الله حق تقاته) و (جاهدوا فى الله حق جهاده) و نحوهما.

(٣). معطوف على «النايه» تقريب الاستدلال بهذه الطوائف: أن الحكم بالإباحه فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجه عليها افتراء على الشارع، و قول عليه بغير علم، و إلقاء للنفس فى التهلكه و مخالفه للتقوى، و لا-ريب فى أن الافتراء على الشارع و إلقاء النفس فى التهلكه و مخالفه التقوى حرام، فالحكم بالإباحه فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجه عليها حرام، فلا بد من الاحتياط فى المشتبه و هو المطلوب.

هذا بناء على تفسير التقوى المأمور بها بما يشمل ترك محتمل الحرمة و فعل محتمل الوجوب مع عدم قيام حجه عليهما، فحينئذ يكون ترك محتمل الوجوب و فعل محتمل الحرمة منافيا للتقوى، و أما بناء على تفسيرها بخصوص فعل الواجبات المعلومه و ترك المحرمات المعلومه، فلا يتم الاستدلال بها.

الا أن يدعى المحدثون معلوميه وجوب الاحتياط فى المشتبه، فيكون مخالفته حينئذ مخالفه للتقوى أيضا، لكنه خلاف الفرض، لأنهم يريدون إثبات وجوبه بهذه الآيه، فإذا كان وجوبه معلوما لم يحتج إلى إثباته بها. اللهم الا أن يدعوا معلوميه وجوبه بغير هذه الآيه - يعنى آيه التقوى - و يكون غرضهم من الاستدلال بهذه الآيه أن ترك العمل بهذا الواجب مخالفه للتقوى، نظير الصلاه مثلا فان وجوبها ثابت بغير آيه التقوى، و يستدل بهذه الآيه على أن ترك هذا الواجب المعلوم وجوبه مخالف للتقوى، هذا.

و زاد شيخنا الأعظم على الآيات المتقدمه طائفه أخرى، قال (قده): «و نحوهما فى الدلاله على وجوب الاحتياط: فاتقوا الله ما استطعتم... و قوله تعالى: فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول (فراجع).

(1). توضيحه: أن شيئا من الخطابات التى تضمنتها الآيات الشريفه المتقدمه لا يتوجه على من يقول بالبراءه استنادا إلى الدليل العقلى و النقلى المتقدمين، إذ ليس القول بالبراءه فى المشتبه حينئذ قولاً بغير العلم، و لا موجبا للوقوع فى التهلكه بمعنى العقوبه، و لا منافيا للتقوى.

و بالجمله: بعد دلاله الدليل العقلى و النقلى على البراءه لا- يكون فعل محتمل الحرمة موجبا للتهلكه، و لا مخالفا للتقوى. و أما احتمال العقوبه فلا موجب له أيضا، بل المعلوم عدمها، لما عرفت غير مره من عدم الملازمه بين الحكم

عقلا ليس قولاً بغير علم، لما (١) دل على الإباحة من النقل (٢) و على البراءة من حكم العقل (٣)، و معهما لا مهلكة فى اقتحام الشبهه أصلاً، و لا فيه (٤) مخالفه التقوى كما لا يخفى.

و أما الاخبار

، فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهه معللاً (٥)

بوجوده الواقعى - و ان لم يتنجز - و بين استحقاق العقوبه عليه، فاحتمال الحرمة حينئذ و ان كان موجوداً لكنه لا يوجب التوقف فى العمل.

هذا و قد تبع المصنف شيخنا الأعظم (قدهما) فى هذا الجواب، و قد سبقهما إليه صاحب الفصول، حيث قال: «و الجواب: أن مقتضى الأدله المذكوره حرمة الحكم و الفتوى من غير علم، و نحن نقول أيضاً بمقتضاها، حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به، لكن ندعى علمنا بإباحه ما لا علم لنا بحكمه الواقعى و البراءه عنه، للأدله التى سبق ذكرها...».

(١). متعلق بقوله: «ليس».

(٢). مثل حديثى الرفع و الحل، و كلمه «من» بيان للموصول فى «لما دل».

(٣). بفتح العقاب بلا بيان، و ضمير «معهما» راجع إلى حكم العقل و النقل.

(٤). أى: و لا فى اقتحام الشبهه مخالفه التقوى.

(٥). غرضه: أن الأخبار الآمره بالتوقف على طائفتين:

إحداهما: الاخبار الداله على مطلوبيه التوقف مطابقيه، لاشتغالها على ماده الوقوف، و هذه الطائفة بين ما علل فيه الأمر بالتوقف عند الشبهه بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى التهلكه و بين ما لم يعلل فيه به، أما المعلله فهى عدّه روايات:

منها: قوله عليه السلام فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله بعد تكافؤ المرجحات

فى الخبرين المتعارضين: «أأرجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و منها: قوله عليه السلام فى موثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن آباءه «أن النبى صلّى الله عليه وآله وسلم قال: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم، و ما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه».

و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار المعلله على وجوب الوقوف عند الشبهات منوط ببيان أمور:

الأول: أن كلمه «خير» و ان كانت من صيغ التفضيل، لكنها منسلخه هنا عن التفضيل و متمحضه فى التعيين، إذ لا-خير فى الاقتحام فى الهلكه المترتبه على ترك الوقوف عند الشبهات حتى يكون الخير فى الوقوف عندها أكثر منه، نظير «الأحبه» الوارده فى قول الإمام الصادق فى مرسله «داود بن الحصين: «و الله أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلى من أن يضرب عنقى» فان قتله عليه السلام بسبب ترك الإفطار للتقيه الواجه ليس محبوبا حتى يكون الإفطار أحب منه، و ليست الأحبه هنا كالأحبه الوارده فى الصلاه المعاده جماعه بمثل قول الصادق عليه السلام فى روايه أبى بصير «يختار الله أحبهما إليه» لدالاتها

- بقرينه إضافه «أفعل» التفضيل إلى الضمير الراجع إلى المفضل و المفضل عليه مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه - على أن المفضل عليه و هو الصلاه الفرادى محبوب أيضا.

الثانى: أن حسن تعليل الحكم منوط بعموم العله و كليتها، فلا يحسن التعليل بما يكون جزئيا و مختصا بالمورد.

الثالث: أنه لا- بد من السنخيه بين العله و المعلول، كما هو واضح، فلا- يصح تعليل الحكم الوجوبى بعله مستحبه و الحكم التحريمى بعله جائزه، لعدم السنخيه بين العله و المعلول.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف ظهور المقبوله و الموثقه و ما بمضمونهما فى مدعى المحدثين و هو وجوب الاحتياط و التوقف فى كل شبهه، سواء أريد بالوقوف التوقف فى الفتوى و العمل - كما هو مقتضى إطلاق المقبوله - أم أريد به خصوص التوقف فى العمل كما هو ظاهر الموثقه. وجه ظهورهما فى الوجوب: أنه عليه السلام علل النهى - عن نكاح المرأه المردده بين كونها أجنبيه و أختا رضاعيه - بأن الوقوف عند الشبهه خير من الوقوع فى الهلكه، فلو لم يكن الوقوف فى مورد الموثقه واجبا لم يصح تعليل النهى - فى قوله عليه السلام: «لا تجامعوا فى النكاح عند الشبهه» الظاهر فى الحرمة - به، لعدم السنخيه حينئذ بين العله و هى الوقوف غير الواجب حسب الفرض و بين المعلل و هو حرمة الجمع فى النكاح، و قد عرفت اعتبار السنخيه بينهما، فكأنه عليه السلام قال: «يحرّم الجمع فى النكاح عند الشبهه، و حيث يحرم الجمع فيجب التوقف فيه، لأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» و يستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف فى كل شبهه و ان لم تكن فى مورد

-----عرفت أيضا من عدم حسن تعليل الحكم بما يكون جزئيا مختصا بمورد خاص.

هذا غاية توضيح تقريب الاستدلال بالأخبار المعللة على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه.

و أما الأخبار الأمره بالتوقف مطابقه مجردة عن التعليل المذكور فهى كثيره:

منها: ما رواه ((جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيه له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

و منها: روايه ((عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام: «ان هؤلاء القوم سنج لهم شيطان اغترهم بالشبهه، و لبس عليهم أمر دينهم... إلى أن قال: و لم يكن ذلك لهم و لا عليهم بل كان الفرض عليهم و الواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، و ردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه و مستنبطه...».

و منها: ما رواه الميثمى ((عن الرضا عليه السلام فى اختلاف الأحاديث قال: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا- تقولوا فيه ب آرائكم، و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

و دلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف عند الشبهه واضحه، لدالاتها

على حرمه الاقتحام فيما فيه المعرضيه للعقوبه، و ليس المراد من حرمه الاقتحام حرمه إلقاء النفس فى الهلكه القطعيه، لوضوح أنه لا قطع بالعقوبه فى ارتكاب المشتبه، و مع عدم القطع بها يكون التمسك بهذه الروايات فى ارتكاب المشتبه تمسكا بالدليل فى الشبهه المصدقيه، و هو غير جائز، بل المراد حرمه الاقتحام فى الهلكه المحتمل، و هذه الروايات تدل عليها كما هو المطلوب.

ثانيتها: الأخبار الداله على وجوب التوقف التزاما، و هى - كما قيل - الاخبار غير المشتمله على ماده الوقوف كالأمره بالسكوت و الكف و التثبت و نحوها، و هى كثيره:

فمنها: موثقه^(١) حمزه بن طيار: «أنه عرض على أبى عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: كفّ و اسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكفّ عنه و التثبت و الرّد إلى أئمه الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون».

و منها: حسنه^(٢) هشام بن سالم - بل صحيحته على الأقوى - قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه، قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه».

و منها: مرسله^(٣) موسى بن بكر بن داب، قال: قال أبو جعفر لزيد بن على: «ان

اللّه أحل حلالا- و حرم حراما... إلى أن قال: فان كنت على بينه من ربك و يقين من أمرك، و تبيان من شأنك، فشأنك، و إلا فلا ترومنّ أمرا أنت منه فى شك و شبهه».

و منها: روايه «) سليم بن قيس الهلالي: «ان على بن الحسين عليه السلام قال لأبان أبى عياش: يا أبا عبد قيس: ان وضع لك أمر فاقبله، و الا فاسكت تسلم و ردّ علمه إلى الله، فانك فى أوسع مما بين السماء و الأرض».

(١). بيان للموصول فى قوله: «فبما دل».

(٢). أى: على وجوب التوقف مطابقه و هى الاخبار المشتمله على ماده «الوقوف» سواء المعلله منها و غيرها.

(٣). و هى كما تقدم الاخبار الآمره بالكف و الثبوت عند الشبهه كموثقه حمزه بن طيار المتقدمه، و قد ذكرنا فى التعليقه أن التعبير عن دلالتها بالالتزام لا يخلو عن مسامحه، فراجع.

(-). التعبير بالالتزام لا- يخلو من مسامحه، لأن الدلاله الالتزاميه المصطلحه هى دلالة اللفظ على الخارج اللازم عقلا أو عرفا، كدلاله الشمس على الضوء و هذا المعنى أجنبى عن الروايات الآمره بالكف و الثبوت و الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام، إذ لو أريد به الالتزام النفسائى، ففیه أن التوقف فى العمل ليس من لوازمه العقليه أو العرفيه حتى تكون الدلاله عليه من الدلاله الالتزاميه المصطلحه. و لو أريد به نفس التوقف فى مقام العمل، ففیه: أنه حينئذ مرادف للوقوف، لا أنه لازم له، فتكون من الروايات الداله عليه مطابقه لا التزاما كما فى بعض الحواشى، فتأمل جيدا.

و بما (١) دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بألسنه مختلفه.

(١). معطوف على «بما» فى «فبما دل» و هذا إشاره إلى طائفه أخرى من الاخبار تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه، و الظاهر: أن مراده (قده) من الألسنه المختلفه هو دلالتها على وجوبه مطابقه و التزاما، فالأول هو ما اشتمل منها على ماده الاحتياط بهيئات مختلفه مثل «احتط» و «فعلیکم بالاحتياط» و «خذ بالحائطه لدينک» و نحوها، و هى عده روايات:

منها: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت:

ان بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» قال فى الحدائق (١) فى تقريب الاستدلال بها على الاحتياط: «و هذه الروايه قد دلت على وجوب الاحتياط فى بعض جزئيات الحكم الشرعى مع الجهل به و عدم إمكان السؤال، و ذلك لأن ظاهر الروايه أن السائل عالم بأصل وجوب الجزاء، و انما الشك فى موضعه بكونه عليهما معا جزاء واحدا، أو على كل منهما جزاء بانفراده».

و منها: ما رواه عبد الله بن وضاح - و قد عبر عنها الشيخ الأعظم (قده) بالموثقه على الأقوى - «أنه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب و الإفطار، فكتب إليه: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمره و تأخذ بالحائطه لدينك» و دلالتة على المطلوب واضحه، لأن قوله عليه السلام:

ص: ٣٣١

«و تأخذ بالحائظه لدينك» جمله خبريه أريد بها الإنشاء، فتدل على وجوب الاحتياط فيما لم يعلم حكمه الشرعى.

و منها: ما رواه المفيد الثانى - ابن الشيخ (قدهما) - فى أماليه مسندا عن أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و منها: ما رواه الشهيد الثانى عن عنوان البصرى عن أبى عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعنتا و تجربه، و إياك أن تعمل برأيك شيئا، و خذ بالاحتياط فى جميع أمورك ما تجد إليه سيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبه للناس».

و نحوها غيرها.

و الثانى - و هو ما دل على وجوب الاحتياط التزاما - مثل ما ورد فى خبر التثليث فى مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

و تقريره: أن الإمام عليه السلام استدل بهذه الجملة على وجوب طرح الخبر الشاذ، لأن فيه الريب - لا أنه مما لا ريب فى بطلانه - و وجوب ذلك موقوف على لزوم الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات، و إلا فلا يتجه الاستدلال على وجوب طرح الخبر الشاذ مع عدم كون الاحتراز عن موارد

الشبهه واجبا.

و مثل ما ورد من النهى عن القول - يعنى الإفتاء - بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملا و عدم جواز الاقتحام فيه.

(١). شرع أولًا فى الجواب عن أخبار التوقف المتضمنه للتعليل، و حاصله:

أن هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط فى الشبهه البدويه بعد الفحص، بيان ذلك: أن هذه الروايات مشتمله (على موضوع) و هو الهلكه المراد بها - بقرينه بعضها كمقبوله عمر بن حنظله - العقوبه، إذ النهى الظاهر فى التحريم لا يكون إلا عما هو حرام، و الحرمة توجب استحقاق العقوبه لا الهلكه الدينويه كما هو واضح. (و على محمول) و هو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله عليه السلام: «قفوا عند الشبهه» و قوله: «فان الوقوف خير... إلخ» بالتقريب المتقدم، و لا ريب فى أن نسبه المحمول إلى الموضوع كنسبه المعلول إلى العله فى تأخره عنها رتبته، فلا بد حينئذ من وجود العقوبه قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، و هذا يختص بما إذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبه عليه، و هو منحصر فى الشبهه البدويه قبل الفحص، و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

و أما فى المقام، فيما أن المقصود إجراء البراءه بعد الفحص و اليأس من الدليل، لما دلّ من الدليل العقلى و النقلى على جريانها بعد إحراز عدم البيان فلا مانع من إجراء البراءه. و لا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف، لأنه مستلزم للدور كما تقدم نظيره فى أدله البراءه.

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكه، لأنه معلول لها، و الهلكه متوقفه على البيان، لقبح العقاب بدونه، فلو توقف البيان على وجوب

دلالة النقل (١) على الإباحه، و حكم العقل بالبراءه، كما عرفت (٢).

و ما دلّ على (٣) وجوب الاحتياط

التوقف كان وجوب التوقف متوقفا على وجوب التوقف، و هو الدور.

(١). كأحاديث الرفع و الحل و السعه الداله على أن ما لم يعلم حرمة مباح ظاهرا.

(٢). يعنى: فى أدله البراءه.

(٣). هذا جواب عن أخبار الاحتياط مطلقا سواء دلت على الاحتياط مطابقه أم التزاما، فتشمل أخبار التوقف التى لم تعلق بالعله المزبوره أيضا. و حاصل ما أفاده المصنف فى الجواب و ما نقله عن شيخنا الأعظم يرجع إلى وجوه ثلاثه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم و توضيحه: أن أوامر الاحتياط مثل «وقفوا عند الشبهه» و «عليكم بالكف و التثبت» و «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» و «خذ بالحائطه لدينك» و «و عليكم بالاحتياط» و نحوها مما تقدم بيانه من الطوائف المختلفه و ان كانت ظاهره بدوا فى الوجوب المولوى المستلزم لترتب المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته، لكنها تُصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوى الجامع بين الوجوب و الندب كما سنبينه. و يمكن أن يريد المصنف بقوله: «لو سلم الإشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم حول أخبار الوقوف و الاحتياط من عدم استفاده أكثر من الاستحباب من بعضها، و لزوم حمل الأمر فى بعضها الآخر على الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب، أو الحمل على الإرشاد كما سيأتى بيانه.

أما ما لا يستفاد منه أكثر من الاستحباب، فمثل قوله عليه السلام فى مرفوعه أبى شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله عليه السلام: «لا ورع

ص: ٣٣٤

لو سلم (١) و ان كان واردا على حكم العقل، فانه (٢) كف-----الشبهه» و قوله عليه السلام: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» و نحوها.

و أما ما لا بد من حمله على الطلب الجامع، فمثل قوله عليه السلام:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» و قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و نحوهما، فان حمل هذه على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبيه و الموضوعيه عنها، لاعتراف المحدثين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن سياقها آب عن التخصيص، و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجز فيه التكليف و دار المكلف به بين أطراف محصوره. و عليه فيتعين إرادته مطلق الرجحان المانع من النقيض فى بعض الموارد و غير المانع عنه فى بعضها الآخر هذا. و لكن مع الغض عما تقدم و البناء على الأخذ بطواهر أوامر الاحتياط فى الوجوب المولوى يكون ما دلّ على وجوبه واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و رافعا لموضوعه، لوجود البيان الظاهرى المصحح للعقوبه على مخالفته.

(١). يعنى: لو سلم دلالتها على الوجوب و لم يناقش فيها بدعوى وجود قرائن تدل على أن الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد كما سيأتى بيانه.

(٢). تعليل للورود على حكم العقل، يعنى: فان ما دلّ على وجوب الاحتياط

ص: ٣٣٥

العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

و لا يصغى إلى ما قيل (١): من «أن إيجاب الاحتياط ان كان

كاف في البيانيه على التكليف المحتمل، لتجزه به.

(١). هذا هو الجواب الثانى عن أخبار التوقف و الاحتياط، و القائل هو شيخنا الأعظم، و قد أفاده في الجواب عن خصوص أخبار الوقوف، فانه (قده) بعد أن أجاب عن تلك الاخبار - بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب - أورد على نفسه إشكالا حاصله استكشاف وجوب الاحتياط شرعا، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف له، ثم أجاب عنه بقوله: «قلت:

إيجاب الاحتياط ان كان مقدمه للتحرز عن العقاب الواقعى، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، و هو قبيح كما اعترف به. و ان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكه الأخرويه مترتب على مخالفته لا مخالفه الواقع، و صريح الاخبار إرادته الهلكه الموجوده على تقدير الحرمة الواقعيه».

و توضيحه: أن إيجاب الاحتياط شرعا ان كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعى المجهول كان معنى ذلك ثبوت العقاب على الواقع المجهول فى صورته مخالفه الاحتياط. و الوجه فيه واضح، فان إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، بل هو باق بعد إيجابه، فيكون العقاب عليه قبيحا، ضروره أن المناط فى قبح العقاب هو الجهل بالواقع، و هو بعدُ باق و لم يرتفع بإيجاب الاحتياط، فيكون العقاب عليه عقابا على المجهول، و هو قبيح عقلا كما اعترف به المستشكل نفسه.

و ان كان إيجاب الاحتياط نفسيا، لوجود ملاك فى نفس الاحتراز عن الشبهه و مع الغض عن الحكم الواقعى المجهول، فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا مخالفه الواقع، و هذا المعنى و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أنه غير مقصود

ص: ٣٣٦

مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول، فهو قبيح (١). و ان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته الواقع (٢) لا على مخالفه الواقع (٣) و ذلك (٤) لما عرفت

للمحدثين، حث انهم التزموا بدلاله أخبار التوقف و الاحتياط فى الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكه المحتمل المترتب على الاقتحام فى الشبهات، لا لأجل الاحتراز عن مخالفه الاحتياط. و هذا البيان ظاهر فى عدم مطلوبيه الاحتياط فى نفسه، بل الغرض منه التحفظ على الأحكام الواقعيه.

و الحاصل: أنه - مع بطلان كل من الاحتمالين فى استفاده وجوب الاحتياط شرعا من الاخبار المتقدمه - لا محيص عن حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل، و من المعلوم أنه مع قصور المقتضى فيها - و هو الأمر بالتوقف و الاحتياط - عن إفاده الوجوب المولوى لا تصل النوبه إلى معارضتها مع أدله البراءه الظاهره فى الترخيص فى مشتبته الحكم، هذا غاية توضيح كلام شيخنا الأعظم و سيأتى بيان مناقشه المصنف فيه.

(١). إذ لا يرتفع بإيجاب الاحتياط شرعا ما هو مناط قبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول و هو الجهل به كحرمه شرب التتن، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، و ضمير «فهو» راجع إلى ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

(٢). لكونه حينئذ مصلحه فى نفسه مع الغض عن الواقع مثل حصول ملكه التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من مثل قوله عليه السلام: «فهو لما استبان له من الإثم أترك» و ضمير «مخالفته» راجع إلى «إيجاب الاحتياط».

(٣). مع أن مقصود المحدثين - كما عرفت - كون مخالفه الاحتياط موجب للوقوع فى الهلكه من ناحيه التكليف المحتمل، لا على مخالفه نفس الاحتياط بما هو.

(٤). تعليل لقوله: «و لا يصغى» يعنى: أن وجه عدم الإصغاء إلى ما قيل ما عرفت

من أن إيجابه... إلخ، فهو رد لجواب الشيخ الأعظم (قده) عما أورده على نفسه من الإشكال المتقدم، وقد تقدم توضيح الإشكال مع جوابه، توضيح هذا الرد: أن الأمر المولوى بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعاً - لا ينحصر فى القسمين الباطلين أعنى النفسى و المقدمى ليبطل وجوب الاحتياط، و تجرى أدله البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه - كما صرح به المصنف فى حاشيه الرسائل و سيأتى نقل عبارته - و هو الوجوب الطريقي بمعنى إيجاب الاحتياط بداعى تنجيز الحكم الواقعى المجهول، كسائر الوجوبات التى تضمنتها أدله الطرق و الأمارات و الأصول، فالغرض من إنشاء وجوب الاحتياط حينئذ إقامة الحجه على التكليف الواقعى المجهول بحيث توجب تنجزه و حفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع بمصلحته، و حينئذ فإذا خالفه و اتفق مصادفته للواقع استحق العقوبه على ذلك، لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، غاية الأمر أنه بيان تعبدى لا وجدانى، كاستحقاق المؤاخذة على مخالفه الأحكام الواقعيه التى تنتج بالطرق المعتمده كخبر الثقة. و عليه، فمقتضى ما عرفت ورود أدله إيجاب الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان، لصلاحيته للبيانيه. فلا بد لإبطال إيجابه من التماس وجه آخر كما سيأتى.

(١). و قد أوضح الإيجاب الطريقي فى حاشيه الرسائل بقوله: «الأمر بالاحتياط يكون طوراً آخر من الأوامر المولويه غير النفسى و الغيرى، و يكون من قبيل الأمر بالطرق و الأمارات و بعض الأصول كالأستصحاب، فكما يكون الطريق

=====

(-). هكذا أورد على كلام الشيخ الأعظم (قده) فى حاشيه الرسائل أيضاً

و هو (١) عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه،

أو الأصل المأمور بسلكهما يوجب تنجز التكليف غير المعلوم في مورد هما لو كان، مع أن الأمر بسلكهما ليس بنفسى و لا بغيرى، كذلك الأمر بالاحتياط فهل يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان بقبح العقاب مع إيجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه؟ حاشا ثم حاشا».

(١). هذا الضمير و ضميرا «إيجابه، به» راجعه إلى الإيجاب الطريقي.

و أضاف هناك الاستشهاد بموارد ثلاثه من عبارات الرسائل تدل بالالتزام على أن الأمر بالاحتياط طريقي أيضا عند الشيخ، فكان الأولى جعل احتمال الأمر الطريقي أحد الاحتمالات فى الجواب عن الإشكال، و عدم دوران الأمر به بين النفسى و الغيرى، فراجع الحاشيه.

و كيف كان، ففى تصوير الأمر الطريقي بالاحتياط إشكال، و قد جزم بعض المدققين (قده) بالمنع عنه و إثبات الوجوب النفسى له، و لا بأس بالتعرض له.

أما المنع عن وجوبه الطريقي، فلما أفاده بقوله: «لكنك قد عرفت فى مبحث جعل الطريق: أن الإنشاء بهذا الداعى لا يخلو عن إشكال هو: أن الإنشاء بأى داع كان هو مصداق ذلك الداعى بالإضافه إلى ما يرد عليه مفاد الهيئه، فالإنشاء بداعى البعث إلى الصلاه مصداق حقيقه للبعث نحو الصلاه، و بداعى الامتحان مصداق للامتحان بالماده التى تعلق به الهيئه، و هكذا، و من الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف و للتنجيز هو الخبر أو أماره أخرى أو اليقين السابق فى الاستصحاب أو احتمال التكليف فى باب الاحتياط، و ما تعلق به مفاد الهيئه الموصوف بأنه تنجزى نفس ماده الاحتياط، فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائى به غير قابل للتنجز و لا للتنجيز، و ما هو قابل للمنجزيه و المتنجزيه و هو الاحتمال و التكليف غير

(١). أى: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفه الواقع بسبب الأمر بسلك الطرق و الأصول المثبتة، و لا يقبح المؤاخذه عليها، فكذا

=====

قابل لتعلق البعث الإنشائى به، فالإيجاب بداعى تنجيز التكليف الواقعى فى جميع الموارد غير معقول».

و أما إثبات وجوبه المولوى النفسى، فلما أفاده بقوله: «فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا و جعل الأمر بتصديق العادل فى الاخبار لمن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين لا بمعنى كون الاحتياط بما هو، أو التصديق بما هو مطلوباً فى حد ذاته، بل بنحو معرفيه للواجب الواقعى، فالغرض المترتب من فعل صلاه الجمعه يدعو إلى إيجاب صلاه الجمعه بعنوانها، و مع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى إيجابها بعنوان آخر كعنوان تصديق العادل أو عنوان الاحتياط، فلا إيجاب حقيقى إلا الإيجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقه وصول الواقع عرضاً و تنجز الواقع عرضاً و هو إنشاء بداعى جعل الداعى منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعى الباعث على الإيجاب الواقعى، و لذا يكون مقصوراً على صورته موافقه الخبر و مصادفه الاحتمال، و عليه فظهور الأمر بالاحتياط فى معناه الحقيقى و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى محفوظ، و لا تصل النوبه إلى الإرشاد إلا مع القرينه، و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط...» و محصله: أن موضوع الحكم الشرعى يؤخذ تاره بما هو مطلوب نفسى

لا يقبح العقاب على المخالفه بسبب إيجاب الاحتياط.

=====

لقيام الملاك به، و أخرى بما هو معرّف و مشير إلى ما هو الموضوع لُبّاً و بحسب الواقع، فالأوّل كقوله: «صل الجمعه يومها» حيث ان موضوع الحكم صلاه الجمعه التى تقوم المصلحه بها، و يكون وجوبها نفسياً، لقيام الملاك بهذا العنوان. و الثانى كقوله: «احتط لدينك» فان العنوان المأخوذ موضوعاً معرّف للأحكام الواقعيه غير الواصله إلى المكلف بعناوينها من وجوب الصلاه و حرمة شرب التن و نحوهما، و حينئذ فمع إمكان إيصال الحكم بعنوانه إلى المكلف لتحصيل الغرض القائم به، فالأمر واضح. و مع تعذر إيصاله كذلك فلا مانع من إيصاله بإيجاب الاحتياط المنبعث عن نفس الغرض الواقعي القائم بصلاه الجمعه، الداعى إلى تشريع وجوبها بذاتها، و يكون هذا الإيجاب حافظاً لمصلحه الواجب، و مانعاً من الوقوع فى مفسده تركه. و عليه فمنشأ مطلوبيه الاحتياط هو التحفظ على الواقع بعد تعذر إيصاله إلى المكلف، و هو معرف للتكاليف المجهوله، و لا منافاه بين وجوبه المولوى النفسى و معرّفيته، لتعلق الطلب به و انبعاث الأمر به عن الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى المتعلقات.

و بالجمله: فليس الأمر بالاحتياط منبعثاً عن الخطاب الواقعي و متمماً لقصور محركيته، بل هو حكم مستقل فى قبال الحكم الواقعي ناش من الغرض النفس الأمري، فهو متحد مع الحكم الواقعي رتبه و فى عرضه، و كلاهما معلولان لعله ثالثه و هو الملاك.

أقول: قد يختلج بالبال أن ما أفاده (قده) لا يخلو عن غموض، أما منع كون الأمر بالاحتياط طريقاً، فيتوجه عليه أولاً: أن التنجيز هو جعل الواقع بمثابه يترتب على مخالفته العقوبه، و الظاهر أن المنجزيه - و هى المصححيه

لاستحقاق المؤاخذة على المخالفه - كالمعذريه - و هي المصححيه للاعتذار - لم يتعلق بهما جعل شرعى، بل هما اعتباران عقليان ينتزعان مما يكشف ذاتا عن الواقع كالعلم أو عرضا كالطريق العلمى الكاشف عن الواقع بمعونه تتميم الكشف، فحكم العقل بالتنجيز منوط بموضوعه و هو البيان الواصل من قبل المولى، و من المعلوم أن مفاد دليل اعتبار الأماره ليس جعل المنجز، بل إلغاء احتمال الخلاف و نحوه، فمدلول «صدق العادل» هو إيصال الواقع إلى المكلف بخبر الثقه المستلزم لكون الخبر منجزا له و قاطعا للعدر الجهلى، فمفاد أدله الاحتياط أيضا جعل احتمال التكليف الإلزامى بعد الفحص بيانا شرعا على الواقع المحتمل و لو بعنوان آخر معرّف له، كبيانيه الاحتمال عقلا قبل الفحص.

و عليه فما يظهر من كلماته (قده) فى مواضع من تعلق الجعل الشرعى بنفس التنجيز لا يخلو من مسامحه.

و ثانيا: بعد تسليم إمكان جعل المنجز، و عدم اختصاص التنجيز بما يكشف عن الواقع ذاتا، أنه و ان لم يتعلق الهيئه بما هو قابل للتنجيز مثل الخبر و اليقين السابق فى الاستصحاب و الاحتمال فى باب الاحتياط، لكنه يمكن استكشاف جعل المنجزيه إنّا من أدله اعتبار الخبر و الاستصحاب و الاحتياط، فانها تتوقف على اعتبار الشارع أولا و إبراز هذا الاعتبار ثانيا، و ما دل عليه مطابقه أو التزاما كاف فى إثبات المقصود، فان مثل قوله عليه السلام: «صدق العادل» أو «لا تنقض اليقين بالشك» أو «احتط» لو لم يكشف بالملازمه العرفيه عن منجزيه الخبر و اليقين السابق و الاحتمال لم يكن مصححا للمؤاخذة على مخالفه المؤدى و اليقين السابق و الاحتمال على تقدير مصادفه الواقع.

و عليه، فما أفاده بقوله « فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز و لا للتنجيز و ما هو قابل للمنجزيه و المتنجزيه و هو الاحتمال و التكليف غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به» و ان كان متينا في نفسه، الا أنه لا سبيل إلى حصر الكاشف عن جعل المنجز في قابليه الماده لتعلق الطلب به، بل يكفي ما دل عليه كنايه و بالملازمه كما اعترف هو (قده) بذلك في أول بحث الأمارات بالنسبه إلى منجزيه الأمر بتصديق العادل، فليكن الأمر بالاحتياط دالا أيضا بالملازمه على منجزيه الاحتمال، فكما يكون قوله عليه السلام: «صدق العادل» إنشاء بداعي إيصال الواقع بخير الثقه، فكذلك قوله عليه السلام: «احتط» إنشاء بداعي جعل الاحتمال بيانا على الواقع المجهول، فيكون منجزا.

فالتبيجه: أن تنجز الواقع بأوامر الاحتياط - كما في المتن - صحيح و معقول في نفسه، الا أن في تسميته بالأمر الطريقي مسامحه ظاهره، كما تقدم في بعض التعاليق.

و أما ما أفاده (قده) من إثبات وجوب الاحتياط نفسيا، فلا يخلو أيضا من غموض، إذ فيه أولا: وجود القرينه الداخليه و الخارجييه على أن الأمر به للإرشاد، أما الداخليه فهي أمور:

أحدها: قوله عليه السلام في أخباره: «احتط لدينك» و «خذ بالحائطه لدينك» و نحوهما، فانها ظاهره بل صريحه في أن الأمر به انما هو بداعي الإرشاد إلى حفظ الدين المراد به الأحكام الواقعيه، فالباعث على الأمر به ليس الا التحفظ عليها و عدم الابتلاء بمخالفتها الاحتماليه، فهي من جهه ظهورها في الإرشاد لا تتفاوت مع أخبار الوقوف التي لا ريب في كون الأمر به إرشادا إلى

التحرز عن العقوبه و المفسده الواقعتين.

ثانيها: قوله عليه السلام: «أخوك دينك» حيث ان التنزيل لو كان بلحاظ الوجوب الشرعى لكان اللازم تنزيل الدين منزله من تجب إطاعته شرعا كالأب و نحوه لا الأخ الذى ليس هو من حيث الأخوه واجب الإطاعه.

ثالثها: قوله عليه السلام: «فاحتط لدينك بما شئت» بتقريب: أن المشيه غير ملائمه لوجوب الاحتياط، و انما الملائم له «بما استطعت» بدل «بما شئت» فالمشيه قرينه جليه على عدم إرادته الوجوب المولوى من الأمر بالاحتياط.

رابعها: قوله عليه السلام فى المقبوله: «و هلك من حيث لا يعلم» بيان أن الهلاكه ان كانت على مخالفه نفس الأمر بالاحتياط كان اللازم أن يقال:

«و هلك من حيث يعلم» إذ المفروض العلم بوجوب الاحتياط، و من المعلوم قبح العقاب على المشتبه الذى لم يتنجز فيه التكليف كالشبهه البدويه بعد الفحص، فلا بد أن يراد ما تنجز فيه التكليف كالمقرونه و البدويه قبل الفحص، فتدبر.

و أما القرينه الخارجيه، فهى: أن الاحتياط مما لا-ريب فى كونه من مراتب الإطاعه، و من المعلوم أن أوامر الإطاعه إرشاديه لا مولويه، فكل ما صدر من من الشرع فى مراتب الامتثال يحمل على الإرشاد، فقوله (قده) فى آخر كلامه:

«و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط» لا يخلو من الغموض.

و ثانيا: أن فرض الأمر المولوى به يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو، و هما تنجيز المنجز و إرادته المولويه و الإرشاديه من الأمر بالاحتياط فى استعمال واحد، و ذلك لأن «الشبهه» المأخوذه موضوعا فى أخبار الاحتياط تشمل إطلاقا أو تيقنا الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و بناء على ما هو الحق

من منجزيه العلم الإجمالى كالتفصيلي، فان قلنا بشمول أخبار الاحتياط - الداله على وجوبه النفسى - للشبهه المقرونه فلازمه تنجيز المعلوم بالإجمال ثانيا المستلزم لاستحقاق عقوبتين على المخالفه، و من المسلم أن المنجز لا يتنجز.

و ان قلنا - فرارا عن هذا المحذور - بإخراج الشبهه المقرونه عن موضوع أخبار الاحتياط، فهو - مضافا إلى كونه إخراجا لما هو المتيقن من مواردنا - مستلزم لجعل الأمر بالاحتياط فى الشبهه المقرونه و البدويه قبل الفحص إرشاديا و فى الشبهه البدويه بعد الفحص مولويا، و من الواضح امتناع إرادتهما معا منه فى استعمال واحد.

و مما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأعظم من دوران الأمر بالاحتياط بين الإرشاد و الطلب المولوى المشترك بين الوجوب و الندب بقوله (قده) فى الجواب عن روايه الأمالى: «فبعدم دلالتها على الوجوب، فيحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب» لا- يخلو من غموض، لما عرفت من أن أجلى أفراد الشبهه هى الشبهه المقرونه، فان التزمنا بوجوبه المولوى لزم محذور تنجيز المنجز العدى لا- ريب فى امتناعه. و ان التزمنا باستجاباه المولوى لزم الترخيص فى الارتكاب و قد استقل العقل بقبحه، فيكون الحكم بالاستحباب شرعا مناقضا لهذا الحكم العقلى، و مرجعه إلى وجوب الإطاعه و عدمه، و عليه فمع استحاله إرادته كل من الوجوب و الندب لا مجال لدعوى الحمل على الطلب الجامع بينهما.

فالمتحصل: أنه يتعين حمل ما دلّ على الاحتياط مطابقه كقوله: «احتط لدينك» أو التزاما - كأخبار الوقوف - على الإرشاد، و لا مجال لدعوى الطلب

(١). يعنى: ما يكون منها مثبتا للتكليف كالأستصحاب، فانه فى ظرف المخالفه و وجود الحكم واقعا يستحق المؤاخذة، بل و مع عدم الحكم واقعا بناء على استحقاق المتجرى للعقوبه.

(٢). الضمير راجع إلى أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «و ما دل على وجوب الاحتياط» و هذا استدراك على قوله: «و ان كان واردا» و إشاره إلى الجواب الثالث عن تلك الاخبار، و قد ارتضاه المصنف (قده)، و توضيحه: أن أخبار الاحتياط - بناء على ظهورها فى الوجوب المولوى - و ان كانت وارده على قاعده القبح، لصلاحيتهما للبيان كما عرفت، و لا- يبقى معها موضوع للبراء العقليه، الا أنها معارضة بأخبار البراءه، و يتعين تقديمها على أخبار الاحتياط، لوجهين:

أحدهما: أخصيه موضوع أخبار البراءه من موضوع أخبار الاحتياط، و من البديهى تقدم الخاص على العام. و الآخر: أظهريتها فى الدلاله على حليه المشتبه من دلاله تلك الاخبار على وجوب الاحتياط فى الشبهات.

=====

النفسى لا الوجوبى و لا الاستجابى، و لا الجامع بينهما.

(-). الصواب أن يقال: «و بعض الأصول العمليه» كما عبر به فى عبارته المتقدمه التى نقلناها عن الحاشيه، إذ الأمر المولوى الطريقي على فرض تسليمه فى الأصول العمليه لا- يتعلق إلا- بالاستصحاب كما لا يخفى. كما أن عبارته فى الحاشيه «و بعض الأصول كالأستصحاب» لا- تخلو أيضا عن المسامحه، لأنها توهم أن هناك أصلا آخر غير الاستصحاب متعلقا للأمر المولوى الطريقي، مع أنه ليس كذلك، لانحصار ما يتعلق به الأمر الطريقي من الأصول العمليه فى الاستصحاب، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و الاستصحاب من الأصول العمليه».

أما الوجه الأول، فبيان: أن ما دل على البراءة و حليه المشتبه - سواء دل على الحليه فى خصوص الشبهه التحريميه مثل قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» و قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» أم دل بعمومها أو إطلاقها على الحليه فى كل شبهه سواء الوجوبيه منها و التحريميه كحديث الرفع و الحجب و السعه، حيث ان الموضوع فيها و هو «ما لا يعلم» و «المحجوب علمه» و «ما داموا لا يعلمون شيئاً» شامل ظاهراً لكل شبهه - لا يشمل الشبهات قبل الفحص، إذ لا خلاف بين الأصولى و المحدث فى وجوب الاحتياط فيها، و انما الخلاف بينهم فى وجوبه فيها بعد الفحص، و ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «فعلیکم بالاحتياط» يدل عليه مطلقاً يعنى قبل الفحص و بعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، و لا ريب فى وجوب تخصيص العام بالخاص، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة.

فالتنتيجه: أنه يجب الاحتياط فى كل شبهه الا فى الشبهات البدويه بعد الفحص، و هو المطلوب، هذا و قد نقل شيخنا الأعظم هذا الجمع عن بعض و ناقش فيه، فراجع.

و أما الوجه الثانى، فتقريبه: أنه - مع الغض عن أخصيه موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط كما عرفت، و تسليم أن الموضوع فى كل منهما عنوان المشتبه و المجهول - يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضروره أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف و الاجتناب عن الشبهات مستنده إلى ظهور هيئه «افعل» فى قولهم عليهم السلام: «احتط لدينك» فى الوجوب، و لا شك فى عدم صراحه الصيغه فيه، و هذا بخلاف أدله البراءة،

فإنها إمّا نصّ في حليه مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه «فهو حلال» الصريح بمقتضى المادة في حليه المشتبه، وإمّا أظهر في البراءة مثل حديث الرفع والحجب والسعة، فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، و من المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، و عدم ملاحظه قواعد التعارض بينهما، و عليه، فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية في المحمول.

ثم ان ما ذكرناه في توضيح المتن من انحلال قوله: «بما هو أخص... إلخ» إلى وجهين - أحدهما الأخصيه، و الآخر الأظهرية - مبنى على أحد الاحتمالين فيما إذا كان العطف بالواو، و هو كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه، لأن الأصل في العطف المغايره، بأن يكون إشاره إلى أن كل واحد منهما وجه مستقل لتقدم أدله البراءة على أدله الاحتياط. و الاحتمال الثاني أن يكون العطف تفسيريا، فيكون إشاره إلى وجه واحد، كما يحتمل - في صورته التغاير - أن يكون إشاره إلى وجه واحد أيضا، بأن يراد به أن مجموع أدله البراءة - لأخصيه بعضها و أظهرية الآخر - مقدمه على أدله الاحتياط.

و أما بناء على كون العطف ب «أو» كما في بعض النسخ، فظاهر العبارة أن تقديم أخبار البراءة على أدله الاحتياط مستند إلى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو، يعنى: أن أدله البراءة قرينه على التصرف في أدله الاحتياط، فتقدم عليها إما لأن موضوعها أضيق من موضوع أدله الاحتياط، و إمّا لأنها بنفسها أظهر في الترخيص من أدله الاحتياط في وجوب التحرز.

و الأولى جعل العاطف «أو» فيكون التقديم مستندا إلى الجمع الموضوعى

ضروره (١) أن ما دل على حليه المشتبه أخص (٢)، بل هو (٣) في الدلاله على الحليه نصّ، و ما دل (٤) على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط «-» .

أو الحكمى على سبيل منع الخلو.

(١). بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص و أظهر».

(٢). كما هو مقتضى حديث الحل و مرسله الصدوق، لكون موردهما الشبهه التحريميه.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول، يعنى: أن الأخصيه و ان كانت ملازمه غالبا للأظهريه، الا أن في المقام خصوصيه تجعل أخبار البراءه نصّا في الترخيص، و تلك الخصوصيه عباره عن كون الدال على البراءه هي المواد مثل «حلال و مطلق و سعه» و نحوها دون الهيئات، فانه ليس شىء أوضح دلالة على الحليه و الترخيص من مثل قوله عليه السلام: «فهو حلال» بخلاف الهيئات كما في أدله الاحتياط، فان هيئه «افعل» كما في مثل قوله عليه السلام «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهره في الوجوب.

(٤). عطف على «ما دل» و وجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئه عليه، و من المعلوم أن الهيئه ظاهره في الوجوب و ليست نصّا فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقريته ما هو نصّ أو أظهر منه كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقريته الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(-). لكن قد يرد عليه تارة بأن النسبه بين أخبار الاحتياط و بعض عمومات البراءه هي التباين، لا الأخص مطلقا و لا من وجه، و ذلك لأن النسبه تلاحظ بين مدلول كل من الدليلين المتعارضين لا ما يراد من اللفظ بعد ملاحظه القرائن

ص: ٣٤٩

=====

المراديه، و من المعلوم أن موضوع كل من دليلى البراءه و الاحتياط عام شامل للشبهه الموضوعيه و الحكميه مطلقا بدويه كانت أم مقرونه بالعلم الإجمالى، و البدويه مطلقا أيضا يعنى قبل الفحص و بعده، لوضوح أن «ما لا- يعلمون» «و ما حجب» عام كعموميه «الشبهه» و توهم عدم صدق الشبهه على البدويه قبل الفحص، لكونها فى معرض الزوال بالفحص، فلا تشملها أدله البراءه، فتختص بالشبهه بعد الفحص، فاسد، إذ لازمه خروجها عن دائره أدله الاحتياط أيضا، لوحده الموضوع فيهما مع أنها مشموله لها قطعا، إذ لا ريب فى وجوب الاحتياط قبل الفحص عند الكل.

و بالجملة: فالنسبه بين دليلى البراءه و الاحتياط هى التباين.

و أخرى بأن الأخصيه لا- تنفع فى رفع التنافى فى خصوص المقام، فان بعض أخبار البراءه و ان كان أخص، و لكن أخبار الاحتياط آبيه عن التخصيص كما سيأتى اعتراف المصنف به، فيتعين تقديم أخبار البراءه بمناط أظهرتها فى حليه المشتبه.

و تحقيق المقام يقتضى بسطا فى الكلام، و ملاحظه النسبه بين كل من أخبار البراءه و الاحتياط بألسنتها المختلفه، فنقول و به نستعين:

أما حديث الرفع فان كان المراد به رفع التكليف الواقعى فى مرحله الظاهر كما تقدم فى كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلا» فالتنافى بينه و بين أدله الاحتياط كما تقدم فى كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلا» فالتنافى بينه و بين أدله الاحتياط ظاهر، لاقتضائه عدم فعلية التكليف الواقعيه، و اقتضاء تلك الاخبار فعليتها و وصولها إلى العبد بلسان جعل الاحتياط، و هو حجه قاطعه للعدر، و من المعلوم أن رتبه النافى للفعلية و المثبت لها واحده، فلا ورود و لا حكومه بينهما، و حينئذ

فان تم أظهيره حديث الرفع فى الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط فى الوجود قدم على دليل الاحتياط، و إلا- فيتساقطان بالتعارض، و يحكم بالترخيص عقلا لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و ان كان المراد جعل عدم التكليف الواقعى فعليا ظاهرا كما اختاره بعض المحققين (قده) بقوله: «نظرا إلى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضى أو لوجود المانع غير مجعول، بل المجعول الذى له رفع و وضع شرعا هو الإيجاب إنشاء، و عدمه إنشاء، فقوله عليه السلام: رفع ما لا يعلمون - بمنزله:

لا- يجب ما لا يعلم وجوبه، و لا يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل و الإنشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط، لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول و دليل الرفع دليل على عدمه الواقعى فعلا» فلا موضوع كى يصير فعليا بالذات أو بالعرض.

لكن نقول: ان عدم فعلية التكليف المجهول و ان لم يكن مجعولا- بل كان لوجود المانع و هو الجهل به. و عدم نهوض حجه عليه، لكنه يكفى فى صحه نفى فعليته شرعا اقتضاؤه لا يجاب الاحتياط، فرفع فعليته حينئذ رفع لما يقتضيه الجهل به من إيجاب الاحتياط، فيبطل ورود مثل حديث الرفع على دليل الاحتياط، بل هما متعارضان كما أشرنا إليه آنفا.

و كيف كان، فان أريد بقوله (قده): «فقوله عليه السلام: رفع ما لا يعلمون بمنزله لا يجب ما لا يعلم وجوبه و لا يحرم ما لا يعلم حرمة» رفع الوجود و الحرمة واقعا و إخلاء لوح التشريع عنهما حال الجهل، فهو مساوق للتصويب الذى لا نقول به. و ان أريد به رفعهما ظاهرا - و أن المرفوع لا مساس له بكرامه

الواقع - فلا ورود فى البين، لاقتضاء الحديث عدم فعلية الإلزام المجهول، و اقتضاء دليل الاحتياط فعليته، فتكون النسبه تباينه، إذ المستفاد من أخبار الاحتياط ليس تكليفا نفسيا ظاهريا، بل هو لزوم التحفظ على الواقع، غايته وصوله حال الجهل بأخبار الاحتياط، و لا بد من رفع التعارض بأظهره حديث الرفع فى التوسع و الترخيص من ظهور أخبار الاحتياط فى التضييق و المنع.

و أما تقديم حديث الرفع بمناط أخصيه موضوعه من موضوع أخبار الوقوف و الاحتياط، فبيانه: أنه ان أريد بالموصول الإلزام المجهول - كما عليه المصنف - فلا- يعم الحديث الشبهه المقرونه، لكون الإلزام فيها معلوما بناء على ما هو الحق من منجزيه العلم الإجمالى كالتفصيلي، فيختص الحديث بالشبهات البدويه مطلقا.

و ان أريد به الفعل - كما اختاره بعض بلحاظ وحده السياق - فيختص بالشبهه الموضوعيه التى علم حكمها الكلى و لم يعلم عنوان هذا الفعل الخاص من أنه شرب الخل أو شرب الخمر مثلا، و هذا يجرى فى الشبهه البدويه و المقرونه، أما البدويه فلوضوح أن الشك فى خمره هذا المائع مستلزم للشك فى صدق عنوان «شرب الخمر» عليه، و هو مرفوع. و أما المقرونه بالنسبه إلى بعض الأطراف، فلان انطباق المعلوم بالإجمال - و هو وجود الخمر - على كل واحد من الأطراف مشكوك، فهو مرفوع.

و أما الشبهه الحكميه فإجراء البراءه فيها يحتاج إلى دليل آخر.

و أما حديث الحل، فلا شبهه فى كونه نسا فى الترخيص، فيقدم على أخبار الاحتياط بلحاظ كون غايه الحل العلم بحرمة ذلك المشته، و هذه الغايه لا تتحقق

=====

بالعلم بوجوب الاحتياط، لعدم اقتضائه تبدل الجهل بالواقع بالعلم به و صيرورته معلوما، فلا بد من التصرف فى دليل الاحتياط بالحمل على الفضل أو على الطلب الجامع. فحديث الحل مقدم على كل حال إما لأخصيه موضوعه و هو الشبهه التحريميه و إما لنصوصيه محموله. الا- أن الاستدلال به حينئذ غير مجد، أما فى الشبهه الموضوعيه فلأنها مجرى البراءه باتفاق الكل. و أما فى الشبهه الحكيمه التحريميه فلما عرفت من الإشكال فى تعميم أخبار الحل لها، لقوه احتمال اختصاصها بالشبهات الموضوعيه التى لا خلاف عند الكل فى جريان البراءه فيها.

و أما حديث السعه، فهو من ناحيه الموضوع عام لا- يختص بالشبهه التحريميه الموضوعيه و ان كان مورد السؤال فى معتبره السكونى ذلك، لكن جوابه عليه السلام ضرب لقاعده كلييه، فتشمل الوجوبيه و التحريميه مطلقا، و من ناحيه المحمول و هو «سعه» لو لم يكن نسا فى الترخيص، فلا أقل من كونه أظهر من أخبار الاحتياط الظاهره فى التضييق و هذا بلا فرق بين كون «ما» موصوله و ظرفيه، و ان كان الوارد فى حديث السفره متعينا فى الثانى، و حينئذ فالجهل بالشىء لا يتبدل إلا بالعلم به بالخصوص لا بمثل إيجاب الاحتياط كما ادعاه شيخنا الأعظم (قده).

نعم قد يقال بتقدم أخبار الوقوف عليه لأخصيه موضوعها و أظهريتها خصوصا بملاحظه التعليل.

لكن فيه: أن أخبار الوقوف للإرشاد - كما سيأتى التعرض له - فلا تلاحظ مع الحديث حتى يقال بتقدمها عليه. و لو سلم فنمنع أخصيتها منه، بل النسبه بينهما عموم من وجه، لأن أخبار التوقف عامه للشبهه البدويه و المقرونه و خاصه

=====

بالتحريميه، و الحديث عام للشبهات الوجوبيه و التحريميه و خاص بالبدويه، فلا يشمل المقرونه، لأنها مما يعلمون، فيقع التعارض في المجمع و هو الشبهه البدويه التحريميه سواء الحكميه و الموضوعيه، و التقديم للحديث لأظهرته في الترخيص.

و أما حديث الحجب - فهو بعد تسليم دلالة على البراءه - ينفي اشتغال الذمه بما لا يعلم مطلقا، و يعارض الاخبار الداله على اشتغال الذمه بالمجهول، و يتقدم عليها بالأظهرية، و لكن يختص بالشبهات الحكميه غير المقرونه، و لا يشمل المقرونه، للعلم بالتكليف الكلى فيها، كما لا يشمل الشبهه الموضوعيه لظهور الموصول بقريته اسناد الحجب إليه تعالى في خصوص الحكم الكلى.

و أما مرسله الصدوق فيتعين تقديمها على أخبار الاحتياط، لأخصيه موضوعها و هو الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص، و لأظهرية محمولها - أعنى مطلق - في الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط في الوجوب. و مناقشه شيخنا الأعظم في أخصيته بقوله: «.... و ما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحكميه التحريميه مثل قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، فيوجد في أدله التوقف ما لا- يكون أعم منه، فان ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الإباحه غير داخل في هذا الخبر، و يشمل أخبار التوقف، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب فتأمل».

مندفعه بما فيها أولا: - مضافا إلى منع الإجماع، لمعارضته للإجماع على التخيير في المتعارضين و عدم وجوب الوقوف، و كونه مدركيا على فرض تسليمه -

(١). يعنى: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءه على أدله الاحتياط بمناط الأخصيه أو الأظهرية انما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب

=====

من كون مورد أخبار الوقوف - مع اختصاص بعضها بزمن الحضور - هو ما ورد فيه أمر و نهى لا نهى و إباحه كما هو مفروض كلام الشيخ.

و ثانيا: من معارضه أخبار الوقوف لأخبار التخيير، و ذهاب جمع إليه.

و ثالثا: من أن النهى المأخوذ غايه للمطلق و الحل هو النهى المعتبر، لأنه الصالح لرفع الحليه، فليس المراد وصول كل نهى و لو لم يكن معتبرا.

و عليه فتعم المرسله بما لها من الغايه حليه كل فعل محتمل الحرمة سواء لم يصل فيه نهى أصلا كشرب التتن أم ورد فيه خبر ضعيف غير صالح للاعتماد عليه، و اسناد مؤداه إلى الشارع، أم ورد فيه خبر معتبر مبتلى بمعارض يدل على الإباحه أو حكم آخر، أم كان مجملا بحسب الهيئه أو الماده.

و الحاصل: أن المرسله شامله لجميع الشبهات البدويه التحريميه، لأن غايه الحل و الإرسال فيها وصول النهى المعتبر بناء على كون الورود بمعنى الوصول.

و فى خصوص ما ورد فيه خبران أحدهما حاذر و الآخر مبيح، فان كان لأحدهما مزيه أخذ به، و فى المتكافئين اما أن نقول بالتوقف أو بالتخيير أو بالتساقط لو لم نستفد حكم المتعارضين من الاخبار العلاجيه أصلا، فان أخذنا بأخبار التخيير قيدنا إطلاق المرسله فى مورد التعارض، لوجود الحجه الرافعه لموضوع الأصل، و لا- مانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقا لمقتضى المرسله و ان كان الخبر متقدما عليه مرتبه، لأنه أماره على الواقع رافع لموضوع الأصل، و لا- مانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقا لمقتضى المرسله و ان كان الخبر متقدما عليه مرتبه، لأنه أماره على الواقع رافع لموضوع الأصل. و ان لم نعمل بالأخبار العلاجيه، فإطلاق المرسله الشمولى لصوره التعارض باق على حاله.

-----تصل النوبه إلى علاج المانع و هو تعارضها مع أدله البراءه بتقديمها على أدله الاحتياط بالجمع الدلالى،
و لكن لا- مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوى و لو الاستحبابى منه، و ذلك لوجود قرائن
داخليه و خارجيه داله على أن الأمر به للإرشاد كما سيظهر.

(١). يعنى: ما دل على وجوب الاحتياط. ثم ان سياق الكلام يقتضى جعل قوله: «مع أن...» جوابا عن خصوص أخبار الاحتياط،
لأنه ذكره فى ذيل الجواب عنها، لكن بعض القرائن التى أقامها على كون الأمر به للإرشاد غير مختص بها، بل يختص بعضها
بأخبار الوقوف كما سيأتى، و عليه فيمكن أن يكون نظره - و ان كان خلاف ظاهر عبارته - الجواب عن مجموع أخبار الوقوف
و الاحتياط.

و كيف كان فهذه القرائن هى التى نبه عليها شيخنا الأعظم، و هى بين ما يشترك فيها جميع الاخبار، و بين ما تختص ببعضها، و
هى كثيره.

الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد، بيانه:

أن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط هو الشبهه، و الأخذ بظاهره من الطلب المولوى للزومى مستلزم لتخصيص الأكثر، ضروره
أن عنوان «الشبهه» صادق على الشبهات مطلقا يعنى الحكميه و الموضوعيه الوجويه منهما و التحريميه، و قد اتفق الفريقان على
جريان البراءه فى غير الحكميه التحريميه، فيلزم حينئذ تخصيص الأ-كثر، لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف و
الاحتياط و هى الشبهات الموضوعيه مطلقا يعنى الوجويه منها و التحريميه، و الشبهات الحكميه الوجويه، و من المعلوم أن
تخصيص الأكثر مستهجن فلا يصار إليه.

كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط

كالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، فلا- مناص عن حملة على الإرشاد المطلق، فيكون إرشادا إلى وجوب الاحتياط فى مورد وجوبه و هو الشبهه المقرونه، و إلى استحبابه فى غيرها.

و هذه القرينه ذكرها شيخنا الأعظم فى موضعين: أحدهما فى الجواب عن روايه الأمالى حيث جعل الأمر بالاحتياط فيها دائرا بين الإرشاد و الطلب المولوى الجامع بين الوجوب و الندب. و ثانيهما فى القرائن التى أقامها على أن قوله صلى الله عليه و آله فى خبر التليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا- يعلم» للإرشاد.

الثانيه: إباء سياقها عن التخصيص، توضيحه: أنك قد عرفت أننا عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكيمه الوجوبيه و الموضوعيه مطلقا و لو كان الأمر به مولويا، و حينئذ فلو كان الأمر بالتوقف و الاحتياط للطلب المولوى اللزومى، فلا بد من ارتكاب التخصيص فى تلك الاخبار بأن يقال: «لا خير فى الاقتحام فى الهلكه بارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهه موضوعيه مطلقا أو حكميه وجوبيه» مع أن سياقها آب عن التخصيص، و ذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن فى ارتكابها - يعنى الشبهات الموضوعيه و الوجوبيه - الخير، و هذا لا- معنى له. و عليه فحيث ان كلمه «خير» منسلخه هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين - بمقتضى هذا التعليل - الاجتناب عن جميع الشبهات، إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: أن الوقوع فى الهلكه لا خير فيه أصلا، بل الخير كله فى الوقوف عند الشبهه و عدم الاقتحام فيها، و لكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص فى ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص عن حمل الأمر فى تلك الاخبار على الإرشاد حتى يتبع المرشد إليه فى الوجوب و الاستحباب. هذا فى أخبار الوقوف.

و كذا قوله عليه السلام فى خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» فان الشبهه الموضوعيه التى تجرى فيها أدله البراءه ليست قسما رابعا، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور فى ثلاثه أقسام: الحلال البين و الحرام البين و الشبهات، و لا شك فى اندراج الشبهه الموضوعيه فى القسم الثالث، و مقتضاه الاحتياط فيها، و قد التزم الكل بالبراءه فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلا- يقال: «و من ترك الشبهات إلا الموضوعيه نجا من المحرمات» لأن مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، و لا مفرّ من هذا المحذور غير الحمل على الإرشاد.

و هذه القرينه ذكرها شيخنا الأعظم فى الجواب عن أخبار التثليث.

الثالثه: ما أفاده الشيخ فى إثبات أن الأمر بالاحتياط فى خبر التثليث للإرشاد.

و توضيحه: أنه صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم رتبّ على ارتكاب الشبهات الوقوع فى المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم، و المراد من الشبهه هنا جنسها لا- استغراق أفرادها، يعنى: أن من ارتكب الشبهات و لو فردا واحدا منها يوشك أن يقع فى المحرمات و يهلك من حيث لا يعلم، لا أن مرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرمات و يهلك، و ذلك لأن الإمام عليه السلام فى مقام بيان ما تردد بين الحلال و الحرام و الأمر بترك الخبر الشاذ الذى ليس بمشهور، لا- فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، و المراد بالوقوع فى المحرمات و الهلاك- ك من حيث لا- يعلم الاشراف عليهما و المعرضيه لهما بسبب ارتكاب الشبهات، لا- الوقوع و الهلاك الفعليان، و هما - يعنى الاشراف و المعرضيه - معنى مجازى للوقوع و الهلكه، و الاشراف على الهلكه و ان كان يترتب على ارتكاب الشبهه، لكن لا دليل على حرمة قبل العلم به، فلا بد من حمل الطلب على الإرشاد.

الرابعة: بيان حكمه طلب التوقف، وهذه قرينه استشهد بها الشيخ لكون الأمر بالتوقف فى أخبار الوقوف للإرشاد، واصله: أن قوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه» ليس طلبا مولويا - أى إنشاء بداعى جعل الداعى - بل هو إنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى ارتكاب الشبهه من الابتلاء بالهلكه و هى العقوبه الأخرويه إذا كان التكليف قد تنجز كما فى أطراف الشبهه المحصوره، و غير العقوبه من المضار و المفاسد الأخرى إذا لم يتنجز التكليف و ورد الترخيص فى الارتكاب، فالمدار فى وجوب التوقف و عدمه ملاحظه حكمه الطلب و أنها هل تقتضى لزوم الاحتراز عن الشبهه أم لا؟ الخامسة: ظهور قوله عليه السلام: «فمن ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» فى ترتب الهلكه على ارتكاب الشبهه لا على مخالفه الأمر بالتوقف، فهذا الظهور قرينه على عدم ترتب العقوبه على مخالفه نفس الأمر بالتوقف، و حيث لا عقوبه على مخالفه الأمر لم يكن مولويا، فىكون للإرشاد لا محاله. قال الشيخ الأعظم (قده): «ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل فيها...» و من المعلوم أن الأمر الذى لا يستحق العقاب على مخالفته ليس مولويا، بل هو إرشادى.

هذه جمله من القرائن التى تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأعظم و قد أشار فى المتن إلى بعضها كما سيظهر.

(١). أى: للإرشاد المطلق الجامع بين الوجوب و الاستحباب، فان كان المحتمل عقوبه كان الأمر إرشادا إلى وجوب الاحتياط، و ان كان المحتمل مفسده أخرى كان إرشادا إلى استحبابه كما فى الشبهه الموضوعيه التى هى مورد جريان

فيختلف (١) إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده (٢) «-» أنه (٣) لو لم يكن للإرشاد لوجب (٤) (يوجب) تخصيصه لا محاله ببعض (٥) الشبهات إجماعا، مع أنه (٦) آب عن التخصيص قطعا.

الأصل المرخص كما في موثقه مسعده بن زياد المتقدمه، فقله عليه السلام: «وقفوا» تابع - في الوجوب و الاستحباب - للمرشد إليه.

(١). الضمير المستتر راجع إلى الأمر المستفاد من قوله: و ما دل على الاحتياط.

(٢). أى: و يؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد أنه...، و هذا إشاره إلى إحدى قرائن الإرشاد، و قد تقدم بقولنا: الثانيه إباء سياقها عن التخصيص... إلخ.

(٣). الضمير للشأن، و ضميرا «يكن، تخصيصه» راجعان إلى الأمر بالاحتياط المستفاد من قوله: «ما دل».

(٤). جواب الشرط، و المعنى واضح، و بناء على نسخه «يوجب» بكسر الجيم يكون هو الجواب له، و الضمير المستتر فيه راجعا إلى عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه ب «لو لم يكن».

(٥). و هى الشبهه الموضوعيه مطلقا و الحكميه الوجوبيه، و قوله: «إجماعا» متعلق ب «لوجب تخصيصه».

(٦). يعنى: مع أن ما دل على الاحتياط آب عن التخصيص قطعا، لما سيدكره بقوله: «كيف لا يكون».

=====

(-). التعبير بالتأييد لا يخلو من مسامحه، لظهوره فى أن الآباء عن التخصيص مؤيد لكون الأمر به إرشاديا لا قرينه مستقلة، مع أنه من قرائن الإرشاد لو لم يكن أقواها، فكان الأولى أن يقال: «و منها - أى و من القرائن - أنه لو لم يكن للإرشاد...».

كيف (١) لا يكون قوله: «قف عند الشبهه، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» للإرشاد (٢)؟ مع أن المهلكه ظاهره (ظاهر)

(١). هذه قرينه أخرى على الإرشاد، و تختص بأخبار الوقوف المعلله، و توضيحها:

أن المراد بالهلكه ما يرجع إلى المكلف فى الآخره و هو العقوبه، و مقتضى التعليل بقوله: «فان الوقوف» كون الهلكه ثابتة قبل إيجاب الاحتياط، لأن الهلكه فى هذه الاخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، و من المعلوم تقدم الموضوع على الحكم، لأنه كالعلة له، فلا بد أن تكون العقوبه مفروضه الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، و من الواضح أن هذه الهلكه ليست على مخالفه الإلزام الواقعى المجهول، لقضاء قاعده قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلا بد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، و إلا لزم الدور - كما سيأتى - و حينئذ فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، و الشبهه البدويه قبل الفحص، و يكون الأمر بالاحتياط إرشادا إلى حكم العقل بوجوبه، لتنجز الواقع بالعلم الإجمالى و لا مساس له بالشبهه البدويه بعد الفحص.

نعم إذا كان أمر الاحتياط نفسيا لا- إرشادا إلى التحفظ على الأحكام الواقعيه ترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، لكن لازمه أجنيبه التعليل عن المعلل، لعدم كون التوقف فى الشبهه البدويه بعد الفحص معلولا للعقوبه الواقعيه، بل واجبا مستقلا مستتبعا للمؤاخذه على مخالفه نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله عليه السلام: «فان الوقوف عند الشبهه...» هو التحرز عن عقوبه التكليف الواقعى المجهول، و قد عرفت أن لازم ذلك وجود الهلكه قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

(٢). خير لقوله: لا يكون.

فى العقوبه «-» و لا عقوبه فى الشبهه البدويه (١) قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه (٢) بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه؟

(١). لا-عترف المحدثين بكونه من العقاب بلا- بيان المتسالم على قبحه و عدم صدوره من الحكيم، لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهرى و هو وجوب الاحتياط.

(٢). ضميرا «إيجابه، بأنه» راجعان إلى الوقوف و الاحتياط، يعنى: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكه مفروضه الوجود قبل الأمر بالاحتياط، لأنها عله لوجوده، فلا- يعقل تأخرها عنه و نشوها منه لاستلزامه الدور، بتقريب: أن الهلكه - لكونها عله لإيجاب الاحتياط - مقدمه عليه رتبه كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكه على إيجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم - حيث يدعى ترتب العقوبه على ترك الاحتياط، لأنه يعترف بقبح المؤاخذه على التكليف المجهول - كانت مؤخره عنه، و هو الدور، لتوقف إيجاب الاحتياط على الهلكه، و توقف الهلكه على إيجاب الاحتياط (فلا بد) دفعا لمحدور الدور من القول بعدم ترتب الهلكه على الأمر بالتوقف و الاحتياط و الامتزام بترتيبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما، فإذا لم ترتب الهلكه عليه كان للإرشاد.

و بالجملة: لا يصح جعل الهلكه عله لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكه عليه كما يدعيه الخصم، لاستلزامه - بمقتضى تقدم العله على المعلول - أن يكون كل منهما مقدما على صاحبه و مؤخره عنه فى آن واحد، و هو محال، فلا- محيص عن الالتزام بتقدم الهلكه رتبه على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه بمعنى كونها معلوله له، بل هى معلوله لشيء آخر كما تقدم. و هذا نظير قوله

(-). لكن هذا الاستظهار - مع منافاته لما ذكره قبل أسطر بقوله: «فيختلف

ص: ٣٦٢

-----الطريق الفلاني، لأن فيها قاطع الطريق» فان التعليل به لا يصح إلا مع وجوده قبل النهي عن العبور.

إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه» إذ لا معنى للإرشاد إلى الهلكة بمعنى العقوبة مع فرض استحباب التحرز عنها - ممنوع جدا، إذ التعليل المذكور ورد في مقوله عمر بن حنظله بعد الأمر بالإرجاء «حتى تلقى إمامك» و لا-ريب في إرادته العقوبة منها هنا، و كذا في صحيحه جميل. و لكنه ورد في موثقه مسعده بن زياد للاحتراز عن نكاح المرأه التي بلغه أن لها معه رضاعا محرّما، و لا-ريب في أن الهلكة فيها ليست بمعنى العقوبة قطعاً، لأنها شبيهة موضوعيه بدويه قد أطبق المحدثون على كونها مجرى البراءة، و هو مورد لاستصحاب عدم الرضاع، مضافاً إلى التصريح بحليته في روايه مسعده بن صدقه، و لا معنى لكونها بمعنى العقوبة ثم تخصيصها بما دلّ على الترخيص فيها، لأنه من التخصيص بالمورد و إخراجة.

و لعله لذا التزم شيخنا الأعظم (قده) بأن الأمر به للإرشاد المطلق، قال (قده) «فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهه المحصوره و نحوها... ففي هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازماً عقلاً- و شرعاً من باب الإرشاد. و ان كان الهلاك المحتمل مفسده أخرى غير العقاب سواء كانت دينيه... أم دنيويه كالاحتراز عن أموال الظلمه، فمجرد احتمالها لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا.... إلى أن قال: فخيريّه الوقوف عند الشبهه من الاقتحام في الهلكه أعم من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه، فهي قضيه تستعمل في المقامين، و قد استعملها الأئمه كذلك...».

=====

و استشهد للحمل على الإرشاد بما تقدم فى التوضيح من تبين حكمه طلب التوقف، و إباء السياق عن التخصيص، و تخصيص الأكثر، و عدم ترتب عقاب على مخالفه الأمر بالتوقف غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل.

و الكل لا يخلو عن غموض، أما الأول، فلان مجرد تبين حكمه الطلب لا يساوق الإرشاد، كما يظهر من ملاحظه الحكم الشرعيه لبعض الأحكام مثل عدم اختلاط المياه الذى علل به تشريع العده و وجوب الصلاه لكونها ذكرا له تبارك و تعالى أو ناهيه عن الفحشاء و المنكر، و غير ذلك، و لا- أظن الالتزام بكون الأمر للإرشاد بمجرد بيان حكمته، بل هو لائزم أعم و ليس مساويا للإرشاديه. و كذا الحال فى تعليل قاعده التجاوز بأنه «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» فان قلت: فرق بين التعليل الوارد فى أخبار الوقوف و بين ما ورد من حكمه و وجوب الاعتداد، فان الأول كالصريح فى الإرشاد، بخلاف الثانى، فالمراد بتبين حكمه طلب التوقف هو وجود خصوصيه فى أخباره تقتضى حملها على الإرشاد.

قلت: نعم، لكنه يتم بناء على جعل الهلكه بمعنى العقوبه مطلقا كما عليه المصنف (قده) لا بناء على جعلها بمعنى أعم من العقوبه كما عليه الشيخ الأعظم حيث جعلها بمعنى العقوبه تاره و بمعنى المفسده أخرى، و حينئذ فيشكل بما ذكرنا من أن ذكر الحكمه أعم من الإرشاديه.

و أما الثانى، فلان التخصيص يرد على الشبهه فى قوله عليه السلام: «وقفوا

عند الشبهه» القابله له بلا إشكال، لا على التعليل الآبى عنه، فان وجوب الاحتياط يستفاد من الأمر الدال على مطلوبه التوقف عند كل شبهه، و ما دلّ على الترخيص فى الموضوعيه صالح للتخصيص، و هو لا ينافى سياق التعليل، فان الوقوف عند كل شبهه خير من الاقتحام فيها، فكأنه قال: «الوقوف عند كل شبهه واجب الا الموضوعيه التى ورد الترخيص فيها» ثم علل الأمر به بما ذكر.

و يشهد لعدم التنافى بين الأمر به و الترخيص موثقه مسعده بن زياد، فانه عليه السلام مع فرض جواز الترويج بالمرأه المردده بين كونها أجنبيه و أختا رضاعيه علل رجحان التوقف بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه، فاعتراف شيخنا الأعظم بعدم كون الهلكه بمعنى خصوص المؤاخذه الأخرويه يوجب النقض عليه بأن مجرد الترخيص لا- ينافى سياق أخبار الوقوف، و لا يهدم عموم التعليل الجامع بين المانع من النقيض و غيره.

و أما الثالث، فبالمنع من لزوم تخصيص الأ- كثر فى القضايا الحقيقيه، حيث ان موضوع الحكم فيها هو العنوان لا- الأفراد، فالمحذور مختص بالقضايا الخارجيه كما إذا قال: «أكرم من فى المسجد» فيما إذا كان «من فى المسجد» عنوانا مشيرا ثم أخرج زيادا و عمراً و غيرهما من الأفراد منه إلى أن يبقى واحد أو اثنان تحت العام. هذا.

مضافا إلى أن التخصيص إذا كان بعنوان «ما ورد فيه ترخيص» فلا مورد للمحذور المتقدم، مع تصريح الشيخ فى قاعده لا ضرر بعدم قدحه، حيث قال:

«و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هى أكثر من الباقي، كما إذا قيل: أكرم الناس و دلّ دليل على اعتبار

=====

العدالة خصوصا إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب» فكأنه عليه السلام قال: «قف عند الشبهه إلا ما ورد الترخيص فيها» فان الخارج عنوان واحد و ان كانت مصاديقه أكثر مما بقى.

و أما الرابع، فلا بد من عدم ترتب العقوبه على مخالفه الأمر غير مساوق للإرشاد، إذ الأوامر الطريقيه أيضا كذلك مع أنها مولويه، فمخالفه خبر العادل مع فرض الإصابه للواقع لا تستتبع عقابين أحدهما على عصيان الواقع و الثانى على عدم تصديق العادل عملا، بل يستحق عقوبه واحده على التمرد عن الطلب النفسى فى المؤدى، و عليه، فاستكشاف إرشاديه أوامر الوقوف من عدم ترتب العقوبه على مخالفتها غير تام.

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من استحباب التحرز إذا كان غير العقاب - الشامل بإطلاقه للإضرار بالنفس - ينافى ما تقدم منه فى رد كلام الحاجبى فى أول أدله اعتبار مطلق الظن بقوله: «ثم ان ما ذكرنا من ابتناء الكبرى على التحسين و التقيح العقليين غير ظاهر، لأن تحريم تعريض النفس للهلاك و المضار الدنيويه و الأخرويه مما دل عليه الكتاب و السنه مثل التعليل فى آيه النبأ، و قوله تعالى: لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه...».

فالحق فى إثبات إرشاديه أوامر الوقوف كأوامر الاحتياط أن يقال: ان تطبيق الهلكه فى موثقه مسعده بن زياد على خصوص المفسده و عدم إرادته العقوبه منها قرينه على عدم كون الأمر بالوقوف فيها للوجوب المولوى، لوضوح أن مورده مجرى الأصل المرخص، و عدم التزام أحد بوجوب التوقف فيه، فإرادته الوجوب المولوى منه توجب خروج مورد الموثقه عنه، و استهجان ذلك

(١). الغرض من هذا الإشكال: استكشاف الأمر المولوى الظاهرى بالاحتياط بالبرهان الإئنى كما سيظهر، و قد تعرض له شيخنا الأ-عظم فى الجواب عن أخبار الوقوف - بعد حمل الأمر فيها على الإرشاد - بقوله: «فان قلت: ان المستفاد منها احتمال التهلكه فى كل محتمل التكليف..... و لانزم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكاليف المختفيه من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح» ثم أجاب عنه بما تقدم فى كلام المصنف بقوله: «و لا يصغى إلى ما قيل...».

و توضيح الإشكال منوط بذكر أمور:

الأول: أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعى فقط حتى يجرى بمجرد و لو مع وجود البيان على الحكم الظاهرى، بل هو عدم البيان على كليهما معا، فلو وجد البيان على الحكم الظاهرى فقط لم تجر القاعده و ان لم يحصل بيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى، كما لا تجرى لو وجد على الحكم الواقعى فقط.

الثانى: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعته هو سريان الحكم فى جميع

بديهى.

و كذا الحال فى الأمر بالوقوف فى المقبوله و صحيحه جميل مع كون المراد بالهلكه فيهما العقوبه، حيث ان الوجوب المولوى فيهما يوجب تنجز المنتجز، إذ التكليف فى الشبهه المقرونه و البدويه قبل الفحص قد تنجز بمنجز سابق و هو العلم الإجمالى و الاحتمال، فلا معنى لسنجزه ثانيا بوجوب التوقف مولويا.

فالنتيجه: أنه لا بد من حمل أوامر التوقف على الإرشاد، فلا تدل على الوجوب المولوى حتى تعارض أدله البراءه و تصل النوبه إلى علاج التعارض.

مصاديق تلك الطبيعة و عدم اختصاصه ببعض أفرادها، كما فى قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض» و موضوع الأمر بالتوقف فى المقام هو «الشبهه» و هى بإطلاقها تشمل مورد النزاع أعنى البدويه بعد الفحص، فإذا لم يوجد مقيد شمله الحكم بالوقوف.

الثالث: أن الحكم الشرعى اما أن يدل عليه الخطاب بالمطابقه كقوله:

«يجب كذا» أو «يحرم كذا» أو يدل عليه بالالتزام مثل قوله تبارك و تعالى: و من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) فانه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمدا، و إلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده فى جهنم.

الرابع: أن المقصود من الهلكه - كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها - هو العذاب الأخرى دون المضار الدنيويه، ضروره أن هم الشارع صرف العباد عن العقوبه الأخرويه.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: حاصل الإشكال أنه و ان لم يمكن أن يكون الأمر بالوقوف و الاحتياط فى الاخبار المثبتة للهلكه للطلب المولوى الإلزامى، بل لا- بد من حمله على الإرشاد كما تقدم، لكن يمكن استفاده طلب ظاهرى مولوى آخر من تلك الاخبار بالدلاله الإلزاميه، و ذلك لأنه لما كانت العقوبه من آثار الطلب المولوى - كما هو المستفاد منها، حيث رتب الهلكه يعنى العقوبه على كل محتمل التكليف الإلزامى الذى منها الشبهه البدويه بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبه فى الشبهه كاشفا عن وجود البيان على التكليف و دالا عليه بالدلاله الإلزاميه، و أن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - و هو الابتلاء بالعقوبه الأخرويه - عن بيان ملزومه و هو الوجوب الشرعى.

و بالجملة: فالأخبار المثبتة لترتب الهلكه على ترك الاحتياط فى الشبهه

نعم (١)، ولكنه يستكشف منه (٢) (عنه) على نحو الإن (٣) إيجاب الاحتياط من قبل (٤) ليصح به (٥) العقوبه على المخالفه.

فانه يقال: ان مجرد إيجابه (٦) واقعا ما لم يعلم «-» لا يصحح

التي منها البدويه بعد الفحص كاشفه عن وجوب الاحتياط شرعا كشفا بالمعلول عن العله، و إلا كان المعلول بلا عله و العقاب بلا بيان.

(١). استدراك على قوله: «فكيف يعلل» و ضمير «لكنه» للشأن، يعنى:

أن مقتضى ما تقدم من انبعث الأمر بالتوقف عن الهلكه المفروضه الوجود و ان كان هو وجودها فى رتبه سابقه على الأمر، فلا يمكن استكشاف الهلكه من الأمر ليحمل على كونه مولويا، لكن يمكن استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من الهلكه المترتبه على الأمر به بالبرهان الإئى، كما عرفت توضيحه.

(٢). أى: من التعليل الوارد فى مقبوله عمر بن حنظله: «فان الوقوف...».

(٣). البرهان الإئى هو العلم بالعله من العلم بالمعلول، و استكشافها منه.

(٤). أى: من قبل تشريع إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه، و قوله:

«إيجاب» نائب عن فاعل قوله: «يستكشف».

(٥). أى: بإيجاب الاحتياط المستكشف من التعليل المزبور.

(٦). أى: إيجاب الاحتياط، و توضيح ما أجاب به هنا و فى حاشيه الرسائل عن الإشكال: أن العقاب على مخالفه إيجاب الاحتياط فى الشبهه البدويه ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان، إذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل،

(-). هذا الجواب لا يدفع الإشكال، لأن المستشكل لا ينكر قبح العقاب على المجهول و ان كان ذلك إيجاب الاحتياط، و انما يدعى العلم إنّا بوجوب الاحتياط الذى هو بيان على المجهول و رافع لقبح العقاب عليه، فدفع الإشكال منحصر بإنكار البرهان الإئى فى المقام كما يظهر من حاشيته على الرسائل.

لا- التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسياً أم طريقياً كإيجاب الاحتياط، و المفروض عدم وصوله بغير أخبار الوقوف، و استكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكه فى ارتكاب الشبهه من باب دلاله اللازم على ثبوت ملزومه - بدعوى عموم الشبهات فى قوله عليه السلام: «فمن ترك الشبهات» أو إطلاق الشبهه فى قوله عليه السلام: «فان الوقوف عند الشبهه» - غير ممكن، لاستلزامه الدور، و ذلك لأن بيانه أخبار الوقوف للوجوب المولوى منوطه بإمكان الأخذ بظاهر الهلكه و هو العقوبه ليدل قوله: «قفوا» على الوجوب، إذ لو أريد بالهلكه معنى آخر غير العقوبه الأخرويه لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبه وجوباً مولوياً، و حمل الهلكه على العقوبه منوط بكون قوله: «قفوا» بياناً و إعلاماً لحكم المشتبه - و هو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول - إذ لو لم يكن بياناً و منجزاً له لم يصح حمل الهلكه على ظاهرها أعنى العقوبه.

و بعبارة أخرى: الأخذ بظاهر «قفوا» من الوجوب المولوى متوقف على حمل الهلكه على العقوبه، و حملها عليها متوقف على كون الأمر فى «قفوا» للوجوب المولوى، فبيانه أخبار الوقوف للوجوب المولوى متوقفه على بيانيتها له، و هو الدور.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و ما ورد من الوعيد الصريح فى العقوبه الأخرويه على بعض الأفعال - كقتل المؤمن متعمداً - الدال بالالتزام على حرمة المولويه، حيث ان الوعيد لا بد أن يكون بمقتضى دلاله الاقتضاء كناية عن التحريم و بياناً عليه، و لا يلزم منه محذور الدور، لأن الدور هناك كان ينشأ من توقف حمل الهلكه على العقوبه على أن الأمر فى «قفوا» للوجوب المولوى

العقوبه و لا- يخرجها عن أنها (١) بلا- بيان و لا برهان، فلا محيص (٢) عن اختصاص مثله (٣) بما يتنجز فيه المشتبه قبل الفحص مطلقا (٤)، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، ----- للوجوب المولوى على حمل الهلكه على العقوبه، بخلاف الوعيد هنا، فانه صريح فى العقوبه، و لا يتوقف حملها عليها على شىء، فيستكشف منه الحرمة المولويه، و لا وجه لحمل النهى عن ذلك الفعل المتوقع عليه - فيما إذا ورد نهى عنه - على الإرشاد. و هذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعا عن إرادته الإيجاب المولوى تعين حمل الشبهه على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونه بالعلم الإجمالى و البدويه قبل الفحص، و يكون الأمر بالوقوف إرشادا إلى حكم العقل بلزوم رعايه العلم الإجمالى و الاحتمال.

(١). الضميران راجعان إلى العقوبه، قال فى حاشيه الرسائل: «حيث لا يعلم بإيجابه بعد، و هذه الاخبار لا تصلح بيانا و إعلاما له، فان كونها بيانا و إعلاما موقوف على صحه حمل التهلكه فيها على ظاهرها، و هو موقوف على كونها بيانا و إعلاما، و إلا لما صح حملها على ظاهرها كما عرفت».

(٢). هذا نتيجة بطلان ما ذكره فى «لا يقال» و أن التعليل المذكور فى أخبار التوقف لا يدل على وجوب الاحتياط مولويا، فمثل هذا الحديث أجنبى عن مورد البحث و هو الشبهه الحكميه بعد الفحص، و مختص بالشبهات التى تنجز فيها الحكم كالشبهه البدويه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالى، لعدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(٣). يعنى: مثل التعليل الوارد فى حديث مسعده بن زياد المتقدم: «وقفوا عند الشبهه».

(٤). يعنى: سواء كانت الشبهه وجوبيه أم تحريميه.

ص: ٣٧١

، فلاستقلاله (١) بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة «-» .

(١). بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل الثقلي على وجوب الاحتياط في الشبهه البدويه بعد الفحص تعرض للدليل العقلي، و قد قرر هذا الدليل بوجهين هذا أولهما، و هو مؤلف من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه. أما الصغرى فهي أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً- بتكاليف إزاميه في الشريعه المقدسه و هي منتشرة في الوقائع المشتبهه، و نسبه هذه التكاليف المعلومه إجمالاً إلى المشتبهات كنسبه ألف شاه محرمه في عشرين ألف شاه، فهي من شبهه الكثير في الكثير و لم يعلم بعد مراجعه الأدله بالخروج عن عهدته تلك التكاليف الواقعيه المعلومه إجمالاً التي كلفنا الشارع بامثالها. و أما الكبرى فهي: استقلال العقل بتنجز الخطاب بالعلم الإجمالي به، فنرتب المقدمتين هكذا: هذه تكاليف إزاميه معلومه بالإجمال، و كل ما كان كذلك فهو منجز عقلاً، فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدتها، و لا- يتحقق ذلك الا- بالاحتياط بالإتيان بما احتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمة، لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءه اليقنيه.

(-). لكن شيخنا الأعظم (قده) قرر هذا الدليل العقلي بوجه آخر يختلف عما في المتن، قال (قده): «و أما العقل فتقريره من وجهين: أحدهما:

أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعه الأدله الشرعيه بمحرمات كثيره يجب بمقتضى قوله تعالى: و ما نهاكم عنه فانتهوا و نحوه الخروج عن عهدته تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب ... إلخ».

و من المعلوم مغايرته لما في المتن من وجهين:

الأول: افتراقهما في متعلق العلم الإجمالي، حيث ان شيخنا الأعظم (قده) جعل متعلق العلم الجمالي خصوص الشبهات التحريميه، و وجهه واضح،

(١). ظرف و تعليل لقوله: «فلاستقلاله» و إشاره إلى الصغرى المذكوره أعنى العلم الإجمالى بوجود تكاليف إزاميه فى الشريعه المقدسه.

=====

لأنه عقد المطلب الأول من الشك فى التكليف للبحث عن حكم الشبهه التحريميه، و المطلب الثانى منه للشبهه الوجوبيه، و الثالث للدوران بين المحذورين، فكان اللازم جعل المتعلق خصوص الشبهات التحريميه. هذا مضافا إلى أن أصحابنا المحدثين - الا- القليل منهم - لم يلتزموا بالاحتياط فى الشبهات الوجوبيه، و عمدته النزاع معهم فى بحث البراءه و الاحتياط انما هو فى الشبهات التحريميه الناشئه من فقد النص، فلا جدوى فى إدراج الشبهه الوجوبيه فى محل النزاع.

و المصنف (قده) جعل متعلق العلم الإجمالى مطلق التكاليف الإزاميه لا خصوص الشبهات التحريميه. و الوجه فى هذا التعميم: أنه عقد فصلا واحدا للبحث عن البراءه و الاحتياط و جعل الموضوع «ما لم تقم فيه حجه على التكليف» و هذا شامل للشبهات الموضوعيه و الحكميه مطلقا من التحريميه و الوجوبيه سواء كان منشأ الشك فى الحكم الكلى فقد النص أم إجماله أم تعارضه، و من المعلوم أن إقامه الدليل على هذه الدعوى تستدعى تقرير الدليل العقلى بما يلتئم معها، فلذا عمم المتعلق لما يشتمل على الشبهه الوجوبيه كما عممه صاحب الفصول أيضا، حيث قال: «أما الأول - أى دلالة العقل على الاحتياط - فللقطع بثبوت الاشتغال بالأحكام الشرعيه، فيجب أن لا يحكم بالبراءه إلا بعد اليقين بها، و لا يقين إلا مع الاحتياط».

و مما ذكرنا ظهر متانه تقرير شيخنا الأعظم، إذ لا- جدوى فى إدراج الشبهه الوجوبيه فى محل النزاع ثم دعوى انحلال العلم الإجمالى بالنسبه إليها بالظفر

وجوبه أو حرمة مما (١) لم يكن هناك حجه على حكمه

(١). بيان للموصول في «فيما» و هو يتعلق ب «وجود» و ضمير «حكمه» راجع إلى الموصول في «مما».

=====

بالأمارات القائمة عليها.

الثاني: أن تقرير المصنف للدليل العقلي متمحض في بيان ما يقتضيه العقل ضروره أن الكبرى - و هي تنجيز العلم الإجمالي و لزوم مراعاة الاحتياط في الأطراف استنادا إلى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل - من المستقلات العقلية. بخلاف تقرير شيخنا الأعظم، لأنه استشهاد على وجوب الانزجار عن المحرمات بالآيه الشريفه. و للمناقشه فيه مجال، أما أولا، فلأن قوله تعالى: (و ما نهاكم عنه فانتهوا) شامل للنهي التنزيهي، إذ المكروهات منهيته تعالى أيضا كالمحرمات، و مقتضى الأمر بالاجتناب عنها تركها و كف النفس عنها، و هذا مما لا يلتزم به أحد. و دعوى اختصاص وجوب الاجتناب بالمحرمات للانصراف أو غيره مجازفه.

و أما ثانيا: فلان الأمر بالانتهاء عن المحرمات ان كان مولويا لزم الخلف و صيروره الدليل - المتكفل للكبرى - نقليا لا عقليا. و ان كان إرشاديا - كما هو الحق - نظير الأمر بالإطاعه كان المناسب أن يقال في تقرير دلاله العقل هكذا:

«يجب بحكم العقل المرشد إليه أو المؤكد بقوله تعالى... إلخ» ففي تعبير الشيخ ب «يجب بمقتضى قوله تعالى» مسامحه ظاهره، هكذا قيل.

لكن هذا الإشكال - و ان أورده غير واحد على كلام الشيخ الأعظم - مندفع بما تفتن له المحقق الهمداني في حاشيه الرسائل بقوله: «وجه الحاجه إلى الاستدلال بالآيه الشريفه في مثل المقام مع كون مضمونها من المستقلات العقلية دفع ما قد يتوهم: من عدم استقلال العقل بوجوب الاجتناب عما عدا ما علم

ص: ٣٧٤

تفريغا (١) للذمه بعد اشتغالها، و لا خلاف (٢) فى لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى إلا من بعض الأصحاب (٣).

(١). تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعنى: أن عله هذا الحكم العقلى هو لزوم تفريغ الذمه عما اشتغلت به.

(٢). إشاره إلى الكبرى المتقدمه أعنى منجزيه ذلك العلم الإجمالى.

(٣). كما ينسب إلى المحقق القمى (قده) حيث جعله كالثبوك البدوى، لكنك عرفت فى الجزء الرابع النظر فى هذه النسبه، فراجعه للوقوف عليه، و أن الحق عليه التامه لكل من الموافقه و المخالفه القطعيتين.

حرمته تفصيلا، و لا- يتمشى هذا النحو من التوهم فى الآيه الشريفه، حيث ان مفادها وجوب الاجتناب عن جميع المحرمات الواقعيه، و بعد أن علم هذا الخطاب تفصيلا يجب الخروج عن عهده بالانتهاء عن جميع ما نهى الله تعالى عنه فى الواقع، لقاءده الاشتغال».

و حاصله: أن انتصار الشيخ للمحدثين بذكر هذه الآيه فى الدليل فى محله، لأن قوله تعالى: (و ما نهاكم عنه) يشمل المحرمات المشتببه أيضا، إذ مقتضى وضع الألفاظ للمعانى الواقعيه وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعى و ان لم يكن معلوما فعلا. و لعل هذا المعنى أجنبى بزعم الأصولى عن حكم العقل، لاختصاص حكمه على زعمه بالمحرم الذى نهض الحجه المعتمره عليه، فلا يشمل مورد النزاع و هو الشبهه الحكيمه التحريميه، و لكن المحدث يدعى استقلال العقل بلزوم الاحتراز عن الشبهه، و يؤكد ذلك بالآيه الشريفه بالتقريب المذكور. و عليه فانتصار الشيخ للمحدثين بذكر الآيه الشريفه فى محله.

الا- أنه يبقى على المحدثين التخلص عن إشكال التزامهم بالبراءه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه، مع وجود احتمال النهى الواقعى فيها أيضا.

(١). أى: بلزوم الاحتياط، و توضيح ما أفاده فى الجواب: أن منجزيه العلم الإجمالى و ان كانت مما يستقل بها العقل، لكنها منوطه ببقاء العلم الإجمالى على حاله - أى دائرا بين الأطراف بنحو القضية المنفصله الحقيقيه - و عدم انحلاله إلى علم تفصيلى و شك بدوى، فلو انحل فى مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط فى سائر الأطراف، لسلامه الأصل النافى للتكليف الجارى فيها عن المعارض. و المفروض فى المقام انحلال العلم الإجمالى - بوجود المحرمات و الواجبات فى الوقائع المشتبهه - بعلم إجمالى آخر متعلق بالطرق و الأصول المثبتة لمقدار من تكاليف مساو للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الإجمالى الكبير - المتعلق بجميع الأحكام الإلزاميه الواقعيه - بهذا العلم الإجمالى الصغير المتعلق بالأمارات و الأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، و بعد الظفر بهذا المقدار الذى أدت إليه الأمارات و الأصول لا يبقى علم بتكاليف واقعيه أخرى غيرها حتى يجب رعايه الاحتياط فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوى الذى يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

ثم ان شيخنا الأعظم أجاب عن الدليل العقلى بوجهين، و ما فى المتن موافق للوجه الثانى، قال (قده): «و ثانيا: سلمنا التكليف الفعلى بالمحرمات الواقعيه، الا- أن المقرر فى الشبهه المحصوره كما سيجى ء إن شاء الله تعالى: أنه إذا ثبت فى الشبهات المحصوره وجوب الاجتناب عن جمله منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا، فأصالة الحل فى البعض الآخر غير معارضه بالمثل... إلخ».

(٢). أى: أن لزوم الاحتياط فى الأطراف مشروط بما إذا لم ينحل العلم

ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي، و قد (١) انحل ها هنا «-» فانه (٢) كما علم بوجود تكاليف إجما-----
-----إلخ.

- (١). أى: و الحال أنه قد انحل هاهنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق و الأصول و شك بدوي فيما عداه.
(٢). هذا تقريب الانحلال، و قد عرفت توضيحه.

=====

(-). و الوجه فى الانحلال واضح، لوجود ضابطه - و هو عدم كون المعلوم إجمالاً- فى العلم الإجمالى الصغير أقل عددا من المعلوم إجمالاً- فى العلم الإجمالى الكبير - فى المقام، إذ لو كان عدد المعلوم الإجمالى الكبير مائه حكم مثلا كان هذا العدد موجودا أيضا فى العلم الإجمالى الصغير بحيث يحتمل انطباق المعلوم الإجمالى الكبير عليه، و لا يبقى معه علم إجمالى بحكم أصلا. و حيث انتهى الكلام إلى انحلال العلم الإجمالى فلا بأس بالتعرض أولا لكون هذا الانحلال فى موارد حقيقيا أو حكما، و ثانيا لما يوجب الانحلال، فنقول و به نستعين: إذا علم إجمالاً بوجود أحد شيئين كالقصر و الإتمام مثلا فى المسافه التلفيقيه مع كون الذهاب أقل من أربعة فراسخ، ثم علم تفصيلا بوجود أحدهما المعين كالقصر مثلا فلا إشكال ظاهرا فى عدم وجود الاحتياط بالجمع بينهما و لزوم العمل على مقتضى هذا العلم التفصيلي، انما الكلام فى أن العلم الإجمالى المزبور هل ينحل حقيقه بمعنى تبدل الصوره العلميه الإجماليه بالعلم التفصيلي أم ينحل حكما بمعنى ارتفاع تنجز المعلوم إجمالاً مع بقاء نفس الصوره على حالها؟ قد يقال: ان انحلاله حقيقى، و لعله إما للعلم الوجدانى بوجود فرد خاص و الشك فى وجود غيره، نظير القطع باشتغال ذمته بعشره دنانير مثلا و الشك فى اشتغالها بأزيد منها.

ص: ٣٧٧

=====

و إقياً للزوم اجتماع المثليين - أعنى العلمين - حيث ان الطبيعه المهمله المعلومه إجمالاً عين الطبيعه الخاصه المعلومه تفصيلاً فى الخارج و متحده معها، و اتحاد المعلومين يوجب اجتماع العلمين، و هو من اجتماع المثليين الممتنع كامتناع اجتماع الضدين.

و لا- يندفع هذا الإشكال بفرض أطراف الشبهه أكثر من اثنين، بأن يقال: انه بعد خروج المعلوم التفصيلي عن طرفيته للعلم الإجمالى يمكن قيامه بسائر الأطراف. وجه عدم الاندفاع: أنه بعد عزل ما يساوى المعلوم بالإجمال ينتفى العلم الإجمالى فى سائر الأطراف، و إلا كان خلاف الفرض، هذا.

و أنت خبير بما فى كلا- الوجهين، إذ فى الأول: أن زوال العلم الإجمالى خلاف الوجدان الحاكم بوجود العلمين فى مثل العلم بنجاسه الإناء الأبيض تفصيلاً و العلم بنجاسه إناء زيد المررد بينه و بين و الإناء الأحمر.

و فى الثانى: أن الاتحاد المزبور مبنى على تعلق العلم بالأمر الخارجيه دون الصور الذهنيه، إذ يتعدد الموضوع حينئذ، لمغايره الصورة الحاكيه عن المعلوم بالتفصيل للصوره الحاكيه عن المعلوم بالإجمال، فموضوع كل واحد من العلمين غير موضوع الآخر، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

و يظهر مما ذكرنا: فساد قياس الانحلال بباب الأقل و الأكثر، و ذلك للعلم التفصيلي بوجوب الأقل من أول الأمر، و كون الشك فى وجوب الزائد عليه بدوياً بشهاده عدم صدق القضييه التعليقيه المقومه للعلم الإجمالى عليه، إذ لا يصح أن يقال: «الواجب هو الأقل أو الأكثر» بحيث لو كان الواجب هو الأكثر لم يكن الأقل واجباً كما هو الحال فى المتباينين، ضروره أن الأقل واجب على

=====

كل تقدير، و لو كان الواجب هو الأ-كثر، فالإجمال انما هو فى حدّ القله و الكثره مع العلم بوجود ذات الأقل مطلقا. و عليه فالعلم الإجمالى فى الأكثر مفقود حقيقه لا حكما، فقياس المقام بذلك فاسد جدا.

فالنتيجه: أن العلم الإجمالى باق على حاله، فلا- محاله يكون الانحلال حكما - أى رافعا لتنجيذه - لا حقيقيا. تقريب الانحلال الحكمى: أن العلم الإجمالى كان منجزا مستقلا لمعلومه القابل للانطباق على كل واحد من طرفيه أو أطرافه على البدل، و بعد قيام منجز من علم أو علمى أو أصل فى أحد طرفيه أو أطرافه خرج عن الاستقلال فى التنجيز بالنسبه إلى هذا الطرف، لعدم قابليه تكليف واحد لتنجيزين، و لخروج هذا الطرف عن قابليه التنجز بالعلم الإجمالى مستقلا يخرج المعلوم بالإجمال - و هو الجامع أيضا - عن قابليه التنجيزه، فلا محاله يسقط العلم الإجمالى عن التأثير، إذ معنى منجزيته هو كونه سببا مستقلا فى تنجيز متعلقه، و هو غير معقول، لوضوح أن الجامع المطلق لا- ينطبق على الطرف الخارج من أطراف العلم الإجمالى، لما عرفت من استحاله اجتماع تنجيزين على تكليف واحد، فلا- يبقى إلا- تأثير العلم الإجمالى على تقدير خاص و هو انطباق المعلوم الإجمالى على الطرف الآ-خر، و هو مشكوك من أول الأمر، إذ لم يكن ذلك التقدير بالخصوص متعلقا للعلم، بل كان تعلق العلم به من جهه كونه أحد الأ-طراف التى كان المعلوم الإجمالى قابل الانطباق عليه، فالجامع المطلق الصالح للانطباق غير قابل للتنجز من ناحيه العلم الإجمالى مستقلا، و ما هو القابل للتنجز - أعنى المعلوم المقيّد بانطباقه على الطرف الآ-خر - غير معلوم من الأول، إذ المتنجز أوّلا بالعلم الإجمالى بالاستقلال هو المطلق القابل للانطباق على

=====

كل واحد من الأطراف، وقد سقط ذلك عن التنجز و ان كانت صورته الذهنيه باقيه لبقاء الشك في الطرف الآخر، و هذا هو المراد بالانحلال الحكيمى، و عليه استقرت سيره العقلاء، إذ لا يعتنون بغير المعلوم تفصيلا من سائر أطراف العلم الإجمالى.

و بعد وضوح معنى الانحلال يظهر أنه لا فرق في ذلك بين كون العلم التفصيلي و الإجمالى حقيقيين كالعلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين و العلم التفصيلي بنجاسه أحدهما، و بين كونهما تنزليين كقيام بينه على نجاسه أحد الإناءين إجمالا و أخرى على نجاسه أحدهما المعين، و بين كونهما مختلفين كقيام بينه على نجاسه أحد الإناءين لا بعينه و علم تفصيلي على نجاسه أحدهما بعينه.

و بالجملة: فالمثبت للتكليف فى طرف بعينه و ان كان أصلا - كما إذا فرض أن أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بوقوع قطره دم فى أحدهما مستصحب النجاسه يوجب انحلال العلم الإجمالى و سقوطه عن التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر.

هذا إذا كان المثبت للتكليف فى واحد معين من أطراف العلم الإجمالى - سواء كان علما أم علميا أم أصلا - مقارنا للعلم الإجمالى، و كذا إذا كان متقدما عليه، كما إذا قام علم وجدانى أو بينه أو أصل على نجاسه إناء معين، ثم علم إجمالا بوقوع قطره دم بول فيه أو فى إناء آخر، فيحدث العلم الإجمالى غير مؤثر، لحدوثه فى ظرف وجود منجز قبله، و يمتنع اجتماع منجزين على الطرف المعين الذى ثبت فيه التكليف.

و إذا كان المثبت للتكليف فى طرف معين متأخرا عن العلم الإجمالى،

=====

فعلى القول بتنجز المعلوم بالإجمال بحدوث العلم إلى الأبد، فالعلم الإجمالى باق على تنجيزه، و لا يرفع العلم التفصيلى أثره. و على القول بإناطه تنجز المعلوم بالإجمال بوجود العلم فى كل آن، لعدم كون حجيته تعبيديه يجرى عليهما حين حدوث العلم التفصيلى حكم التقارن، فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، و يختص وجوب الاجتناب بالمعلوم تفصيلا، فلو علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين، ثم علم تفصيلا بنجاسه أحدهما المعين لم يجب الاجتناب إلا عن ذلك المعين، إذ لا منجز لوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر على تقدير نجاسته واقعا.

ثم انه لا فرق فى انحلال العلم الإجمالى حكما بالعلم التفصيلى بين اتفاق التكليفين المعلومين إجمالا و تفصيلا صنفا كالنجاسه، و بين اختلافهما كذلك كالنجاسه و الغصبيه، فإذا علم إجمالا- بنجاسه أحد الإناءين و علم بغصبيه أحدهما المعين وجب الاجتناب عن المغصوب بترك الشرب و الوضوء و سائر التصرفات المحرمه فى مال الغير بدون اذنه، و جاز التصرف فى الإناء الآخر بالشرب و الوضوء، لأن المدار فى التنجز هو العلم بالتكليف الفعلى المفقود فى الطرف الآخر المشكوك فيه.

نعم يعتبر فى الانحلال الحكمى أن لا يتعرض العلم التفصيلى لتعيين المعلوم بالإجمال، إذ لو كان متعرضا له كما إذا علم تفصيلا بأن النجس المعلوم إجمالا- الصالح للانطباق على الإناء الأبيض و الأحمر هو خصوص الأبيض، فلا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى حينئذ حقيقه بالعلم التفصيلى اللاحق، دون السابق و المقارن، لأنهما مانعان عن حصول العلم الإجمالى رأسا، فيشترط فى الانحلال الحكمى قيام العلم التفصيلى على ثبوت الحكم فى بعض الأطراف من دون

=====
تعرض لتعيين المعلوم بالإجمال. هذا إذا كان العلمان حقيقيين.

أما إذا كانا تنزليين، كما إذا قامت بينه على نجاسه أحد الإناءين و أخرى على أن النجس هو الأبيض مثلا، أو كان الإجمالي حقيقيا و التفصيلي تنزليا كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين و قامت بينه على أن النجس هو الإناء الأحمر، فدليل حجه البينه يجعل تعبدا موضوعها بدلا عن النجس المردد و الثابت بالينه أو العلم الإجمالي، لأنه مقتضى حكومته على دليل حجه البينه الأخرى. و عليه فلا يجب الاجتناب عن الآخر، فالعلم الإجمالي مع البينه و ان كان باقيا، لكنه لا أثر له في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

و إذا كان الإجمالي تنزليا و التفصيلي حقيقيا كما إذا قامت بينه على نجاسه أحدهما إجمالا، و علم تفصيلا بأن النجس هو الإناء الأبيض مثلا، فلا مجال لحجه البينه حينئذ في وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم بعدم انطباق النجس المردد الثابت بالينه عليه.

فقد ظهر: أن الانحلال الحقيقي في موردين: أحدهما: أن يكون العلمان حقيقيين، و الآخر أن يكون العلم الإجمالي الأول تنزليا و الثاني تفصيلا حقيقيا مع تعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم إجمالا.

كما ظهر أيضا أن جعل البديل في موردين: أحدهما: كون العلمين تنزليين، و الآخر كون الإجمالي حقيقيا و التفصيلي تنزليا. و المراد بجعل البديل هو التصرف في ناحيه الفراغ عما اشتغلت به الذمه باكتفاء الشارع بما جعله مصداقا للمعلوم بالإجمال و بدلا عنه في مقام الخروج عن عهده التكليف، و من المعلوم مغايرته للانحلال المذمى هو عبارته عن منع تأثير العلم الإجمالي في تنجيز معلومه

و إشغال الذّمّه به.

فتلخص مما ذكرناه أمران:

الأول: أن الانحلال في جميع موارد حكمى إلا- في العلم التفصيليّ اللاحق المتعرض لتعيين المعلوم بالإجمال، دون العلم التفصيليّ المقارن و السابق، لأنهما يمنعان عن حصول العلم الإجمالى.

الثانى: أن جعل البدل غير الانحلال، لأن الانحلال يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى و تأثيره فى معلومه المطلق القابل للانطباق على كل واحد من أطرافه، و يثبت التكليف فى طرف معين، و جعل البدل هو جعل المفرغ عما اشتغلت به الذّمّه، فالانحلال فى مقام إثبات التكليف، و جعل البدل فى مقام إسقاطه بعد الفراغ عن ثبوته. و لا يختص جعل البدل بالتكليف الثابتة بالعلم الإجمالى، بل يجرى فى التكليف الثابتة بالعلم التفصيليّ أيضا كموارد الأصول الجارية فى وادى الفراغ كما لا يخفى.

ثم انه بعد بيان بعض ما يتعلق بالانحلال يقع الكلام فى تطبيقه على المقام فنقول و به نستعين: لا ينبغى الإشكال فى عدم تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز معلومه، بل هو منفى حقيقه بالالتفات إلى العلم بصدور روايات متضمنه لأحكام إلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال، لانتفائه بعد عزل الروايات عن أطرافه حقيقه، بشهاده تبدل القضيه المنفصله المانع الخلوّ اللازمه للعلم الإجمالى و تبدلها بقضيتين حمليتين إحداهما معلومه، و الأخرى مشكوكه، إذ يصح أن يقال:

التكليف فى الروايات معلومه و فى غيرها من الأمارات و الوقائع المشتبهه مشكوكه، و لا- يصح أن يقال: التكليف إمّا فى الروايات و إمّا فى غيرها، فلو كانت منتشره فى

الجميع لصدقت هذه القضية المنفصله.

نعم يقع الكلام فى تقريب الانحلال مع اختلاف الأقوال فى كيفية حجيه الاخبار، فعلى القول الصحيح من حجيتها ببناء العقلاء يتضح حال الانحلال، و أنه حقيقى ان كان لسان دليل اعتبارها تعيين الواقعيات فى مؤدياتها كما هو ظاهر بعض الاخبار الإرجاعيه، مثل ما دل على أن «العمرى و ابنه عنى يؤديان» بداهه أنه كالصريح فى كون مؤدى خبره هو الواقع، و ذلك لأن المعلوم إجمالاً- و هى الأحكام الواقعيه ينطبق حقيقه على الروايات الصادره. و حكمى ان كان لسانه أن مؤدياتها أحكام إلهيه، نظير العلم التفصيلي بثبوت الحكم لطرف معين من أطراف العلم الإجمالى من دون تعرض لتطبيق المعلوم بالإجمال عليه.

و على القول بحجيتها تعبداً من باب تتميم الكشف أو وجوب العمل بها كما عن شيخنا الأعظم (قده) يكون الانحلال حكماً أيضاً، لأن الصورة العلميه الإجماليه باقيه، غايه الأمر أن بعض الأطراف تنجز بمنجز تعبدى، نظير قيام بينه على تعلق تكليف بطرف معين من أطراف العلم الإجمالى.

و كذا الحال على القول بكون المجعول فى الروايات هى المنجزيه و المعذريه، و على القول بالسببيه و كون مؤديات الأمارات أحكاماً فعلياً ناشئه من قيام الأمارات عليها الموجب لحدوث ملاكات فيها تستتبع أحكاماً فعلياً، لاشتراك هذين المسلكين فى تنجز بعض أطراف العلم الإجمالى، و سقوط تأثيره فى معلومه المطلق القابل للانطباق على جميع الأطراف.

فتلخص مما ذكرنا: أن العلم الإجمالى ينحل بالظفر بالروايات المتكفله للأحكام الإلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال من غير فرق فى ذلك بين الأقوال فى حجيه

إجمالاً «-» بثبوت طرق و أصول معتبره مثبته لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه (١) أو أزيد (٢)،

(١). بالعلم الإجمالى الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسه.

(٢). عطف على «بمقدار» يعنى: أن مؤديات الطرق و موارد الأصول المثبته ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فى المشتبهات.

الروايات إلا- فى كيفية الانحلال كما عرفت، فان قيام الأمارات المعتمره على الأحكام يكشف عن تنجز التكليف فى بعض الأطراف من أول الأمر قبل حصول العلم الإجمالى.

بل يمكن إنكار العلم الإجمالى، و دعوى أن العلم بالأحكام انما نشأ عن الظفر بالأمارات المعتمره، فلا علم بها قبل العثور عليها حتى يبحث عن أصل انحلاله، أو كفيته، فيسقط البحث عن العلم الإجمالى فى المقام و انحلاله من أصله، فتأمل جيداً.

(-). الأولى تبديله ب «تفصيلاً» بقرينه تصريحه بذلك فى موضعين من كلامه، أحدهما قوله: «إلى علم تفصيلى و شك بدوى» و ثانيهما فى عبارته الآتية فى «ان قلت» مضافاً إلى أنه صرح به فى حاشية الرسائل مستشكلاً على شيخنا الأعظم، بقوله: «الا إذا انقلب الإجمالى بالتفصيلى و انطبق ما علم إجمالاً بما علم تفصيلاً» و هذا هو الصحيح، لأن المدعى انحلال العلم الإجمالى إلى تفصيلى و شك بدوى بعد الظفر بالطرق و الأصول المثبته، لا انحلاله بالعلم الإجمالى بمؤديات الطرق و الأصول، فانه خارج عن مفروض كلامه و هو الانحلال إلى علم تفصيلى و شك بدوى، إذ لانه وجود أمر آخر موجب لانحلال العلم الإجمالى بالمؤديات إلى أحكام معلومه تفصيلاً.

ص: ٣٨٥

و حينئذ (١) لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في موارد «-» (الموارد) المثبتة من (٢) الطرق و الأصول العملية.

ان قلت (٣):

(١). أى: و حين العلم بثبوت طرق و أصول معتبره مثبتة للتكاليف لا علم...

(٢). بيان ل «المثبتة».

(٣). هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه، و توضيحه: أن العلم بكثير من التكاليف الإلزامية التى تضمنتها الطرق و الأصول العملية و ان كان حاصلها، لكنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير بالاحكام، لأنه قد أثر فى التنجيز بمجرد حدوثه واجدا للشرائط، و لزوم رعايه جانب التكاليف المحتمل في المشتبهات التى ليست مؤديات للأمارات و الأصول المثبتة بالاحتياط فيها، و لا- موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الطرق على مقدار من الأحكام، لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومه إجمالاً على ترك المشتبهات، فالعلم الإجمالى و ان لم يبق بنفسه بعد قيام الطرق و الأصول، لكن أثره و هو التنجيز باق على حاله. فلا بد فى المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات و موارد الأصول سابقاً على العلم الإجمالى بالاحكام و مقارنا له و بين كونه لا- حقاً له، فانه فى صورته تقدمه أو مقارنته يمنع من تأثير العلم الإجمالى الكبير فى تنجيز التكاليف، و لا يلزم رعايه الاحتياط فى الشبهات، و فى صورته لحوقه له و تأخره عن العلم الإجمالى الكبير لا يؤثر فى انحلاله، بل يلزم رعايه الاحتياط فى سائر الأطراف أيضاً. فالمقام - من جهه التنجيز و عدم الانحلال - نظير ما ذكره شيخنا الأ-عظم فى خامس تنبيهات الشبهه المحصوره من أن الاضطراب إلى بعض الأطراف ان كان قبل العلم الإجمالى أو مقارنا له منع من تنجيزه بالنسبه إلى ما لا اضطراب

=====

(-). كان الأولى أن يقال: التكاليف الفعلية المثبتة بالطرق و الأصول... إلخ.

ص: ٣٨٦

نعم (١)، لكنه إذا لم يكن العلم بها (٢) مسبوقا بالعلم بالتكاليف (بالواجبات).

إليه، و ان كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعايه الاحتياط فى سائر الأطراف.

و الحاصل: أن العلم الإجمالى بوجود التكاليف فى الشريعة المقدسه لما كان سابقا على العلم بمؤديات الطرق و موارد الأصول لم ينحل به، بل تجب رعايه الاحتياط فيها «-» .

(١). يعنى: أن العلم بالاحكام التى هى مؤديات الطرق و موارد الأصول و ان كان موجبا لانحلال العلم الإجمالى بالاحكام، و لكن هذا الانحلال ليس مطلقا، بل هو مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التى تضمنتها الطرق و الأصول مسبوقا بالعلم الإجمالى بالتكاليف. و المفروض سبق العلم الإجمالى بها على العلم بما فى الأمارات، فلا ينحل به.

(٢). أى: بالتكاليف التى هى مؤديات أمارات و أصول معتبره.

(-). ثم ان الظاهر أن ما أورده المصنف هنا بقوله: «ان قلت» تعريض بكلام شيخنا الأعظم، فانه بعد أن ذكر الانحلال من جهه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الطرق، صرح بأنه لا- فرق فى الاقتصار على المؤديات بين العلم بها قبل العلم الإجمالى و بعده، قال (قده) بعد عبارته المتقدمه فى ذيل الجواب عن الدليل العقلى: «سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الإجمالى كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين تفصيلا فوق قدره فى أحدهما المجهول، فانه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمه أحدهما معلومه تفصيلا، أم كان لا حقا كما فى مثال الغنم المذكور، فان العلم الإجمالى غير ثابت بعد العلم التفصيلى بحرمه بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينه» و حاصله: أنه لا عبره بالعلم الإجمالى بالتكاليف بين أطراف محصوره مع العلم التفصيلى بالتكاليف فى بعض الأطراف، سواء كان العلم

ص: ٣٨٧

(١). هذا جواب الإشكال، و محصله: إثبات الانحلال بملاك الانطباق، و توضيحه: أن سبق العلم الإجمالي على التفصيلي و ان كان مسلماً، إذ يحصل هذا العلم الإجمالي للمكلف بمجرد التفاته إلى الشريعة المقدسه، و العلم التفصيلي بالاحكام متأخر عنه، حيث لا يحصل إلا بعد المراجعة إلى الأمارات و الأصول، لكن مجرد هذا السبق غير قادح في انحلاله بالتفصيلي اللاحق، و انما يقدح

=====

التفصيلي قبل الإجمالي أم بعده، و الوجه في سقوطه عن التأثير هو: أن التنجيز حكم عقلي مترتب على موضوعه و هو العلم الإجمالي الواجد لشرائط التنجيز و مع ارتفاع نفس العلم الإجمالي و زواله عن صقع النفس لا معنى لبقاء حكمه و هو التنجيز.

هذا و قد أورد عليه المصنف هنا و في حاشيه الرسائل بالمنع من إطلاق حكمه بسقوط العلم عن التأثير، و اختصاصه بما إذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في هذا الطرف الخاص أو الاضطرار إليه أو خروجه عن الابتلاء و نحو ذلك قبل العلم الإجمالي. و أما إذا كان بعده كما هو المفروض فالعلم الإجمالي - و هو تردد التكليف بين الأطراف على نحو القضية الحقيقيه - و ان لم يبق بنفسه، و لكن أثره و هو التنجز باق، فيجب مراعاة التكليف في سائر الأطراف، و علل هذا الوجوب في حاشيه الرسائل بقوله: «و ذلك لأن العلم الإجمالي بعد تأثيره في التنجز و الاشتغال لا- عبره ببقائه و ارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذاك التكليف و لذا لو فقد بعض الأطراف أو اضطر إليه أو خرج عن مورد الابتلاء- كان باقيها على ما كان عليه من وجوب مراعاة جانب التكليف المحتمل فيه بطرؤ واحدها كما سيصرح به في الشبهه المحصوره. نعم لو كان طرؤ أحدها أو التكليف ببعضها قبل العلم الإجمالي لكان مانعا من أصل تأثيره».

----- هذا المعلوم التفصيليّ اللاحق تكليفا حادثا مغايرا للمعلوم الإجمالي السابق، فان في المقام بحسب وحده سبب التكليفين و تعدده صورتين تفترقان حكما.

الأولى: أن يعلم إجمالا- في الساعه الأولى مثلا- بإصابه قطره دم بأحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلا في الساعه الثانيه بوقوع تلك القطره في الإناء الأبيض.

و منه ما إذا علم إجمالا- بحرمة شاه لسبب ما في قطع غنم، و شهدت البيه بحرمة شاه معينه لنفس ذلك السبب، فان العلم الإجمالي حينئذ ينحل من جهه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل أو بما شهدت البيه به، و لا يختلف الحال في الانحلال هنا بين سبق المعلوم بالتفصيل أو بشهاده البيه على العلم الإجمالي أو مقارنتهما له أو لحوقهما به، فيكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكا فيه، فيجرى الأصل النافي فيه بلا معارض.

الثانيه: أن يعلم في الساعه الأولى بإصابه الدم بأحد الإناءين إجمالا- ثم يعلم في الساعه الثانيه بوقوع قطره من البول في الإناء الأبيض، و لا مجال للانحلال هنا، لمغايره سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل و اقتضاء كل من العلمين تكليفا يمتاز عن الآخر مثل اعتبار التعدد في تطهير المتنجس بالبول و كفايه المره للمتنجس بالدم.

و المقام من قبيل الصوره الأولى، ضروره أن الأحكام المعلومه تفصيلا بمراجعه الطرق و الأمارات المعتمبره ليست مغايره للتكاليف المعلومه إجمالا بل هي منطبقه عليها، لأن الأمارات حاكيه عن الأحكام الواقعيه التي علم بها إجمالا قبل مراجعه الطرق أو الظفر بها، و بعد اتحاد المعلومين ينتقل المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل و يرتفع أثر العلم الإجمالي السابق - و هو التنجيز

حادثاً(١) (آخر) و أما إذا لم يكن كذلك (٢) بل مما ينطبق (انطبق) عليه ما علم أولاً، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي.

ان قلت (٣): انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار

بانطباق ما علم إجمالاً على ما علم تفصيلاً، و لا بد من تحصيل الفراغ اليقيني من هذا المقدار بالخصوص، لصيرورته معلوماً بالتفصيل، و يصير التكليف في سائر الشبهات بدوياً، و لا يجب مراعاة التكليف المحتمل فيها، لسلامة الأصول النافية للتكليف الجاربه فيها من المعارضه.

و هذا الجواب - و هو الانحلال بملاك الانطباق - ذكره في حاشيه الرسائل و أجاب به عن الإشكال الوارد على كلام شيخنا الأعظم (قده).

(١). كما عرفت في مثال الصورة الثانيه و هي ما إذا علم إجمالاً- بإصابه الدم بأحد الإناءين، ثم علم تفصيلاً بوقوع البول في أحدهما المعين، فانه لا موجب للانحلال.

(٢). أى: لم يكن اللاحق حادثاً آخر - يعنى تكليفاً جديداً - بل كان متحداً مع السابق، و السابق منطبقاً عليه كما عرفت في الصورة الأولى من مثال قطره الدم و الشاه في قطع غنم، و قوله: «فلا محاله» جواب «و أما إذا لم يكن».

(٣). هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤديات الطرق و انحلال العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي، و توضيحه: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعيه بأن تكون مؤدياتها أحكاماً واقعیه فعليّه - كما هو مقتضى حجيه الطرق بنحو السببيه - فانه يعلم حينئذ ثبوت التكاليف تفصيلاً بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً- على تلك المؤديات في محلها. و أما بناء على اعتبارها بنحو الطريقيه بمعنى ترتيب ما للطرق المعتمره عليها من الآثار العقليه من التنجيز و التعذير في صورتى الإصابه و الخطأ - كما هو المذهب المنصور في باب جعل

المعلوم بالإجمال ذلك (١) إذا كان قضيه «-» قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوت----- يتم الانحلال أصلا، لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذ حتى ينطبق المعلوم الإجمالي عليها، لاحتمال خطأها، و مع احتمال خطأها واقعا لا يقطع في مواردنا بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، إذ لا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملا غير مقطوع به. و عليه فلا مجال للانحلال و لا بد من الاحتياط في المشتبهات.

(١). أى: الانحلال، و هو مفعول ل «يوجب».

(٢). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى التكليف.

=====

(-). لا يخفى اختلال العبارة، و الصواب اما حذف «قضيه» بأن يقال:

«إذا كان قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته» و اما حذف «موجبا» بأن يقال: «إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف ثبوته فعلا» و الأمر سهل بعد وضوح المطلب. ثم ان ظاهر العبارة تسليم المستشكل الانحلال بناء على كون مؤديات الطرق أحكاما واقعية فعلية كما هو مقتضى حجيتها بنحو السببيه، و أن إشكال الانحلال مبني على حجيتها على نحو الطريقة. مع أنه ليس كذلك، لورود إشكال الانحلال على كلال- المبنيين في حجية الطرق، ضروره أنه يمكن مغايره الأحكام المجعوله بسبب قيام الأمارات للتكاليف الواقعية المعلومه أو لا- بالعلم الإجمالي، و مع إمكان المغايره لا- يحصل العلم الانطباق الذي هو مناط الانحلال، بل لا بد في إسقاط العلم الإجمالي الأولى عن الحجية - من دعوى بدليه مؤديات الطرق عن الأحكام الأولى، و تسميه البديل انحلالا مسامحه، فحجيه الطرق تجعل مؤدياتها أبدا لا عن الأحكام المعلومه إجمالا في مقام الفراغ، فتدبر.

ص: ٣٩١

و أما (١) بناء على أن قضيه حجيتيه و اعتباره شرعا ليس (٢) إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا - و هو (٣) تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه - فلا (٤) انحلال لما علم بالإجمال أولا، كما لا يخفى.

قلت (٥): قضيه الاعتبار على اختلاف ألسنه

(١). عدل لقوله: «إذا كان» و ضميرا «حجيتيه، اعتباره» راجعان إلى الطريق.

(٢). خبر «أن قضيتيه» يعنى: بناء على أن مقتضى حجيه الأماره هو ترتيب الآثار العقليه المترتبه على القطع - من التنجيز و التعذير و استحقاق الثواب على الانقياد و العقاب على التجري - على الطريق غير العلمى لا- يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهرى على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال، لعدم إمكان وجود حكيمين فعليين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالى و الآخر بقيام الطريق.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما للطريق» المراد به الآثار العقليه الثابته للقطع المذكوره آنفا.

(٤). جواب «و أما بناء» و وجه عدم الانحلال ما عرفت من عدم حصول العلم - بناء على الطريقيه - بأن مؤديات الطرق هى الأحكام الواقعيه، لاحتمال عدم اصابتها للواقع، فالتكليف حينئذ محتمل لا معلوم، و التكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(٥). هذا جواب الإشكال، و محصله: تسليم عدم تحقق الانحلال الحقيقى و ادعاء الانحلال الحكمى، و سيتضح الفرق بينهما، توضيحه: أن مقتضى أدله اعتبار الأمارات و ان كان هو الطريقيه بمعنى ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، دون الموضوعيه أعنى ثبوت التكليف الفعلى،

ص: ٣٩٢

ضروره أن مفاد «صدق العادل» و نحوه هو البناء على أن ما أخبر به العادل هو الواقع و عدم الاعتناء باحتمال خلافه، و ليس مقتضاه حدوث مصلحه فى المؤدى بسبب قيام الطريق عليه، توجب جعل حكم على طبقها حتى يتحقق الانحلال الحقيقى الذى هو زوال الصورة العلميه الإجماليه، ضروره بقاء العلم الإجمالى بعد قيام الأماره أيضا على حاله، لكننا ندعى فى المقام تحقق الانحلال الحكيمى بمعنى اقتضاء الأماره غير العلميه انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالى إلى خصوص الطرف الذى قامت عليه الأماره، فتجرى البراءه فى غيره من أطراف الشبهه.

و بعباره أخرى: لَمَّا كان مقتضى تنزيل الأماره غير العلميه منزله العلم هو ترتيب أثر العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، فتكون الأماره بمنزله العلم فى الآثار التى منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيليُّ بوجود التكليف فى طرف معين يوجب انحلال، فكما أن العلم التفصيليُّ بوجود التكليف فى طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالى، فكذلك قيام الأماره على وجوده فى أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله، غايه الأمر أن الانحلال فى العلم حقيقى، لتبدل الصورة الإجماليه بالصورة التفصيليه و الشك البدوى، و فى الأماره حكيمى بمعنى ارتفاع حكم العلم الإجمالى - و هو وجوب الاحتياط و مراعاة جانب التكليف فى الأطراف - بقيام الأماره على التكليف فى طرف معين و ان كانت الصورة العلميه الإجماليه باقيه على حالها، لعدم اقتضاء الأماره غير العلميه لارتفاع التردد و الإجمال من البين. فالتكليف الفعلى هو مؤدى الأماره فقط، و بعد انحصار الأحكام المنجزه بدائره الطرق و الأمارات فلا مانع من جريان البراءه فى سائر الأطراف المشتبهه.

(١). من وجوب العمل تعبدا كما عليه الشيخ (قده) أو تتميم الكشف كما

ذلك (١) على ما قويناه في البحث (٢)، الا- أن (٣) نهوض الحجه على ما ينطبق «-» عليه المعلوم بالإجمال في (٤) بعض الأطراف يكون عقلا

عليه بعض المحققين أو تنزيل المؤدى منزله الواقع كما بنى عليه المصنف في بعض تنبيهات القطع و في حاشيه الرسائل.

(١). أى: مجرد ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم من التنجيز و التعذير على الطرق غير العلميه. و هو غير موجب لانحلال العلم الإجمالى، و قد تقدم توضيحه.

(٢). و فى المتن فى أوائل مباحث الظن، حيث قال: «لأن التعبد بطريق غير علمى انما هو بجعل حجيته، و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل انما تكون موجبه لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجه غير المجعوله» و منه يظهر عدوله عما ذكره فى مباحث القطع من كون مفاد دليل اعتبار الأماره تنزيلها منزله القطع. و يحتمل بعيدا أن يريد بقوله: «فى البحث» بحث الظن و الأمر سهل.

(٣). استدراك على قوله: «و ان كان ذلك» و قد عرفت توضيحه.

(٤). متعلق ب «نهوض» و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول المراد به التكليف، يعنى: أن قيام الحجه فى بعض الأطراف على التكليف الذى ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا بحكم الانحلال.

(-). الأولى أن يقال: «على ما يمكن أن ينطبق عليه المعلوم بالإجمال» حيث ان ظاهر قوله: «ينطبق» هو تسلم الانطباق، فالانحلال حينئذ يصير حقيقيا لا حكما، و هو ينافى قوله: «يكون عقلا بحكم الانحلال».

الا أن يقال: ان مراده (قده) هو إمكان الانطباق بقريته قوله بعد ذلك:

ص: ٣٩٤

بحكم الانحلال، و صرف (١) تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف،

(١). معطوف على «حكم الانحلال» و تفسير له، و ضمير «تنجزه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و المراد بحكم الانحلال هو صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعنى: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا صارفا لتنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف فيما إذا صادف الواقع، بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعا، و موجبا للعذر - فيما إذا أخطأ - بأن كان المعلوم بالإجمال فى غير ما قامت عليه الحجة، مثلا إذا علم إجمالا بخمريه أحد الإناءين، ثم شهدت البيه بخمريه الإناء الأبيض مثلا، فان مقتضى دليل اعتبار البيه هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، و البناء على حصر الخمر الواقعى فيما قامت البيه على خمريته، و انتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه و صادف كونه خمرا استحق العقوبه على مخالفه التكليف المنجز، و إذا ارتكب الإناء الآخر و تبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال كان معذورا فى ارتكابه، لعدم تنجز التكليف

«هذا إذا لم يعلم بثبوت التكليف الواقعيه فى موارد الطرق المثبتة...» حيث ان هذه العبارة كالصريح فى أن مفروض البحث هو عدم العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الأمارات، لعدم العلم بكون التكليف الواقعيه المعلومه بالإجمال فى موارد الطرق المثبتة للأحكام.

أو يقال - و ان كان بعيدا - ان مراده بقوله: «أن ينطبق» هو الانطباق من حيث العدد، فالانحلال الحكمى يناط بأمرين: أحدهما: توافق المعلوم إجمالا- مع موارد الطرق عددا، و الآخر إمكان انطباقه عليها، لاحتمال كون موارد أحكاما واقعيه، إذ مع العلم بكونها أحكاما كذلك يكون الانحلال حقيقيا لا حكما كما لا يخفى.

ص: ٣٩٥

و العذر (١) عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلا (٢) إذا علم إجمالا- بحرمه إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيهه على أن هذا إناءؤه «-» فلا ينبغي الشك في أنه (٣) كما إذا علم أنه إناءؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، و لو لا ذلك (٤) لما كان

بالاجتناب عن الخمر بالنسبه إلى هذا الطرف، و اختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البيهه.

(١). معطوف على «صرف» و هو أثر آخر من آثار الحججه.

(٢). الغرض من هذا المثال تنظير المقام به من جهه صرف التنجز إلى ما قامت عليه الحججه.

(٣). هذا الضمير راجع إلى قيام البيهه، و قوله: «كما إذا علم... إلخ» خبر «أن» و ضمير «أنه» الثاني راجع إلى الإناء الذي قامت البيهه على أنه إناء زيد، و ضمير «إناءؤه» في الموضوعين راجع إلى «زيد» و ضمير «خصوصه» إلى «إناء زيد» يعنى: لا شك في أن قيام البيهه على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد كالعالم بأنه إناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

(٤). يعنى: لو لا ما ذكرناه من أن قيام الأمارات و الطرق بناء على اعتبارها

(-). و لا- يخفى مغايره المثال للممثل له، ضروره أن الطرق و الأصول المثبتة لا تتعرض للمعلوم بالإجمال أصلا، و لا تعيينه في مؤدياتها و مواردها، و انما تثبت الواقع من غير نظر إلى انطباق المعلوم بالإجمال عليها و عدم انطباقه - كما في مثالنا المتقدم - حيث لم تشهد البيهه بأن الإناء المعلوم إجمالا خمريته هو هذا الأبيض، و انما شهدت بأن هذا الإناء الأبيض خمر. و هذا بخلاف مثال المتن، فانه فرض فيه تعيين البيهه الشاهده للمعلوم بالإجمال، و أن إناء زيد المعلوم حرمة إجمالا هو هذا الإناء المعين. الا أن يقال بانطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الطرق انطباقا قهريا، إذ لا ميز له في نظر العالم إلا كونه واقعا.

يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعيه فعليه، ضروره (١) أنها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها

بنحو الطريقيه يكون بحكم الانحلال لم يكن قيامها - بناء على اعتبارها بنحو السببيه - مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه (قده) قال: «لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناء على الطريقيه لم يثبت الانحلال الحقيقي بناء على السببيه أيضا» و غرضه من هذا الكلام أنه لا بد عند قيام الأمارات و الطرق على بعض الأطراف - بناء على الطريقيه في اعتبارها - من الالتزام بالانحلال الحكمي، و بصرف التنجز إلى ما قام الطريق التعبدى عليه، إذ لو لم نلتزم بذلك - بناء على اعتبارها بنحو الطريقيه - لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناء على اعتبارها بنحو السببيه أيضا مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحقيقه على هذا المبنى أى السببيه. فالنتيجه: أنه لو لا الانحلال الحكمي - عند قيام الأماره بنحو الطريقيه - لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلا سواء قلنا باعتبارها بنحو السببيه أم بنحو الطريقيه. أما على الطريقيه فواضح، لاحتمال خطأ الأماره، فلا يتحقق الانحلال. و أما على السببيه، فلان مقتضاها حينئذ و ان كان جعل مؤدياتها أحكاما فعليه، الا أن صيرورتها كذلك انما هي بسبب حادث و هو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها، و هذا السبب - لمكان تأخره زمانا عن العلم الإجمالي - لا يقتضى انحلاله لا حقيقه و لا حكما، لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا رعايه الاحتياط في جميع الأطراف كما بنى عليه المحدثون. و قد تقدم في «ان قلت» الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

(١). تعليل لقوله: «لما كان يجدى» و ضمير «أنها» راجع إلى «المؤديات» و قوله: «كذلك» يعنى: أحكاما شرعيه فعليه، و قد عرفت وجه عدم الإجداء

ص: ٣٩٧

هذا (٢) إذا لم يعلم ثبوت (بثبوت) التكاليف الواقعيه فى موارد الطرق المثبتة بمقدار (٣)المعلو-----بقولنا: «و أما على السببيه فلان مقتضاها حينئذ و ان كان... إلخ».

(١). يعنى: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجبا لانحلال العلم الإجمالى المتقدم عليه المغاير له.

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمى انما يكون فى صورته عدم العلم بإصابه الطرق للواقع، و احتمال كل من الإصابه و الخطأ فيها، و إلا فمع العلم بإصابه مقدار من الأمارات مساو للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقيا بلا إشكال. و عليه فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلومه إجمالا فى موارد الأصول المثبتة و مؤديات الأمارات المعتبره، و هذا يوجب زوال العلم الإجمالى بتلك التكاليف، فإذا علمنا إجمالا بوجود ألف حكم إلزامى مثلا فى الشريعه المقدسه، و ظفرنا على هذا المقدار فى الأمارات و الأصول المثبتة كفى فى الانحلال، و الكاشف عنه أن إخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالإجمال - الذى ظفرنا به فى الطرق المعتبره - عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالى حقيقه و صيروره غيره مجرى للأصل النافى السليم عن المعارض.

و قد تحصل من كلمات المصنف فى جواب المحدثين: أن العلم الإجمالى - الذى استدلوا به على وجوب الاحتياط فى الشبهات - منحل إقيا حقيقه بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولا، و العلم بمطابقتها للواقع ثانيا. و إما حكما بناء على عدم العلم بإصابتها للواقع و ان كانت بمقدار المعلوم بالإجمال.

(٣). متعلق ب «ثبوت».

و الا (١) فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه (٢) بـمـوارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

و ربما استدل بما قيل: من استقلال (٣) العقل بالحظر في الأفعال

(١). أى: و إذا علم ثبوت التكاليف الواقعيه في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال فلا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي.

(٢). الضمير راجع إلى العلم الإجمالى، و قوله: «بلا- إشكال» خبر «فالانحلال» و قوله: «و انحصار» معطوف على «فالانحلال» و مفسر له، إذ انحصار أطراف العلم الإجمالى بـمـوارد الطرق لازم الانحلال.

(٣). يفترق هذا التقرير لدلاله العقل عن التقرير المتقدم من وجهين:

أحدهما: أن حكمه بوجوب الاحتياط على التقرير الأول كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل مع ملاحظه العلم الإجمالى بالتكاليف، بخلاف حكمه به على هذا التقرير، فانه يكون اما بملاك قبح التصرف في مال الغير بدون اذنه - بناء على الحظر - أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناء على الوقف، و سيأتى بيانهما، و على أى تقدير لا- يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالى بالتكاليف.

الثانى: أن التقرير المتقدم جار في كل شبهه بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالى للشبهه الوجوبيه و التحريميه، بخلاف هذا التقرير، فانه مختص بالشبهه التحريميه.

و قبل توضيح الاستدلال بحكمه على هذا التقرير لا بأس بالإشاره إلى نزاع الحظر و الإباحه فى الأشياء، فنقول: لا إشكال فى أن العقل - بناء على القول بالتحسين و التقييح العقلين و أن للأفعال آثارا ذاتيه يدركها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو مذهب العدليه - قد يدرك حسن الفعل إمّا على وجه

ص: ٣٩٩

العليه التامه بحيث لا- يرضى بتركه أصلا كالعدل و شكر المنعم اللذين هما علتان تامتان للحسن، و إِمّا على وجه الاقتضاء كالصدق، حيث انه مقتض للحسن، و لا- يرضى العقل بتركه الا إذا ترتب عليه مفسده كتلف نفس محترمه. و قد يدرك قبح الفعل كذلك يعنى على وجه العليه التامه كالظلم، أو على وجه الاقتضاء كالكذب، فانه مقتض للقبح و مؤثر فيه لو لا المانع كما إذا ترتب على الكذب مصلحه كنجاه مؤمن و نحوها من المصالح. و قد اتفقت العدليه على حكم العقل بحسن الفعل و عدم الرضا بتركه تنجيذا في صورته عليته للحسن، و تعليقا في صورته اقتضائه له، و كذا على حكمه بقبح الفعل و المنع عنه تنجيذا و تعليقا في صورتى العليه و الاقتضاء، و على حكمه أيضا بعدم المنع عن الأفعال الضرورية المقومه للحياه كالأكل و الشرب و استنشاق الهواء.

و لكنهم اختلفوا في حكم العقل بالجواز و عدمه فيما لا يستقل بحسنه و قبحه من الأفعال غير الضرورية على أقوال ثلاثة:

الأول: أن الأصل في الأشياء التي لا يدرك العقل حسننها و لا قبحها و لا هي مضطر إليها الحظر أى المنع، و أن العقل يحكم بعدم جوازها ما لم يرد رخصه من الشارع فيها، و يعبر عنه بأصالة الحظر، ذهب إليه كثير من البغداديين - كما في عده الأصول - و طائفه من الإماميه، و وافقهم عليه جماعه من الفقهاء، و نظرهم في ذلك إلى أن الأشياء كلها مملوكه لله تعالى، فلا يجوز التصرف فيها بدون اذنه، لعدم جواز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه.

الثانى: أن الأصل فيها الإباحه، و أن العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها، و يعبر عنه بأصالة الإباحه، ذهب إليه كثير من متكلمى البصريين و كثير من الفقهاء، و اختاره السيد مرتضى (قده) و نظرهم في ذلك

إلى أن كل ما يصح الانتفاع به و لا ضرر فيه عاجلا أو آجلا على أحد فهو حسن، إذ ليس الضرر إلا مفسده دينيه أو دنيويه، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى إعلامنا به، و حيث لم يعلمنا به حسب الفرض علمنا أنه ليس فيه ضرر فهو حسن، و حيث كان حسنا كان مباحا، و هو المطلوب.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف بمعنى أنه لا- حكم للعقل فيها لا- بالحظر و لا بالإباحه، لبطالان ما استند إليه أصحاب القولين الأولين. ذهب إليه كثير من الناس و اختاره الشيخان المفيد و الطوسي (قدهما) و قد ذكر شيخ الطائفة في عده الأصول وجه البطلان بقوله: «قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدمه على ما علم قبحه».

و الغرض من التعرض لشيء يسير من هذا النزاع الإشاره إليه و توجيه ذهن الطالب نحوه، فمن أراد التفصيل فعليه بالمطولات سيما عده الأصول، فانه (قده) استوفى البحث فيه.

إذا عرفت هذا فاستدلال أصحابنا المحدثين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه التحريميه منوط بالقول بالحظر في تلك المسأله، فكل فعل محتمل الحرمة - بلا- اضطرار إليه - محكوم بالحرمة عقلا و لو لم نقل به فلا أقل من الوقف، فيكون الإقدام على المشتبه كالإقدام على ما علم حرمة فلا- يجوز ارتكابه، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، و معه لا يتوجه الالتزام بإباحه ما لم ينهض دليل على حرمة.

لا- يقال: ما دل على إباحه مشتبه الحكم ظاهرا مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» دليل على إباحته، و معه لا مجال للتمسك بأصالة الحظر أو الوقف، إذ حكم العقل به - على تقدير تسليمه -

غير الضرورية قبل (١) الشرع، ولا أقل من الوقف و عدم (٢) استقلاله لا- به و لا بالإباحه، و لم يثبت (٣) شرعا إباحه ما اشبه حرمة،

انما هو مع قطع النظر عن الشرع، و أما مع ورود الترخيص الشرعى فلا مجال للأصل المذكور، كما صرح به شيخ الطائفة القائل بالوقف، حيث قال: «انه قد ورد من طريق السمع ما يدل على الإباحه مثل قوله تعالى: و أحل لكم الطيبات) و عليه فلا مجال للتمسك بأصالة الحظر فى المقام.

فانه يقال: أدله البراءه المتقدمه غير ناهضه لإثبات الإباحه الظاهريه، لمعارضتها بما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط، و مع عدم سلامتها عن المعارضه كيف يستند إليها للقول بالإباحه و الترخيص، و ينتهى الأمر إلى ما يستقل به العقل من الحظر فى غير الأفعال الضرورية. هذا و قد قرر شيخنا الأعظم هذا الوجه العقلى بقوله: «الوجه الثانى: أن الأصل فى الأفعال غير الضرورية الحظر كما نسب إلى طائفه من الإماميه، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه...».

(١). ظرف لقوله: «استقلال العقل» يعنى: فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الإباحه بناء على جريانه فى العدم الأزلى، و يمكن أن يراد بقوله: «قبل الشرع» القبليه فى الرتبه، فالمعنى: أن العقل - مع الغض عن الشرع - يستقل بالحظر فهو الحاكم به متى ما شك فى تشريع الإباحه.

(٢). عطف تفسيرى للوقف، و ضمير «به» راجع إلى الحظر، و قد عرفت أن الوقف مختار الشيخين المفيد و الطوسى قدس سرهما.

(٣). إشاره إلى أن هذا الدليل العقلى مؤلف من مقدمتين: إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر» و قد تقدمت. ثانيتهما: ما أشار إليه هنا بقوله: «و لم يثبت شرعا... إلخ» و يكون وجه عدم ثبوت الإباحه شرعا

ص: ٤٠٢

فان (١) ما دل على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

و فيه أوّلا- (٢): أنه لا- وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف (٣) و الإشكال، و إلاّ لصح (٤) الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال (٥) على الإباحه.

إما عدم نهوض دليل عليها، و إما ابتلائه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذ إذ لا مؤمن له عقلا و لا شرعا، و قد اتضحت هاتان المقدمتان في «لا يقال» و جوابه أكثر من هنا.

(١). تعليل لقوله: «و لم يثبت» و قد عرفته أيضا.

(٢). أورد المصنف (قده) على هذا الدليل العقلي بوجه ثلاثة أشار إلى أولها بقوله: «انه لا وجه للاستدلال» و هو راجع إلى منع المقدمه الأولى، و هي استقلال العقل بالحظر، و توضيحه: أن ما ذكرتم من كون الأصل في مسأله الحظر و الإباحه هو الحظر حتى يبنى عليه وجوب الاحتياط في مسأله البراءه و الاحتياط غير مسلم لما عرفت من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسأله أصاله الحظر بنفسها محل الخلاف، و لا وجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و لو صحّ ذلك لصح الاستدلال بالقول الثانى فى مسأله الحظر و الإباحه - و هو أصاله الإباحه - على البراءه فى المقام، فان القائل بالبراءه فى مشتبته الحكم استند - كما تقدم فى بيان أدلته - إلى استقلال العقل بها، لقبح العقاب بلا بيان، و ادعى أنها الأصل فى الأشياء.

(٣). و هو أن الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحه.

(٤). يعنى: و ان صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصحّ لنا أيضا الاستدلال... إلخ.

(٥). أى: الأفعال غير الضرورية مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها.

ص: ٤٠٣

و ثانيا (١): أنه تثبت الإباحه شرعا، لما عرفت من عدم صلاحيه ما دلّ على التوقف أو الاحتياط للمعارضه لما دلّ (٢) عليها.

و ثالثا (٣): أنه لا يستلزم القول بالتوقف في تلك المسأله للقول «-» .

(١). هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الدليل العقلي المذكور، و هو راجع إلى منع المقدمه الثانيه منه، و هي عدم ثبوت إباحه ما اشتبهه حرمة، و توضيحه: أن الإباحه ثابتة شرعا، لما تقدم من عدم نهوض أدله التوقف و الاحتياط للمعارضه مع ما دلّ على البراءه، لما عرفت من أخصيه و أظهره أدلتها من أدله التوقف، مضافا إلى وجود القرائن الصالحه لصرف ظواهر أوامر الوقوف و الاحتياط من المولويه إلى الإرشاديه، كما تقدم بيانه مفصلا.

و عليه، فالإباحه ثابتة شرعا لمجهول الحكم، و لا تصل النوبه إلى أصاله الحظر على فرض تسليمها.

(٢). أي: للمعارضه مع ما دل على الإباحه، فضمير «عليها» راجع إلى الإباحه.

(٣). هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عنه، و هو راجع إلى منع الملازمه بين المسألتين، و توضيحه: أنه - بعد تسليم عدم ثبوت الإباحه شرعا - لا ملازمه بين القول بالتوقف في مسأله الحظر و الإباحه و بين القول بالاحتياط في مسأله البراءه، بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسأله كافيا في ثبوت الاحتياط هنا، و ذلك لاختلاف المسألتين موضوعا - كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف - ضروره أن الموضوع في تلك المسأله فعل المكلف من حيث هو يعني مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث

(-). الأولى حذف اللام، لأنه مفعول «يستلزم» و لا يحتاج الفعل في عمله إلى لام التقويه.

بالاحتياط فى هذه المسأله، لاحتمال (١) أن يقال معه بالبراءه، لقاعده (٢) قبح العقاب بلا بيان «-» .

هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون - فى نظر العقل - محكوما بالإباحه أم بالحظر؟ بخلاف مسأله البراءه، فان الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم بعد تشريع الأحكام، فيبحث فيها عن أن هذا الفعل من حيث هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعا بالإباحه أم بالاحتياط؟

(١). تعليل لقوله: «لا يستلزم» و ضمير «معه» راجع إلى «القول بالوقف فى تلك المسأله».

(٢). تعليل لقوله: «أن يقال» يعنى: من الممكن أن تصير قاعده قبح العقاب بلا بيان منشأ للقول بالبراءه فى هذه المسأله مع اختيار الوقف فى مسأله الحظر و الإباحه.

=====

(-). الحق أن يقال: انه لا وجه لهذا الاستدلال أصلا بعد أجنيبه كل واحده من المسألتين عن الأخرى، و اختلافهما من وجوه:

الأول: من ناحيه الموضوع، حيث ان الموضوع فى مسأله الحظر و الإباحه هو ذات الفعل مع الغض عن تشريع حكم له مما يستفاد من الأدله الاجتهاديه، و الموضوع فى مسأله البراءه و الاشتغال هو الفعل بلحاظ الشك فى حكمه.

و بعباره أخرى: المبحوث عنه فى مسأله الحظر و الإباحه هو الحكم العقلى من دون نظر إلى الحكم الشرعى، و فى مسأله البراءه و الاحتياط هو الحكم الظاهرى المترتب على الشك فى الحكم الواقعى، فيمكن للقائل بالحظر فى تلك المسأله اختيار الإباحه فى مسأله البراءه و الاحتياط و بالعكس، فلا تلازم بين المسألتين، و لا وجه للاستدلال بإحداهما على الأخرى.

ص: ٤٠٥

الثانى: من ناحيه الملاك، حيث ان ملاك الحظر عقلا فى مسأله الحظر و الإباحه هو أن العبد بما أنه مملوك إذا تصرف فيما لم يأذن له مالكة خرج بذلك عن رسوم العبوديه و ارتكب قبيحا عقلا، و ملاك الإباحه فيها أن تصرف العبد فيما لم يمنع عنه المولى - من حيث كونه مالكا - ليس خروجا عن زى العبوديه حتى يحكم العقل بقبحه و حسن مؤاخذته، فليس ملاك الإباحه عدم وصول التكليف، إذ المفروض عدم لحاظ التكليف بل الملحوظ عدمه. و ملاك البراءه عدم تنجز التكليف الواقعى بعدم وصوله إلى المكلف، و ملاك الاحتياط تنجزه باحتماله أو بإيجاب الاحتياط شرعا، فالملاحظ فى مسأله البراءه و الاحتياط تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته و عدم تنجزه المانع عن استحقاق العقوبه على المخالفه لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

الثالث: من ناحيه الأثر، حيث ان الحظر فى مسأله الحظر و الإباحه لما كان لأجل الخروج عن زى العبوديه، إذ المفروض عدم الاذن من المالك فى التصرف فى ملكه أوجب ذلك استحقاق العقوبه على كل حال، بخلاف الاحتياط فى مسأله البراءه و الاحتياط، فان استحقاقها على الفعل فيها انما هو من جهه تنجز التكليف الواقعى باحتماله، فالاستحقاق يدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع، فلا استحقاق مع عدمها.

و أما ما قيل: «من الفرق بينهما بكون مسأله الحظر و الإباحه ناظره إلى حكم الأشياء قبل الشرع كما فى المتن و غيره، و مسأله البراءه و الاحتياط ناظره إلى حكم الأشياء بعده» ففيه: أن القبليه الزمانيه مفقوده هنا، لعدم خلوّ زمان عن

و ما قيل (١) من «أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على

(١). القائل شيخ الطائفة (قده) فى عده الأصول، و قد عرفت - عند بيان الأقوال الثلاثة فى مسأله الحظر و الإباحه - أنه استدل بقبح الإقدام على ما لا- تؤمن مفسدته - على أن الأشياء على الوقف دون الحظر أو الإباحه. و غرض المصنف من التعرض لكلامه (قدهما) هنا بقوله: «و ما قيل... إلخ» هو دفع توهم عدم جريان البراءه العقلية التى تقدمت الإشارة إلى إمكان جريانها بقوله:

«لا احتمال أن يقال معه بالبراءه... إلخ» نظرا إلى كلام شيخ الطائفة.

تقريب توهم عدم جريانها: أن احتمال التكليف يلزم احتمال المصلحه أو المفسده بناء على ما هو الحق من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد. و عليه فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشى من الملاك و هو المفسده، لأنها ضرر على المكلف، و دفع الضرر واجب، فيجب امتثال محتمل الحرمة، و لا- تصل النوبة إلى قاعده قبح العقاب، لأن قاعده دفع الضرر المحتمل وارده عليها كما تعرضنا له سابقا. و عليه فهذا التوهم مؤلف من صغرى و هى: «أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسده ضرر كارتكاب معلوم الحرمة» و كبرى و هى «أن كل ضرر يجب دفعه» فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بتركه فيجب، فالنتيجة: أن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

=====

التشريع. و كذا سائر أقسام القبلية، فان شيئا منها من الطبعى و الرتبى و العلى و الشرفى و غيرها لا يناسب المقام، فلعل المراد حكم العقل فى مسأله الحظر و الإباحه مع الغض عن الشرع و ان كان خلاف الظاهر.

و كيف كان فالمسألتان متغايرتان موضوعا و ملاكا و أثرا و لا تتحدان، فلا يغنى البحث فى إحداهما عن البحث فى الأخرى. مضافا إلى أن مسأله الحظر و الإباحه من المسائل الخلافية فلا يصح الاستدلال بها على البراءه كما لا يخفى.

ص: ٤٠٧

ما تعلم فيه المفسده» ممنوع (١) و لو قيل (٢) بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان (٣) المفسده المحتمل في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضروره (٤) أن المصالح و المفساد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، و المفسده فيما فيه المنفعه، و احتمال (٥) أن يكون في المشتبه ضرر

(١). خبر «و ما قيل» و جواب عن التوهم المزبور، و ما أفاده في الجواب عنه وجهان، الأول منهما يرجع إلى منع الصغرى، و توضيحه: أن الأحكام و ان كانت تابعه للمصالح و المفساد، الا أنهما ليستا راجعتين إلى المنافع و المضار حتى يكون احتمال المفسده مساوقا لاحتمال الضرر حتى في المصالح و المفساد النوعيه، بل قد تكون المصلحه منفعه و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحه ضرر على المكلف كالإحسان إلى الفقراء، فان مصلحته منوطه ببذل المال و هو ضرر، و كذا المفسده فقد تكون ضررا و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المفسده منفعه كسرقة الأموال.

و بالجملة: فلا ملازمه بين المصلحه و المنفعه و بين المفسده و المضره، و عليه، فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد العقل به، و قد تقدم في دلالة العقل على البراءه بيان عدم الملازمه بتوضيح أكثر، فراجع.

(٢). فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى، و هذا تسليم للكبرى تنزّلا، و سيأتي التصريح بمنعها.

(٣). تعليل لقوله: «ممنوع» و إشاره إلى منع الصغرى، و قد عرفت توضيحه.

(٤). تعليل لعدم كون المفسده ضررا غالبا كما تقدم بيانه.

(٥). مبتدأ خبره «ضعيف» و هو تتمه للمطلب المتقدم أعنى عدم كون المفسده

ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا.

مع أن (١) الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه (٢) أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما --
-----المشتبه ضررا غالبا، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالبا بحيث لا يعتنى به قطعا، لأن إحراز الصغرى في
ترتب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

(١). هذا هو الوجه الثانى، وهو يرجع إلى منع الكبرى، و توضيحه:

أنه بعد تسليم الصغرى - و أن المصلحه و المفسده مساوقتان للمنفعه و المضره - لا يجب التحرز عن كل ضرر، بل قد يجب عقلا و شرعا تحمل بعض المضار المعلومه عند مزاحمتها لما هو أهم منها، فقد يوجب العقل بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق مثلا، كما أن الشارع أيضا قد أوجب ما يستلزم الضرر فى المال أو النفس، حيث أمر بالحج و الجهاد مثلا، هذا بالنسبه إلى الضرر المعلوم، فكيف بالمشكوك، فانه أولى بالتحمل.

و بالجملة: فوجب دفع الضرر عقلا- انما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، و أما إذا تعلق بعدم دفعه كما فى مزاحمته لما هو أهم منه فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «به، احتمالاه» راجعه إلى الضرر، و المراد بالموصول فى «فيما» المورد الضررى، و اللام فى «المترتب» للموصول المراد به الأثر، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى «فيما» و ضمير «نظره» إلى الشارع، و المراد بالموصول فى «مما» المصلحه، و «فى الاحتراز» ظرف مستقر، و ضمير «ضرره» راجع إلى المورد الضررى، و المعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحيانا فى المورد الضررى الذى يكون الأثر المترتب على ذلك المورد أهم فى نظر الشارع من المصلحه الموجوده

ص: ٤٠٩

عن ضرره مع القطع به فضلا عن اح-----عن ضرر ذلك المورد، كبذل المال، فانه ضرر لكن يجب ارتكابه
أحيانا فى بعض الموارد كتحصيل الطهاره المائيه، لأن الأثر المترتب على بذل المال فى هذا المورد الضررى أهم فى نظر الشارع
من مصلحه إمساك المال و ترك بذله، هذا.

=====

(-). ولا يخفى ما فى هذه العبارة من التعقيد و كثره الضمائر مع اختلاف مراجعها و عدم وجود بعضها فى العبارة و خلوّ صله
الموصول فى «مما» عن العائد، فالأولى سوق العبارة هكذا: «بل قد يجب ارتكابه - مع القطع به فضلا عن احتمالاه - إذا كان ما
يترتب عليه أهم فى نظر الشارع مما يترتب على الاحتراز عنه».

ص: ٤١٠

الأول (1)

(-). أنه انما تجرى أصاله البراءه شرعا و عقلا فيما

تنبيهات البراءه

١ - اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعي

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه هو بيان شرط من شروط جريان أصاله البراءه و هو عدم أصل حاكم أو وارد عليها من استصحاب موضوعي أو حكمي، و ما يتفرع عليه من جريان أصاله عدم التذكيه في حيوان شك في قابليته للتذكيه أو في وقوع التذكيه الشرعيه عليه، للشك في اختلال بعض الأمور الدخيله في تحققها كما سيظهر ذلك إن شاء الله تعالى.

(-). لا- يخفى أنه لما كان أكثر ما أفاده المصنف هنا ناظرا إلى ما تعرض له شيخنا الأعظم، فينبغي أولا التعرض لبعض كلماته، ثم توضيح المتن، فنقول و به نستعين: انه (قده) ذكر اشتراط جريان أصاله البراءه بما إذا لم يكن أصل موضوعي حاكم عليها في موضعين من بحث البراءه ثم فرّع على الاشتراط

ص: ٤١١

=====

المذكور عدم جريان أصاله الحل فى لحم الحيوان المشكوك قابليته للتذكيه لحكومہ أصاله عدم قابليته للتذكيه على أصاله البراءه و غيرها من الأصول الفاقده لجهه الإحراز.

قال فى خامس تنبيهات الشبهه الحكميه التحريميه: «ان أصاله الإباحه فى مشتبه الحكم انما هو مع عدم أصل موضوعى حاكم عليها، فلو شك فى حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرى أصاله الحل، و ان شك فيه من جهه الشك فى قبوله للتذكيه فالحكم الحرمة، لأصاله عدم التذكيه».

و قال فى أول تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه: «ان محل الكلام فى الشبهه الموضوعيه المحكومہ بالإباحه ما إذا لم يكن أصل موضوعى يقضى بالحرمة... إلى أن قال: و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكى و الميتة، فان أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره».

و تعرض لبعض ما يرتبط بأصاله عدم التذكيه فى موضعين آخرين من بحث الاستصحاب.

الأول: فى استصحاب الكلى، فانه - بعد نقل ردّ الفاضل التونى تمسك المشهور باستصحاب عدم التذكيه لإثبات نجاسه الجلد المطروح بقوله:

«... فعدم المذبوحيه لازم أعم لموجب النجاسه... إلخ» - قال «... أقول:

و لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره، الا أن نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسه إلى أن النجاسه انما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكيه» إلى أن قال: «و الحاصل أن التذكيه

=====
سبب للحل و الطهاره فكلما شك فيه أو فى مدخلية شىء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعى حاكمه على أصالة الحل و الطهاره» إلى آخر ما قال، فراجع.

الثانى: فى تعارض الاستصحابين عند بيان تقدم الأصل السببى على المسببى، حيث تعرض (قده) لمحكىّ كلام العلامة فى بعض كتبه: «الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته إلى الرمى» ثم رده بقوله: «أنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكيه موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التى منها انفعال الماء الملقى له».

هذا ما ظفرنا عليه من كلمات شيخنا الأعظم حول أصالة عدم التذكيه، و أشرنا إلى مواضعها تسهيلا للطالب، و لعل المتتبع يقف على تعرضه له فى موارد أخرى.

و كيف كان، فلا بد قبل بيان صور المسأله و ما يجرى فيه استصحاب عدم التذكيه و ما لا يجرى فيه من توضيح أمرين: أحدهما فى معنى الأصل الموضوعى فى المقام كما فى المتن و بعض عبارات الشيخ الأعظم.

ثانيهما: فى أن تقدم أصالة عدم التذكيه على أصالة البراءه و الإباحه و الطهاره هل هو بالورود كما فى المتن، أم بالحكومه كما عبر بها شيخنا الأعظم (قده)، فنقول:

أما الأمر الأول، فتقريبه: أن الأصل الموضوعى يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجارى فى الموضوع لإحراز حكمه كاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلافاً فانه رافع لموضوع أصالة الحل فيه، و كاستصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير العنبي المغلى إذا شك فى ذهابهما، و كاستصحاب

عداله زيد لإحراز الأحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به، و نفوذ شهادته و غيرهما. و فى قبالة الأصل الجارى فى نفس الحكم الشرعى كاستصحاب حرمه مباشره الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، و كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و استصحاب نجاسه الثوب المعلوم نجاسته سابقا، و غير ذلك. و لا ريب فى تقدم رتبه الأصل الموضوعى بهذا المعنى على الأصل الحكمى، لتقدم الموضوع على الحكم رتبه، حيث انه بالنسبه إلى الحكم كالعله بالنسبه إلى المعلول، فلا- يجرى الأصل فى الحكم مع جريانه فى الموضوع سواء كان الأصلان بحسب المفاد متنافيين كما إذا اقتضى الأصل الموضوعى حرمه شىء و الأصل الحكمى إباحته كما تقدم من مثال استصحاب خمريه المائع المشكوك انقلابه خلاً المقتضى لحرمة و أصاله الحل المقتضيه لحليه شربه، أم متوافقين كما فى استصحاب عداله زيد و استصحاب جواز تقليده.

و الوجه فى تقديم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى هو تسبب الشك فى الحكم عن الشك فى الموضوع، لأن الشك فى الموضوع أوجب الشك فى الحكم، فالأصل الموضوعى لكونه منقحا للموضوع يرفع الشك عن حكمه، و معه لا يبقى مجال للأصل الحكمى كما هو الحال فى كل أصل سببى و مسببى.

و هذا المعنى الخاص المصطلح من الأصل الموضوعى ليس مرادهم فى المقام، بل المراد به هنا ما هو أعم منه، فكل أصل تنزىلى و ان كان حكما يقدم على أصاله البراءه كما يشهد بذلك ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى مقام التفريع على الشرط المذكور أعنى عدم وجود أصل حاكم على أصاله البراءه بقوله: «فمثل

المرأه المتردده بين الزوجه و الأجنبيه خارج عن محل الكلام، لأن أصله عدم علاقته الزوجيه المقتضيه للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاكمه على أصله الإباحه». و الوجه في هذا التعميم هو: أن أصله الإباحه من الأصول غير التنزيليه، و كل أصل تنزيلي و ان كان حكماً يقدم على الأصل غير التنزيلي على ما سيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و أما الأمر الثاني، فقد جعل شيخنا الأعظم (قده) الوجه في تقدم أصله عدم التذكيه على أصله الإباحه و الحل هو الحكمومه، و لكن المصنف (قده) اختار ورود استصحاب الحكم على البراءه العقليه التي هي مقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و البراءه الشرعيه التي هي مقتضى حديث الرفع و نحوه. أما وروده على البراءه العقليه فواضح، لأن موضوعها عدم البيان العقلي و الشرعي على الحكم الواقعي و الظاهري، فمع العلم بالوظيفه بأحد الطرق و لو بالاستصحاب لا يبقى مورد للقاعده.

و أما وروده على البراءه الشرعيه، فلان مشكوك الحكم إذا جرى فيه الاستصحاب للعلم بحالته السابقه صار معلوم الحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و معه لا مجال لجريان أصله البراءه فيه، لأن موضوعها الحكم المجهول من جميع الجهات يعنى حدوثاً و بقاء، و من الواضح أن الاستصحاب يرفع الشك - الذي هو موضوع البراءه - بقاء و يجعل الحكم معلوماً كما كان في السابق. و عليه فتعبير المصنف بالورود هنا لا يخلو من تعريض بكلام شيخنا الأعظم حيث جعل الاستصحاب حاكماً على أصله الحل و نحوها. و انتظر لتفصيل الكلام في خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

موضوعى (١) «-» مطلقا و لو (٢) كان موافقا لها، فانه (٣) معه لا مجال لها أصلا، لوروده عليها كما يأتى تحقيقه (٤)، فلا تجرى (٥)

(١). قد عرفت المراد منه فى الأمر الأول مما تقدم فى التعليقه.

(٢). بيان للإطلاق، و غرضه: أن عدم جريان أصاله البراءه فى ما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعى - بالمعنى الأعم - لا يختص بما إذا كان مفاد أصاله البراءه منافيا لما يقتضيه الأصل الموضوعى، كما إذا اقتضى الاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلا- المستلزمه لحرمته، و اقتضى أصاله البراءه جواز شربه، بل لا- تجرى البراءه حتى إذا كان مفادها موافقا للأصل الموضوعى الجارى فى موردها كجريان الاستصحاب فى خليه مائع شك فى انقلابه خمرا، فان لازم مفاده - و هو حليه الشرب - و ان كان موافقا لمفاد أصاله البراءه، لكنها لا تجرى أيضا، بعد جريان الأصل الموضوعى المحرز للموضوع.

(٣). الضمير للشأن، و هذا تعليل لاشتراط جريان أصاله البراءه بعدم وجود أصل موضوعى، و قد عرفت توضيحه، و أن وجه الاشتراط كون الأصل الموضوعى واردا على أصاله البراءه، كما عرفت أيضا تقريبا الورود بنظر المصنف فى التعليقه.

(٤). أى: يأتى تحقيق الورود فى خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى. ثم ان ضمير «لها» فى الموضعين و «عليها» راجع إلى أصاله البراءه، و ضميرا «معه، لوروده» إلى «أصل موضوعى».

(٥). هذا شروع فى بيان ما يتفرع على عدم جريان البراءه مع الأصل الموضوعى

=====

(-). لعل وجه التعبير بالأصل الموضوعى فى المتن و فى كلام شيخنا الأعظم هو عدم التسالم على جريان الاستصحاب فى الأحكام و وقوع الخلاف فيه، أو إرادته الأصل التنزيلي من الموضوعى كما عن المحقق النائينى (قده)

مثلا (١) أصاله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله

و توضيحه: أن الشك فى ذكاه الحيوان تاره يكون لأجل الشك فى نفس الحكم، فالشبهه حكميه، و أخرى لأجل الشك فى متعلقه بعد العلم بنفس الحكم فالشبهه موضوعيه، و الأول قد يكون الشك فى أصل قابليه الحيوان للتذكيه مع العلم بأن قابليته لها شرط لتأثير الأفعال المخصوصه فى طهارته فقط كالأرنب و الثعلب أو فى طهارته و حليه لحمه كالغنم و البقر، و قد يكون للشك فى مقدار قابليته لها بعد إحراز أصل القابليه، كما إذا علمنا أن التذكيه تؤثر فى الطهاره، لكن شكنا فى أنها هل تؤثر فى حليه اللحم أيضا أم لا-؟ و قد يكون للشك فى مانعيه شىء كالجلل عن تأثير التذكيه فى الطهاره فقط أو الطهاره و الحليه. و الثانى أيضا قد يكون للشك فى أصل قابليه الحيوان المعين للتذكيه لأجل الشك فى كونه مما يقبل التذكيه كما إذا شك فى أن هذا الحيوان المذبوح غنم أو كلب بعد العلم بحكم كليهما، و أن الأول يقبل التذكيه و الثانى لا يقبلها، و قد يكون للشك فى طروه مانع عن قابليته للتذكيه كالجلل بعد العلم بمانعيته شرعا، كما إذا شك فى أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالا حتى لا تؤثر التذكيه فيه أم لا حتى تؤثر و يكون مذكى، فهذه خمس صور تعرض لها المصنف، و سيأتى بيانها فى طى شرح كلماته.

(١). التعبير ب «مثلا» لإفاده أن تقدم الأصل الموضوعى على غيره لا يختص بما إذا كان ذلك الغير أصاله الإباحه المثبتة للإباحه الظاهرية، بل يقدم أيضا على أصالتي

=====

لكنه بعيد، و أبعد منه احتمال كون التعبير بالموضوعى لأجل رافعيه الأصل التنزيلي لموضوع البراءه، و بشاعته غنيه عن البيان، إذ ليس مؤدى نفس الأصل موضوعا حتى يتصف بالموضوعيه، و رافعيته لموضوع أصل آخر و هو المحكوم لا تصحح توصيفه بالموضوعيه.

ص: ٤١٧

الطهاره و البراءه النافيه لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية، و ذلك لورود الأصل الموضوعى - و هو فيما نحن فيه أصاله
عدم التذكية - على جميع هذه الأصول.

(١). هذا شروع فى بيان الصورة الأولى و هى قابليه حيوان للتذكية، كما إذا تولد حيوان من طاهر و نجس - مثل الغنم و الكلب
- و لم يتبع أحدهما فى الاسم، و لم يكن له اسم خاص يندرج به تحت أحد العناوين الطاهره أو النجسه فيشكك فى قابليته
للتذكية، فان أصاله الحل لا تجرى فيه إذا ذبح على الشرائط المخصوصه من إسلام الذابح و التسميه و غيرهما، و ذلك لوجود
الأصل الموضوعى و هو استصحاب عدم التذكية، أى: عدم وقوع التذكية المعتبره شرعا على هذا الحيوان، حيث ان من شرائطها
قابليه المحل لها، و مع الشك فى القابليه يشكك فى وقوع التذكية المعتبره عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أن هذا الحيوان حال
حياته لم يكن مذكى، و بعد قطع أوداجه يشكك فى انتقاض عدم التذكية بالتذكية، فيستصحب عدمها، و هذا نظير ما تقدم منه
فى بحث العام و الخاص من إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى، كاستصحاب عدم قرشيه المرأه، و شمول المستثنى منه فى روايه
«إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمرة الا- أن تكون امرأه من قريش» للمرأه المشكوكه قرشيتها. و عليه فبعد وقوع الذبح
بشرائطه على هذا الحيوان المشكوك قابليته للتذكية يشكك فى تحقق التذكية الشرعيه - التى من شرائطها قابليه المحل لها - و
أن تلك الأفعال أثرت فى طهارته و حليه لحمه أم لا، فيحرز عدمها بالاستصحاب، و مع جريان هذا الأصل الموضوعى الموجب
لاندراج الحيوان فى «ما لم يذك» لا مجال لأصاله الحل،

و ذلك لأن موضوعها هو الشئ - كاللحم فيما نحن فيه - بوصف أنه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعى و اندرج فى غير المذكى صار معلوم الحكم، لقيام الإجماع على حرمة حينئذ كحرمة الميتة، فينتفى موضوع أصاله الحل و هو الجهل بحكمه، فلا يبقى مجال لجريانها كما إذا مات حتف أنفه.

لا- يقال: الميتة أمر وجودى، لأنها عبارة عمّا مات حتف أنفه، و المذكى أيضا أمر وجودى، لأنه عبارة عن الحيوان العذى زهق روحه بكيفية خاصه اعتبرها الشارع، فهما ضدّان وجوديان، و حرمة أكل اللحم مترتبة فى قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) على عنوان «الميتة» لا على عنوان «غير المذكى» و حينئذ فاستصحاب كون الحيوان غير مذكى لا يصلح لإثبات كونه ميتة حتى يترتب عليه حرمة الأكل، لأن إثباته به يكون من إثبات أحد الضدين و هو الميتة بنفى الضد الآخر أعنى المذكى، و هو مبتن على القول بحجيه الأصول المثبتة، و سيأتى فى بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجيتها، فيسقط استصحاب عدم التذكية، و تصل النوبة إلى الأصل المحكوم أو المورد و هو أصاله الحل.

لأننا نقول: استصحاب عدم التذكية و ان لم يصلح لإثبات كون الحيوان ميتة، لعدم حجيه الأصول المثبتة، لكن حيث ان حرمة الأكل لم تثبت فى الآية الشريفه للميتة على سبيل الحصر، و قد ثبت الإجماع على اتحاد الميتة و غير المذكى حكما، فالحرمة كما تثبت فى الأدلة للميتة، كذلك تثبت لغير المذكى أيضا، فعنوان «غير المذكى» كعنوان «الميتة» بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة، و من المعلوم إمكان إحراز هذا الموضوع بأصاله عدم التذكية، فيترتب عليه الحرمة، فليس المقصود إثبات حرمة الميتة له ليتوجه

فأصالة عدم التذكية تدرجه (١) (تدرجها) فيما لم يذك، و هو (٢) حرام إجماعاً «-» كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه (٣)-----
نقول هما موضوعان مختلفان حكم على كليهما بحكم واحد و هو الحرمة.

(١). هذا الضمير و ضميرا «حليته، فانه» راجعه إلى الحيوان.

(٢). يعنى: أن «ما لم يذك» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجرى فيه الأصل و ان لم يصدق عليه «الميته» حيث انها ما مات حتف الأنف، و قد عرفت توضيحه فى «لا يقال... لأننا نقول».

(٣). هذا متفرع على تغاير «ما لم يذك» و «الميته» مفهوما و اتحادهما حكما بالإجماع، و فيه تعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث حكم بحرمة «غير المذكى» لصدق عنوان «الميته» عليه فى لسان الشرع، و لا بأس بتوضيح كلامه أولا ثم بيان إيراد المصنف عليه ثانيا، فنقول: ان شيخنا الأعظم بعد أن تعرض فى أول تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه لحكمه أصالة عدم التذكية المقتضيه للحرمة و النجاسه على أصالتي الإباحه و الطهاره فى اللحم المردد بين المذكى و الميته، قال: «و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه

=====

(-). بل هو مقتضى مفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) و يدل عليه أيضا معتبره أبى بكر الحضرمى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد البزاه و الصقوره و الكلب و الفهد، فقال: لا تأكل صيد شىء من هذه إلا ما ذكيتموه إلا الكلب المكلب» لدلاله مفهوم (الا ما ذكيتموه) على حرمة أكل ما لم يذك بالمباشره أو بإرسال الكلب المعلم، و نحوها كثير من روايات الباب، و فيها ما هى معتبره أيضا، فراجع.

ص: ٤٢٠

أن الميتة تعم-----التذكية، و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكية بأصاله عدم الموت، و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة» ثم أجاب عن إشكال المعارضه أولاً بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكية، و لا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بالأصل... إلى أن قال: «و ثانياً: ان الميتة عباره عن غير المذكى، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعاً» و محصل كلامه (قده) فى الجواب عن إشكال المعارضه أمران:

أحدهما: أن كلاً من الميتة و المذكى و ان سلمنا كونه وجودياً، لكن لا مجال مع ذلك لتعارض الاستصحابين، لتوقفه على ترتب الطهاره و الحليه على المذكى، و الحرمة و النجاسه على خصوص عنوان الميتة، و ليس كذلك، بل هما كما تترتبان على الميتة كذلك تترتبان - بمقتضى الأدله مثل مفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) - على عنوان «ما لم يذك» أيضاً، و على هذا فيبقى استصحاب عدم التذكية سليماً عن المعارض.

ثانيهما: أنه لو سلمنا اختصاص موضوع الحرمة و النجاسه بالميتة جموداً على ظاهر قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) و عدم كونهما من أحكام «ما لم يذك» فيمكن إثبات المدعى - و هو حرمة غير المذكى أيضاً - بأن الميتة و ان كانت بحسب اللغه بمعنى ما مات حتف أنفه، الا أنها شرعاً بمعنى غير المذكى، فزهوق روح الحيوان ان استند إلى التذكية الشرعيه كان الحيوان مذكى، و ان لم يستند إليها كان ميتة سواء مات حتف أنفه أى بلا سبب خارجى، أم مات لا بحتف أنفه أى بسبب خارجى، بأن كان موقوذاً يعنى مقتولاً بالضرب أو متردياً يعنى ملقى من شاهق، أو مأكول سبع، أو منخنقاً، أو مذبوحاً فاقداً لبعض الشرائط

شرعا (١)، ضروره (٢) كفايه كونه (٣) مثله حكما، و ذلك (٤) بأن التذكيه انما هي عبارته عن -----الذبح إلى غير القبله، أو كان الذابح غير مسلم بناء على اعتبار الإسلام فيه، أو غير ذلك، فان أحكام الميتة تترتب على جميع ذلك، هذا غاية توضيح كلام الشيخ (قده).

و المصنف اختار ما ذكره الشيخ الأعظم في الجواب الأول، و استدلل عليه بالإجماع لا بمفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) و أورد على الجواب الثاني بأن إدراج «ما لم يذك» في الميتة غير وجيه، لأن الميتة لغه عبارته عن خصوص ما مات حتف أنفه، و هذا المعنى مبين لغير المذكي، لأنه عبارته عما زهق روحه بسبب غير شرعى و لو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط كالاستقبال و التسميه. و مع مبايته هذين الموضوعين معنى لا-وجه لتعميم أحدهما و هو الميتة للآخر أعنى غير المذكي كما صنعه شيخنا الأ-عظم، نعم هما متحدان حكما، للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، و بهذا يصير «غير المذكي» موضوعا لحكم الشارع بحرمة لحمه، و لا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكيه.

(١). كما التزم بهذا التعميم شيخنا الأعظم، فحكم بأن الميتة شرعا أعم من الميتة لغه.

(٢). تعليل لقوله: «فلا حازه» و بيان لوجه التعريض بكلام الشيخ كما عرفت.

(٣). أى: كفايه كون «ما لم يذك» مثل «ما مات حتف أنفه» المستفاده من قوله: «و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه» حكما و ان اختلفا مفهوما، فيحكم عليه بالحرمة و النجاسة كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(٤). بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكيه المتقدم فى قوله: «فأصالة عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك» و محصله: أن التذكيه لما كانت عبارته عن فرى

الأربعة (١) مع سائر شرائطها عن خصوصيه فى الحيوان التى (٢) «-» بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحليه، و مع الشك فى تلك الخصوصيه، فالأصل عدم تحقق التذكيه بمجرد الفرى

الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعيه التى منها خصوصيه فى الحيوان تجعله قابلا لتأثير التذكيه بهذا المعنى فى ترتب الطهاره فقط، أو هى مع حليه الأكل على الحيوان، فإذا شك فى تحقق شىء منها جرى استصحاب عدم التذكيه، لأنه فى حال حياته لم يكن مذكى، فالآن كما كان.

(١). صريح هذا الكلام أن التذكيه بنظر المصنف هو نفس الذبح بالشرائط لا المجموع المركب من الأمور المعهوده مع القابليه، و لا الأمر البسيط المتحصل من الأفعال.

(٢). المراد بالموصول هو الخصوصيه التى عبر عنها شيخنا الأعظم بالقابليه و الضمير المستتر فى «يؤثر» راجع إلى الفرى، و ضمير «فيه» إلى الحيوان و «الطهاره» مفعول ل «يؤثر» يعنى: أن الفرى بسبب تلك الخصوصيه يؤثر فى الحيوان الطهاره وحدها فيما لا يؤكل لحمه كالأرانب و الثعالب و غيرهما الا أن يكون نجس العين، أو الطهاره مع الحليه فيما يؤكل لحمه كالغنم.

و بالجملة: فمقتضى استصحاب عدم التذكيه عند الشك فى القابليه هو عدم الحليه و الطهاره، و لا مجرى لأصالة الإباحه فى لحم الحيوان المشكوك قابليته لها.

=====

(-). الظاهر زيادتها، لتاميه المعنى بدونها، و ان فرض بقاؤها فاللازم تعريف «خصوصيه» لتطابق الصفه موصوفها. و حق العبارة أن تكون هكذا «عن خصوصيه فى الحيوان بها يؤثر فيه الطهاره وحدها... إلخ».

ص: ٤٢٣

بسائر شرائطها (١) كما لا يخفى.

نعم (٢) لو علم بقبوله التذكية و شك في الحليه فأصالة الإباحه

(١). من التسميه و استقبال الذبيحه و إسلام المذكى و الذبح بالحديد.

(٢). استدراك على قوله: «فالأصل عدم تحقق التذكية» و إشاره إلى الصوره الثانيه، و هى ما إذا كان الشك فى حليه لحمه مع العلم بتأثير التذكية فى طهارته، و غرضه من هذا الاستدراك: أن أصاله الإباحه تجرى فى هذه الصوره الثانيه، توضيح ذلك: أنه إذا علم قابليه الحيوان للتذكية و علم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه، لكن شك فى حليه لحمه أيضا بالتذكية، فإن أصاله الحل تجرى و يحكم بحليه لحمه، و لا مجال للأصل الحاكم و هو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، و الشك انما هو فى أن ما يترتب عليها أثران و هما الطهاره و الحليه كما تترتان على تذكيه مأكول اللحم أو أثر واحد و هو الطهاره فقط كما تترتب على تذكيه غير مأكول اللحم؟ يعنى نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكيه، لكن لا نعلم أنه من قبيل البقر و الغنم أو من قبيل الأرنب و الثعلب، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكيه، و بحليه لحمه استنادا إلى أصاله الحل.

و وجه عدم المجال للأصل الحاكم - أعنى استصحاب عدم التذكيه - أنه ليس هنا أصل يجرى فى نفس قابليه الحيوان لحليه لحمه بالتذكيه حتى يستند إليه و يحكم بمقتضاه بحليه لحمه مثلا لأن الحيوان إمّا خلق قابلا- لها أو خلق غير قابل لها، فليس للقابليه المذكوره أو لعدمها حاله سابقه حتى تستصحب، و حيث لا يجرى الأصل الحاكم، فتصل النوبه إلى الأصل المحكوم أعنى أصاله الحل كما عرفت، لأن هذا الحيوان بعد ورود التذكيه الموجهه لطهارته عليه

ص: ٤٢٤

فيه محكمه، فانه حينئذ (١) انما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، و لا أصل فيه الا أصاله الإباحه «-» كسائر ما شك (٢) في أنه من الحلال أو الحرام.

يكون طاهرا مشكوك الحل و الحرمة، فيحكم بحليته استنادا إلى أصاله الحل، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلى، حيث تجرى فيه أصاله الحل بلا مانع كما هو واضح.

(١). أى: حين العلم بقبوله للتذكية و صيرورته طاهرا بورودها عليه.

(٢). كالشك في حليه شرب التتن و نحوه من الشبهات الحكميه، فان المرجع فيه أصاله الحل.

(-). الا- أن يقال: ان هنا أصلا حاكما على أصاله الإباحه و هو استصحاب حرمة قبل التذكية إما لحرمة أكل الحيوان ذاتا أو عرضا لعدم التذكية، و من المعلوم حكومه هذا الاستصحاب على أصاله الإباحه، فيحكم في هذا الفرض بطهاره الحيوان و حرمة لحمه كما قيل. و لا يقاس المقام بمثل شرب التتن مما شك في حكمه الكلى، لانحصار الأصل فيه بأصاله الإباحه، و عدم أصل حاكم عليه بخلاف المقام كما عرفت.

اللهم الا- أن يدعى جريان أصاله الإباحه في الحيوان القابل للتذكية الموجه لطهارته قطعا المشكوك كونه حلالا ذاتا، فيحكم بأنه مما يحل أكله، فإذا جرى هذا الأصل في الحيوان كان حاكما على استصحاب حرمة، لتقدم رتبته على الاستصحاب، حيث ان مجرى أصاله الإباحه هو ذات الحيوان، فإذا ثبت حليته بالأصل و أنه من الحيوانات المحلله كانت التذكية لا محاله واقعه على الحيوان المحلل الأكل، و معه لا مجال لاستصحاب حرمة قبل التذكية، لعدم الشك في الحرمة لأجل عدم التذكية.

ص: ٤٢٥

هذا (١) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله

(١). إشاره إلى الصورة الثالثة و هي ما إذا كان الشك في الحكم لأجل الشك في مانعيه شىء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها أو هي مع الحلية، يعنى: ما ذكرناه - من عدم جريان الأصل الحكمى كأصالتى الحل و الطهارة عند جريان الأصل الموضوعى كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه - انما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعى آخر يوافق الأصل الحكمى، و معنى بالأصل الموضوعى الموافق له ما يثبت قابليته للتذكية، فلو كان هناك أصل موضوعى موافق حكم به و لم يجر الأصل الحكمى كما لم يجر فى الصورة الأولى.

و غرضه (قده) من هذا الكلام: أن ما ذكرناه فى الصورة الأولى - من عدم جريان أصاله الإباحه مع وجود الأصل الموضوعى المخالف لها كاستصحاب عدم التذكية المقتضى لنجاسه الحيوان و حرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جار فى هذه الصورة الثالثة و هي ما إذا كان الأصل الموضوعى موافقا لأصاله الإباحه، كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصاله الطهارة و الحلية فانها لا تجرى أيضا، و انما الجارى هو الأصل الموضوعى المقتضى لطهارة الحيوان و حلية لحمه، فيستند فيهما إليه كما أشرنا إليه و إلى وجهه، و نقول هنا توضيحا: ان الأصل الموضوعى كاستصحاب إذا جرى فى مورد كان واردا على أصاله الحل سواء وافقها فى المؤدى كاستصحاب قابليه الحيوان للتذكية

فان كان هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «و لا أصل فيه الا أصاله الإباحه» فلا بأس به، و إلا فيرد عليه أن مقتضى الاستصحاب فى هذا الحيوان المذكى هو الحرمة لا أصاله الإباحه، و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى من الاستصحاب الكلى، إذ لو كانت حرمة الحيوان ذاتيه، فهى باقيه بعد التذكية و ان كانت عرضيه، فهى مرتفعه بالتذكية، فتدبر.

ص: ٤٢٦

التذكية، كما إذا شك (١) مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا (٢)؟

أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية، وذلك لزوال الشك في ناحية الحكم بإجراء الأصل الموضوعي.

و على هذا فإذا علم قابلية حيوان للتذكية و شك في ارتفاعها بجلل و نحوه، فإن استصحاب بقاء القابلية للتذكية - بعد صيرورته جلالاً - يحرز قيد التذكية الموجهة لحليه اللحم حينئذ، و هذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة الحل، لكونها موروده به كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية، لأن منشأ الشك في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجرى أصالة عدم التذكية من جهة عدم إحراز شرط التذكية و هو القابلية، بل منشأ الشك بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض، و إنما الشك في رافعيه الموجود - و هو الجلل - لها، فتستصحب و يحرز بقاؤها تعبدًا، و قد أحرز ورود فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الاجزاء و الشرائط - بناء على تركيبها من فرى الأوداج و غيره - كسائر الموضوعات المركبه التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتًا.

نعم بناء على بساطه التذكية و هي الأثر المترتب على الذبح لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلا على القول بحجيه الأصل المثبت، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الاستصحاب التعليقي كما سيأتى عند شرح كلمات المصنف (فده).

(١). مثال للمنفى و هو وجود أصل موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية و هو الأصل الموضوعي المثبت للتذكية كاستصحاب قبول الحيوان لها، و قد عرفت توضيحه. ثم ان هذا إشاره إلى الصورة الثالثه.

(٢). هذا مجرد فرض، و إلا فلا شك بحسب الأدله الاجتهاديه في عدم حليه لحم

فأصالة قبوله (١) لها معه محكمه، و معها (٢) لا- مجال لأصالة عدم تحققها، فهو (٣) قبل الجلل كان يطهر «-» و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه (٤) كذلك بعده.

الجلال بالذبح، بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور فى الكتب الفقهيّه.

(١). أى: فأصالة قبول الحيوان للتذكيه، يعنى: استصحاب قابليته لها الثابته له قبل الجلل محكمه، و ضمير «قبوله» راجع إلى «الحيوان» و ضمير «لها» إلى التذكيه، و ضمير «معه» إلى «الجلل».

(٢). يعنى: و مع أصالة بقاء قابليته للتذكيه الثابته له قبل الجلل لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكيه، لتقدم استصحاب القابليه التى هى شرط للتذكيه عليها.

(٣). هذا استصحاب حكمى تعليقى لإثبات الطهاره و الحليه، بأن يقال:

كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذبح على الوجه المشروع يطهر و يحل، و هو باق على ما كان عليه.

(٤). هذا الضمير راجع إلى الحيوان، و قوله: «كذلك» يعنى: يطهر و يحل بالفري مع سائر شرائط التذكيه، و ضمير «بعده» راجع إلى الجلل، يعنى: أن مقتضى الأصل و هو الاستصحاب صيروره الحيوان طاهرا و حلالا بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضا.

=====

(-). لا يخفى أن مقتضى الشك فى بقاء القابليه هو استصحاب نفس القابليه التى هى قيد موضوع الحكم التنجيزى و هو الطهاره و الحليه الفعليتان، فان استصحاب قيد الموضوع يثبت فعليه الحكم، كما إذا شك المقلد فى بقاء عداله مجتهده، فان استصحاب عدالته يثبت فعليه جواز تقليده.

و قد تحصل إلى هنا: أن المصنف (قده) بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور للشبهه الحكميه:

الأولى: الشك في أصل قابليه الحيوان للتذكيه، و أنه خلق قابلا لها أم لا، و قد عرفت أن الجارى فيه هو الأصل الموضوعى أعنى استصحاب عدم التذكيه، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الثانيه: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلا- يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهاره فقط أم هي مع الحليه، و قد عرفت أيضا أن الجارى فيه هو الأصل الحكمى، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكيه، و بحليه لحمه إلى

=====

و لم يظهر وجه لعدول المصنف (قده) عن استصحاب القابليه إلى الاستصحاب التعليقى، و لعل وجهه هو كون التذكيه عباره عن الأثر المترتب على فرى الأوداج و غيره، و استصحاب القابليه لا يثبت التذكيه بهذا المعنى إلا على القول بالأصل المثبت. لكنه لو كان كذلك، فيتوجه عليه أولا: أن التذكيه عنده على ما صرح به قبيل هذا هي فرى الأوداج مع سائر شرائطها عن خصوصيه فى الحيوان، و عليه فالقابليه من قيود التذكيه، و من المعلوم صحه جريان الاستصحاب فى نفسها و ترتب الحكم التنجيزى عليه من دون لزوم إشكال المثبته.

و ثانيا: أن الجارى بعد فرض كون التذكيه هي الأثر هو الاستصحاب التعليقى الموضوعى لا الحكمى، ضروره أنه مع إمكان جريان الأصل الموضوعى لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى، فيقال فى تقريب الاستصحاب التعليقى الموضوعى:

كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا قطعت أوداجه بالشروط المخصوصه يصير ذكيا، و هو باق على ما كان، و معه لا- يجرى الاستصحاب الحكمى التعليقى، فتأمل جيدا.

أصالة الحل.

الثالثه: الشك فى بقاء القابليه، لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، و قد عرفت أن الجارى فيه هو الأصل الموضوعى أيضا أعنى استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته و حليه لحمه. هذا كله فى صور الشبهه الحكميه من الشك فى التذكيه، و أما صورتا الشبهه الموضوعيه منه، فسيأتى بيانهما إن شاء الله تعالى.

(١). هذا شروع فى بيان صورتى الشبهه الموضوعيه من الشك فى التذكيه، يعنى و مما ذكرنا - من جريان أصاله عدم التذكيه إذا شك فى أصل القابليه كما فى الصوره الأولى من صور الشبهه الحكميه، و جريان أصاله بقاء القابليه إذا شك فى زوالها بجلل و نحوه كما فى الصوره الثالثه منها - ظهر حكم صورتى الشبهه الموضوعيه، بتقريب: أن منشأ الشك فى التذكيه ان كان هو الشك فى وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح و توجيه الحيوان إلى القبله و نحوهما جرى فيها أصاله عدم التذكيه، فإذا شك فى أن ذابح هذا الحيوان كان مسلما أم لا، أو ذبحه إلى القبله أم لا حكم بعدم كونه مذكى، كما هو كذلك فيما إذا شك فى أنه غنم أو كلب، حيث عرفت فى الصوره الأولى من الشبهه الحكميه أنه لا يحكم عليه بالتذكيه.

و ان كان منشأ الشك فيها هو الشك فى ارتفاع القابليه لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذره الإنسان مده يشك فى تحققه به فيها - جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكى، لكون الشك حينئذ فى وجود الرافع، كما كان استصحاب بقائها جاريا عند الشك فى رافعيه الجلل الموجود - لو فرض الشك فى رافعيته شرعا - كما تقدم فى الصوره الثالثه من الشبهه الحكميه، حيث

الموضوعيه من الحيوان، و أن (١) أصاله عدم التذكيه محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكيه شرعا، كما أن (٢) أصاله قبول التذكيه محكمه إذا شك في طرود ما يمنع عنه (٣)، فيحكم بها (٤)

عرفت أنه يحكم عليه بالتذكيه، و هاتان هما صورتا الشبهه الموضوعيه، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

(١). معطوف على «الحال» و تفسير له و إشاره إلى الصوره الرابعه، و هي الأولى من صورتى الشبهه الموضوعيه.

(٢). إشاره إلى الصوره الخامسه، و هي الثانيه من صورتى الشبهه الموضوعيه و قد تقدم بقولنا: و ان كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابليه... إلخ.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه في الصوره الأولى من الشبهه الحكميه و الأولى من الشبهه الموضوعيه يحكم بأصاله عدم التذكيه، فيحكم بنجاسه الحيوان و حرمة لحمه، و فى الثانيه و الثالثه من الشبهه الحكميه و الثانيه من الموضوعيه يحكم بالتذكيه، فيحكم بطهارته و حليه لحمه.

(٣). أى: عن قبول التذكيه.

(٤). أى: بالتذكيه فى صوره إحراز فرى الأوداج مع سائر شرائط التذكيه عدا ما يمنع عن قبول التذكيه، يعنى: إذا كان الحيوان قابلا للتذكيه كالغنم، فأجرينا الفرى مع باقى شرائط التذكيه عليه، و شككنا فى عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل، فان أصاله قبول التذكيه محكمه، فيحكم بها، فتكون التذكيه محرز بهما لها من الاجزاء و الشرائط، غايه الأمر أن بعضها حينئذ محرز بالوجدان كبرى الأوداج، و بعضها - و هو بقاء القابليه - بالتعبد أعنى الاستصحاب، و هذا كسائر الموضوعات المركبه التى يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالتعبد، و قد تقدم بعض الأمثله فى مباحث القطع و غيره، فراجع.

ص: ٤٣١

فيما أحرز الفرى بسائر شرائطها عداه (١) كما لا يخفى «-» فتأمل جيدا.

(١). الضمير راجع إلى «ما» فى قوله: «ما يمنع عنه».

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بتوضيح المتن، و بيان الصور الخمس التى ذكرها المصنف (قده).

(-). لا- يخفى أن مسأله التذكيه لَمَّا كانت من المسائل المهمه المبتهى بها و اشتملت على الجهات التى اختلفت فيها أنظار الأصحاب و لم يتعرض المصنف لأكثرها، فلا بأس بالتعرض لجمله منها، فنقول و به نستعين: ان فى هذه المسأله مباحث:

الأول: أن موضوع حكم الشارع بالطهاره وحدها أو مع الحليه هو المذكى كما أن ما يقابله موضوع حكمه بالحرمة و النجاسه، و لا بد من ملاحظه النسبه بين هذين الموضوعين حتى يتضح جريان الأصل فيهما و عدمه، أو فى أحدهما دون الآخر، فاعلم: أن الميتة تطلق تاره على الحيوان المذكى زهق روجه بأى وجه اتفق و لو بالتذكيه الشرعيه، فالنسبه بينهما حينئذ هى العموم و الخصوص، إذ كل مذكى ميتة و لا عكس، فالمذكى و عدم المذكى و صفان لما زهق روجه، و لا يتصف الحيوان الحى بشىء منهما.

و أخرى على الحيوان غير المذكى مما له قابليه التذكيه، و الميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل العدم و الملكه، و عليه فتطلق الميتة بلا عنايه على الجنين الذى لم تلجه الروح، و هذا الوجه مع سابقه يشتركان فى كون المذكى و الميتة و صفين للحيوان غير الحى، و عدم اتصاف الحى بشىء منهما، و يفترقان فى صدق الميتة على المذكى فى الوجه السابق، لكونه من أفرادها، بخلاف هذا الوجه، فانها لا تصدق على المذكى، بل هما متقابلان تقابل العدم و الملكه كما مر آنفا.

ص: ٤٣٢

=====

و ثالثه على الحيوان الّذى لم يذك شرعا و ان لم يكن له شأنه التذكيه، و الميته بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل السلب و الإيجاب لا- تقابل العدم و الملكه و هذا ظاهر حاشيه بعض المحققين (قده) على المتن، حيث قال: «و ان كانا متقابلين بتقابل السلب و الإيجاب بمعنى أن عدم التذكيه و ان كان عدم ما شأنه أن يكون مذكى و هو ما زهق روحه، لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعا للحكم بل أخذ ما يصدق حال الحياه و هو ليس بمذكى، و ذلك كعدم البصر يؤخذ تاره بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا، فيساقو العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان، و أخرى بنحو السلب المقابل للإيجاب، فيقال: الجدار ليس ببصير كما أنه ليس بأعمى، فإذا سلب المذكى عن الحيوان فى حال حياته فقد صدق السلب المقابل للإيجاب و ان لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى».

و رابعه على الحيوان الّذى زهق روحه على وجه خاص و هو الموت حتف الأنف، فما خرج روحه بأسباب خارجيه و ان لم تكن موجبه لذكاته ليس ميته فمثل الموقوذه و المترديه لا- ميته و لا مذكاه. و عليه فالميته أمر وجودى، لأنها خرج روحه على الوجه المعهود، و التقابل بينهما تقابل التضاد، و مبنى اعتراض بعض الأصحاب كالفاضل التونى (ره) على المشهور القائلين بجريان أصاله عدم التذكيه لإثبات الحرمة و النجاسه فى الحيوان الّذى شك فى تذكيته هو الميته بهذا المعنى أى ما مات حتف أنفه. توضيح الاعتراض هو سقوط أصاله عدم التذكيه بمعارضتها بأصاله عدم الموت حتف الأنف، و الرجوع إلى قاعدتى الحل

و الطهاره، و سيأتي تفصيل البحث فيه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت إطلاقات الميتة، فاعلم: أنه بناء على الإطلاق الأول يجرى استصحاب عدم التذكية بلا مانع، إذ الموت بمعنى زهوق الروح من دون اعتبار كونه حتف الأنف محرز وجدانا، فلا يجرى فيه الأصل بأن يقال: الأصل عدم كونه ميتا حتى يعارض أصله عدم التذكية. وكذا يجرى أصله عدم كونه مذكى على الإطلاق الثانى و الثالث بلا مانع، لعدم جريان أصله عدم كونه ميتا. و منع جريان أصله عدم التذكية استنادا إلى عدم كون عدم التذكية حال الحياه موضوعا لحكم حتى يستصحب، إذ المفروض كون المذكى و غير المذكى و صفتين للحيوان غير الحى، ممنوع، لكفايه ترتب الأثر على المستصحب بقاء فى جريان الاستصحاب، و عدم توقف جريانه على ترتب الأثر على المستصحب حدوثا و بقاء معا، فأصله عدم التذكية فى جميع إطلاقات الميتة جاريه بلا مانع إلا فى الإطلاق الرابع كما أشرنا إليه آنفا.

الثانى: أن عدم المذكى الذى هو موضوع الحرمة و النجاسه تاره يؤخذ بنحو العدم المحمولى و أخرى بنحو العدم النعتى، فعلى الأول يكون الموضوع مركبا من أمرين وجودى و هو زهوق الروح، و عدمى و هو عدم التذكية، فكأنه قيل:

الحيوان الذى زهق روحه و لم يذك حرام و نجس، فإذا أحرز زهوق روح حيوان و لم يحرز ذكاته فلا مانع من إحراز عدمها بأصله عدم التذكية، حيث ان ذكاته كانت معدومه حال حياته، فيستصحب عدمها إلى زمان زهوق روحه، فيتم موضوع الحرمة و النجاسه بضم الأصل إلى الوجدان، كسائر الموضوعات المركبه التى يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالتعبد، نظير استصحاب عدم اذن

=====

المالك حين استيلاء الغير على ماله، فان الاستيلاء المحرز بالوجدان بعد ضمّ عدم اذن المالك بالتصرف فيه إليه يوجب ضمان المستولى عليه، إذ موضوعه مركب من الاستيلاء و عدم اذن المالك، فمع الشك في اذنه لا مانع من استصحاب عدمه.

و على الثانى يكون الموضوع مقيدا، بمعنى أن موضوع الحرمة و النجاسة هو الزهوق المقيد بعدم كونه عن تذكىه شرعيه، و من المعلوم أن هذا الموضوع المقيد لا حاله سابقه له، فلا يجرى فيه الأصل.

فتحصل: أنه بناء على العدم المحمولى تجرى أصاله عدم التذكى و يثبت بها موضوع الحرمة و النجاسة، لكونه من الموضوعات المركبه، و بناء على العدم النعتى الموجب لكون الموضوع من الموضوعات المقيدة لا تجرى، لأن العدم النعتى لا حاله سابقه له، و إثباته بإجراء الأصل فى العدم المحمولى منوط بحجيه الأصول المثبتة.

الثالث: الظاهر أن موضوع الحرمة و النجاسة شرعا هو عدم المذكى و ان لم يكن ذلك معنى لغويا و لا عرفيا للميته كما هو ظاهر الآيه الشريفه، حيث ان الميته جعلت فيها فى قبال الموقوذه و المترديه و غيرهما، فلا بد أن تكون الميته غيرها و هو ما مات حتف أنفه، الا- أن المراد بها فى غير الآيه هو عدم المذكى و ان لم يصدق عليه الميته بمعناها اللغوى، فكل ما لم يذك فهو ميته. و يشهد بذلك جملة من النصوص، كمضمرة سماعه:

«إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميته فلا» فان الميته جعلت فى مقابل المذكى المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا رميت و سميت» فيراد بالميته

=====

حينئذ عدم المذكى. و صحيح ابن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئاً فهو ميت (ميتة) و ما أدركت من سائر جسده حياً فذكّه ثم كل منه » فان إطلاق الميت على الشئ المقطوع مع عدم خروج الروح عنه بالموت حتف الأنف اما حقيقى كما يظهر من محكى المصباح، حيث فسر الميتة ب «ما لم تلحقه الذكاه سواء مات بحتف أنفه أو قتل و ذبح بغير الوجه الشرعى» و فى الصحاح و عن القاموس «أنها ما لم تلحقها الذكاه» و اما تنزيلي، و على التقديرين يدل هذا الإطلاق على كون ما زهق روحه بغير التذكية ميتاً أو بحكمه، و كذا غير ما ذكر من النصوص الداله على ثبوت ما للميتة - من الأحكام الأربعة و هى النجاسه و عدم صحه الصلاه فيها و حرمة الانتفاع بها و لو فى الجملة و عدم جواز الأكل - لغير المذكى تذكيه شرعيه، هذا.

مضافا إلى ما ادعى من التسالم و الاتفاق على كون الموضوع للأحكام الأربعة المتقدمه عدم المذكى لا خصوص الميتة و ان تغايرا مفهومها، فلا جدوى فى إثبات اتحادهما مفهومها و تغايرهما كذلك.

و من هنا يظهر ضعف ما عن الفاضل التونى (ره) «من سقوط أصله عدم التذكيه لمعارضتها بأصله عدم الموت حتف الأنف و الرجوع إلى قاعدتى الحل و الطهاره» و ذلك لأن موضوع الحرمة و النجاسه ليس عنوان الميتة حتى يقال: انها أمر وجودى، فيجرى فيها أصله العدم، بل موضوعهما كما عرفت هو عدم المذكى فلا يجرى الأصل فى الميتة حتى يعارض أصله عدم التذكيه، بل الأصل الجارى بلا مانع هو أصل عدم التذكيه، و هو ينقح موضوع النجاسه و الحرمة، فلا وجه

=====

للحكم بالحليه و الطهاره من هذه الناحيه.

لكن قد يستدل لهما من ناحيه اخرى، و هي: أن الطهاره و الحليه كما تنشأ عن خصوصيه فى الحيوان، كذلك الحرمة، فانها تنبعث عن مفسده وجوديه قائمه بخصوصيه وجوديه، و النجاسه تنشأ مما يوجب تنفر الطبع، فأصالة عدم التذكيه معارضه بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصيه المقتضيه للحرمة و النجاسه فيرجع حينئذ إلى قاعدتى الحل و الطهاره.

لكن فى هذا الاستدلال أولًا- ما قيل من: «أن التضاد بين المذكى و ما يقابله لا يقتضى نشوء الحرمة و النجاسه عن خصوصيه وجوديه فى الحيوان، لإمكان أن يكون المقتضى لهما نفس زهوق الروح، و فرى الأوداج و شرائطه مانعه عن تأثيره فى الحرمة و النجاسه، و المفروض أن زهوق الروح محرز بالوجدان و عدم التذكيه بالأصل، فيحترز تمام موضوع الحرمة و النجاسه» و ثانياً: أن المراد بالخصوصيه هو الملاك، و ليست هى حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى حتى يصح جريان الأصل فيها وجودا أو عدما، حيث ان الملاكات دواع للأحكام لا نفس الأحكام و لا موضوعاتها.

و ثالثاً: - بعد تسليم اقتضاء التضاد ذلك - أنه بعد تعارض الأصلين تصل النوبه إلى استصحاب الحرمة و الطهاره الثابتين حال الحياه دون قاعدتى الحل و الطهاره، لحكومته عليهما، فلا بد من الحكم بالحرمة و الطهاره لا الحل و الطهاره هذا.

ثم انه يحتمل أن يكون منشأ توهم كون الميته أمرا وجوديا - أعنى به خصوص ما مات حتف الأنف - استعمالها فى الآيه الشريفه فى هذا المعنى، فان كان

كذلك، ففيه: أن استعمالها فيه انما هو بالقرينه، و هي اجتماع الميته فى الآيه الشريفه مع الموقوده و المترديه و النطیحه، إذ العطف يقتضى المغايره. و أما أفراد الميته و إطلاقها مجردة عن المذكورات، فلا ينبغى الارتياح فى إرادته غير المذكى منها، فليست الميته بنفسها ظاهره فى خصوص ما مات حتف أنفه.

بل يمكن أن يقال: - بعد تسليم كون الميته لغه خصوص ما مات حتف أنفه - ان المعنى العرفى يقدم على اللغوى عند التعارض، فيحمل الميته فيما عدا الآيه المتقدمه و غيرها - مما ذكر فيه مع الميته غيرها من الموقوده و المنخنقه و نحوهما مما زهق روحه بأسباب خارجيه غير ما يوجب ذكاه الحيوان - على معناها العرفى العام، و هو غير المذكى.

مضافا إلى أنه فسر قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) فى بعض الروايات بإدراك ذكاه المحرمات المذكوره مما يقبل منها التذكيه، فتقسم المحرمات فى الآيه باعتبار إمكان ذكاتها بذبحها مع الشرائط إلى المذكى و غيره، و المدار فى الحرمة على غير المذكى منها. و وجه ذكر المنخنقه و الموقوده و غيرها مع شمول الميته لجميعها على ما فى مجمع البيان هو: أن جماعه من العرب كانوا يأكلون جميع ذلك و لا يعدونه ميتا، انما يعدون الميت الذى يموت من الوجع، فأعلمهم الله تعالى أن حكم الجميع واحد، و أن وجه الاستباحه هو التذكيه فقط (١).

فالمتحصل: أن موضوع الأحكام المتقدمه هو عدم المذكى، و لا دخل لخصوص الموت حتف الأنف فيها أصلا.

الرابع: الوجوه المحتمله فى التذكيه كثيره:

منها: أن تكون بسيطه متحصله من فرى الأوداج الأربعة بالحديد إلى القبله مع التسميه و إسلام الذابح و قابليه الحيوان، كالطهاره الحديثه المترتبه على الغسلتين و المسحتين بناء على كون المأمور به هى الطهاره لا الأفعال المحصّله لها.

و منها: أن تكون مركبه خارجيه من تلك الأفعال مع القابليه المذكوره أو بشرطها، كنفس الغسلتين و المسحتين بناء على تعلق الأمر بهما كما هو مقتضى قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق).

و منها: أن تكون مقيده بجعل التذكيه نفس الأمر المتحصل من الأمور المعهوده مقيدا بقابليه المحل.

ثم ان القابليه يحتمل أن يراد بها المصلحه الموجهه لتشريع الحل و الطهاره أو الطهاره فقط للحيوان، فالقابليه حينئذ من الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام.

و يحتمل أن يراد بها خصوصيه ذاتيه مقتضيه للحكم بالحل و الطهاره كخصوصيه الغنميه و البقرية و الإبلية و نحوها.

و قد اختار المصنف أن التذكيه فعل المذكى و هو الفرى مع الشرائط التى منها قابليه المحل، و وافقه المحقق العراقى (قده) على ما فى تقريره «بحثه الشريف للإسناد التذكيه فى قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) إلى الفاعلين الظاهر فى أنها من فعلهم، و لما ورد فى موثقه ابن بكير من قوله عليه السلام: ذكاه

=====

الذبح أم لم يذكره»، و لقوله عليه السلام فى خبر على بن أبى حمزه بعد قول السائل: أو ليس الذكى ما ذكى بالحديد؟ بلى إذا كان مما يؤكل لحمه» إذ لا ريب فى أن اسناد التذكية إلى المذكى ظاهر فى كونها فعلا له، و لا وجه لحمل اللفظ على معناه المجازى و هو المسبب.

أقول: ان المناقشه فى دلاله الموثقه على المدعى ظاهره، إذ لو كانت التذكية بمعنى الذبح لكان المعنى «ذبحه الذبح» و هو مما لا- محصل له، الا- أن يكون الذبح بمعنى اسم الفاعل، لكنه لا قرينه عليه، أو يعتمد فى الاستدلال على النسخه الأخرى و هى «ذكاه الذابح» فىكون كسائر الروايات الداله على المقصود مثل قوله عليه السلام فى السمك: «ان ذكاته إخراجة من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه»، و قوله عليه السلام: «انما صيد الحيتان أخذها»، و قوله عليه السلام «فى ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم و سمو فأتوا عليا عليه السلام، فقال: هذه ذكاه و حيه و لحمه حلال»، و غيرها من الروايات التى أسندت التذكية فيها إلى المكلف الظاهر فى كونها فعلا له.

و لو نوقش فى استظهار ما ذكرناه بإمكان إرادته المعنى البسيط المتحصل من فرى الأوداج بالشرائط مع قابليه المحل، حيث ان الفعل التوليدى يصح اسناده إلى الفاعل كصح اسناد الفعل المباشرى إليه، فيصح أن يقال: «ألقاه

في النار فأحرقه» كما يصح أن يقال: «أحرقه بالنار» و عليه فمجرد اسناد التذكية في الآية المباركة إلى الفاعلين، و كذا الأمر بها في بعض الاخبار كقوله عليه السلام: «فذكه ثم كل منه» و النهي عن التذكية بغير الحديد بقوله عليه السلام: «لا تذك إلا بحديده» لا يكشف عن أنها فعل المذكي لا مسبب عن فعله، فاحتمال كونها أمرا بسيطا متحصلا لم يندفع بما ذكر (أمكن دفعه) بأن اسناد المسبب التوليدى إلى الفاعل و ان كان صحيحا، الا أن انطباقه على المقام محل تأمل، لوضوح أن ضابطه عدم توسط إرادته فاعل مختار بين الفعل و أثره كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار، و صدقه على ما نحن فيه منوط بكون التذكية بمعنى الأمر البسيط أثرا تكوينيا و خصوصيه في الحيوان مترتبة على الذبح بشرائطه قهرا من دون توسط إرادته فاعل مختار بين الذبح مع شرائطه و الأثر المترتب عليه كترتب الإحراق على الإلقاء في النار بحيث لا يترتب ذلك الأمر البسيط على الحيوان إذا زهق روحه بغير الذبح كالنطح و الخنق و غيرهما، و ليس الأمر كذلك، لأن ترتب ذلك الأمر البسيط على الذبح و شرائطه انما هو بحكم الشارع، و ليس قهريا كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار.

و الحاصل: أنه بناء على كون التذكية بمعنى الأمر البسيط بحكم الشارع لا ينطبق ضابط المسبب التوليدى عليها.

الا أن يقال: ان التذكية بهذا المعنى من الأمور الواقعيه التي كشف عنها

الشارع كما قيل بذلك فى الطهاره و النجاسه أيضا. لكنه فى كلا المقامين محل تأمل بل منع.

فالحق أن التذكيه فعل المذكى، و الأثر المترتب عليه حكم وضعى مجعول كسائر الأحكام الوضعيه كالملكيه و الزوجيه و الحره و غيرها، فىكون حكم الشارع بحصول الذكاه بالذبح مع الشرائط نظير حكمه بملكه الحائز للمباحات، و الترتب انما هو بجعل الشارع، و فعل المكلف موضوع لحكمه، الذى هو كسائر الأحكام الشرعيه من أفعاله الاختياريه، ففعل المكلف كإنشاء البيع و حيازه المباحات و فرى الأوداج الأربعة بالشرائط موضوع، و الملكيه و الذكاه حكمان وضعيان شرعيان مترتبان عليه، و بهذا يندرج المقام فى ضابط الحكم و الموضوع و يتضح أجنيته عن باب المسبب التوليدى المترتب قهرا على سببه.

و مع تسليم صغرويته للمسبب التوليدى، فدعوى أظهره إطلاق التذكيه فى الاخبار فى نفس فعل المكلف - باعتبار إسنادها إليه - من ظهورها فى المسبب قريبه جدا.

و يؤيده قوله عليه السلام فى ما رواه درست عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ذكرنا الرؤوس من الشاه، فقال: الرأس موضع الذكاه...» فانه كالصريح فى أن التذكيه هى نفس الذبح لا- ما يتحصل منه، إذ موضعها بذلك المعنى جميع أعضاء الشاه لا خصوص الرأس، و انما الرأس موضع فرى الأوداج الذى هو فعل المذكى، و موضوع حكم الشارع بالذكاه.

و الحاصل: أن التذكيه فى لسان الشارع ظاهره فى نفس الذبح و النحر

=====

و سائر ما يوجب حكم الشارع بحليه لحم الحيوان و طهارته كإخراج السمك من الماء و إرسال الكلب المعلم و نحوهما، و هو معناها العرفي و ان كانت فى اللغة بمعنى الذبح وحده أو مع النحر كما ستقف عليه.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما اختاره بعض المحققين فى حاشيته على المتن بقوله: «و ربما يقال: ان التذكية عرفا بمعنى الذبح، و ما اعتبر فيها من التسميه و الاستقبال شرائط تأثير الذبح فى الحليه و الطهاره، الا أن ظاهر الاستعمالات العرفيه و الشرعيه أنها بمعنى الطهاره و النزاهه و ما أشبههما، و إطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد و الحيتان و أشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل و سائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات، و ذلك لأن التذكية و الزكاه بمعنى الطيب و النزاهه مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق و الذبح الخاص... إلى أن قال: فاتضح أن الأقوى أن التذكية من الاعتبار الشرعيه الوضعيه المتحققه بأسباب خاصه، لا أن الذبح تذكيه» و حاصل ما يستفاد من كلامه فى الاستدلال على دعواه أمران: الأول: أن التذكية لو كانت نفس الذبح، فلازمه صدق الوصف الاشتقاقى من التذكية على الذبح، بأن يقال: الذبح طيب و نزاهه، مع أن المتصف ب «الطيب» هو اللحم، فانه الموصوف بأنه ذكى أو مذكى، فلا قيام للذكاه بالذبح.

الثانى: أن الحليه و الطهاره منوطتان شرعا بالتذكية لا غير، فلو كانت بمعنى الذبح لزم التفكيك بين الحكم و موضوعه، لصدق «المذكى» على

الحيوان المذبوح فاقدًا لبعض الشرائط، فهو مذكى، ولكنه ليس بحلال ولا طاهر.

أقول: ما أفاده (قده) من عدم اتصاف الذبح بأنه نزاهه و طيب و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أن الكلام فى اتحاد التذكيه و الزكاه معنى و هو الطهاره و مغايرتهما، و قد زعم هذا المحقق تراد فهما و رتب عليه ما ذكره، لكن الظاهر أن التذكيه ليست بمعنى الطهاره لا- لغه و لا- عرفا و لا- شرعا، و ما يكون بمعناها هو الزكاه، ففى لسان العرب: «و أصل الزكاه فى اللغه النماء و الطهاره و البركه... و التذكيه الذبح و النحر» و فى الصحاح: «التذكيه الذبح» و فى المجمع:

«و التذكيه الذبح و النحر» و فى مفردات الراغب: «و ذكيت الشاه ذبحتها، و حقيقه التذكيه إخراج الحراره الغريزيه، لكنه خصّ فى الشرع بإبطال الحياه على وجه دون وجه» و قال فى الزكاه: «أصل الزكاه النموّ الحاصل عن بركه الله تعالى» و لا أثر فى كتب اللغه من كون تذكيه الحيوان بمعنى تطهيره، بل بمعنى الذبح كما فى الصحاح أو مع النحر كما فى غيره و ان فسره الراغب بما هو أعم منهما. و عليه فالتذكيه لغه نفس فعل المذكى لا ما يتحصل منه. كما أن الزكاه بمعنى الطهاره، و التزكيه بمعنى التطهير، و منه قوله تعالى: (يزكيهم و يعلمهم الكتاب) أى يطهرهم من رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات. هذا بحسب اللغه.

و الظاهر أنه كذلك عرفا، فليست التذكيه بمعنى التطهير و الذكاه بمعنى الطهاره حتى يراد منه شرعا المسبب من فعل المذكى بدعوى عدم صحه حمل الطهاره و الطيب على الذبح و أن المتصف بالطيب لحم الحيوان لا فعل المذكى، لا بتناء ذلك كله على كونها بمعنى الطهاره و النزاهه، مع أنا لم نظفر عليه فى

اللغه كما لم يكن كذلك عرفا.

و أما بحسب الشرع فقد عرفت ظهور طائفه من الاخبار فى كون التذكيه بمعنى الذبح أو النحر أو غيرهما مما يذهب الحياه، و لا يقدح فى ذلك إطلاقها على أخذ الجراد، و إخراج السمك من الماء حيا، و إرسال الكلب المعلم، و رمى الصيد و غير ذلك، إذ الجامع الانتزاعى و هو زهوق الروح على وجه خاص موجود فى هذه الموارد.

و أما قوله عليه السلام: «الجراد ذكى و الحيتان ذكى» و «الحوت ذكى حيه و ميته» حيث ان المراد أنه طاهر، فهو من باب الإطلاق لا الاستعمال، فلا ينافى كون هذه ماده بمعنى الذبح و النحر لا الطهاره.

و أما الوجه الثانى فالإشكال فيه واضح جدا، إذ لم يلتزم أحد من القائلين بأن التذكيه هى الذبح بصدق المذكى على الحيوان المذبوح بأى وجه اتفق حتى يلزم التفكيك بين الحكم و الموضوع، ضروره أن الذبح الخاصّ موضوع الأثر لا الذبح المطلق، و مع عدم تحققه فالحيوان ميته و غير مذكى، لوضوح انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

الخامس: أنه اختلف الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيما يقبل التذكيه من الحيوان و ما لا يقبلها على أقوال، و مجمل الكلام فيه: أن الحيوان اما مأكول كالغنم و البقر و الجاموس و غيرها من البرى و البحرى، و لا إشكال و لا خلاف فى قبوله للتذكيه، و اما غير مأكول، و هو على أقسام:

الأول: نجس العين كالكلب و الخنزير، و هو لا يقبل التذكيه بمعنى عدم

تأثير الذبح فى طهارته و حليه لحمه، بل هو باق على نجاسته و حرمة بلا إشكال و لا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل الضروره كما فى كتاب الصيد و الذباجه من الجواهر.

الثانى: طاهر العين الآدمى، و هو أيضا لا يقبل التذكيه المشروعه فى الحيوانات الموجه للطهاره و الحليه أو الطهاره فقط إجماعا أو ضروره كما فى الجواهر.

الثالث: الحيوان الطاهر غير الآدمى، و هو على قسمين:

أحدهما: ما لا نفس سائله له، و لا تؤثر التذكيه فى طهارته، لكونه طاهرا فى نفسه، كما لا تؤثر فى حليه لحمه أيضا، لأنه من غير المأكول كالسمك العذى لا- فلس له، كما قيل. لكن فيه: أنه بناء على حرمة الانتفاع بالميته و لو فى الجملة تترتب الثمره على تذكيته، لأنها تخرجه عن الميته التى يحرم الانتفاع بها و ان لم توجب حليه لحمه.

ثانيهما: ما له نفس سائله من السباع كالأسد و النمر و الثعلب و نحوها، و المشهور المنصور وقوع التذكيه عليها، بل عن السرائر الإجماع عليه.

و يدل عليه مضمرة سماعه المتقدمه: «سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها، قال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميته فلا».

و أما المسوخ كالفيل و الدبّ و القرد و غيرها مما تضمنته النصوص من الجريث و الضب و غيرهما، و كذا الحشرات التى تسكن باطن الأرض كالفأره و ابن عرس و نحوهما، فالمشهور عدم وقوع التذكيه عليهما، و تفصيل البحث فى ذلك و تنقيحه موكول إلى محله.

=====

و العذى يختلج بالبال عاجلا و استفاده أيضا صاحب الجواهر (قده) من مجموع النصوص التى تعرض لها فى لباس المصلى هو:
أن كل حيوان طاهر العين حال الحياه و ان لم يكن مأكول اللحم قابل للتذكيه، و لكن لا يصلى فيه عدا ما استثنى. و عن صاحب
الحدائق «لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أن ما عدا الكلب و الخنزير و الإنسان يقع عليه الذكاه».

و اختاره شيخنا الأعظم (قده) فى طهارته فى رد كلام شارح الروضه من حصر المحللات بأن الأصل قبول كل حيوان للتذكيه،
قال: «فان أصاله الحل الثابته بالكتاب فى قوله تعالى: قل لا أجد فيما أوحى إلئى محرما... إلى أن قال:

مضافا إلى قولهم عليهم السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى ... لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف غير الثابت أصله
فضلا عن اعتباره».

لكن ضمّ مرسله الصدوق إلى الاستدلال بالآيه الشريفه كتعييره بأصاله الحل لا يخلو عن مسامحه ظاهره، لدلاله الآيه على حليه
كل حيوان بالحليه الواقعيه إلّا- ما خرج، و هذا لا- يجمع عدم قبوله للتذكيه، فهو حكم واقعى، فكان الأولى التعبير بالعموم لا
بأصاله الحل، كما أن مدلول المرسله حكم ظاهرى، لأخذ الشك فى موضوع الحليه. الا أن يريد بالإطلاق الإباحه الواقعيه بأن
يراد بالورود الصدور و التشريع، لكنه جعلها أظهر أدله البراهه فى الرسائل، و هو ينافى إرادته الإباحه الواقعيه المترتبه على كون
الورود بمعنى الجعل لا الوصول و العلم:

و كيف كان، فيدل على العموم قول مولانا الصادق عليه السلام لزاره فى موثقه ابن بكير: «يا زراره فان كان مما يؤكل لحمه
فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزه إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح

و ان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه فى كل شىء منه فاسده ذكاه الذبح أو لم يذكه « لظهوره فى كون الذبح تذكيه لكل حيوان نهى عن أكله و ان لم تصح الصلاه فى جلده لكونه غير مأكول، و يخصص هذا العموم بما دل على عدم قابليه الحيوان النجس العين و المسوخ و الحشرات للتذكيه.

ثم ان فى بعض كتب الحديث «ذكاه الذبح» بدل «الذباح» و الظاهر صحه الاستدلال به على التقديرين، لأنه فى مقام اعتبار المأكوليه فى لباس المصلى علاوه على طهارته بالتذكيه، فما حرم أكله من الحيوان لا تجوز الصلاه فى جلده سواء وقع عليه التذكيه - و هى الذبح - أم لم تقع عليه. و اسناد التذكيه إلى الذباح انما هو لأجل الذبح، فالمراد أنه وقع الذبح على غير المأكول أو لم يقع.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن مقتضى الجمع بين النصوص قابليه كل حيوان للتذكيه التى هى مانعه عن عروض النجاسه التى يقتضيها الموت، فالموت مقتضى للنجاسه و التذكيه مانعه عنها.

إذا تحقق ما ذكرناه من الأمور، فليعلم: أنه - بناء على قابليه كل حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم من ذى النفس للتذكيه إذا كان له جلد صالح للبس - لا يتصور شبهه حكميه من ناحيه قابليه الحيوان لها حتى تجرى فيها أصاله عدم التذكيه، إذ المفروض قابليه كل حيوان لها عدا ما خرج من نجس العين و الحشرات و المسوخ، فالحيوان المتولد من حيوانين أحدهما محلل كالغنم و الآخر محرم كالثعلب غير التابع لأحدهما فى الاسم محكوم بقبوله للتذكيه.

نعم يتصور الشبهه الحكيمه من غير ناحيه القابليه، كما إذا شك في اعتبار الإيمان أو طهاره المولد أو المذكوره في المتصدى للتذكيه. فان كان لأدله التذكيه إطلاق لفظي كما هو الأظهر بدعوى كون التذكيه من الأمور العرفيه المتعارفه بين الناس قديما و حديثا و أن الشارع لم يتصرف في مفهومها بل زاد فيه قيودا، فلا إشكال في الرجوع إليه و رفع الشك به، و إلا فالمرجع هو الإطلاق المقامى، لأنه مع تصدى الشارع لبيان موضوع حكمه بماله من الأجزاء و الشروط يكون سكوته بعد ذلك و عدم بيان غيرها كاشفا عن عدم دخل أمر آخر في موضوع حكمه، و مع هذا الإطلاق لا تصل النوبه إلى أصاله عدم التذكيه. و مع عدم تسليم شىء من هذين الإطلاقيين اللفظي و المقامى يكون المرجع في كل من الشبهه الحكيمه و الموضوعيه الأصول العمليه، فيقع الكلام في مقامين: الأول في الشبهه الحكيمه، و الثانى في الشبهه الموضوعيه.

أما المقام الأول، فتفصيل الكلام فيه: أن الشبهه الحكيمه تاره تكون من جهه القابليه بمعنى المصلحه المقتضيه لتشريع الحليه و الطهاره أو الطهاره فقط للحيوان بالتذكيه، أو بمعنى الخصوصيه القائمه بالحيوان بعد فرض تصور الشبهه الحكيمه من ناحيه القابليه و الغض عما ذكرناه من قابليه كل حيوان للتذكيه عدا ما خرج. و أخرى تكون للشك في حليه لحم الحيوان، لعدم الدليل على حليته أو إجماله أو تعارضه، أو لاحتمال دخل شىء في تحقق تذكيته كإيمان الذابح و نحوه، أو منع شىء عنها كالجلل بعد إحراز قابليه الحيوان لها.

و ثالثه تكون للشك في تركيب التذكيه و بساطتها بعد إحراز القابليه أيضا، فهنا مسائل:

الأولى: أن تكون الشبهه من ناحيه القابليه بمعنى المصلحه المقتضيه لتشريع

=====

الحل و الطهاره أو الطهاره فقط بالتذكيه، و قد تقدم أن أصله عدم القابليه لا تجرى فيها و ان قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، و ذلك لعدم الترتب الشرعى بين الأحكام و ملاكاتها المقتضيه لتشريعها، بل الترتب انما يكون بين الموضوع و حكمه، فلا يجدى فى ثبوت الحكم الشرعى استصحاب ملاكه.

و بالجملة: علل الأحكام و ملاكاتها ليست أحكاما و لا مما يترتب عليها الأحكام ترتبا شرعيا حتى يصح جريان الأصل فيها.

و لا- فرق فيما ذكرناه من عدم جريان استصحاب العدم فى القابليه بمعنى المصلحه و الملاك بين كون التذكيه أمرا بسيطا و مركبا كما هو واضح.

هذا كله بالنسبه إلى القابليه. و أما بالإضافه إلى التذكيه، فان كانت بسيطه فلا مانع من جريان أصله العدم فيها، لأنه مع الشك فى القابليه بمعنى الملاك يشك فى تحقق التذكيه التى هى أمر بسيط، فيجرى استصحاب عدمها و يترتب عليه حكم عدم المذكى. و ان كانت مركبه من الأمور المتقدمه أو كانت عباره عن فرى الأوداج الأربعة مقيده بإسلام الذابح و التسميه و الاستقبال و كون آله الذبح من الحديد فلا- تجرى أصله عدم التذكيه فى الحيوان، إذ المفروض تحققها، بل يحكم بطهارته لصيرورته مذكى، و حرمة لاستصحابها، و لا ضير فى اختلاف منشأ الحرمة حالتى حياته و موته بعد صدق وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه عرفا، نظير الجلوس فى المسجد بداعى البحث مثلا، فإذا شك فى بقاء جلوسه إلى الظهر بداعى الصلاه مثلا فلا مانع من استصحابه مع اختلاف دواعى الحدوث و البقاء، لوحدته الجلوس الحدوثى و البقائى عرفا، و مع هذا الاستصحاب لا مجال لقاعده الحل، لحكومته عليها.

=====
لا- يقال: ان اختلاف الموضوع - حيث ان الحيوان الحى غير الميت عرفا - مانع عن جريان الاستصحاب كما هو الحال فى زوال كل وصف من أوصاف الموضوع.

فانه يقال: لا مانع من جريان الاستصحاب فى اللحم و الجلد، لأن الموت و الحياه بالنسبه إليهما من الحالات المتبادله، فيجرى فيه الاستصحاب.

المسأله الثانيه: أن تكون الشبهه من ناحيه القابليه بمعنى الخصوصيه الذاتيه كالغنميه و البقره لا الخصوصيه الخارجيه القائمه بالحيوان، فلا يجرى الاستصحاب أيضا فى القابليه، بل عدم جريانه هنا أولى من الفرض السابق، إذ مع كون الخصوصيه ذاتيه لا ينحل الموجود إلى معلوم الوجود و مشكوك الوجود حتى يجرى فيه الاستصحاب كما كان هذا الانحلال متحققا فى القابليه بمعنى المصلحه، لصحه أن يقال: ان هذا الحيوان حين لم يكن موجودا لم يكن ذا مصلحه أيضا، و بعد حصول العلم بوجوده يشك فى وجود مصلحته، فيستصحب عدمها، و هذا بخلاف الخصوصيات الذاتيه، فلا يصح أن يقال: ان هذا الغنم الموجود حين كونه معدوما لم تكن الغنميه المترتبه عليها الحليه و الطهاره موجوده فيه، و بعد وجوده يشك فى وجود غنميته، فتستصحب، بل هذا المعلوم وجوده إمّا غنم فهو بذاته قابل للحليه و الطهاره، و إمّا أرنب فهو بذاته غير قابل لهما، و لا أصل يعين أحدهما، لأن شأن الاستصحاب إثبات استمرار المستصحب و بقائه فى عمود الزمان لا تعيين الحادث المردد بين شيئين، فلا يجرى الاستصحاب فى القابليه بهذا المعنى و ان سلمنا جريانه فى الأعدام الأزليه، لأنه يجرى فى لوازم الوجود دون الأمور الذاتيه و لوازم الماهيه.

=====

و الحاصل: أن الاستصحاب لا- يجرى فى عدم القابليه بهذا المعنى و هو الخصوصيه الذاتيه، كما لم يجر فيه بمعناها الأول المتقدم فى المسأله الأولى.

و أما التذكيه فان كانت مركبه من فرى الأوداج مع إسلام الذابح و التسميه و الاستقبال و كون الذبح بالحديد مع قابليه المحل، فلا تجرى أصاله عدم التذكيه إذ المفروض تحققها، فيحكم بطهارته، لصيرورته مذكى، و حرمة لاستصحابها.

و توهم جريان أصالتي الطهاره و الحل، لعدم جريان أصاله عدم التذكيه لتحقيقها حسب الفرض، و لعدم جريان الأصل فى عدم القابليه، مندفع بأنه لو انتهى الأمر إلى الأصل لكان الجارى هو الأصل الحاكم على هذين الأصلين و هو استصحاب الطهاره و الحرمة الثابتين للحيوان حال حياته.

و اختلاف منشئهما - لكون الطهاره المتيقنه لأجل الحياه و الحرمة لأجل عدم وقوع قطع الأوداج مع الشرائط عليه حال الحياه، و بعد الموت تستند الحرمة إلى عدم القابليه - لا يقدح فى جريان الاستصحاب، لعدم انثلام ما هو المدار فى جريانه من وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه عرفا بذلك كما تقدم فى المسأله الأولى.

و نقول هنا توضيحا لوجه عدم القدح: ان المستفاد من قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم) و مثل قوله عليه السلام فى بعض النصوص: «إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح» كون غير المذكى هو الحيوان الذى زهق روحه و لم يذك، و من المعلوم أن كلاً- من الزهوق و الذكاه عرض قائم بالحيوان و ليس أحدهما نعتا للآخر، فهو من صغريات كبرى التركيب لا التقييد، و زهوق روحه

محرز وجدانا و وقوع التذكية كلاً أو بعضاً عليه مشكوك، فيستصحب عدمه، فيتم الموضوع و هو عدم المذكى بضم الأصل إلى الوجدان، و يترتب عليه حكمه و هو الحرمة، فيصح أن يقال: ان هذا الحيوان لم يقع عليه التذكية إلى أن زهق روحه، فيثبت بالاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه من دون أن يكون مثبتاً.

و ان كانت التذكية بسيطة أو مقيدة، فلا مانع من جريان أصاله عدمها، للعلم بعدم التذكية حينئذ حال حياه الحيوان، فيجرى استصحابه.

المسألة الثالثة: أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حليه الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية، و يكون منشأ الشك فيها عدم الدليل على حليته أو حرمة، أو تعارضه أو إجماله، و المرجع في جميع ذلك هو استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان حال حياته، إذ لا مانع من جريانه بعد وقوع التذكية عليه، و عدم القدح في اختلاف منشأ الحرمة في حياته و بعد تذكيتها كما تقدم في المسألة الثانية.

و ان شئت فقل: ان الشك في ثبوت حليه الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية و وقوعها عليه من الشك في رافعيه الموجود، لاحتمال كون التذكية الواقعة عليه رافعه لحرمة الثابتة حال حياته، فتستصحب تلك الحرمة، و مع هذا الاستصحاب الحكمي لا تصل النوبة إلى قاعده الحل، لحكومته عليها.

و ربما قيل بعدم جريان هذا الاستصحاب الحكمي، و حاصل ما يقال في وجهه أمران:

أحدهما: عدم تسليم حرمة أكل الحيوان الحي حتى يصح استصحابها.

ثانيهما: أن حرمة أكله حيا على تقدير تسليمها كانت ثابتة للحيوان المتقوم

=====

بالحياء، و ما يشك في حليته انما هو اللحم، و ذلك مغاير للحيوان، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه.

و في كليهما ما لا يخفى، إذ في أولهما: أن حرمه أكله قبل وقوع التذكية عليه مسلمه.

و يدل عليه موثقه عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «أنه سأله عن الشاه تذبج فيموت ولدها في بطنها، قال: كله فانه حلال، لأن ذكاته ذكاه أمه، فان هو خرج و هو حي فاذبحه و كل، فان مات قبل أن تذبجه فلا تأكله، و كذلك البقر و الإبل»، فان الأمر بذبج الولد الخارج حيا ظاهر في حرمه أكل الحيوان الحي غير المذكى.

و منه يعلم أن الاستشهاد على الجواز بما دل على جواز أكل السمك الصغير حيا أجنبي عن المدعى، إذ المفروض أن ذكاه السمك تتحقق بإخراجه من الماء حيا و لا- دليل على اعتبار زهوق روحه في جواز أكله. و هذا بخلاف مثل الشاه، فان الأمر بالذبج الذي يتعقبه زهوق الروح عادة ظاهر في حرمه أكلها قبل زهوق روحها.

نعم لا يعتبر أن يستند موتها إلى التذكية، فلو ألقيت بعد الذبح من شاهق مثلا و ماتت بذلك لم تحرم.

و عليه، فلا- مانع من استصحاب الحرمة بعد وقوع التذكية عليها خصوصا بناء على عدم إطلاق المذكى على الحيوان إلا بعد زهوق روحه.

و في ثانيهما: أن موضوع الحرمة هو اللحم، و من المعلوم أن الموت و الحياه من حالاته المتبادله، فلا مانع من استصحاب حرمة.

و بالجمله: فالحيوان القابل للتذكيه المشكوك حلّ لحمه شرعا محكوم بعد وقوع التذكيه عليه بالطهاره و الحرمة.

الا أن في استصحاب الحرمة منعا تقدم التنبيه عليه في ص ٤٢٥، فلاحظ.

المسألة الرابعة: أن تكون الشبهه الحكميه من جهه الشك في حليه لحم الحيوان، و يكون منشأ الشك فيها احتمال دخل شىء في التذكيه كإيمان الذابح و عدم تولده من الزنا و ذكورته و بلوغه، كما إذا ذبح صبي غنما و شك في حليه لحمه، لاحتمال دخل البلوغ في الذابح، فلا- بد حينئذ بعد منع إطلاق أدله التذكيه لفظيا و مقاميا كما هو المفروض من الرجوع إلى الأصل العملى و هو أصاله عدم التذكيه، و هذا من غير فرق بين احتمال دخل البلوغ مثلا في نفس التذكيه أو في محصّيلها، و ذلك لسبق العلم بعدمها على كل تقدير، فإذا جرت أصاله عدم التذكيه ترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على الميتة من النجاسه و بطلان الصلاه و غيرهما، لما عرفت في الأمر الثالث من أن الميتة هي عدم المذكى موضوعا أو حكما، فلا وجه لما عن الفاضل النراقى و غيره من الأصحاب (قدس سرهم) من سقوط أصاله عدم التذكيه بمعارضتها لأصاله عدم الموت حتف الأنف و الرجوع إلى قاعدتى الحل و الطهاره المقتضيتين لطهاره الحيوان و حليه لحمه.

مضافا إلى أنه بعد تسليم التعارض يكون المرجع استصحاب الحرمة و الطهاره الثابتين حال حياه الحيوان، لا قاعدتى الحل و الطهاره، لحكومه الاستصحاب عليهما.

كما لا وجه لما فى تفريرات بعض أعظم العصر من «أن التحقيق جريان

الأصلين و هما أصاله عدم الموت حتف الأنف، لعدم لزوم مخالفه عمليه من جريانهما، و مجرد ملازمه عدم التذكيه و أصاله عدم الموت حتف الأنف، لعدم لزوم مخالفه عمليه من جريانهما، و مجرد ملازمه عدم التذكيه للموت لكونهما ضدّين لا ثالث لهما غير مانع عن جريانهما، لأن التفكيك بين اللوازم فى الأصول العمليه غير عزيز كما فى التوضّى بالمائع المردد بين الماء و البول، حيث انه يحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث، فى المقام يحكم بحرمة الأكل، لأصاله عدم التذكيه و بالطهاره لأصاله عدم الموت» و ذلك لما مرّ فى بعض المقدمات من أن عدم المذكى ليس غير الميته، بل هو الميته حقيقه أو حكما، فليسا متغايرين حتى يجرى فيهما الأصل.

و بالجملة: فالأصل الجارى فى الشك فى اعتبار شىء فى التذكيه هو أصاله عدم التذكيه دون قاعدتى الحل و الطهاره، و دون استصحاب الطهاره و الحرمة و دون أصالتي عدم التذكيه و عدم الموت المثبتين للحرمة و الطهاره.

فتلخص من جميع ما ذكرناه فى المقام الأول أمور:

الأول: عدم جريان الأصل فى الشك فى القابليه بكلا معنييهما.

الثانى: قابليه كل حيوان للتذكيه عدا ما استثنى.

الثالث: إطلاق أدله التذكيه الرافع لاعتبار كل ما يحتمل دخله فى التذكيه.

الرابع: جريان أصاله عدم التذكيه بعد منع إطلاق أدله التذكيه و القابليه فيما إذا كانت الشبهه الحكميه ناشئه من إجمال مفهوم التذكيه شرعا من حيث كونها أمرا بسيطا أو مقيدا، أو من حيث احتمال شرطيه شىء كبلوغ الذابح فيها. و أما إذا كانت الشبهه ناشئه من القابليه مع وضوح حدود مفهوم التذكيه فالأصل الجارى فى الحيوان حينئذ استصحاب الطهاره و الحرمة دون

قاعدتى الحل و الطهاره.

و أما المقام الثانى و هو الشبهه الموضوعيه، فله صور أيضا نذكر أحكامها فى طيِّ مسائل:

الأولى: أن يكون الشك فى حليه لحم لدورانه بين كونه من حيوان مأكول اللحم كالغنم و حيوان محرم اللحم كالأسد مع العلم بقبوله للتذكيه و وقوعها بجميع شرائطها عليه، و الظاهر جريان أصاله الحل فيه كسائر الشبهات الموضوعيه من دون توقف على الفحص، و معه لا مجال لاستصحاب حرمة لحمه الثابته له حال حياه الحيوان، لأن قاعده الحل تثبت كون الحيوان محلل الأكل، و المفروض وقوع التذكيه عليه أيضا، لأن مرجع الشك حيثئذ إلى أن الحيوان المذكى حلال أو حرام، و الأصل الجارى فيه أصاله الحل، فما عن الشهيد (قده) من أن الأصل فى اللحوم مطلقا هو الحرمة لا يمكن المساعده عليه فى هذا الفرض.

و توجيهه باستصحاب حرمة أكله الثابته قبل زهوق روجه غير وجيه، لأنه ان أريد بها حرمة الناشئه من عدم التذكيه فقد ارتفعت بالتذكيه، و ان أريد بها حرمة الأصلية، فلا علم بها سابقا حتى تستصحب، و لذا حكم بعدمها بقاعده الحل كما أشرنا إليه آنفا.

و كذا تجرى قاعده الحل فيما إذا تردد اللحم بين كون من الحيوان المحلل كالغنم و المحرّم كالقرود مع فرض الشك فى قبوله للتذكيه، فانه من الشبهات الموضوعيه التى تجرى فيها أصاله الحل بدون الحاجه إلى الفحص.

الا أن يقال: ان أصاله عدم التذكيه فى غير صوره العلم بقابليه الحيوان للتذكيه مع وقوعها خارجا محكمه، و مقتضاها الحرمة، و فى صوره العلم بقابليه الحيوان للتذكيه و حصولها خارجا تجرى قاعده الحل، و على كل حال

ليس هنا أصل يقتضى حرمة اللحم فى جميع الشبهات كما هو ظاهر كلام الشهيد و السيد فى العروه و غيرهما قدس الله تعالى أسرارهم، فلاحظ.

المسأله الثانيه: أن يكون الشك فى الحليه لاحتمال عدم قبوله للتذكيه ذاتا مع العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه كتردد الحيوان المذبوح لظلمه مثلا- بين الغنم و الكلب، فعلى القول الصحيح من قابليه كل حيوان للتذكيه إلا ما استثنى مع البناء على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأذليه حتى فى العناوين الذاتيه كعنوان الكلبيه مثلا لا مانع من التمسك بعموم ما دل على قابليه كل حيوان للتذكيه بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج لإحراز كونه مما يقبل التذكيه، فيحكم بطهارته لكونه مذكى، من غير فرق فى ذلك بين كون التذكيه أمرا بسيطا و مركبا، ضروره أنه بعد إثبات قابليته للتذكيه بالاستصحاب المزبور و وقوع الذبح مع الشرائط عليه كما هو المفروض يصير مذكى و طاهرا و حاللا، لقاعده الحل التى تجرى فى كل مشكوك الحل و الحرمة، و منه هذا الحيوان المذكى.

و لا مجال لاستصحاب حرمة الثابته له قبل التذكيه، لأنه بعد ثبوت حليته الذاتيه بقاعده الحل و وقوع التذكيه عليه لا يبقى شك فى حرمة مطلقا، أما الحرمة الذاتيه فبقاعده الحل، و أما العرضيه فلارتفاعها بالتذكيه.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب لإحراز كون الحيوان مما يقبل التذكيه. و أما بناء على عدم جريانه فيه لنمى جريان الاستصحاب فى الأعدام الأذليه مطلقا أو فى خصوص العناوين الذاتيه، فيجرب أصله عدم التذكيه بناء على بساطه التذكيه و تسببها عن الذبح بشرائطه كتسبب الطهاره عن الغسلتين

=====

و المسحتين على أحد الوجهين، فيحكم بحرمة و نجاسته، و بناء على كون التذكية نفس فرى الأوداج مع الشرائط تجرى قاعده الحل، إذ المفروض العلم بتحقيق التذكية بهذا المعنى.

فالتتيجه: أن المرجع فى هذه المسأله إما أصاله عدم التذكيه و إما قاعده الحل.

المسأله الثالثه: أن يكون الشك فى الحليه ناشئاً من احتمال عروض عنوان مانع عن تذكيته كالجلل بعد العلم بقابليته لها كالشاه مثلاً إذا احتمل طرؤ جلال عليها، لا ينبغى الإشكال فى جريان استصحاب عدم المانع، فإذا ذبح على الوجه الشرعى حكم بحليته، لتحقق قيد موضوع الحليه و هو عدم الجلل بالأصل و نفس التذكيه بالوجدان، و هذا من غير فرق بين كون التذكيه الذبح المقيد بإسلام الذابح و التسميه و غيرهما و بين كونها بسيطه و مركبه، فان وقوع التذكيه بأى معنى كانت على حيوان أحرز قابليته لها بالأصل يكون كوقوعها على حيوان أحرزت قابليته للتذكيه بالوجدان.

و بالجمله: فالحكم فى هذه الصوره من الشبهه الموضوعيه هو الطهاره و الحليه.

المسأله الرابعه: أن يكون الشك فى الحليه للشك فى وقوع أصل الذبح أو فى جامعته للشرائط، كما إذا شك فى إسلام الذابح أو فى كون الذبح بالحديد مع العلم بقبول الحيوان للتذكيه، و المرجع فيها أصاله عدم التذكيه المقتضيه للنجاسه و حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فى أجزائه. نعم إذا كان الذابح مسلماً و شك فى تحقق بعض ما يعتبر فى التذكيه، فلا مانع من جريان أصاله

الصحة فى فعله، فىحكم بوقوع التذكية على الوجه الشرعى، فىكون طاهرا و يحل أكله.

ثم ان هنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنه قد أورد على أصاله عدم التذكية فى موارد جريانها تاره بمعارضتها بأصاله عدم الموت حتف الأنف، فىرجع بعد تساقطهما إلى قاعده الطهاره كما عن الفاضل التراقى (ره) و أخرى بعدم اليقين السابق، توضيحه: أن موضوع الحرمة و النجاسه ليس مطلق عدم التذكية حتى يستصحب، بل خصوص عدمها حال خروج الروح، لطهاره الحيوان الحى قبل التذكية، فلا يقين بالموضوع و هو عدم التذكية حين الزهوق ليستصحب.

و ثالثه بأن أصاله عدم التذكية لا تثبت إلا الحرمة، لأن النجاسه مترتبه على الميتة دون عدم المذكى.

و الكل كما ترى، إذ فى الأول: ما تقدم من أن عدم المذكى هو الميتة حقيقه أو حكما، فليسا متغايرين حتى يجرى فىهما الأصل.

و فى الثانى ما سبق أيضا من أنه لا مانع من استصحاب عدم التذكية إلى زمان الزهوق، فالموت معلوم وجدانا و عدم تذكيته إلى زمان الزهوق محرز تعبدا، و هذا من الموضوع المركب الذى يحرز كلاً أو بعضا بالتعبد، لا من الموضوع المقيد الذى لا يحرز بالأصل إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة.

و فى الثالث: ما مر أيضا من أن الحرمة و النجاسه ثابتتان لغير المذكى مطلقا و ان لم يمت حتف أنفه.

و الحاصل: أنه إذا جرت أصاله عدم التذكية ترتب عليها كل من النجاسه

=====

و الحرمة. و التفكيك بينهما كما عن الشهيد (قده) و فى تقرير بعض الأعظم نظرا إلى «أن الحرمة بمقتضى قوله تعالى: إلا ما ذكيتم أنيطت بعدم التذكية، و أما النجاسة فقد علق على الميتة التى هى الحيوان الذى مات حتف أنفه، فمع الشك فى نجاسه غير المذكى تجرى فيه قاعده الطهاره» غير سديد، لما مر من أن عدم المذكى ميتة حقيقه أو حكما، و يترتب عليه جميع أحكام الميتة التى منها النجاسة، فغير المذكى حرام و نجس و تبطل الصلاة فيه.

نعم مع عدم جريان أصاله عدم التذكية فى مشكوك القابليه يستصحب طهاره الحيوان و حرمة المعلومتان حال حياته، ففى هذه الصورة لا مانع من التفكيك بين الطهاره و الحليه.

و منع جريان استصحابهما بدعوى مغايره الحيوان حيا و ميتا، فتجربى فيه قاعدتا الحل و الطهاره، فى غير محله، لأن موضوع الاستصحاب هو اللحم و الجلد، و الحياه و الموت من حالاتهما المتبادله عرفا كما أشرنا إليه سابقا.

و قد اتضح مما ذكرنا: ثبوت الملازمه بين النجاسة و الحرمة فى كل حيوان تجربى فيه أصاله عدم التذكية إذا كان مما له نفس سائله، و أما مع عدم جريانها يجربى الاستصحاب الحكمى فى طهارته و حرمة، فلا ملازمه حينئذ بين الحرمة و النجاسة، بل يحكم بالطهاره و الحرمة، فما فى تقارير المحقق النائينى رفع فى الخلد مقامه: «فالأقوى ثبوت الملازمه بين الحل و الطهاره فى جميع فروض المسأله» مما لا يمكن المساعده عليه، لأن وجه الملازمه عنده (قده) فيما لا تجربى فيه أصاله عدم التذكية هو جريان قاعدتى الحل و الطهاره دون استصحاب الحرمة و الطهاره، لاختلاف الموضوع فى نظره زيد فى علو درجته،

حيث ان للحياه دخلا فى الحكم بالحرمة و الطهاره، فيكون الحيوان الحى غير الحيوان العدى زهق روحه، فتثلم وحده الموضوع فى القضيه المتيقنه و المشكوكه.

لكن قد عرفت عدم و جاهه هذا الوجه، فإجراء الاستصحاب الحكمى مما لا محذور فيه، و مقتضاه الطهاره و الحرمة.

الأمر الثانى: أن جريان أصاله عدم التذكيه و كذا استصحاب الطهاره و الحرمة موقوفان على عدم أماره على التذكيه من يد مسلم أو سوقه، حيث انهما أمارتان عليها حاكمتان على أصاله عدم التذكيه و استصحاب الطهاره و الحرمة. و يدل على ذلك بعد الإجماع بل الضروره و سيره المتشرعه نصوص معتبره:

منها: صحيح البنظى، قال: «سألته عن الرجل يأتى السوق، فيشترى جبه فراء لا يدري أ ذكيه هي أم غير ذكيه أ يصلى فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسأله، ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ان الدين أوسع من ذلك « و قريب منه صحيحه الآخر» و صحاح الحلبي» و سليمان بن جعفر الجعفرى و إسحاق بن عمار» و غيرها مما يدل على جواز ترتيب آثار التذكيه فى موارد خاصه مع اشتغال بعضها على رجحان ترك الفحص و السؤال عن تذكيتها.

و بهذه النصوص يجمع بين ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقا ما لم يعلم بعدمها كموثق سماعه: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف فى الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت، فقال عليه السلام: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» و قوله عليه السلام فى روايه على بن أبى حمزه: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه» و بين ما يدل على المنع من ترتيب الأثر مطلقا حتى يعلم أنه مذكى، كقوله عليه السلام فى موثق ابن بكير الوارد فى المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه: «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزه إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح».

و نتيجة هذا الجمع العرفى البناء على عدم التذكية مع الشك فيها، و ترتيب آثار عدمها إلا مع وجود أماره عليها من بيع المسلم أو صلاته فيه أو غيرهما من التصرفات الداله على تذكيته، و هذا جمع موضوعى يقيد كلاً من إطلاقى الجواز و المنع، و معه لا تصل النوبه إلى الجمع الحكمى بأن يؤخذ بإطلاق الجواز و يحمل إطلاق المنع على الكراهه مع عدم الأماره، فان المحقق فى محله تقدم الجمع الموضوعى على الحكمى، فليست الشبهه فى المقام كسائر الشبهات الموضوعيه التى تجرى فيها قاعده الحل كما عن صاحب الحدائق «تمسكا بعموم كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و لذا لم يفرق فى الحكم بالحليه بين يد المسلم و الكافر» فان ما ذكره (قده) يهدم أساس حكومه بعض الأصول على بعضها الآخر، فكل شبهه موضوعيه يكون فيها أصل حاكم لا تصل

النوبه معه إلى أصل محكوم، كتردد المرأه بين الزوجه و الأجنبيه، فانه يحرم ترتيب آثار الزوجيه عليها و ان لم نقل بانقلاب الأصل فى الموارد الثلاثه، و ذلك لاستصحاب الأجنبيه، و معه لا تجرى فيها قاعده الحل أصلا.

ثم ان هنا فروعا لا بأس بالتعرض لها إجمالا:

الأول: أن المراد بالسوق خصوص سوق المسلمين، لقول أبى جعفر عليه السلام فى صحيح الفضيل و زراره و محمد بن مسلم: «كل إذا كان ذلك فى سوق المسلمين و لا تسأل عنه» و يقيد به إطلاق السوق فى سائر النصوص. مضافا إلى انصراف السوق إليه. كما أن المراد باليد مطلق الاستيلاء و لو كان غصبا أو كان المتصدى للبيع و نحوه كافرا و كاله عن مسلم إذ ليس لليد حقيقه شرعيه، و من المعلوم أن معناها العرفى هو مطلق الاستيلاء و ان لم يكن مشروعا.

الثانى: أن الظاهر اعتبار اليد و السوق و أرض الإسلام من حيث الطريقيه و الكشف عن الاستعمال الدال على التذكيه من دون أن يكون لها موضوعيه، فلو لم يكن هناك استعمال كالجلد المطروح فى أرض الإسلام، أو كان و لكن لم يكن كاشفا عن التذكيه كما إذا صنع الجلد قربه لنقل النجاسات، فلا عبره حينئذ باليد و السوق و أرض الإسلام. و المراد بالاستعمال أعم من الفعلى كوضع المأكول أو المشروب فيه، و من الإعدادى كتعريضه للبيع أو للصلاه فيه.

و يشهد له - مضافا إلى الانصراف، و أن اعتبار مثل اليد و السوق انما هو لأجل الكشف و الطريقيه غالبا لا الموضوعيه - خبر الأشعري، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام: ما تقول فى الفرو يشتري من السوق؟ فقال

=====

عليه السلام: إذا كان مضمونا فلا بأس « و الظاهر إرادته المستعمل فيما يشترط فيه الطهاره من قوله عليه السلام: «مضمونا» إذ إرادته ظاهره خلاف الإجماع.

و قول أبي الحسن عليه السلام في خبر إسماعيل بن عيسى: «و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه».

كما أن الظاهر أيضا إرادته مطلق محل التكسب و التجاره من السوق و ان لم يكن هو السوق العام الذي تقع فيه أنواع التجارات و المعاملات، و التعبير بالسوق في النصوص مبني على ما هو الغالب من وقوع التكسبات فيه. و الظاهر أيضا مرجوحه الفحص و السؤال عما في السوق، لقوله عليه السلام في صحيحى البزنطى المتقدم أحدهما: «ليس عليكم المسأله».

الثالث: أن المراد بالمسلم في سوقه و أرضه و يده كل من يظهر الشهادتين و لم يحكم بكفره كالنواصب و الخوارج و الغلاة، فيشمل جميع فرق المسلمين عدا من حكم بكفره سواء اتفقوا في شرائط التذكيه أم اختلفوا فيها، و سواء استحلوا طهاره الميتة بالدبغ أم لا، و ذلك لإطلاق «المسلم في النصوص، و عدم تقيده بالولاية أو غيرها، و لقيام سوق المسلمين في عصر صدور الروايات بغير أهل الولاية، فالمراد بسوق المسلمين ما يقابل سوق الكفار.

نعم الأحوط الأولى الاجتناب عن الجلود المشتراه ممن يستحل الميتة بالدبغ، لخبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كان على بن الحسين عليهما السلام رجلا صردا لا يدفته فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو، فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

=====

و ألقى القميص العذى يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال عليه السلام: ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون أن دباغه ذكاته « و قريب منه خير ابن الحجاج^(١). و حملهما غير واحد على الكراهه، لضعف سندهما، لكنه مبنى على قاعده التسامح، و هى فى موردها أعنى المستحبات محل تأمل، بل منع فضلا عما ألحق به من المكروهات. نعم لا بأس بجعلهما منشأ للاحتياط الاستحبابى بالاجتناب.

الرابع: أن يد المسلم تكون تاره مستقله و أخرى مشتركه، و على الأول إما يعلم بسبق يد الكافر عليه و إما يعلم بعدمه و إما يشك فى ذلك، لا إشكال فى أماريه اليد على التذكيه فى الصورتين الأخيرتين كما هو واضح.

و أما الصورة الأولى، فالحكم فيها النجاسه، اما للنصوص المتقدمه التى قد عرفت أن محصل الجمع بينها البناء على عدم التذكيه إلا- مع قيام الأماره من يد المسلم أو سوقه على التذكيه، و إما لكون يد الكافر أماره على عدم التذكيه كما ذهب إليه فى الجواهر، كأماريه يد المسلم على التذكيه، و ان كان الأقرب هو الأول، لعدم تماميه ما استدل به على أماريه يد الكافر على عدم التذكيه من خبرى إسماعيل بن عيسى^(٢) و إسحاق بن عمار^(٣)، و ذلك لأنهما بعد الغض عن سندهما لا يدلان إلا على ثبوت البأس و لزوم السؤال مع عدم غلبه المسلمين و عدم صلاتهم فيه، و هذا مما تقتضيه أصاله عدم التذكيه، و لا يدلان على كون ذلك لأجل أماريه يد الكافر على عدم التذكيه.

=====
نعم مع استعمال المسلم له استعمالاً يدل على التذكية كجعله ظرفاً للمأكل أو المشروب يحكم بتذكيته، لإطلاق ما دل على أماريه مطلق فعل يصدر من المسلم - مما يدل على التذكية كالصلاة فيه - على كونه مذكى، فحينئذ نرفع اليد عما تقتضيه أصاله عدم التذكية باليد التي هي أماره عليها.

نعم بناء على أماريه يد الكافر على عدم التذكية يمكن أن يقال بتعارض الأمارتين و الرجوع إلى أصالتي الحل و الطهاره مع عدم ترتب أحكام المذكى عليه، فلا يحكم بصحة الصلاة فيه، فتدبر. هذا إذا لم يكن المسلم بمنزله الآله و أما إذا كان بمنزلتها فلا عبره بيده أصلاً، و الحكم فيه النجاسه.

و على الثانى و هو اشتراك اليد بين المسلم و الكافر بحيث يكون كل واحد منهما ذا يد فعليه عليه، فعلى القول بأماريه يد الكافر على عدم التذكية كما عليه صاحب الجواهر (قده) كأماريه يد المسلم عليها يقع التعارض بينهما، و يرجع إلى أصالتي الحل و الطهاره بناء على عدم جريان استصحاب الحرمة و الطهاره، و إلا فهو المعول.

و على القول بعدم أماريه يد الكافر على عدم التذكية كما هو الصحيح يحكم بكونه مذكى، لأماريه يد المسلم على التذكية من دون مانع، و لا حاجه معه إلى جعل اليد أماره على الملكيه ابتداءً ثم جعل الملكيه أماره على التذكية.

بل لا- وجه له، لترتب الملكيه على التذكية ترتب الحكم على موضوعه، فان قابليه المحل للملكيه شرط لها، فالحكم بها منوط بإحراز القابليه، و بدون إحرازها لا يحكم بالملكيه، و مع قيام الأماره على القابليه للتذكية لا تصل النوبه إلى إحرازها بأماره تدل بالالتزام عليها، لأن اليد إذا جعلت أماره على الملكيه

=====
كانت دلالتها على التذكية بالاستلزام، بخلاف جعل اليد أماره على التذكية فانها تدل حينئذ عليها بالمطابقه.

و ان شئت فقل: ان الشك في الملكيه ناش عن الشك في القابليه لها، فان كان هناك ما يحرز القابليه مطابقه قَدَم على ما يحرزها التزاما، فتدبر.

هذا كله حال يد المسلم استقلالاً و اشتراكاً.

و أما يد الكافر، فان كانت غير مسبوقه بيد المسلم أو لم يعلم سبق يد المسلم عليها، فيحكم بنجاسه ما في يده و عدم تذكيتها، لأصاله عدم التذكية، و لا- يحكم بالطهاره إلا بعد المنع عن جريانها و البناء على جريان استصحاب الطهاره أو قاعدتها. و ان كانت مسبوقه بيد المسلم مع الأثر الدال على التذكية حكم بذكاته و طهارته. و وقوعه تحت يد الكافر لا يغيره عما وقع عليه، حيث ان أماريه يد المسلم على التذكية ليست مشروطه ببقاء يده عليه، فإذا حكم بالتذكية حكم بطهارته دائماً.

و الحاصل: أن اليد المتأخره عن يد المسلم لا أثر لها و لا تؤثر في نجاسه ما كان محكوماً بالطهاره قبل وقوعه تحت يد الكافر.

الخامس: إذا كان السوق مختصاً بالكفار أو بالمسلمين، فلا إشكال، للحكم بنجاسه ما في الأول من اللحم و الجلد و طهارته في الثاني. و أما مع اشتراك السوق بينهما، فمع غلبه المسلمين على غيرهم يحكم بالطهاره و كونه مذكى، لقوله عليه السلام في موثق إسحاق بن عمار: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» إذ الاستفادة منه أنه مع كون غير أهل الإسلام أيضاً في السوق يبني على إسلام البائع المجهول الحال لأجل الغلبه، فجعلت الغلبه أماره على إسلام

البائع.

و مع التساوى أو غلبه الكفار، فان كان البائع مسلما حكم بكون المبيع مذكى، لأماريه يده على التذكيه. و ان كان كافرا وجب السؤال و الفحص و ترتيب آثار عدم التذكيه عليه لأصالة عدمها إلى أن يثبت بحجه معتبره ذكاته. و ان كان مجهول الحال حكم بعدم كون ما بيده مذكى، لأصالة عدم التذكيه و فقد أماره حاكمه عليها.

و دعوى كونه محكوما بالطهاره فى صوره التساوى نظرا إلى التسهيل، و حمل قوله عليه السلام فى موثق ابن عمار المتقدم: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» على الغالب فى تلك الأعصار، و عدم كونه من القيود الاحترازيه حتى يدور الحكم مداره، غير مسموعه، لعدم كون التسهيل دليلا على الطهاره، و مجرد سهوله الشريعه لا تصلح لإثباتها، لأن التسهيل من قبيل الملاكات الداعيه إلى التشريع، لا أنه دليل على المجعول فى مقام الإثبات، و لا يصح الاستدلال على الطهاره بالتسهيل. و لعدم الوجه فى حمل القيد على الغالب، ضروره أنه خلاف الأصل فى القيود، و لا يصار إليه إلا بقرينه هى مفقوده فى المقام.

و ما اشتهر من أن الغلبه فى القيد تخرجه عن الاحترازيه تمسكا بقوله تعالى: (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم) غير وجيه، لأنه لو لم يكن دليل من الخارج على عدم دخل الحجر فى حرمة الربيه لقلنا باختصاص الحكم بالربائب اللاتى فى الحجور، كما يقال باختصاص حرمة الربيه برييه دخل الزوج بأمها تمسكا بقوله تعالى: (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) مع أن الدخول بالنساء قيد غالبى، فلا بد من حمله على الغالب، و لم يقل أحد بذلك، لاتفاقهم على عدم حرمتها بدون الدخول بأمها.

ص: ٤٦٩

=====

و بالجمله: فالمعول أصاله عدم التذكيه فيما يؤخذ من مجهول الحال مع اختصاص السوق بالكفار أو غلبتهم على المسلمين أو التساوى.

و أما مع غلبه المسلمين فضلا عن اختصاص السوق بهم، فيحكم بطهاره ما يؤخذ من مجهول الحال، لما عرفت من ظهور موثقه ابن عمار المتقدمه فى كون غلبه المسلمين أماره على السلام البائع المجهول الحال، فما عن المستند «من الحكم بتذكيه ما يؤخذ من مجهول الحال إذا كان فى سوق المسلمين» فى غايه المتانه. نعم استدلاله عليه بإطلاق نصوص السوق لا يخلو عن المناقشه إذ لا إطلاق فيها بعد ما عرفت من كون السوق و أرض الإسلام عنوانا مشيرا إلى ما هو الموضوع حقيقه من الاستعمال الدال على التذكيه، فالوجه فى ذلك هو الغلبه التى هى أماره على إسلام البائع، و المفروض تحقق الاستعمال الكاشف عن التذكيه أيضا، و هو التعريض للبيع فيتم موضوع الطهاره.

و من هنا يتضح ضعف ما يظهر من الجواهر «من وجود القول بأماريه السوق مطلقا و لو كان مأخوذا من يد الكافر» لكن ظاهر المستند عدم وجود القائل بها، و ذلك لما عرفت من عدم إطلاق فى نصوص السوق، و عدم موضوعيه له، و طريقيته لاستعمال المسلم بنحو يدل على التذكيه.

كما يتضح ضعف ما عن الحدائق «من طهاره الجلد المطروح استنادا إلى أنها مما تقتضيه القاعده المتفق عليها نصا و فتوى من أن كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» و ذلك لمحكوميه قاعدتى الحل و الطهاره بأصاله عدم التذكيه التى هى دليل المشهور على نجاسه الجلد المطروح.

و كما يظهر ضعف ما عن المدارك «من البناء على طهاره الجلد المطروح لقاعده الطهاره، و استشكله فى أصاله عدم التذكيه بعدم حجيه الاستصحاب، و الاستشهاد بصحيح الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التى تباع فى السوق، فقال عليه السلام: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميته بعينه»، و روايه على بن أبى حمزه: ما علمت أنه ميته فلا تصل فيه»، و ذلك لما قرر أنفا من حكومه أصاله عدم التذكيه على قاعده الطهاره بعد وضوح حجيه الاستصحاب كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى. و أما صحيح الحلبي فمورده السوق الذى هو أماره على التذكيه مع وجود الاستعمال الدال عليها. و أما خبر ابن حمزه فهو بعد الغض عن ضعف سنده من المطلقات التى لا بد من تقييدها بوجود أماره على التذكيه، و مما يعارضه النصوص التى علقت جواز الصلاه فيما يؤكل لحمه على العلم بالتذكيه كموثقه ابن بكير المتقدمه.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن المأخوذ من يد الكافر محكوم بالنجاسه و عدم التذكيه مطلقا سواء كان فى السوق المختص بالمسلمين أو الكفار أم المشترك بينهما، و سواء علم عدم سبق يد المسلم عليه أم شك فى ذلك. نعم مع العلم بسبق يد المسلم عليه مع تصرفه فيه بما يدل على تذكيته يحكم بطهارته، و الوجه فى النجاسه فى غير هذه الصوره أصاله عدم التذكيه من دون أماره حاكمه عليها.

فما فى بعض الرسائل العمليه «من نفى البعد عن طهاره اللحم و الشحم و الجلد المأخوذه من يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر عليها إذا احتمل أن

المسلم قد أحرز تذكّيته على الوجه الشرعي» لا يخلو من الغموض، لأن مجرد احتمال إحراز المسلم تذكّيته لا يكفي في أماريه يد المسلم و حكومتها على أصاله عدم التذكّيه. نعم مع معاملة المسلم المبالي بالدين معه معاملة المذكي، أو العلم بمالكّيته لما في يده من الجلد و غيره يحكم بالطهاره.

السادس: لو كان ذو اليد كافرا و أخبر بتذكّيه ما في يده إما باشترائه من مسلم ذكّاه أو توكيله مسلما في التذكّيه، فان حصل الاطمئنان العقلائي من إخباره فلا إشكال في اعتباره، لدخوله حينئذ في العلم العادي النظامي الذي يبنى عليه العقلاء في أمورهم، و لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه. و ان لم يحصل الاطمئنان المذكور من إخباره ففي اعتباره من جهة حجيه اخبار ذي اليد إشكال، لأن مستند اعتبار قول ذي اليد من سيره العقلاء أو اتفاق الفقهاء - كما عن الحدائق - لا يشمل إخبار ذي اليد الكافر، إذ المتيقن من هذين الدليلين اللبّيين غير الكافر.

نعم النصوص الواردة في الموارد المتفرقه - مثل ما ورد في القصارين« و الحجامين، و «أن الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامه» و ما ورد في الدهن المتنجس من «أنه بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» و إخبار المعير بنجاسه الثوب الذي بيده» حيث ان ظهورها في اعتبار قول ذي اليد مما لا ينكر - يمكن الاستدلال بها على المطلوب و اصطياق قاعده كليه و هي حجيه إخبار ذي

اليد منها بالنسبه إلى جميع ما فى يده و تحت استيلائه بالحليه و الحرمه و الطهاره و النجاسه و غيرها كالتذكيه.

لكن استفاد من مجموع صحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج و يقول: قد طبخ على الثلث، و أنا أعرفه أنه يشربه على النصف، فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال عليه السلام: لا تشربه، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه أنه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف يخبر أن عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه يشرب منه؟ قال عليه السلام: نعم» اعتبار عدم اتهام ذى اليد فى حجيه قوله.

و الحاصل: أنه لا- ينبغى التأمل فى حجيه قول ذى اليد و لو فى خصوص صوره عدم الاتهام. و عليه فما عن شرح المفاتيح و شارح الدروس «من عدم اعتبار قول ذى اليد فى خصوص النجاسه، لقوله عليه السلام: كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، و أن قول ذى اليد ليس من العلم» لا- يخلو من الغموض و ذلك لأن المراد بالعلم مطلق الحججه المعتمده عقلا- أو شرعا من العلم الوجدانى و الأماره غير العلميه و الأصل، بل لا يبعد دعوى اعتبار قول الصبى المميز ذى اليد مع عدم الاتهام أيضا ان لم تكن الأدله منصرفه عنه.

ثم ان الظاهر كفايه مجرد الاستيلاء و لو عدوانا فى اعتبار قول ذى اليد و عدم اشتراط كونه مالكا، لعدم دخله فى مفهوم اليد عرفا، بداهه صدق مفهومها كذلك على مطلق الاستيلاء و لو كان ظلما و عدم دليل على اعتباره فى ترتب آثار اليد عليه شرعا.

الأمر الثالث: إذا كان هناك جلود من حيوانات مذكاه و جلود من حيوانات غير مذكاه و اختلطت بحيث لا يتميز المذكي منها عن غيره، فان كانت الأطراف محصوره وجب الاجتناب عن الجميع، للعلم الإجمالى بنجاسه بعضها، و كذا الحال فى اللحوم و الشحوم المشتبهه. و ان كانت الأطراف غير محصوره بحيث لا يكون جميعها موردا للابتلاء حتى ينجز العلم الإجمالى لم يجب الاجتناب، بل يجوز الارتكاب، لقاعده الطهاره. و لا موجب للاجتناب إلا ما يتوهم من جريان أصاله عدم التذكيه فيما يكون محل ابتلائه من بعض الأطراف. و هو فاسد، للعلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف المانع عن التعبد بالبقاء، و عن البناء العملى على أن أحد طرفى الشك أعنى به المعلوم السابق هو الواقع و ان لم يلزم من هذا التعبد مخالفه قطعيه عمليه كالمقام، إذ لا يلزم من التعبد ببقاء عدم التذكيه إلا الاجتناب عن المذكي الواقعى، و هذا مما لا محذور فيه، لكن لا داعى إلى هذا التعبد بعد فرض انعدام موضوعه بانتقاض الحاله السابقه.

و الحاصل: أن المانع عن جريان الأصول التنزيليه فى أطراف العلم الإجمالى هو المحذور فى نفس الجعل و التشريع أعنى التعبد بما يعلم إجمالا بخلافه، و ليس المحذور ما يرجع إلى العبد من المخالفه عملا. و عليه فلا يجرى الاستصحاب الحكمى أيضا بالمناط المذكور، فتصل النوبه إلى قاعده الطهاره.

و من هنا يظهر حال الجلود المجلوبه من بلاد الكفار و ما يصنع منها من الخفّ و النعل و غيرهما مع العلم بنقل جلود من بلاد المسلمين أيضا إلى بلادهم كما هو دأب التجار فى هذه الأعصار، و عدم العلم بكون هذا الجلد المجلوب من جلود الكفار أو من جلود المسلمين المنقوله إلى تلك البلاد، فانه مع عدم جريان

استصحابى عدم التذكيه و الطهاره تجرى قاعده الطهاره. و لكن لا تجوز الصلاه فيه، لعدم إحراز شرطه و هو التذكيه و المأكوليه.

و ان شئت فقل: ان وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكيه فى الجلود هو عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، إذ الشك الفعلى انما نشأ من اشتباه الجلود و عدم تميزها بعد العلم بذكاه جلود بلاد المسلمين و عدم ذكاه جلود بلاد الكفار، فهذا العلم قد تخلل بين القطع بعدم ذكاه الحيوان حال حياته و بين الشك الناشئ عن الاختلاط و عدم تميز الجلود، و زمان هذا الشك غير متصل بزمان القطع الذى كان حال حياه الحيوان. نظير عدم جريان استصحاب نجاسه الدم المردد بين كونه من المسفوح أو المتخلف فى الذبيحه، فلا يقال: ان هذا الدم قبل ذبح الحيوان كان نجسا، و الآن كما كان، و ذلك لعدم اتصال زمان الشك فى نجاسته فعلا بزمان اليقين بها حال حياه الحيوان، لأنه بعد الذبح و خروج ما يعتاد خروجه من الدم لقد علم بنجاسه الدم المسفوح و طهاره المتخلف و الشك فى نجاسه هذا الدم نشأ من الشك فى كونه من الطاهر أو النجس، و من المعلوم أن زمان هذا الشك ليس متصلا بزمان اليقين بنجاسته حال حياه الحيوان، لتخلل اليقين بنجاسه المسفوح و طهاره المتخلف بينهما، فمقتضى القاعده طهارته، لكونه من الشبهات الموضوعيه التى تجرى أصاله الطهاره فيها. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس. هذا حال الجلود.

و أما اللحم و الشحم المجلوبان من بلاد الكفار، فمع العلم الإجمالى باختلاطهما بمثلهما من الحيوان المذكى كما إذا علم إجمالا بأن هناك قسمين من الحيوان أحدهما مذكى و الآخر غير مذكى كالعلم بأن بعض أفراد السمك

يخرج من الماء حيا و يموت خارج الماء، و يؤخذ بعضها من الماء بعد موته فيه، فإذا اشتبه لحم السمك المذكى المجلوب من بلاد الكفر بلحم السمك غير المذكى حكم بطهارته، لعدم كونه مما له نفس سائله، و بحليته لقاعده الحل إذ المانع من جريانها اما العلم الإجمالى، و اما أصاله عدم التذكيه، و شىء منهما لا يصلح للمانع.

إذ فى الأول عدم منجزيته، لخروج أكثر الأطراف عن مورد الابتلاء.

و فى الثانيه عدم جريانها، لما تقدم آنفا من منافاه التعبد ببقاء المعلوم السابق مع العلم الوجدانى بالانتقاض.

و كذا الحال فى الاستصحاب الحكمى، فلا يحكم بحرمة لاستصحابها.

هذا إذا اشتبه المذكى بغيره مما يحل أكله بالأصالة و كانت الحرمة لعدم التذكيه.

و كذا إذا اشتبه المذكى بغيره مما يحل أكله ذاتا كما إذا شك فى كون هذا اللحم المجلوب من بلاد الكفر من السمك الذى له فلس أو مما ليس له فلس، أو فى كونه من الغنم أو الخنزير.

و الحاصل: أنه مع العلم الإجمالى بوجود المذكى من الحيوانات البحريه و البريه فى بلاد الكفر و اشتباهه بغير المذكى منها فى تلك البلاد يمكن الحكم بحليته و طهاره اللحم و الشحم المجلوبين من تلك البلاد إلى الممالك الإسلاميه المشكوك كونهما من الحيوان المحلل أو المحرم كالغنم و الخنزير أو من الحيوان المحلل الذى شك فى تذكيتيه بحيث نشأ احتمال حرمة من الشك فى تذكيتيه لا فى حرمة الأصلية. و الوجه فى الحليه و الطهاره قاعدتا الحل و الطهاره بعد

منع جريان أصاله عدم التذكيه و استصحابي الحرمة و الطهاره. هذا ما تقتضيه القاعده، لكن الاحتياط للدين يقتضى الاجتناب.

و أما مع عدم العلم الإجمالى بوجود المذكى فى بلاد الكفر و احتمال وجوده فيها و عدمه، فمقتضى أصاله عدم التذكيه نجاسه الجلود، و حرمة أكل اللحم و الشحم و نجاستهما، و التفكيك بين الحرمة و النجاسه بالقول بالحرمة و الطهاره فى غير محله كما تقدم مفصلاً.

و أما الألبان و مشتقاتها المجلوبه من بلاد الكفر كالدهن و الزبد و الجبن و غيرها، فمع احتمال أخذها من مأكول اللحم يحكم بطهارتها و حليتها، لقاعدتيهما الجاريتين فى سائر الشبهات الموضوعيه أيضاً إلا مع العلم بأخذها من غير محلل الأكل، فيحرم حينئذ، أو العلم بمباشره الكفار لها، فيحكم بنجاستها بناء على نجاستهم.

و الحاصل: أنه مع احتمال الأخذ من الحيوان المحلل الأكل يحكم بحليه المجلوب و طهارته، من غير فرق فى ذلك بين العلم الإجمالى باشتباه المذكى بغيره، أو المحلل الأكل بغيره، و بين عدم العلم بذلك، حيث ان حليه اللبن و ما يصنع منه لا تتوقف على التذكيه حتى يقال بجريان أصاله عدمها و يترتب عليها الحرمة و النجاسه.

نعم لو توقفت على التذكيه كدهن السمك، فمع العلم الإجمالى بوجود السمك المذكى و غيره عند الكفار يحكم بطهارته و حليته، لقاعدتيهما، و عدم جريان أصاله عدم التذكيه و استصحاب الحرمة، لما مرّ من العلم بالانتقاض. و مع عدم العلم الإجمالى بوجود المذكى عند الكفار يحكم بحرمة، لأصاله عدم التذكيه، و طهارته، لعدم نجاسه ميتة ما ليس له نفس سائله.

: أنه لا شبهه فى حسن (٢) الاحتياط

٢ - تصحيح الاحتياط فى العباده مع الشك فى الأمر

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه هو التعرض لإشكال الاحتياط فى العبادات فى الأفعال التى يدور أمرها بين الوجوب و غير الاستحباب بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها، و قد عقد شيخنا الأعظم ثانى تنبيهات الشبهه الوجوبيه لبيان هذا الإشكال و طرق تصحيح الاحتياط فى هذه الموارد، و الظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو توجيه فتوى جمله من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نصّ على استحبابها، و أنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟ و قد تصدى المصنف قبل بيان الإشكال و الجواب عنه للإشاره إلى أمرين سيأتى بيانهما.

(٢). هذا هو الأمر الأول، و توضيحه: أنه لا إشكال فى حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا فى كل شبهه سواء كانت وجوبيه أم تحريميه، و الذى نفيناها سابقا هو وجوبه الشرعى خلافا لأصحابنا المحدثين، حيث التزموا بوجوبه فى الشبهه الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص. أما حسنه العقلى، فلكونه محرزاً عملياً للواقع و موجبا للتحرز عن المفسده الواقعيه المحتمله، و استيفاء

المصلحه كذلك، و أما رجحانه الشرعى، فلإمكان استفاده استحبابه من بعض الاخبار، كقوله عليه السلام فى مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» بناء على كون التعليل بالأتركيه حكمه لتشريع الاحتياط لا عله له، و إلا فهو ككثير من الروايات الأمره بالتوقف و الاحتياط عند الشبهات محمول على الإرشاد كما تقدم تفصيله.

و لا- يخفى أن هذا الأمر الأول قد أفاده الشيخ الأعظم فى مواضع من كلماته، فحكم برجحان الاحتياط عقلا و شرعا فى أول التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه بقوله: «انه لا- شك فى حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط...» و فى صدر التنبيه الثالث من الشبهه الحكميه التحريميه بقوله: «لا- إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا و نقلا كما يستفاد من الاخبار المذكوره» و فى أول التنبيه الثانى من الشبهه الوجوبيه، حيث قال: «انه لا إشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته».

(-). أما حسنه العقلى، فلكونه انقيادا للمولى. و أما حسنه الشرعى فلا بد أن يكون إما لانبعاث الأمر به عن نفس مصلحه الحكم الواقعى كما أشرنا إليه فى بعض تعاليق حديث الرفع بحيث تدعو تلك المصلحه إلى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى تحصيلا له و لغرضه. و إما للأمر به لتنجيز الواقع المحتمل حتى يصل المكلف الجاهل إلى الغرض منه، نظير الأمر بالطرق لتنجيز الواقعيات على بعض المسالك.

و بالجمله: فالرجحان الشرعى لا بد أن يكون لأحد هذين الوجهين. و أما الأمر الإرشادى فهو أجنبى عن الرجحان الشرعى، إذ لا يأمر الأمر به إلا من

و غيرها (١).

كما لا ينبغي (٢) الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط

(١). يعنى: المعاملات، كالإتيان بما يحتمل دخله في صحه المعامله مع عدم ما يدل على اعتباره.

(٢). هذا هو الأمر الثانى، و توضيحه: أنه لا- ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهه الوجوبيه و التحريميه، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهيه، و ذلك لأنه انقياد للمولى و تخضع له، بل استحقاقه عليه أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم، لأن الأمر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، و لذا لا يعاقب

حيث انه مخبر بما فيه من الحسن، لا- من حيث انه شارع. فما في ثالث تنبيهات الشبهه الحكيمه التحريميه من رسائل شيخنا الأعظم من التردد في كون الأمر بالاحتياط للاستحباب أو للإرشاد بعد الجزم برجحانه شرعا لم يظهر له وجه.

الا- أن يوجه حسنه الشرعى بما في حاشيه المصنف على الرسائل في أخبار الاحتياط من قوله: «بل الأولى حملها على مطلق الرجحان إرشادا مع ما هو عليه من ملاك الاستحباب أيضا حسب ما هو مقتضى الجمع بين الاخبار».

لكنه واضح المناقشه، إذ تصوير الجامع بين الوجوب و الاستحباب و هو مطلق الرجحان بمكان من الإمكان، لكونهما من سنخ الطلب المولى، و هذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فان فرض الجامع بين الإرشاد و الاستحباب غير متيسر، إذ الاحتياط من مراتب الإطاعه التى لا تقع موردا للطلب المولى.

نعم لا بأس بجعله لمطلق الإرشاد كما تقدم منه فيتبع في وجوبه و استحبابه المرشد إليه، الا أنه أجنبى عما ادعاه من الجمع بين الطلب الاستحبابى و الإرشادى و على هذا فلم يظهر وجه وجيه لما في المتن تبعاً لشيخنا الأعظم.

ص: ٤٨٠

و أتى أو ترك (١) بداعى احتمال الأمر أو النهى.

و ربما يشكل (٢) فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب (٣) من جهة (٤) أن العباده لا بد فيها

إلا بالاستحقاق، و لكن ربما يثاب بدونه بل بالفضل.

(١). هذا و قوله: «و أتى» عطفان تفسيريان ل «احتاط» و قوله: «بداعى» متعلق ب «أتى» يعنى: أتى بداعى احتمال الأمر أو ترك بداعى احتمال النهى، و الإتيان يكون فى الشبهه الوجوبيه و الترك فى الشبهه التحريميه.

(٢). هذا هو المقصود الأصلي من عقد التنبيه و سيأتى توضيح الإشكال.

(٣). التقييد بغير الاستحباب لأجل إمكان الاحتياط فيما إذا دار أمر الفعل بين الوجوب و الاستحباب، للعلم بكونه مأمورا به على كل تقدير و ان لم يعلم سنخ أمره، بناء على كفايه ذلك فى الاحتياط و عدم توقفه على إحراز نوعه من الوجوب أو الاستحباب، فأشكال الاحتياط فى العبادات مختص بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلا كما إذا دار أمره بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه.

(٤). متعلق ب «يشكل» و بيان لوجه الإشكال، و قد قرره المصنف بنحو ما فى رسائل شيخنا الأعظم، قال (قده): «و فى جريان ذلك فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان، أقواهما «-» العدم، لأن العباده لا بد فيها من نيه التقرب...» إلى آخر ما فى المتن، و توضيحه يتوقف على بيان أمور ثلاثه:

(-). هذا لا يلائم التزامه بجريان الاحتياط فى العبادات، و قد استبعد المحقق النائنى (قده) على ما فى تقرير بحثه الشريف أن تكون العبارة المتقدمه من قلم الشيخ الأعظم، بل فى حاشيه المحقق الهمدانى: «حكى سيد مشايخنا أدام...»

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة، بحيث تكون من القيود المعتبره فى متعلق الأمر كسائر ماله دخل فيه من الأجزاء و الشرائط، بل يكون قصد القربة مقوما لعباديه العباده، و هو الفارق بين الواجب التوصلى و التعبدى، لسقوط أمر الأول بإتيانه كيف ما اتفق بخلاف الثانى.

الثانى: أن قصد القربة عباره عن قصد الأمر دون غيره مما يوجب القرب إليه جلّ و علا.

الثالث: أن الأمر الملقى يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدى وجود الأمر واقعا فى تحقق القصد المزبور، بل لا بد من العلم به اما تفصيلا كقصد الأمر المتعلق بالصلاه المعلوم تفصيلا جميع أجزائها و شرائطها، و اما إجمالا كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلا عند اشتباه القبله.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن الاحتياط - كما قيل - هو الأخذ بالأوثق و الإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع، و لما كانت عباديه العباده متقومه بالإتيان بجميع الشرائط و الأجزاء عن داع قربى كما عرفت، فالاحتياط عباره عن الإتيان بالعمل العبادى بجميع ماله دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك فى تعلق الأمر بعمل من جهه دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا و غير مستحب

=====

بقائه عدم ذكر لفظ - أقواهما - فى النسخه المرقومه بخط المصنف (ره) فهو بحسب الظاهر من تحريفات النساخ، و كيف لا و من المعلوم من مذهب المصنف جريان الاحتياط فى العبادات، و الاكتفاء فى صحه العباده بحصولها بداعى الأمر المحتمل على تقدير مصادفه الاحتمال للواقع» و منه يظهر أن توجيه العبارة بما فى بعض الحواشى «من أنه بالنظر إلى بادئ الرأى فلا ينافى استقرار رأيه فى آخر كلامه على جريانه فيها» كما ترى، فتأمل فى العبارة.

من نيه القربه المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا (١) أو إجمالا (٢).

و حسن الاحتياط عقلا (٣) لا يكاد يجدى فى رفع الإشكال

لم يكن الإتيان به من الاحتياط فى العباده أصلا، لعدم إحراز تعلق أمر بذلك العمل، و عليه فعنوان الاحتياط فى العباده حينئذ غير ممكن التحقق، إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلا و لا إجمالا، و معه لا يتمشى منه قصد القربه.

و قد أجب عن هذا الإشكال بأجوبه سيأتى بيانها.

(١). كالأمر المتعلق بالصلاه المحرز جميع ما له دخل فيها.

(٢). كالأمر المتعلق بإحدى الصلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فان الفريضه لا تخرج عن هذه الجهات. و يمكن أن يراد بالإجمال العلم بالأمر إجمالا المراد بين الوجوب و الاستحباب، فان مطلوبه الفعل شرعا محرز حينئذ، فيقصد ذلك الأمر المعلوم بالإجمال.

(٣). هذا شروع فى بيان الأجوبه التى ذكرها لدفع الإشكال المتقدم و إشاره إلى الجواب الأول، و توضيحه: أن قصد القربه و ان كان عباره عن قصد الأمر المفروض عدم إحرازه عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، إلا أن قصد الأمر الشرعى بالاحتياط - المستكشف ذلك الأمر من قاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع - بمكان من الإمكان، فان الاحتياط لما كان حسنا عقلا كان - بهذه القاعده - مأمورا به شرعا، فالحسن العقلى يدل بنحو اللّم على تعلق الأمر الشرعى به، و قصد هذا الأمر الشرعى كاف فى الاحتياط فى العباده و ان لم يحرز الأمر بنفس الفعل الذى يدور أمره بين الوجوب و الإباحه مثلا.

و قد أورد المصنف (قده) على هذا الجواب بوجهين: أحدهما: عدم إمكان استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه.

ص: ٤٨٣

و لو قيل (١) بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا (٢)، بداهه (٣)

ثانيهما: أنه لو سلم الاستكشاف لزوم الدور، و سيأتي بيانهما.

(١). هذا هو الوجه الأول، و قد أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و دعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمه الأمر به شرعا، مدفوعه لما تقدم في المطلب الأول من أن الأمر الشرعى بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقى... إرشادى محض.... فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادى، و لا ينفع فى جعل الشىء عباده...» و حاصله: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه حتى يتقرب به، ضروره أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعه واقع فى سلسله معلولات الأحكام لا عللها، و مورد تلك القاعده هو الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الأحكام و ملاكاتها نظير قبح الظلم و حسن رد الوديعه و نحوهما، فكما أن الأمر بالإطاعه لا يصلح لجعل الواجب التوصلى - كغسل الثوب للصلاه فيه - عباده بالمعنى الأخص من جهه انطباق عنوان الإطاعه عليه، و إلا لزم أن يكون كل واجب عباديا، لانطباق عنوان الإطاعه التى تعلق بها الأمر حسب الفرض عليه، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا- يمكن أن يصير عباده من جهه قصد التقرب بإطاعه الأمر المتعلق به المستكشف ذلك الأمر من القاعده المذكوره.

و عليه فالمقام أجنبى عن قاعده الملازمه، إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعه المترتبه على الأمر و النهى الشرعيين و فى طولهما، و من المعلوم أن حسن الإطاعه حينئذ لا يلازم الأمر المولوى بها، فلا أمر شرعا بالاحتياط.

(٢). بقاعده الملازمه، و ضمير «بكونه» راجع إلى حسن الاحتياط، و ضمير «به» إلى الاحتياط.

(٣). تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و بيان للوجه الثانى و هو لزوم الدور، توضيحه:

أن استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط - على تقدير استفادته من قاعده الملازمه - لا يدفع الإشكال، لأن الاحتياط فى العباده عباره عن إتيان العمل العبادى بجميع ما يعتبر فيها شطرا كالسوره بالنسبه إلى الصلاه و شرطا كالطهاره لها، و منه الإتيان بقصد أمرها و هو المراد بقصد القربه، فيعتبر فى تحقق الاحتياط كون ذلك العمل العبادى مأمورا به حتى يتصف إتيانه - بقصد أمره - بالاحتياط فى العباده، يعنى: أنه باعتبار أن الاحتياط فى العباده هو الإتيان بجميع ما له دخل فيها و منه قصد الأمر، فالأمر مقدم على الاحتياط تقدم الموضوع على حكمه و العله على معلولها، و باعتبار أن الأمر يستكشف من الاحتياط و يتولد منه - حسب الفرض - فالأمر مؤخر عن الاحتياط تأخر الحكم عن موضوعه و المعلول عن علتة، فالأمر بالاحتياط متوقف على ثبوت الاحتياط، و ثبوت الاحتياط متوقف على الأمر به، و هو دور باطل. و عليه فأوامر الاحتياط - و ان كانت مولويه - لا تصلح لإثبات مشروعيه الاحتياط فى العباده.

فالمتحصل: أن حسن الاحتياط عقلا لا يدل بقاعده الملازمه على تعلق الأمر المولوى به أولا، إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعه الحقيقه إرشادى، و من المعلوم أن الأمر الإرشادى لا يصلح للتقرب به. و لو سلم استكشاف تعلق الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه لا يدفع ذلك أيضا إشكال جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، للزوم الدور ثانيا بالتقريب المتقدم.

و من هنا يظهر أن قوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا» تعريض بما يظهر من كلام الشيخ الأعظم من أن المانع المنحصر من التقرب به هو إرشاديه الأمر المتعلق بالاحتياط، فلو كان أمره مولويا أمكن التقرب به

و المصنف أورد عليه بأن تعلق الأمر المولوى بالاحتياط لا يدفع الإشكال أيضا، لكونه مستلزما للدور الذى قد مرّ تقريبه آنفا. ثم ان ما ذكرناه من التعريض قد أفاده فى حاشيه الرسائل بعباره موجزه بقوله: «و من هنا ظهر القدح فى قوله:

و دعوى أن العقل... إلخ و لو قلنا بالملازمه أيضا بين هذا الحسن و الأمر الشرعى المولوى، فانه لا- حسن إلا- للاحتياط، و المفروض توقف تحققه هاهنا على الأمر».

(١). أى: توقف الأمر بالاحتياط، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الاحتياط، و «توقف العارض» مفعول مطلق نوعى، يعنى: أن الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط فيتوقف على ثبوت الاحتياط، لكونه متأخرا عنه كما هو الحال فى جميع العوارض بالنسبه إلى معروضاتها، حيث انها متأخره عن معروضاتها سواء كان ذلك فى الوجود الخارجى كالبياض العارض على الجدار، أم فى عارض الوجود الذهنى كالجنسيه و النوعيه فى قولنا: الحيوان جنس و الإنسان نوع.

و بالجمله: فالأمر بالاحتياط لكونه عارضا عليه متوقف على الاحتياط و متأخر عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط و متقدما عليه، مثلا الأمر بالصلاه عارض على الصلاه، فلا بد من فرض وجود الصلاه - بجميع

=====

(-). و لا يخفى أن محذور الدور قد أورد به الشيخ الأعظم فى ثانى تنبيهات أصل البراءه على استدلال الشهيد فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت على شرعيه قضاء الصلوات، لكنه لم يتعرض له فى الجواب عن استكشاف الأمر الشرعى من حسن الاحتياط بقاعده الملازمه، فأورد عليه المصنف بما عرفت من أنه كما يستلزم استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من الآيات الأمره بالتقوى للدور، فكذا استكشافه من قاعده الملازمه دورى أيضا، فكان المناسب التنبيه عليه، و عدم الاقتصار فى الإشكال على كون الأمر بالاحتياط إرشاديا.

أن يكون من مبادئ ثبوته (١)؟

و انقدح بذلك (٢): أنه لا يكاد يجدى

أجزائها و شرائطها التي منها الأمر بها - قبل الأمر بها ليرتب عليها الحكم، فكيف يمكن أن يتولد جزء هذا الموضوع - و هو الأمر بها - من الحكم أعنى الأمر كما عرفت توضيح ذلك.

(١). أى: الاحتياط، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الأمر، يعنى:

كيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتياط و علل وجوده مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه؟

(٢). هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن إشكال الاحتياط فى العباده، يعنى:

ظهر - من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتياط من قاعده الملازمه - أنه لا سبيل أيضا لإحراز الأمر الشرعى بالاحتياط من ترتب الثواب عليه. توضيح إحراز الأمر الشرعى به من ترتب الثواب عليه: أنه لا- ريب فى ترتب الثواب على الاحتياط، كما دلّ عليه بعض الروايات، مثل ما عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيه له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيدا» و لا- يترتب الثواب على شىء إلا- لكونه طاعه، و كونه طاعه يتوقف على تعلق الأمر به، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإين عن تعلق الأمر به، و هو المطلوب، فيؤتى بالعباده حينئذ بنيه القربه، كما استدل على استحباب كثير من الأعمال بترتب الثواب عليها كالحكم باستحباب زياره قبر فاطمه بنت الإمام موسى بن جعفر

ص: ٤٨٧

فى رفعه (١) أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه (٢)، ضروره -----بم لقول أبى الحسن الرضا عليه السلام فى جواب من سأله عن زيارتها: «من زارها فله الجنة» و عليه فيصير الاحتياط مستحبا شرعا، و يقصد هذا الأمر الاستجابى المصحح لعباديه الفعل المشكوك وجوبه و إباحته.

و للمصنف عليه إيراد ان سيأتى بيانها.

- (١). يعنى: رفع الإشكال المتقدم، و قوله: «أيضا» يعنى: كما لم ينفع فى رفعه الجواب المتقدم بقوله: «و حسن الاحتياط... إلخ».
- (٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الاحتياط، يعنى: للأخبار الداله على ترتب الثواب على الاحتياط، و قد تقدم بعضها، و قوله: «القول بتعلق الأمر به» إشاره إلى استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو الإن.
- (٣). تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و بيان لعدم صحه الجواب الثانى عن إشكال الاحتياط فى العباده و إشاره إلى الإيراد الأول عليه.

و توضيحه: أن تعلق الأمر بالاحتياط - سواء كان استكشافه بنحو اللّم لقاعده الملازمه أم بنحو الإن لترتب الثواب عليه - فرع إمكان الاحتياط، و قد عرفت عدم إمكانه، لمحذور الدور و هو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، و توقف إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر و يندرج الإتيان بالفعل بداعى أمره فى الاحتياط فى العباده، و العلم بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلق به العلم، و الأمر به متوقف على إمكانه و هو الدور، و حيث يتعذر العلم بالأمر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط، و لا يمكن استكشاف الأمر به بالبرهان الإئى أعنى ترتب الثواب عليه فى بعض الاخبار، لأنه لو ثبت هذا الأمر كان

إمكانه (١)، فكيف يكون من مبادئ جريانه (٢)؟ هذا.

مع أن (٣) حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به

لا- محاله متأخرا عن موضوعه و هو الاحتياط، فكيف يكون من مبادئ ثبوت الاحتياط؟ و لا يخفى أن محذور الدور قد أورده المصنف فى حاشيه الرسائل على شيخنا الأ-عظم، حيث يظهر منه انحصار المانع فى كون الأمر بالاحتياط إرشاديا و المصنف أورد عليه بأنه لو فرض تعلق الأمر الشرعى به لم يمكن أيضا دفع الإشكال به فى خصوص المقام، و قد تقدم توضيح كلامه فى مناقشه الجواب الأول عن الإشكال، فراجع.

(١). يعنى: أن تعلق الأمر بالاحتياط فرع إمكان الاحتياط، فهو متأخر عنه فكيف يكون هذا الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريانه و من علل وجوده التى لا بد من تقدمها عليه رتبه؟ و عليه فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفا عن تعلق الأمر به، بل يكون ترتبه عليه بلا وساطه أمر به، فلو تعلق به أمر كان إرشاديا كما فى الأمر بالإطاعه الحقيقيه.

(٢). أى: جريان الاحتياط، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الأمر يعنى: فكيف يكون الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريان الاحتياط و من علل وجوده التى لا بد من تقدمها عليه رتبه؟

(٣). هذا توضيح للإيراد الأوّل و هو لزوم الدور على الجواب الأوّل - أعنى به استكشاف تعلق الأمر بالاحتياط من حسنه عقلا - عن إشكال الاحتياط فى العباده و قد تقدم بقوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا» كما أن قوله:

«و ترتب الثواب... إلخ» توضيح للإيراد الثانى - و هو لزوم الدور أيضا - على الجواب الثانى، و هو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه

ص: ٤٨٩

بنحو اللّم (١)، و لا- ترتب الثواب عليه (٢) بكاشف عنه بنحو الإنّ (٣)، بل يكون حاله في ذلك (٤) ح-----و
قد تقدم أيضا بقوله: «و انقدح بذلك أيضا...». و قد عرفت أن هذا الجواب قد اقتصر عليه شيخنا الأعظم، و تقدم توضيحه بقولنا:
«و حاصله أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه...» فراجع.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن إشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين.

(١). كما في الوجه الأول، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللّم أى من ناحيه العله و هو حسنه العقلى.

(٢). أى: على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإئنى.

(٣). كما في الوجه الثانى، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإنّ أى من ناحيه المعلول و هو ترتب الثواب عليه.

(٤). أى: يكون حال الاحتياط فى حسنه و ترتب الثواب عليه حال الإطاعه يعنى: كما أن الإطاعه الحقيقه حسنه عقلا و يترتب الثواب عليها لا- لتعلق الأمر بها، بل لكونها فى نفسها انقيادا، فكذلك الاحتياط، فانه - لكونه نحو من الإطاعه - حسن عقلا و يترتب الثواب عليه، و لا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به، و ليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقه و صلّه الأرحام و تسريح اللحيه و كثير من المستحبات، حيث انه كاشف عن استحباب تلك الأفعال و تعلق الأمر المولوى بها. و السّير فى ذلك واضح، فان حسن تلك الأفعال واقع فى سلسله علل الأحكام و ملاكاتها، فلذا كان حسننها و ترتب الثواب عليها كاشفا عن استحبابها و تعلق الأمر المولوى بها، بخلاف الاحتياط، فانه - لكونه نحو من الإطاعه كما تقدم - يكون حسنه كحسن الإطاعه الحقيقه واقعا فى سلسله

ص: ٤٩٠

فانه (١) نحو من الانقياد و الطاعه (و الإطاعه).

و ما قيل (٢) فى دفعه من: «كون المراد بالاحتياط فى العبادات

معلومات الأحكام، فلا يكشف حسنه و كذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوى به، كما لا يكشف حسن الإطاعه الحقيقيه و ترتب الثواب عليها فى قوله تعالى: (و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار) عن تعلق الأمر المولوى بها، بل هى غير قابله لذلك كما ثبت فى محله، و من هنا حمل الأمر بها فى قوله تعالى: (أطيعوا الله) على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

و بالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعه الحقيقيه فى حسننها و ترتب الثواب عليها، و عدم كشفهما عن تعلق الأمر المولوى بها، و أنه لو تعلق أمر بها كان للإرشاد.

(١). يعنى: فان الاحتياط من أنحاء الإطاعه و مراتبها كما عرفت غير مره من أن مراتب الإطاعه أربع إحداها الإطاعه الاحتياطيه.

(٢). هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط فى العبادات، أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «ان المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه، فمعنى الاحتياط فى الصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربه، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر».

و لتوضيح كلامه و إيراد المصنف عليه ينبغى بيان النزاع فى كيفية دخل قصد القربه فى العباده و حل إشكال الدور، فنقول: قد نسب إلى شيخنا الأعظم أن قصد القربه كسائر الشرائط المعبره فى المأمور به، غايه الأمر أن الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمر آخر غير الأمر المتعلق بذات العباده كالصلاه التى

ص: ٤٩١

أولها التكبير و آخرها التسليم، فمدلول هيئه «صل» هو وجوب هذه الماهيه بما لها من الأجزاء و الشرائط عدا نيه التقرب، إذ من المعلوم أن هذا الأمر قاصر عن الدعوه إلى نفسه، بل يدعو إلى متعلقه، فيتوسل الشارع - إلى لزوم الإتيان بالصلاه على وجه قربي - بالأمر الثانى الدال على اشتراط الإتيان بتلك الماهيه بداعى الأمر الأول، و بهذا البيان يرتفع محذور الدور، إذ لم نقل بدخل قصد القربه - أى قصد الأمر - فى موضوع الأمر الأول حتى يتوجه المحذور من جهه تأخره عنه كى يتعذر أخذه فى المتعلق.

و الحاصل: أن الشيخ الأعظم يصحّح قصد القربه بتعدد الأمر، و هو - جريا على مبناه - صحّح الاحتياط فى العباده، بتقريب: أن مدلول الأمر فى قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب و الإباحه مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربه حتى يتوجه عليه محذور الدور الذى أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد فى الذكرى، بل وزان قوله: «احتط» وزان قوله فى الأوامر الواقعيه مثل «صل» فى كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربه، فمدلول هيئه «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتمام ما يعتبر فيه شطرا و شرطا إلا نيه التقرب و هى قصد الأمر، و يكون الاحتياط بهذا المعنى مأمورا به بمقتضى الاخبار الآمره به، و حينئذ يقصد المكلف التقرب بهذا العمل - كقضاء الصلوات احتياطا لأجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الأمر بالاحتياط، و بهذا يتوجه صحه الفتوى باستحباب بعض الأعمال التى لا دليل على استحبابها فى الشرع.

و قد ظهر عدم لزوم محذور الدور، أعنى: توقف عنوان الاحتياط على

الأمر به الذى يتوقف هو أيضا على الاحتياط كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم أنه انما يلزم إذا أريد بالاحتياط فى الروايات الأمره به معناه الحقيقى و هو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربه، دون معناه المجازى الصورى و هو الإتيان بالفعل المجرى عن قصد القربه، فانه بهذا المعنى المجازى لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) هنا مع ملاحظه ما نسب إليه فى بحث التعبدى و التوصلى فى كيفية دخل القربه فى العباده و هى اعتبار القربه فيها بأمر آخر، و للمصنف على هذا الجواب إيرادان سيأتى بيانهما.

(١). هذا هو الإيراد الأول، و توضيحه: أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط - فى الاخبار الأمره به - فى معناه الحقيقى، أعنى الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نيه التقرب المعتبره فى العبادات، و صرفه إلى هذا المعنى المجازى - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربه - حتى يتمكن منه فى العبادات التى لم يعلم أمر الشارع بها، و ذلك لمغايره الاحتياط بهذا المعنى المجازى للاحتياط المأمور به فى الاخبار موضوعا و حكما. أما موضوعا فلان ما يستقل بحسنه العقل و يرشد إليه النقل هو الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب فى العباده، فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرى عن نيه التقرب أجنبى عن معناه المعروف المصطلح عليه.

و أما حكما فلوجوه ثلاثه: أولها: أن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى - أى الإتيان بالفعل مجردا عن قصد التقرب، و هو الذى اختاره شيخنا الأعمام لحل الإشكال - أمر مولوى يصح قصد التقرب به، إذ المفروض مطلوبه الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، و تتحقق القربه بقصد هذا الأمر المولوى المتعلق

بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الأمر في مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» و الأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقي إرشادى لا- يصح التقرب به، فاختلف الاحتيطان حكما، هذا. و لكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازى مولويا خلافا تصريح شيخنا الأعظم (قده) بأنه إرشادى غير صالح للتقرب به، كما تقدم فى عبارته المنقوله سابقا بقوله: «ان الأمر الشرعى بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقى... إرشادى محض... فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادى، و لا ينفع فى جعل الشىء عباده».

ثانيها: أنه لو سلم أن الأمر به مولوى فهو نفسى، لقيام المصلحه بالإتيان بالفعل العبادى المحتمل بهذا النحو - أى مجردا عن قصد القربه - و لم يكن الغرض منه حفظ المصلحه الواقعيه المحتمل، لأن الفعل على فرض وجوبه واقعا لم يسقط أمره بالإتيان به بدون قصد التقرب، إذ قوام العباده به و هو دخيل فى صميمه، و لو كان الغرض منه حفظ المصلحه الواقعيه لوجب الإتيان به مع قصد القربه فالامر بالإتيان به مجردا عن القصد المذكور أمر نفسى يثاب على إطاعته و يعاقب على مخالفته إذا كان إلزاميا كما هو شأن التكليف النفسى، لا- غيرى. مع أنه لا- سبيل إلى الالتزام بنفسيه أوامر الاحتياط، ضروره أن المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعى كما هو شأن سائر الواجبات الغيريه التى تقوم المصلحه بما يترتب عليها كالمسير إلى الحج الذى يكون مطلوبيته للتوصل إلى الواجب النفسى أعنى الحج، فالاحتياط بالصلاه إلى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيرى، أمر الشارع به تحفظا على «معراج المؤمن» مثلا الذى هو ملاك لتشريع الصلاه، و حيث ان العباده المحتمل قد سلب عنها قصد القربه فليس المراد بالاحتياط التوصل إليها، فلو وجب لذاته كسائر الواجبات

حينئذ (١) على حسنه بهذا المعنى فيها (٢)، بداهه (٣) أنه ليس باحتياط حق-----للتوصل إلى الواقع المجهول.

ثالثها: أن الأمر بالاحتياط بهذا النحو على تقدير تسليم نفسيته يكون عباديا لا يسقط أمره إلا بالإتيان بالفعل متقربا به إليه تعالى، مع أن المقصود تجريده عن قصد التقرب، و أن المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيف ما اتفق كتطهير اللباس للصلاه و دفن الميت، فيكون الأمر به توصليا، لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعى إلى التشريع و لو لم يأت به عن داع إلهى، فالإتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الأمر المحتمل أم عن الأمر بالاحتياط هو مطلوب الشارع، فلا محاله يتمحض الأمر به فى التوصليه، فلا يلزم قصد التقرب به، مع أن مفروض كلام الشيخ الأعظم (قده) التقرب بالأمر بالاحتياط كما عرفت.

و الحاصل: أن التقرب بالأمر بالاحتياط يتوقف على كونه مولويا نفسيا عباديا مع وضوح أن الأمر به ليس كذلك، لأنه إرشادى فكيف يتقرب به؟

(١). أى: حين كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نيه التقرب، و هذا هو المراد بقوله: «بهذا المعنى».

(٢). أى: فى العبادات، و ضمير «حسنه» راجع إلى الاحتياط.

(٣). تعلييل لعدم مساعده دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازى، لوضوح أن الإتيان بالمأمور به العبادى مجردا عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعا، و ليس امثالا لأمره أصلا، بل هو أجنبى عنه بالمره كما عرفت توضيحه.

(٤). هذا إشاره إلى مغايره الاحتياط - بالمعنى الذى ذكره الشيخ - موضوعا للاحتياط الذى هو مدلول الاخبار، و قد تقدم توضيح المغايره بقولنا: «و أما

هو أمر (١) لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولويًا (٢) نفسيًا عباديًا، و العقل (٣) لا يستقلّ إلّا بحسن الاحتياط و النقل لا يكاد يرشد إلّا إليه.

نعم (٤) لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحت-----ما يستقل بحسنه العقل... إلخ».

(١). أى: شىء لو دلّ عليه دليل... إلخ، و ضمير «هو» راجع إلى قوله:

«الفعل المطابق للعباده... إلخ» و هو الاحتياط الذى ذكره الشيخ الأعظم.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الأول من وجوه المغايره بين الاحتياطين حكما و «نفسيا» إشاره إلى الوجه الثانى منها، و «عباديا» إلى الثالث منها، و قد تقدمت هذه الوجوه بقولنا: «و أما حكما فلو جوه ثلاثه أولها... إلخ».

(٣). الواو للحال، يعنى: و الحال أن العقل لا يستقلّ إلّا بحسن الاحتياط، لا بحسن ما ذكره الشيخ (قده) لمعنى الاحتياط الذى عرفت أنه لو دلّ عليه دليل لم يكن إلّا- مطلوباً مولويًا نفسيًا عباديًا، كما أن الشرع أيضا لا يرشد إلّا إلى حسن الاحتياط لا إلى حسن هذا المعنى الذى جعله (قده) لمعنى الاحتياط، لأنه أجنبى عما يحكم بحسنه العقل و يرشد إليه النقل.

و بالجملة: فالأمر فى مثل «خذ بالحائظه لدينك» و «عليكم بالاحتياط» و نحوهما أمر إرشادى، و متعلقه هو الاحتياط الذى يحكم به العقل المنوط بالإتيان بكل ما يحتمل دخله فى تحصيل الغرض، لا المجرد عن نيه التقرب فيما يحتمل عباديته، فالمأمور به هو معناه الحقيقى لا الصورى الذى يصح سلب عنوان الاحتياط عنه حقيقه، فانه بهذا المعنى ليس حسنا عقلا و لا مما يرشد إليه الشرع.

(٤). استدراك على قوله: «لعدم مساعدته دليل» و غرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازى لا وجه له إلّا إذا ألجأنا دلالة الاقتضاء إلى ذلك، كما ألجأنا

العبادة لما كان محيص عن دلالته (١) اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى بناء (٢) على عدم إمكانه (٣) فيها بمعناه حقيقه كم-----تعالى: (و اسأل القريه) إلى حمله على المجاز في الحذف بتقدير «الأهل» فانه إذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العباده كقضاء الصلوات لمجرد خلل موهوم فيها و لم يمكن إرادته معناه الحقيقى، لعدم إحراز الأمر حسب الفرض حتى يقصده و يتصف الفعل بكونه عباديا، فانه لا بد حينئذ من تجريد الفعل عن نيه التقرب و الإتيان به كذلك امثالاً لأمر الشارع بالاحتياط، و ارتكاب هذا المعنى المجازى مما لا بد منه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه، إذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القربه لم يمكن الاحتياط فيه، فلا بد من تعلق الأمر الاحتياطى بما عدا القربه من الأجزاء و الشرائط.

و الحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازى منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العباده، و لا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازى.

(١). يعنى: دلالة الدليل على الترغيب، و ضمير «به» راجع إلى الاحتياط و «ذاك المعنى» يعنى المجازى.

(٢). قيد لقوله: «ان المراد به ذاك المعنى» و غرضه: أن الالتمام بالمعنى المجازى - لو ورد أمر بالاحتياط في العباده - لدلاله الاقتضاء إنما هو إذا تعذر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقى، كما هو كذلك بناء على عدّ قصد القربه من الأجزاء و الشرائط. و أما بناء على كونه من كفيات الإطاعه، فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العباده أمكن حمله على معناه الحقيقى، لعدم كون القربه في عداد سائر الشرائط كما سيظهر.

(٣). أى: إمكان الاحتياط في العباده بمعناه الحقيقى.

ص: ٤٩٧

أنه (١) التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها، و هو (٢) كما ترى.

قلت (٣): لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتبره

(١). مبتدأ مؤخر، و خبره قوله المتقدم: «ففيه مضافا» و الجملة بأجمعها خبر لقوله: «و ما قيل» و ضمير «أنه» راجع إلى «ما قيل» و قوله: «و عدم» معطوف على «الإشكال» و تفسير له، و هذا هو الإيراد الثانى على كلام الشيخ الأعظم، و هو المقصود الأصلي فى مقام الاعتراض عليه، توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقى إلى معناه المجازى - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربه - تسليم لإشكال جريان الاحتياط فى العباده، و ذلك لأن تجريده عن قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقى فى العباده، و الالتزام بأنه بمعناه الحقيقى لا يجرى فى العباده حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(٢). أى: و الحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط فى العباده كما ترى لا يمكن المصير إليه، كيف؟ و هو مورد فتوى المشهور، فلا بد لحل الإشكال من التماس وجه آخر و هو ما اختاره المصنف قدس سره.

(٣). هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط فى العباده، و اختاره فى حاشيه الرسائل أيضا، و هو تزييف للمبنى الذى أسس عليه هذا الإشكال. و توضيح هذا الجواب: أن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربه المعتبره فى العباده وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شطرا فى اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العباده مثل «صل» بقصد القربه كتعلقه بغيره مما هو دخيل فى الأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط فى العباده، لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد، لما ذكره المصنف فى مبحث التبعدى و التوصلى و فى حاشيه الرسائل من عدم كون قصد القربه دخيلا فى الأمور به على حدو دخل مثل الاستقبال و الستر فى الصلاة، بل هو من الأمور المحصّله للغرض،

فى العباده مثل سائر الشروط المعترفه ففها مما(١) (ما) ففعلق بها الأمر المفعلق بها (٢)، ففشكل جرفانه ففنفذ (٣)، لعدم الفممكن من قصد القرفه المعترفه ففها. و قد عرفف أنه (٤)

و الحاكم باعفباره و لزومه هو العقل، فمفعلق الفلب فى مثل «صل» و «اففف» هو ذات الفعل، و القصد المزبور خارج عن ماهفه المأمور به، و لا فلفزم الدور ففنفذ، فذ لم ففكن قصد الأمر المفعلفر عن الأمر دفففلا فى المفعلق على فذو سائر الأجزاء و الشرافف، بل هو من كففففات الإطفاعه الفف ففى فى رتبه فالفه للأمر، و به ففصفر الاففففاط فى العباده ممكنا، فذ كما فافف ففمكلف بالصلاه الواقففه المعلومه بداعف أمرها المعلوم بففف ففكون الأمر المعلوم هو الداعف للمكلف و المفعلف له نحو الإففان بالصلاه لا داع آخر من الدواعف النفساففه، كذلك فافف بالصلاه الاففففاطفه بداعف الأمر المفعلف، و ففنفذ فلو كانت مأمورا بها واقعا لكانف مفعرفه «-» .

(١). ففان ل «الشروط»، و ضمفر «بها» رافع إلى الموصول فى «مما» المراد به الشروط، و ضمفر «جرفانه» إلى الاففففاط.

(٢). هذا الضمفر و ضمفر «ففها» المفعلفم و الفافف رافع إلى العباده.

(٣). أى: ففن كون القرفه مثل سائر الشروط المعترفه فى العباده كالفهاره و الاففففاط فى الصلاه كما هو مبنف الفففل.

(٤). أى: أن الفففل الذى صار منشأ للإشكال المفعلفم فاسد، لما ففدم من امفعاف أخذ الأمر فى المفعلق، بل المفعلق ذات العباده.

(-). لا فففلو من فموض، فذ لا وفه لعدم الاجزاء مع فرض انطباق المأمور به على المافف به، فعدم الاجزاء أقوى دلفل على دفل القرفه فى مفعلق الأمر شطرا أو شرطاً، و الففصفل موكول إلى محله. نعم بناء على هذا المبنى ففندفع إشكال الاففففاط فى العباده. لكن الكلام فى المبنى.

ص: ٤٩٩

فاسد (Z) و انما اعتبر قصد القربه فيها عقلا لأجل أن الغرض منها (١) لا يكاد يحصل بدونها، و عليه (٢) كان جريان الاحتياط فيه (٣) بمكان من الإمكان، ضروره (٤) التمكن

(١). هذا الضمير راجع إلى العباده، و ضمير «بدونه» إلى قصد القربه.

(٢). أى: و بناء على أن اعتبار قصد القربه عقلي كان جريان... إلخ.

(٣). أى: فى قصد القربه فى العباده، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى العباده التى هى ظرف الاحتياط، الا- أن يرجع إلى العمل العبادى، و الأمر سهل.

(٤). تعليل ل «كان جريان».

الاحتياط فى العباده. لكن الكلام فى المبني.

(Z). هذا مع أنه لو أغمض عن فساده لما كان فى الاحتياط فى العبادات إشكال غير الإشكال فيها، فكما يلتزم فى دفعه بتعدد الأمر فيها ليتعلق أحدهما بنفس العمل و الآخر بإتيانه بداعى أمره، كذلك فيما احتتم وجوبه منها كان على هذا احتمال أمرين كذلك، أى أحدهما كان متعلقا بنفسه و الآخر بإتيانه بداعى ذاك الأمر، فيتمكن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتتم وجوبه بداعى رجاء أمره و احتمالها، فيقع عباده و إطاعه لو كان واجبا، و انقيادا لو لم يكن كذلك.

نعم كان بين الاحتياط هاهنا و فى التوصليات فرق، و هو: أن المأتى به فيها قطعا كان موافقا لما احتتم وجوبه مطلقا، بخلافه هاهنا، فانه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعا، لما عرفت من عدم كونه عباده إلا على هذا التقدير، و لكنه ليس بفارق، لكونه عباده على تقدير الحاجه إليه، و كونه واجبا. و دعوى عدم كفايه الإتيان برجاء الأمر فى صيرورته عباده أصلا و لو على هذا التقدير مجازفه، ضروره استقلال العقل بكونه امثالا لأمره على نحو العباده لو كان، و هو الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان، فتأمل جيدا.

ص: ٥٠٠

من الإتيان بما احتمال وجوبه بتمامه و كماله، غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به (١) على نحو لو كان (٢) مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر (٣) أو احتمال كونه (٤) محبوبا له تعالى، فيقع (٥) حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لأمره تعالى، و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال، أما على الطاعة (الإطاعة) أو الانقياد (٦).

(١). يعنى: بما احتمال وجوبه.

(٢). اسم «كان» ضمير راجع إلى «ما احتمال وجوبه» و الضمائر المذكوره من قوله: «ما احتمال وجوبه» إلى قوله: «فيقع الأمر به» كلها راجعه إليه.

(٣). كما استظهره صاحب الجواهر، قال (قده) بعد كلام له فيما يرتبط بالنيه فى الصلاه ما لفظه: «و على كل حال فلا إشكال فى اعتبار قصد الامتثال و التعيين على الوجه الذى ذكرناه، و الظاهر أن الأول هو مراد الأصحاب بنيه القربه التى لا خلاف معتد به فى وجوبها»، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى الفعل.

(٤). أى: كون الفعل المحتمل الوجوب، و هذا إشاره إلى عدم انحصار نيه القربه فى الأمر، بل مطلق إضافته إليه تعالى - كقصد المحبوبيه - من القربه المطلوبه فى العباده.

(٥). أى: فيقع الفعل المحتمل الوجوب حين الإتيان به بالنحو المذكور أعنى: «أنه لو كان مأمورا به لكان مقربا» امتثالا له تعالى على تقدير الأمر به، و انقيادا له عزّ و جل على تقدير عدمه.

(٦). الذى هو فى حكم الإطاعة الحقيقيه، ثم ان هذا و ما قبله مفسّر لقوله:

«على كل حال».

ص: ٥٠١

و قد انقدح بذلك (١): أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى

(١). يعنى: و قد ظهر مما ذكرنا - من عدم دخل قصد القربه في المتعلق و انما هو دخيل عقلا في حصول غرض المولى من الأمر - أنه لا- حاجة في جريان الاحتياط في العبادات إلى تعلق أمر بها حتى يقصد، كأن يقول المولى: «احتط في العباده لمجرد خلل موهوم فيها» فيكفى في جريان الاحتياط فيها نفس الأمر المحتمل، يعنى: أن احتمال بقاء الأمر بالصلاه كاف في مشروعيه الاحتياط و قضائها، بل لو علم تعلق أمر بها لم يكن من الاحتياط في شىء، بل كان إطاعه حقيقه، لتقوم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، و يكون ذلك الأمر تكليفا نفسيا وجوبيا أو استحبابيا كما تقدم الكلام فيه.

و الحاصل: أن قوام الاحتياط هو الإتيان بالفعل برجاء مطلوبته و موافقته للأمر الواقعي المحتمل، فإذا ورد أمر من الشارع بفعل مشكوك المطلوبه - بهذا العنوان - لم يكن الإتيان به احتياطا بل كان إطاعه جزميه لأمر معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على عنوان «محتمل المطلوبه».

و الظاهر أن غرض المصنف التعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث انه قدس سره بعد ما وَّجه الاحتياط في العباده بما تقدم مفصلا قال: «ثم ان منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيرا ضعيفا، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعى دون الإرشاد العقلى، لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن (...)» و حاصله:

أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجبا أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجبا عباديا و مباحا، فأخبار «من بلغ» تصلح لإثبات استحباب نفس العمل الذى قام على استحبابه خبر ضعيف، كالدعاء عند رؤيه الهلال، فان الروايه الفاقد

ص: ٥٠٢

تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشىء (١)، بل كسائر ما علم (٢) وجوبه أو استحبابه (٣) منها كما لا يخفى.

لشروط الحجية و ان لم تصلح لإثبات استحبابه، إلا أنه يتحقق - بهذا الخبر الضعيف - موضوع أخبار «من بلغ» و هو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركه هذه الاخبار المعتمده، و بعد العلم بالأمر المستفاد منها يجرى الاحتياط فى العباده.

هذا ما استظهره شيخنا الأعظم فى بادئ الرأى من تلك الاخبار و ان ناقش فيه بعد ذلك بأن ثبوت الأجر غير ملازم للاستحباب و ليس بكاشف عن الأمر لاحتمال كونه على الانقياد. و لكن المصنف (قده) أورد عليه بأنه مع تسليم دلاله أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذى ورد الثواب عليه فى خبر ضعيف - و الغرض عن المناقشه المتقدمه - لم يكن الإتيان بذلك الفعل بداعى أمره المستفاد من هذه الاخبار من الاحتياط أصلا، بل هو من الإطاعه الحقيقيه، لفرض العلم بالأمر حينئذ دون احتمال المقوم للاحتياط.

و بما ذكرناه ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسأله الاحتياط فى العباده، و أن إشكال الاحتياط كما يمكن حله بالتصرف فى معنى الاحتياط و إرادته معنى مجازى منه - كما عليه الشيخ - كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوى المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه روايه ضعيفه أم لا؟

(١). لتقوم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعى.

(٢). المراد به الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، و ليس من الاحتياط فى شىء، بل من الإطاعه الحقيقيه كالصلوات اليوميه و غيرها من الواجبات المعلومه.

(٣). كصلاه الليل و النوافل المرتبه و غسل الجمعة و كثير من المستحبات

ص: ٥٠٣

فظهر (١) أنه لو قيل (٢) بدلاله أخبار «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما (٣) كان يجدى فى

التى هى من ضروريات المذهب بل الدين، و يقصد ذلك الأمر الاستجابى المعلوم، و ضمير «منها» راجع إلى العباده.

(١). متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة فى جريان الاحتياط فى العباده إلى العلم بالأمر، بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلا. و هذا جواب خامس عن إشكال الاحتياط فى العباده، و قد عرفت توضيحه و نعيد محصله و هو:

أنه بناء على دلاله أخبار «من بلغ» على استحباب العمل البالغ عليه الثواب - كما استظهره شيخنا الأعظم فى مطلع كلامه - يكون ذلك العمل المشكوك وجوبه مستحبا إذا كان منشأ الشك فى وجوبه خبرا ضعيفا، لصدق بلوغ الثواب على العمل الذى دلت روايه ضعيفه على وجوبه أو استحبابه، و مع صيرورته ببركه تلك الاخبار مستحبا و ذا أمر، فإذا قصد ذلك الأمر وقع الفعل المأتى عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من ناحيه عدم التمكن من نيه القربه المعتبره فى العباده، إذ المفروض حصول التمكن من قصد القربه بالأمر المستفاد من أخبار «من بلغ».

(٢). القائل شيخنا الأعظم (قده) و قد تقدم كلامه آنفا.

(٣). جواب «لو قيل» ورد له، و توضيحه: أنه إذا تعلق الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» بعمل كالدعاء عند رؤيه الهلال كان العمل مأمورا به جزما، فيكون الإتيان به إطاعه حقيقيه لقصد امتثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذ من باب الاحتياط المتقوم بداعى احتمال تعلق الأمر به واقعا، بل هو إطاعه علميه تفصيليه.

ص: ٥٠٤

جريانه فى خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان (١) عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه (٢).

لا يقال (٣): هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى

فالأخبار الكثيره الداله على ترتب الثواب على العمل الذى دل خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه على تقدير دلالتها على الاستحباب لا تجدى فى دفع إشكال جريان الاحتياط فى العباده عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، لصيروره العمل بسبب تلك الاخبار مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعه حقيقه لا احتياطيه.

فالمتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، و هو أجنبى عن الاحتياط الذى هو مورد البحث، و لا يستفاد من تلك الاخبار استحباب العمل الذى شك فى استحبابه من غير ناحيه الخبر الضعيف كالشهره مثلا.

(١). اسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول فى «ما دل» المراد به العمل الذى قام على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، و ضمير «عليه» راجع إلى «هذا القول» المستفاد من الكلام، يعنى: بل كان ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف على هذا المعنى - أعنى استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب - مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه، و لا مساس له حينئذ بالاحتياط المتقوم باحتمال الأمر.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما دل» المراد به العمل الذى دل الدليل على استحبابه كنافل الليل و زياره المعصومين عليهم السلام.

(٣). هذا إشكال على ما أفاده من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجددا فى إمكان الاحتياط، تقريبه: أن المستشكل زعم أن عدم اندفاع الإشكال

ص: ٥٠٥

بلغ عليه الثواب بعنوانه (١)، و أما لو دل (٢) على استحبابه لا بهذا العنوان (٣) بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت داله على استحباب الإتيان

بالاستحباب المدلول عليه بأخبار «من بلغ» مبنى على تعلق هذا الأمر الاستحبابى بالعمل الذى دل الخبر الضعيف على استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه، لصيرورته حينئذ مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه التى يثبت استحبابها بدليل معتبر، و من المعلوم أنه لا ربط له حينئذ بالاحتياط المحرز للواقع، و أما إذا كان المستفاد من تلك الاخبار أمرا بما هو محتمل الواقع - كنفس أوامر الاحتياط بناء على مولويتها - كان كافيا فى إمكان التقرب بالعباده المشكوكه، لصيرورته مستحبا شرعيا، لأنه - على هذا التقدير - يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسيا يصح نيه التقرب بأمره.

و يرشد إلى هذا المعنى قوله عليه السلام فى بعض تلك الأخبار: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم حيث ان ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالإتيان به بداعى احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحبا، بل هو مع الإتيان به برجاء محبوبيته، فتعلق الأمر النفسى بالعمل برجاء الأمر به، فيقصد ذلك الأمر و يتحقق مشروعيه الاحتياط فى العباده.

(١). يعنى: بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى و هو كونه محتمل الثواب.

(٢). هذا جواب سادس عن إشكال الاحتياط فى العباده، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما إذا كان المستفاد من تلك الاخبار... إلخ» و الصواب «دلت» لرجوع الضمير المستتر فيه إلى «أخبار من بلغ».

(٣). أى: لا بعنوانه الأولى بل بعنوانه الثانوى و هو كونه محتمل الثواب.

ص: ٥٠٦

به بعنوان الاحتياط كأوامر (١) الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولى لا الإرشادى.

فانه يقال (٢): ان الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع (٣) أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط

(١). فى استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوان الأولى بناء على مولويه الأمر المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

(٢). محصل ما أجاب به عن الإشكال المزبور وجهان:

الأول: ما أفاده بقوله: «ان الأمر بعنوان» و توضيحه: أن أوامر الاحتياط - على تقدير مولويتها - توصليه، إذ لا دليل على تعبديتها، فتسقط بمجرد موافقتها، و لا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الأوامر العباديه، و عليه فالأمر التوصلى كالأمر الإرشادى لا يصح قصد القربه مع وضوح اعتباره فى العباده «-» .

(٣). هذا هو الجواب الثانى عن الإشكال، و حاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عباديه، للزوم الدور، ضروره أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، و الأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به، لكون الأمر عارضا عليه، و العارض يستدعى تقدم المعروض عليه، فالأمر يستدعى تقدم الاحتياط عليه، فالنتيجه: أن الاحتياط

(-). لكن لا محذور فى قصد التقرب بالأمر التوصلى، فان كل واجب أو مستحب توصلى يصح نيه التقرب بأمره، و يصير به ذلك الواجب أو المستحب عباده، غايه الأمر أن سقوط الأمر التوصلى لا يتوقف على قصده كما هو شأن الأمر العبادى، و عليه فلا إشكال فى إمكان قصد التقرب بأوامر الاحتياط التوصليه نعم لا ملزم بقصد التقرب بها، فتدبر.

ص: ٥٠٧

و مجددا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه (١) آنفا.

مفاد أخبار من بلغ

ثم (٢) انه لا يبعد دلاله

يتوقف على نفسه، و هو الدور.

(١). يعنى: إلى عدم كونه مصححا للاحتياط، لاستلزامه الدور، و مراده بقوله: «آنفا» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه، حيث قال: بداهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

(٢). بعد أن ناقش المصنف (قده) في الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الأمر المولوى بالاحتياط، عطف عنان الكلام إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الاخبار في أنفسها من الوجوه و المحتملات كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و لا يخفى أن البحث عن دلاله هذه الاخبار انما هو بعد البناء على حجيتها إما لتواترها معنى كما نفى البعد عنه شيخنا الأعظم فى رساله قاعده التسامح فى أدله السنن بقوله فى مقام عدّ الأدله على القاعده: «الثالث: الاخبار المستفيضه التى لا يبعد دعوى تواترها معنى» و إما لصحة بعضها أو حسنه كما سيأتى، و إما لعمل المشهور بها، لما أفاده فى تلك الرساله أيضا بقوله: «و هذه الاخبار مع صحة بعضها غنيه عن ملاحظه سندها، لتعاضدها و تلقيها بالقبول بين الفحول».

و كيف كان فمحتملات هذه الاخبار ثلاثه:

الأول: أن يكون مفادها حكما أصوليا و هو حجيه الاخبار الضعيفه الداله على استحباب بعض الأفعال، فإذا دل خبر ضعيف السند على استحباب بعض الأفعال كأعمال يوم النيروز و ترتب الثواب عليها، كان ذلك الخبر الضعيف - بركه هذه الاخبار - حجه و صح الحكم بمضمونه نظرا إلى حجيه سنده.

ص: ٥٠٨

الثانى: أن يكون مفادها حكما فقهيًا و هو استحباب العمل الذى بلغ الثواب عليه، فإذا بلغنا فى روايه ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذلك العمل مع قطع النظر عن سندها، و هذا الاحتمال الثانى أيضا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي أعنى الاستحباب هو العمل بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى - و هو كونه مما بلغ عليه الثواب بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا- فى موضوع الحكم وجهه تقييده لترتب الحكم عليه، بل يكون بلوغ الثواب وجهه تعليليه له - فإذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه مستحبا من المستحبات، فالمستحب حينئذ هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا- فى موضوع الحكم وجهه تقييده لترتبه عليه، فالمستحب هو العمل المأتى به بوجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقا بنفس العمل، و لذا يكون العمل بنفسه مستحبا، فإذا قام خبر ضعيف السند على ترتب الثواب على الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا جاز الإفتاء باستحبابه بعنوانه الأولى كسائر المستحبات التى وردت الروايات المعتمره باستحبابها، غايه الأمر أن استحباب الدعاء عند رؤيه الهلال فى هذا الخبر الضعيف يكون مستندا إلى أخبار «من بلغ» لا إلى الخبر الدال عليه، لأنه ضعيف السند حسب الفرض، و استحباب المستحبات الأخرى الوارده فى الروايات المعتمره يكون مستندا إلى نفس تلك الأخبار الخاصه المتضمنه لها، لاعتبارها فى أنفسها. و كيف كان فلا يكون الاحتياط بالإتيان بالدعاء عند رؤيه الهلال مأمورا به بالأمر المولوى حتى يكون نفس الاحتياط مستحبا.

و على الثانى يكون متعلقا بالاحتياط و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوى دون نفس العمل، ففى مثال الدعاء عند رؤيه الهلال لا يجوز الإفتاء باستحبابه، بل يفتى باستحباب الاحتياط بالإتيان به برجاء الثواب، فموضوع الاستحباب على الأول هو نفس العمل، و على الثانى هو الاحتياط.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن محتملات أخبار «من بلغ» ثلاثه:

الأول: أن يكون مفادها حجه الخبر الضعيف.

الثانى: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب.

الثالث: استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب بوصف أنه كذلك. هذا ما يمكن أن يستفاد ثبوتا من أخبار «من بلغ» و ظاهر المشهور - على ما يظهر من فتاواهم باستحباب بعض الأعمال بمجرد ورود خبر ضعيف دال على ترتب الثواب عليه - هو الاحتمال الأول، و استظهر المصنف (قده) من صحيحه هشام المذكوره فى المتن الاحتمال الثانى، نظرا إلى ظهورها فى ترتب الثواب على نفس العمل، لا العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، و أن المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولى لا بعنوان كونه مما بلغ عليه الثواب.

و أما شيخنا الأعظم (قده) فانه - بعد ما استظهر من صحيحه هشام و نحوها الاحتمال الثانى كما عرفت من عبارته المتقدمه - ذكر كلاما ربما يظهر منه استظهاره الاحتمال الثالث من تلك الاخبار أعنى استحباب العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط.

و عليه فالشيخ و المصنف (قدهما) متفقان على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حكم فرعى و هو الاستحباب، لا أصولى و هو حجه الخبر الضعيف

بعض تلك الاخبار (١) على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فان (٢) صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ، فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقُلْهُ» ظاهره (٣) في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه (منه) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه ذو ثواب.

في المندوبات، و مختلفان في متعلقه أعني المستحب، فاستظهر الشيخ (قده) أنه هو العمل بعنوان الرجاء و الانقياد بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، و المصنف أنه ذات العمل، و أن «الرجاء» كما في بعض تلك الاخبار، و «التماس الثواب» كما في بعضها الآخر خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، و انما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أن الداعي ليس داخلاً في متعلق الطلب.

(١). كصحيحه هشام المذكوره في المتن.

(٢). بيان لقوله: «لا يبعد» و استظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولى.

(٣). خبر «فان» و الضمير الظاهر في «بلغه» راجع إلى الموصول في قوله: «من بلغه» المراد به العامل، و ضمير «عنه» راجع إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ضمير «أنه ذو ثواب» راجع إلى العمل، و جملته فاعل «بلغه» و وجه الظهور: أن هذه الصحيحه تدل على ترتب الثواب الموعود الوارد في خبر ضعيف على نفس العمل، و لا يستحقه العبد بحكم العقل إلا بكونه مطيعاً، و لا إطاعه إلا مع تعلق الأمر بالمأتي به. و عليه فالإخبار بالثواب

ص: ٥١١

على نفس العمل إخبار عن تعلق الأمر المولوى بذلك العمل، و هو معنى الاستحباب.

(١). هذا إشاره إلى ما استفاده شيخنا الأعظم من أخبار «من بلغ» فانه (قده) بعد أن استظهر استحباب العمل - ألمدى دل خبر ضعيف على استحبابه - من هذه، الاخبار أورد على نفسه بوجه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، و قوى أولها - و هو أن ثبوت الأجر لا- يثبت الاستحباب «-» ثم قال: «و أما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل. و يؤيده تقييد العمل فى غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبى صلى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود، و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب».

و توضيحه: أن المستفاد من سياق أخبار «من بلغ» هو كونها بيانا لما يستقل به العقل من استحقاق من يعمل بداعى احتمال المطلوبيه للثواب حتى إذا تبين مخالفه ما رجاء للواقع، و عدم تعلق الطلب بالفعل المحتمل مطلوبيته، و هذه الاخبار ظاهره فى هذا المعنى كما لا- يخفى على من لاحظها. أما صحيحه هشام و حسنته، فللدلاله فاء التفريع - فى قوله عليه السلام فى الأولى: «فعمله»

(-). يظهر من صاحب الحدائق فى الدرر النجفيه: أن هذا الإشكال من شيخه العلامة الشيخ سليمان البحرانى أوردته على من يستفيد التساهل فى أدله السنن من هذه الاخبار، قال: «و عندى فيه نظر، إذ الأحاديث المذكوره انما تضمنت ترتيب الثواب على العمل، و ذلك لا يقتضى طلب الشارع له لا وجوبا و لا استحبابا...».

و فى الثانىة: «فصنعه» و كذا فى قوله علىه السلام: «فعمل به» الوارد فى خبر صفوان - على اعتبار كون انبعاث المكلف نحو الفعل ناشئا من بلوغ الثواب و سماعه كما هو مقتضى الترتب المستفاد من الفاء، و لا معنى لتأثير البلوغ و السماع فى الفعل الا إذا كان ما يورثه من القطع و الظن و الاحتمال لتأثير البلوغ و السماع فى الفعل الا إذا ما يورثه من القطع و الظن و الاحتمال داعيا إلى العمل، و علىه يكون قصد رجاء الثواب دخيلا فى تحقق الجزاء و هو قوله علىه السلام:

«كان أجر ذلك له» أو «كان له» أو «كان له أجر ذلك» و نحوه مما يدل على ترتب الثواب على الفعل المحتمل مطلوبيته.

و أما خبرا محمد بن مروان - و فى أولهما: «فجعل ذلك طلب قول النبى» و فى ثانيهما «ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه» و مثلهما روايه جابر المرويه عن طرق العامه و فيها «فأخذها و عمل بما فيها إيمانا بالله و رجاء ثوابه» - فدلالتهما على المقصود أظهر لو لم يكونا صريحين فيه، فان المحرك نحو العمل ليس إلا ابتغاء الأجر الموعود، و قد رتب الجزاء - و هو «أوتيه» و ما بمعناه - على خصوص الفعل الذى كان قصد الثواب مقارنا لنفس العمل، فلم يترتب الجزاء على الفعل الصادر بأى داع حتى يثبت استحباب ذات الفعل، بل انما كان من آثار العمل المقيد برجاء المطلوبيه.

و منه يتضح أنه لو نوقش فى دلالة الصحيحه و الحسنه على المدعى بمنع ظهور الفاء فى «فعمله» فى الترتب - لاحتمال كونها عاطفه كما فى «من سمع الأذان فبادر إلى المسجد كان له كذا» فكأنه قال: «من سمع الأذان و بادر...» فلا ترتب فى البين - كان فى ظهور خبرى محمد بن مروان كفايه لإثبات المدعى، فى قيد إطلاق الصحيحه بهما كما سيظهر. هذا توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم فى تقرير الإشكال فى كل من الرسائل و رساله قاعده التسامح،

و كونه (١) الداعى إلى العمل غير (٢) موجب لأن يكون الثواب انما يكون (٣) مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط

و انتظر لتوضيح إيراد المصنف عليه.

(١). عطف تفسيري، أى: و كون البلوغ داعيا إلى العمل على ما يقتضيه تفريع العمل على بلوغ الثواب و سماعه فى قوله عليه السلام: «فعله» كما تقدم توضيحه.

(٢). خبر «و كون العمل» و جواب عن كلام شيخنا الأ-عظم، و هذه المناقشه تختص بما استدل به الشيخ من ظهور الفاء فى «فعله» فى صحيحه هشام فى كون داعى المكلف و محرّكه نحو العمل هو ابتغاء الثواب. و أما خبرا محمد ابن مروان المشتملان على «طلب قول النبى صلى الله عليه و آله و «التماس ذلك الثواب» فسيأتى الكلام عنهما. و حاصل ما أفاده المصنف حول الصحيحه هو: أن فاء التفريع و ان اقتضى صدور العمل بداعى التماس الثواب بحيث لولاه لما وجود فى الخارج، لكون عباداتنا نحن من قبيل عباده الأجراء. لكن الداعى جهه تعليليه للعمل و خارج عن حقيقته، و ليس جهه تقييده حتى يكون قصد رجاء الثواب جزءا من موضوع حكم الشارع بإعطاء الثواب على العمل، فلا- يوجب الداعى المزبور وجها و عنوانا للعمل، و انما الموجب له هو الجهه التقييده المفقوده فى المقام، فالثواب فى أخبار «من بلغ» مترتب على نفس العمل فيثبت حينئذ استحباب نفس الفعل الذى دل خبر ضعيف على أنه ذو ثواب.

(٣). خبر «لأن يكون» و ضميرا «عليه، أنه» راجعان إلى العمل المراد به هنا هو العمل بعنوانه الثانوى بقريته قوله: «فيما إذا أتى برجاء...» و «بعنوان الاحتياط» تفسير للرجاء، و الأولى سوق العبارة هكذا: «غير موجب لترتب الثواب على العمل فى خصوص ما إذا أتى...».

ص: ٥١٤

بداهه (١) أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به (٢) بذاك الوجه و العنوان.

و إتيان (٣) العمل بداعى «طلب قول النبى» كما قيد به (٤) فى بعض

(١). تعليل لقوله: «غير موجب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لكن الداعى جهه تعليليه للعمل... إلخ».

(٢). أى: يؤتى بالعمل بعنوان ترتب الثواب عليه بحيث يكون هذا العنوان دخيلا- فى الموضوع، فالأولى سوق العبارة هكذا: «وجهها و عنوانا يتوقف الثواب على الإتيان بالعمل بذلك الوجه و العنوان» و ضمير «له» راجع إلى «العمل» أيضا.

(٣). هذا إشاره إلى ما أيد به الشيخ الأعظم كلامه بقوله: «و يؤيده تقييد العمل...» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أما خبرا محمد بن مروان... فدلالتهما على المقصود أظهر لو لم يكونا صريحين فيه...» و حاصل التأيد: أنه يمكن تقييد إطلاق «فعمله» فى صحيحه هشام بما ورد فى خبر محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من بلغه عن النبى صَلَّى الله عليه و آله شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صَلَّى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب و ان كان النبى صَلَّى الله عليه و آله لم يقله» من ترتب الثواب على المأتى به بداعى الوصول إلى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيف ما وقع، بل العمل المأتى به رجاء للأجر، فلم يثبت استحباب نفس الفعل كما يدعيه المصنف، بل الثابت استحباب الاحتياط.

(٤). أى: بداعى طلب قول النبى صَلَّى الله عليه و آله، و نائب فاعل «قيد» ضمير مستتر فيه راجع إلى «الإتيان» و المراد ببعض الاخبار هو خبر محمد بن مروان المذكور آنفا، يعنى: أن خبر محمد بن مروان قيد فيه الإتيان بما إذا كان مقرونا

ص: ٥١٥

الاخبار (١) و ان كان انقيادا، الا أن (٢) الثواب فى الصحيحه (٣) انما رتب على نفس العمل. و لا موجب (٤) ل-----
-----الموعود.

(١). و مثله خبره الآخر، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل (ففعله) التماس ذلك الثواب أوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه » حيث انه يدل على كون الثواب للانقياد لا لاستحباب نفس العمل.

(٢). هذا رد للتأييد المتقدم فى كلام الشيخ الأعظم، و توضيح الرد: أن الثواب الموعود و ان رتب فى خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ، لكنه رتب فى الصحيحه على نفس الفعل بعنوانه الأولى، لخلوه عن قيد «طلب قول النبى صلى الله عليه و آله فقله عليه السلام فيها: «فعمله » نظير قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» الظاهر فى ترتب الثواب على نفس الفعل و هو تسريح اللحية، لا- الفعل المقيد بكونه بداعى طلب الثواب الموعود. و لا يجب تقييد الصحيحه بخبر محمد بن مروان لما سيظهر.

(٣). و كذا فى حسنه هشام - بل صحيحته على الأقوى - عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و ان لم يكن كما (على ما) بلغه » و كذا خبر صفوان، و قد رتب الثواب على نفس الفعل، لا بقيد ابتغاء الثواب الموعود.

(٤). أى: و لا- موجب لتقييد الصحيحه ببعض الأخبار، و غرضه من هذا الكلام دفع توهم، و حاصل التوهم: أن الصحيحه و ان كانت مطلقه، لكنه لا بد من تقييد إطلاقها بمدلول أول خبرى محمد بن مروان، بيان ذلك: أن الصحيحه ظاهره فى ترتب الثواب على العمل الذى ورد الثواب عليه فى الخبر

ص: ٥١٦

لعدم (١) المنافاه بينهما، بل (٢) لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثـ ---
-----أتى به بداعى ذلك الثواب أم لا، و خبر محمد بن مروان ظاهر فى ترتب الثواب على خصوص العمل المأتى
به بداعى طلب قول النبى لا- مطلق العمل كيف ما وقع، و من المعلوم أنه لا بد من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذى
تضمنه المقيد نفس ما دل عليه الخطاب المطلق، فلا بد من تقييد الصحيحه بخبر محمد بن مروان، هذا.

و قد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «و لا موجب لتقيدها به» و توضيحه:

أن الصحيحه و الخبر و ان اختلفا إطلاقا و تقييدا، الا أنه لا وجه للتقييد، لعدم وجود ضابطه، و هو التنافى بين المطلق و المقيد
بـحيث لا- يمكن الجمع بينهما بأن يكونا مختلفين فى النفى و الإثبات، كأن يقول: «ان ظاهرت فأعتق رقبه، و ان ظاهرت فلا تعتق
رقبه كافره» أو كانا مثبتين مع إحراز أن المطلوب منهما صرف الوجود، كقوله: «ان أفطرت فأعتق رقبه، و ان أفطرت فأعتق رقبه
مؤمنه» حيث انهما يتعارضان فى عتق الكافره، لاقتضاء دليل المطلق الاجزاء، و اقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق
على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبه المؤمنه و عدم أجزاء عتق غيرها، و من المعلوم أنه لا- تنافى هنا بين الصحيحه و بين ما
يشتمل على الالتماس و الطلب، حيث ان «البلوغ» ليس قييدا للموضوع حتى يتحقق التنافى، و انما هو داع إلى إيجاد العمل فى
الخارج، و الداعى لا يكون قييدا لمتعلق الخطاب.

(١). تعليل ل «و لا موجب» و ضمير «بينهما» راجع إلى الصحيحه و بعض الأخبار.

(٢). اضراب على قوله: «و لا موجب لتقيدها به» و حاصله: أن طلب قول

ص: ٥١٧

العمل «-» لا بما هو احتياط و انقياد (١)، فيكشف (٢) «-» عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعه، فيكون وزانه (٣) وزان «من سرح لحيته» أو

النبي صلى الله عليه و آله و نحوه - مضافاً إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب - لا يصلح قصده أيضاً لترتب الثواب عليه و يكون لغواً. و ضمير «به» راجع إلى العمل و قوله: «كذلك» يعنى: بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه و آله، و قوله:

«أو التماساً معطوف على «كذلك».

(١). حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله: «و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان».

(٢). يعنى: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبية ذات العمل بعنوانه الأولى لا- بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحجاً شرعياً بالعنوان الأولى كسائر المستحجات الشرعية كالصلاه و الصوم المندوبين، و الإتيان به إطاعه حقيقته لأمر مولوى.

(٣). يعنى: وزان هذا العمل المأتى به بداعى الثواب وزان قوله: «من

(-). لا- يخلو من الغموض بعد وضوح كون الثواب مترتباً على قصد الفاعل إطاعه أو انقياداً، فان لم يقصد الأمر المتعلق بنفس العمل كما عليه المصنف و قصد الاحتياط فلا وجه لعدم ترتب الثواب عليه، كما لا وجه لترتب الثواب على نفس العمل مع عدم قصد أمره الاستجابى المتعلق به.

و الحاصل: أن إلغاء قيده طلب الثواب و نحوه يوجب عدم ترتب الثواب على قصده، فان نيه القربه ليست شرطاً فى الواجبات التوصليه، لكن قصدها يوجب الثواب.

(--). دعوى الكشف مبنية على كون نفس العمل مستحجاً مع إتيانه بقصد أمره، و المفروض أن المبنى غير مسلم فالكشف المترتب عليه أيضاً مثله.

(من صلى أو صام فله كذا» و لعله (١) لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل (٢) «-» .

سرح» فى ترتب الثواب على نفس العمل و هو تسريح اللحية بما هو هو، لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

(١). الضمير للشأن، يعنى: لعله لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل، و ترتب الأجر و الثواب عليه بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثير من الأفعال التى قامت الاخبار الضعاف على استحبابها.

(٢). لعله إشاره إلى احتمال أن يكون نظر المشهور - فى استحباب نفس العمل من حيث هو - إلى أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، فتخصص عموم أدله حجيه خبر الواحد، إذ مفادها حينئذ هو اعتبار الخبر الضعيف فى المندوبات و عدم اعتبار شرائط الحجيه فيها، و هذا هو المراد بقاعده التسامح فى أدله السنن. هذا ما يرجع إلى توضيح المتن، و ان شئت الوقوف على تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» فلاحظ ما ذكرناه فى التعليقه.

=====

(-). ينبغى التكلم فيما يتعلق بأخبار من بلغ فى مقامى الثبوت و الإثبات.

أما المقام الأول فمحصله: أن الوجوه المحتمله فى أخبار «من بلغ» ستة: اثنان منها مترتبان على الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل من دون تعرض لحكمه، و أربعة منها مترتبه على التشريع و الإنشاء.

أما الأولان فهما الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل مطلقاً أو مقيداً ببلوغ الثواب فيه. و بعبارة أخرى: ترتب الثواب على نفس العمل أو على العمل المأتى به بداعى رجاء الثواب عليه، و المسأله على هذين الوجهين كلاميه.

ص: ٥١٩

=====

و أما الأربعة، فأولها حجيه الخبر الضعيف الفاقد لشرائط حجيه خبر الواحد فى المستحبات كما هو المشهور بين الأصحاب، قال شيخنا الأعظم (قده) فى رسالته المعموله فى هذه المسأله المطبوعه مستقله و منضمه مع حاشيه أوثق الوسائل ما لفظه: «المشهور بين أصحابنا و العامه التسامح فى أدله السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام و العداله و الضبط فى الروايات الداله على السنن فعلا أو تركا» خلافا لبعضهم كالعلامه و سيد المدارك، و المسأله على هذا الاحتمال أصوليه، و هى حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات.

و ثانيها: استحباب ذات العمل الذى بلغ عليه الثواب، و هو لازم حجيه الخبر الضعيف الدال عليه.

و ثالثها: استحباب العمل مقيدا بعنوان بلوغ الثواب عليه بناء منهم على كونه من الجهات التقييده و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج، فلا يكون العمل حينئذ مستحبا إلا ببلوغ الثواب عليه، فقبل العثور على الخبر المبلغ للثواب لا يحكم باستحبابه و ان كان ذلك الخبر موجودا واقعا، فليس البلوغ ملحوظا طريقا إلى الواقع حتى يحكم باستحباب ذاته و ان لم يعثر المكلف على ذلك الخبر، و انما يلحظ جزءا لموضوع الحكم باستحبابه، و المسأله على هذين الوجهين فقهيه، و الخبر الضعيف محقق لموضوع الاستحباب، لا أنه دليل على الاستحباب.

و رابعها: استحباب الانقياد و هو إتيان العمل برجاء ترتب الثواب عليه بناء على إمكان تعلق الأمر المولوى به، و إلا فيحمل أمره على الإرشاد إلى حسنه

العقلى كالأمر بالإطاعة الحقيقيه.

و أما المقام الثانى و هو مقام الإثبات، فيتوقف تنقيحه على ذكر روايات الباب التى هى مستفيضه، بل فى رساله شيخنا الأعظم المشار إليها «لا يبعد دعوى تواترها معنى» و ان كان إثبات هذه الدعوى لا يخلو من تكلف.

و كيف كان، فمنها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام، و قد تقدمت فى المتن، قال عليه السلام: «من بلغه عن النبى صَلَّى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم يقله».

و منها: حسنه هشام بل صحيحته عن أبى عبد الله عليه السلام أيضا، و قد تقدمت فى التوضيح.

و منها: روايتا محمد بن مروان المتقدمتان عن الصادقين عليهما السلام.

و منها: روايه صفوان عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به (فعمله) كان له أجر ذلك و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم يقله (و ان لم يكن على ما بلغه).

و منها: روايه السيد ابن طاوس فى الإقبال عن الصادق عليه السلام، قال: «من بلغه شىء من الخير، فعمل به كان له ذلك و ان لم يكن الأمر كما بلغه».

و منها: روايه أحمد بن فهد الحللى فى عده الداعى قال: «روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمه عليهم السلام: أن من بلغه شىء من الخير، فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و ان لم يكن الأمر كما نقل إليه».

و منها: روايه جابر عن النبى صَلَّى الله عليه و آله و هى مرويه من طريق العامه كما عن عده الداعى هكذا: «روى عبد الرحمن الحلوانى مرفوعا

إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ بَلَغَهُ مِنَ اللَّهِ فَضِيلَهُ، فَأَخَذَ بِهَا وَعَمِلَ بِمَا فِيهَا إِيْمَانًا بِاللَّهِ وَرَجَاءَ ثَوَابِهِ، أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ وَانْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَصَارَ هَذَا الْمَعْنَى مَجْمَعًا عَلَيْهِ عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ» هَذِهِ مَجْمُوعُ رَوَايَاتِ الْبَابِ، وَدَعْوَى تَوَاتُرِهَا الْمَعْنَوَى كَمَا تَرَى لَوْ سَلِمَ أَنَّ الصَّادِرَ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِالْبَلْغِ إِلَى هَذَا الْعَدَدِ، وَ لَكِنْ دَعْوَى اتِّحَادِ رَوَايَتِي الْإِقْبَالِ وَ عَدَهُ الدَّاعَى مَعَ مَا رَوَاهُ هِشَامُ قَرِيبَهُ جَدًّا. وَ الْجَامِعُ لَشُرَائِطِ الْحَجِيَّةِ هُوَ خُصُوصُ الْأَوَّلِينَ.

وَ كَيْفَ كَانَ، فَقَدْ اخْتَلَفَتْ الْأَنْظَارُ فِيمَا يَسْتَفَادُ مِنْ هَذِهِ الْأَخْبَارِ، فَقِيلَ: انْ ظَاهِرُهَا الْإِخْبَارُ عَنِ تَرْتِبِ الثَّوَابِ الْمَوْعُودِ عَلَى الْعَمَلِ مِنْ دُونَ نَظَرٍ إِلَى حُكْمِهِ، وَ هَذَا الْاسْتِظْهَارُ قَرِيبٌ جَدًّا، لِأَنَّ «كَانَ لَهُ» وَ «كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ» فِي صَحِيحِهِ هِشَامُ وَ حَسَنَتُهُ الْمَتَقَدِّمَتَيْنِ كَالصَّرِيحِ فِي تَرْتِبِ الْأَجْرِ الْمَوْعُودِ عَلَى الْعَمَلِ الَّذِي بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ، فَحَاصِلُ الْمَعْنَى الْمُسْتَفَادِ مِنْهُمَا: هُوَ إِعْطَاءُ الْأَجْرِ الْخَاصِّ الَّذِي بَلَغَهُ عَلَى عَمَلٍ بَعْدَ إِتْيَانِ الْعَبْدِ بِهِ، فَهِيَ نَازِرَتَانِ إِلَى مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الْعَمَلِ بَعْدَ وَقُوعِهِ مِنَ الثَّوَابِ مِنْ دُونَ تَعَرُّضِ لِحُكْمِهِ، لِأَنَّ الْإِغْيَاءَ شُرَائِطِ حَجِيَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ فِي الْمُسْتَحْبَاتِ كَمَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَاعِدِهِ التَّسَامُحُ فِي أَدْلِهِ السَّنَنِ.

وَ تَوْهَمُ دَلَالَةِ إِطْلَاقِ الْمَوْضُوعِ وَ هُوَ الْبُلُوغُ عَلَى عَدَمِ اعْتِبَارِ شُرَائِطِ حَجِيَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ فِي الْمُسْتَحْبَاتِ فَاسِدٌ، إِذْ الْإِطْلَاقُ انْمَا سَيِّقُ لِيَبْيَانَ تَفْضِيلَهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ بِإِعْطَاءِ الثَّوَابِ وَ عَدَمِ دَوْرَانِهِ مَدَارِ إِصَابِهِ قَوْلِ الْمُبْلَغِ لِلْوَاقِعِ، لِأَنَّ لِيَبْيَانَ اسْتِحْبَابِ الْعَمَلِ الَّذِي بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ حَتَّى يَقَالَ: انْ مَوْضُوعُ

الاستحباب و هو البلوغ مطلق سواء كان المبلّغ له واجدا لشرائط حجيه الخبر أم لا.

و بالجمله: فعلى هذا الوجه أعنى الإرشاد إلى ترتب الأجر على العمل لا- وجه لدعوى عدم اعتبار شرائط حجيه الخبر فى المستحبات تمسكا بإطلاق البلوغ، بل تفرع العمل على البلوغ و استناده إليه كما هو مقتضى الفاء ظاهر فى حجيه الخبر المبلّغ للثواب لئلا يلزم التشريع المحرم و هو الاستناد إلى غير الحجبه، فتأمل.

وقيل: ان ظاهر أخبار الباب ما هو المشهور عند الأصحاب من حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، و هذا الاستظهار منوط بإرادته الإنشاء من «عمله» و «صنعه» فى صحيحه هشام و حسنته المتقدمتين، بأن يكون بمنزله «فليعمله» و «ليصنعه» ليدل مطابقه على استحباب ذلك العمل، و التزاما على حجيه الخبر المبلّغ للثواب مطلقا و ان لم يكن واجدا لشرائط الحجيه، إذ لو كان البلوغ الذى هو موضوع الاستحباب مقيدا لكان على المولى ذكر قيده، لكونه فى مقام البيان.

ففرق واضح بين الإطلاق فى هذا الوجه و بينه فى الوجه السابق فى التمسك به هنا، لكونه فى مقام البيان، بخلافه هناك، لعدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهه، بل بصدد بيان التفضل بإعطاء الأجر الموعود.

لكن فيه أولا: أن إرادته الإنشاء من «فعمله» و «فصنعه» خلاف الظاهر جدا، و ان كان استعمال الجملة الخبريه فى مقام الإنشاء شائعا، لكن الفاء فى «فعمله» و «فصنعه» ظاهر فى تفرع العمل على البلوغ كتفرع سائر المعاليل على عللها الغائيه، و معناه حينئذ انبعث العمل عن الثواب البالغ المحتمل، و ليس هذا إلا

الانقياد. ففي المقام ليس «فعله» جزء لمن بلغه حتى يكون البلوغ موضوعا و «فعله» حكما كى يصير بمنزله «فليعمله» بل الجزء
«كان أجر ذلك له» فالمستفاد من مجموع هذه الجملة شرطا و جزء هو ترتب الأجر على العمل المنبعث عن داعى بلوغ الثواب
المحتمل، و هذا هو الاحتمال الأول الذى قد عرفت أنه أظهر الاحتمالات، و ليس ذلك إلا إرشادا إلى الثواب على الانقياد.

و ثانيا: - بعد تسليم إرادته الإنشاء من الجملة الخبرية المزبوره - أنه لا يدل على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، بل يدل
على استحباب العمل و كون البلوغ محققا لموضوع الاستحباب، فالدليل على الاستحباب هو أخبار «من بلغ» لا الخبر الضعيف.
فالجملة الخبرية بعد تسليم إرادته الإنشاء منها لا تدل على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات لا مطابقه و لا التزاما. أما الأول
فواضح، و أما الثانى فلعدم استلزام استحباب العمل حجيه الخبر الضعيف الدال عليه مع إمكان أن يكون مستند استحبابه نفس
أخبار «من بلغ» كما هو الظاهر.

مضافا إلى نفي البعد عن دعوى كون البلوغ الداعى إلى إيجاد العمل منصرفا إلى خصوص المبلغ الذى يعتمد عليه العقلاء فى
أمورهم و هو الخبر الواحد لشرائط الحجيه، و هذا الانصراف بعد كون قبح الافتراء و التشريع مرتكزا عندهم من الانصرافات
المعتد بها فى تقييد الإطلاقات و لا- أقل من صلاحيته له، فلا- ينعقد إطلاق فى البلوغ حتى يصح التمسك به لحجيه الخبر
الضعيف فى المستحبات. و من هنا يظهر ضعف ما فى تقارير المحقق النائينى (قده) من صحه التمسك بإطلاق البلوغ.

و إلى: أن لازمه حجيه الخبر الضعيف فى الواجبات أيضا إذا كان دالا على

=====

الثواب مطابقه بل و التزاما أيضا، لصدق بلوغ الأجر و الثواب على كلتا الداليتين، و هو كما ترى مما لا يلتزم به أحد.

الا أن يقال: ان الداعى إلى العمل فى الواجبات ليس هو بلوغ الثواب، بل الداعى له هو الفرار من العقاب، فتدبر.

و قيل: ان ظاهر صحيحه هشام المتقدمه هو استحباب نفس العمل من دون دخل للبلوغ فيه، و هذا هو الذى استظهره المصنف (قده) من الصحيحه المتقدمه بتقريب: أن ترتب الثواب على العمل الذى بلغه أنه ذو ثواب يتصور على وجهين:

أحدهما: ترتبه عليه برجاء إدراك الواقع، و هذا ثواب انقيادى لا يتوقف على وجود أمر مولوى استحبابى متعلق بالعمل، لعدم الحاجة إليه مع كون نفس الانقياد مقتضيا للثواب كالإطاعه الحقيقيه، و معه لا- سبيل إلى استكشاف الأمر المولوى الموجب لاستحبابه.

ثانيهما: ترتب الثواب على نفس العمل، و كون البلوغ جهه تعليليه لا- تقييده، و حيث ان الفعل بنفسه لا- يصلح لترتب الثواب عليه، فيستكشف من ذلك كونه لأجل الإطاعه المترتبه على الأمر المولوى، و ظاهر الصحيحه هو هذا الوجه، لترتب الثواب فيها على نفس العمل كترتبه على نفس تسريح اللحيه فى «من سرح لحيته فله كذا».

و بالجمله: فمن ترتب الثواب على نفس العمل يستكشف كونه لأجل انطباق عنوان الإطاعه المتوقفه على الأمر المولوى الاستحبابى عليه.

و فيه: أن الاستكشاف المزبور منوط بعدم قرينه أو ما يصلح للقرينه

=====

على خلافه، و معها لا مجال للاستكشاف المذكور، و احتفاف الكلام بالفاء ظاهر فى كون العمل متفرعا على البلوغ، و العمل المنبعث عن رجاء إدراك الثواب هو الانقياد الممتنع تعلق الأمر المولوى به و المترتب على نفسه الثواب، و لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، و معه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بنفس العمل و الالتزام بترتب الثواب عليه حتى يكون وزانه و زان «من سرح لحيته» فاستظهار استحباب نفس العمل من مثل «من سرح لحيته» فى محله، إذ لا مانع منه، بخلاف ما نحن فيه، لوجوده فيه و هو ظهور الفاء فيما عرفت.

و منع دلالة الفاء على التأثير و السببيه كما فى رساله شيخنا الأنصارى (قده) بما لفظه: «بل هى عاطفه على نحو قوله: من سمع الأذان فبادر إلى المسجد كان له كذا» خلاف الاصطلاح، لعدم التقابل بين السببيه و العطف، بل العاطفه تاره تكون للسببيه و أخرى لغيرها، ففى حرف الفاء من كتاب مغنى اللبيب:

«الفاء على ثلاثه أوجه: الأول: أن تكون عاطفه، و تفيد ثلاثه أمور... إلى أن قال: الأمر الثالث السببيه، و ذلك غالب فى العاطفه جملة أو صفه، فالأول نحو فوكزه موسى ففضى عليه، و نحو فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، و الثانى نحو لآكلون من شجر من زقوم فمالتون منها البطون» فالعاطفيه لا تمنع عن السببيه و التأثير، بل الغالب عليها فى عطف الجملة على مثلها كما تقدم فى عبارته المغنى هو السببيه، فأراده غيرها من الفاء خلاف الغلبه و منوطه بالقريئه.

و بالجملة: فجملتا «فعمله» و «فصنعه» فى صحيحه هشام و حسنته لم تستعملا فى الإنشاء حتى يستفاد منهما حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات كما نسب إلى

المشهور، و نفى البعد عنه المحقق النائيني (قده) كما فى التقريرات، و قد حكى أنه رفع مقامه اختار فى الدوره السابقه استحباب العمل، و أن المستفاد من أخبار «من بلغ» قاعده فقهيه، و فى بعض مجالس أنسه مال إلى أن المستفاد منها الاخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل.

و كيف كان فقد عرفت أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات و أوجهها، و على هذا لا يرد على أخبار «من بلغ» إشكال معارضتها لأدله حجيه خبر الواحد حتى يجاب عن تاره بما عن الشيخ (قده): من اختصاص أدله حجيه أخبار الآحاد من الإجماع و آيه النبأ بالواجبات و المحرمات و عدم شمولها للمستحبات. و ذلك لعدم الإجماع على عدم حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، بل المشهور حجيته فيها. و لاختصاص التعليل بقوله تعالى: (لئلا تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) بالواجبات و المحرمات، و عدم دلالة على عدم حجيه خبر الفاسق فى سائر الموارد، فلو دلت أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات لم يكن هذا التعليل معارضا لها.

و أخرى بما فى تقريرات المحقق النائيني (قده) من وجهين: أحدهما حكومه أخبار «من بلغ» على أدله حجيه خبر الواحد، لأنها ناظره إلى أن مورد شرائط حجيه أخبار الآحاد انما هو غير الأخبار الوارده فى المستحبات، و أما هى فلا يعتبر فيها تلك الشرائط.

ثانيهما: عدم بقاء مورد لأخبار «من بلغ» ان لم تقدم على أدله حجيه خبر الواحد.

و هذه الأجوبه لا تخلو عن مناقشات، لكن لا يهمنى التعرض لها، إذ

=====

لا موضوع للإشكال، لتوقفه على دلالة أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، و قد عرفت عدم ثبوتها، و أن أظهر الاحتمالات فيها هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل المتفرع على البلوغ، فلا- دلالة فيها على إنشاء حكم مطلقا، لا- أصولى و لا- فقهى، فلا- تعارض بين أخبار «من بلغ» و بين أدله حجيه خبر الواحد حتى يحتاج إلى العلاج بما أفاده العلمان الشيخ و الميرزا قدس سرهما.

تذنيب: لا يخفى أنه يتفرع على النزاع فيما يستفاد من أخبار «من بلغ» من الإرشاد أو الاستحباب أمور:

منها: جواز نية الاستحباب على الثانى دون الأول، إذ بناء على الإرشاد إلى الثواب لا دليل على استحباب العمل شرعا، فقصدته حينئذ تشريع محرم.

و عليه فجواز نية استحباب الصلوات المذكوره فى بعض كتب الأدعية الواردة بكيفيات خاصه بروايات ضعيفه مع ثبوت خاصه لكل ليلة من ليالى شهرى رجب و شعبان منوط بدلاله أخبار «من بلغ» على استحباب العمل أو على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، و بدون دلالتها على ذلك لا بد من الإتيان بتلك الصلوات رجاء.

و منها: جواز أخذ البلل من مسترسل اللحية للمسح بناء على استحباب غسله، لأنه من الماء المستعمل فى الوضوء. و أما بناء على الإرشاد إلى ترتب الثواب على غسله و عدم استفادة استحباب العمل من أخبار «من بلغ» فلا يجوز، لعدم ثبوت استحباب غسله. و لكن عن شيخنا الأنصارى (قده) عدم الجواز و ان قيل باستحباب غسله شرعا، فننتقى هذه الثمره لخصوصيه فى هذا الفرع

=====

و الوجه فى عدم الجواز ما حكى عن كتاب طهارته زيد فى علو مقامه من «عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل فى الوضوء وجوبا و ندبا بل المتيقن بلل المغسول بالأصالة كاللحيه الداخلة فى حد الوجه».

و الظاهر أن هذا الوجه منقول بالمعنى، فان ما عثرنا عليه فى كتاب الطهاره من العبارة التى يستفاد منها هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ (قده) ذيل قول المصنف: «و لو جف ما على يده أخذ من لحيته... إلخ» بقوله «... بل يحتمل أن يجوز المسح بالماء المستعمل لأصل الوضوء و لو من باب المقدمه الوجوديه أو العلميه، فيؤخذ من جزء الرأس الذى غسل مقدمه و من المواضع التى حكم المحكوم بوجوب غسلها بقاعده الاحتياط، بل و من المواضع التى حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف أو فتوى فقيه تسامحا، لأنه يكون من أجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء. لكن فى جميع ذلك نظر، بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل أصاله».

و كيف كان فهذا الوجه متين، لأن كلمه «اللحيه» فى مرسل خلف بن حماد: «ان كان فى لحيته بلل فليمسح به» و كذا فى خبر مالك بن أعين: «فان كان فى لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح رأسه» و ان كانت مطلقه، لشمولها للمسترسل و غيره، لكن الخبرين ضعيفان سندا، بل و دلالة، لأن الكلام قد سيق لبيان جواز أخذ البلل من اللحيه فى قبال الأخذ من سائر الأعضاء من دون نظر إلى استرسال اللحيه و عدمه، فتأمل.

و أما ما أفاده المصنف (قده) في وجه المنع عن أخذ البلل من مسترسل اللحية في تعليقه على براهه الرسائل: «من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء، و لا يصح ببلل ما ليس منه و ان كان مستحبا فيه» ففيه: أن غسل المسترسل ان كان مستحبا فهو جزء الفرد، لا أن يكون مستحبا نفسيا في الوضوء بحيث يعد الوضوء ظرفا له، لأنه خلاف ظاهر الأمر بشي ء في مركب، حيث ان ظاهره كونه جزءا أو شرطا لا مطلوبا نفسيا جعل المركب ظرفا له، فان الأمر و ان كان بطبعه ظاهرا في كون متعلقه مطلوبا نفسيا، لكنه انقلب هذا الظهور الأولي إلى الظهور الثانوي، و هو الإرشاد إلى الجزئية و الشرطية كما ثبت في محله، كانقلاب ظهور النهي في المبعوضيه النفسيه إلى المانعيه في النهي عن شي ء في شي ء كالنهي عن لبس الحرير و ما لا يؤكل في الصلاه.

و منها: ترتب الآثار الوضعيه على المستحبات الشرعيه بناء على استحباب العمل العدى بلغ عليه الثواب دون الإرشاد إلى إعطاء الثواب، كجمله من الأغسال و الأدعيه التي ورد فيها أجر جزيل بروايات ضعيفه، فانه بناء على استحبابها بأخبار «من بلغ» يترتب عليها ارتفاع الحدث الأصغر، و كذا الوضوءات الوارده في موارد خاصه مع ثواب جزيل بروايات غير معتبره، فانها - بناء على استحبابها و القول بارتفاع الحدث الأصغر بكل وضوء مستحب يأتي به المحدث - يرتفع بها الحدث، بخلاف البناء على استفاده الإرشاد إلى إعطاء الثواب الموعود من أخبار «من بلغ» فانه لا يرتفع الحدث بتلك الوضوءات كما لا يخفى.

و ليعلم أن ترتيب الآثار التكليفيه و الوضعيه الثابته للمطلوبات الشرعيه

=====

على المورد بناء على استحبابه مشروط بعدم كون تلك الآثار آثارا للمستحب بعنوانه الأولى، إذ لو كانت كذلك لم تترتب عليه إذا كان استحبابه بعنوانه الثانوي كبلوغ الثواب، إلا إذا كان البلوغ واسطه ثبوتيه لا عروضيه، فإذا فرض كون غسل الجمعة بعنوانه رافعا للحدث، و ثبت استحبابه بأخبار «من بلغ» بعنوان عرضي و هو البلوغ لم يترتب عليه ارتفاع الحدث كما لا يخفى.

ثم ان هنا أمورا ينبغي التنبيه على جملة منها:

الأول: أنه هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه برجحان فعل أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان، من صدق بلوغ الثواب بفتواه، لدلاله الرجحان التزاما على الثواب. و من أن البلوغ في عصر صدور الروايات لمّا كان بالنقل عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فهو منصرف إلى خصوص الإخبار عن حس، فالإخبار الحدسي الذي منه الفتوى خارج عن منصرف الأدله.

الحق أن يقال: ان الاستفادة من أخبار «من بلغ» ان كان هو الإخبار عن إعطاء الثواب كان البلوغ عاما لكل من الحسي و الحدسي، لأن مناط البلوغ حينئذ هو الاحتمال المقوم للانقياد، و لا يعتد بالانصراف المزبور. و ان كان الاستفادة منها حجيه الخبر الضعيف اختص بالروايه، و لا يشمل الفتوى التي هي خبر حدسي. و قد عرفت أن أظهر الاحتمالات هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعد، فيشمل البلوغ كلاً من الخبر الحسي و الحدسي، لإيجاد كل منهما الاحتمال المقوم للانقياد.

نعم لو فرض كشف الفتوى عن الروايه صدق عليها البلوغ، فعلى القول بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف في المستحبات أو استحباب

=====

العمل لا بأس بالفتوى بالاستحباب.

لا يقال: انه كيف تكون فتوى فقيه حجه على فقيه آخر؟ فانه يقال أولا: ان الحجه هي الروايه المحكيه بالفتوى لا نفس الفتوى.

و ثانيا: ان مستند الاستحباب هي أخبار «من بلغ» و الفتوى انما تحقق الموضوع و هو البلوغ الشامل للمطابقى و الالتزامى، و البلوغ بالأحاديث التى تضمنتها كتب العامه، فتشمل أخبار «من بلغ» الصلوات و الأدعيه المأثوره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بطرقهم فى شهر رمضان و غيره من الأزمنه.

الثانى: أنه نسب إلى المشهور إلحاق الكراهه بالاستحباب فى التسامح فى دليلها، و الوجه فى ذلك إما قاعده الاحتياط، و إما دعوى استحباب ترك المكروه و شمول العمل فى أخبار الباب للفعل و الترك، و أعميه البلوغ من الدلاله المطابقيه و الالتزاميه، حيث ان الخبر الضعيف القائم على الكراهه يدل مطابقه على كراهه الفعل و التزاما على استحباب الترك.

و إما تنقيح المناط بتقريب: أن الغرض عدم كون الأحكام غير الإلزاميه كالإلزاميه فى التوقف على ورود روايه معتبره بها. أو بتقريب: أن مورد الأخبار و ان كان هو الفعل، الا- أن ظاهرها هو الترغيب فى تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ، لا لخصوصيه فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل، و عليه فلا بأس بإلحاق الكراهه بالاستحباب كما عن المشهور.

لكن الجميع مخدوش، إذ فى الأول: أن قاعده الاحتياط تقتضى التوقف فى الفتوى و عدم الحكم بالكراهه استنادا إلى الخبر الضعيف، و لا تقتضى الحكم بالكراهه أصلا. نعم مقتضاها الترك عملا، و هو غير المدعى.

=====

و فى الثانى: أن انحلال الكراهه إلى حكمين استحباب و كراهه خلاف التحقيق العدى ثبت فى محله. و دعوى شمول العمل للترك كشموله للفعل كما ترى، فلا يصار إليه بلا دليل. و البلوغ و ان كان أعم من الدلاله المطابقه و الالتزاميه لكن أعميته هنا منوطه بانحلال الكراهه إلى حكمين، و قد مرت الإشاره آنفا إلى عدمه.

و فى الثالث: أن الحجه هى القطع بالمناط، و دون تحصيله خرط القتاد، فان غايه ما يمكن تحصيله هو الظن بالمناط، إذ لا موجب للقطع بعدم دخل خصوصيه الفعل و حملة على المثال، و من المعلوم أن الظن لا يغنى من الحق شيئا.

و كذا كون الغرض عدم التسويه بين الأحكام الإلزاميه و غيرها، فان تحصيل القطع بذلك مع قبح التشريع و الافتراء كما ترى.

و بالجملة: فدعوى تنقيح المناط القطعى بكلام التقريبين المزبورين غير مسموعه و ان اختار التقريب الثانى بعض أعظم المحشين (قده) و لذا ذهب إلى مذهب المشهور من كون الكراهه كالأستحباب فى ثبوتها بالخبر الضعيف، و جريان قاعده التسامح فيها كجريانها فى الاستحباب. لكن قد عرفت أنه لا مجال للقاعده فى المستحبات فضلا عن المكروهات.

الثالث: أن الظاهر شمول أخبار «من بلغ» للخبر الضعيف مطلقا و ان كان موهوم الصدور فضلا عن مشكوكه، لإطلاق البلوغ المؤيد بما فى بعض أخباره من «طلب قول النبى» و «التماس ذلك الثواب» و «رجاء ثوابه» الشامل لاحتمال الصدق، فما لم يعلم كذب الخبر يصدق عليه البلوغ. كما أن الظاهر شمول الثواب و هو النَّفْع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال لكل من الأجر

=====

الدينوى و الأخرى، فالروايات الضعاف التى تدل على ترتب سعه الرزق و طول العمر و نحوهما على بعض الأدعيه أو الصلوات أو الختوم توجب صدق بلوغ الثواب عليها، فتشملها أخبار «من بلغ» و لا- يصغى إلى دعوى انصراف الثواب إلى خصوص الأخرى، فانه بدوى يزول بالتأمل، خصوصا بعد ملاحظه ما ورد فى كثير من الواجبات و المندوبات من المصالح و المنافع الدينويه المترتبه عليها.

و عليه فيحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدينوى بناء على استفادته من أخبار «من بلغ» و بترتب الثواب الموعود انقيادا بناء على استفاده الإرشاد منها.

الرابع: لا- تبعد دعوى شمول أخبار «من بلغ» لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين و مصائبهم و بعض الموضوعات الخارجيه، كما إذا قام خبر ضعيف على صدور معجزات من المعصومين عليهم السلام كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسد بافتراس عدو الله تعالى، أو على أن الموضع الخاصّ مدفن نبي من الأنبياء، أو رأس الإمام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام، أو مقام عباده معصوم كمقامات مسجدى الكوفه و السهله أو غيرهما، أو مسجديه مكان أو غير ذلك.

توضيح ذلك: أنه - بعد أعميه بلوغ الثواب من الدلاله المطابقه و الالتزاميه و أعميه العمل من الفعل و القول - تشمل أخبار «من بلغ» كلاً من الشبهات الحكميه و الموضوعيه، فلا فرق بين قيام خبر ضعيف على ثواب خاص على دعاء مخصوص أو صلاه أو زياره معصوم، و بين قيامه على كون مكان معين مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه كمدفن هود و صالح على نبينا و آله و عليهما السلام فى المكان المعروف الآن فى وادى السلام من أرض الغرى، فان الإخبار بهذه

الموضوعات يدل التزاما على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الذي قام الخبر الضعيف على مسجديته، و على زياره المعصوم في المحل الذي قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام. و قد مرّ أن البلوغ يصدق على كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه.

فعلى القول بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الروايه الضعيفه في المستحبات أو استحباب العمل يحكم باستحباب زياره المعصوم عليه السلام و استحباب الصلاة في المكان الذي دل الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنيه لمعصوم، و استحباب نقل الفضائل التي دلّ خبر ضعيف عليها، و لا يترتب على تلك الموضوعات الثابته بروايات ضعيفه إلاّ استحباب العمل المتعلق بها دون أحكام آخر، فلا يحكم بحرمة تنجيس المكان الذي قام خبر ضعيف على مسجديته، و لا وجوب تطهيره و لا حرمة مكث الجنب فيه، و لا غير ذلك من أحكام المساجد.

و كذا لا يحكم بحرمة التقدم على قبر المعصوم أو كراهته بقيام روايه ضعيفه على كون مكان معين مدفنه عليه السلام، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقه و الحضور عنده، فلا- يثبت بها أيضا استحباب زيارته بالكيفيه الخاصه لمن حضر قبره الشريف، لأن ثبوت ذلك كله منوط بكون ذلك المكان مدفنه، و الروايه الضعيفه قاصره عن إثباته.

و غايه ما يمكن أن يدعى دلاله أخبار «من بلغ» عليه هو استحباب العمل المتعلق به دون غيره من الأحكام و الخصوصيات المترتبه على ثبوت الموضوع كما لا يخفى.

و على القول بعدم دلاله أخبار «من بلغ» إلاّ على ترتب الثواب دون استحباب

=====

العمل، فلا يترتب عليه إلا الثواب الموعود.

ثم انه يكفى دليلا- على هذا التنبيه صحيحه هشام و حسنته المتقدمتان، لوضوح صدق البلوغ على كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه، و ان نوقش فى صدق السماع كما فى الحسنه على الدلاله الالتزاميه بدعوى اختصاصه بالنطق و عدم شموله للوازم المعنى المطابقى و ملزوماته، ففى الصحيحه كفايه. و لوضوح صدق العمل على كل من القول و الفعل اللذين كلاهما من أفعال الجوارح، فان العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء كما فى رساله شيخنا الأعظم (قده) فى مسأله التسامح. و دعوى انصرافه إلى خصوص العمل الصادر مما عدا اللسان من الجوارح غير مسموعه.

و لا- يخفى أنه مع وفاء صحيحه هشام المتقدمه بالمقصود لا وجه للتمسك بالنبوى و روايه ابن طاوس كما فى رساله المشار إليها، لعدم ثبوت اعتبارهما. و كذا فى التشبث بإجماع الذكرى المعتضد بحكايه ذلك عن الأكثر.

ثم انه بناء على دلاله أخبار «من بلغ» على حجه الخبر الضعيف فى المستحبات أو استحباب نفس العمل لا- مانع من الاخبار باستحبابه، لعدم صدق عنوان محرم كالكذب المخبرى و الافتراء و القول بغير العلم عليه و ان صدق عليه الكذب الخبرى واقعا، إذ المدار فى الحسن و القبح العقليين على الصدق و الكذب المخبريين لا الخبريين اللذين لا حكم لهما عقلا و لا شرعا. نعم لو لم تدل أخبار «من بلغ» على ذلك كان الإخبار قبيحا، فالفضيله أو المصيبه التى قام عليها خبر ضعيف لا يخرج ذكرهما لضياء القلوب و بكاء العيون عن محذور الافتراء، لعدم قيام الحجه عليهما حتى يعتقد ناقلهما بصدقهما، فمحذور القبح العقلى و الحرمة الشرعيه مانع

ص: ٥٣٦

عن جواز نقلهما.

و ما دلّ على رجحان الإعانة على البرّ و التقوى و رجحان الإيذاء على سيد الشهداء عليه الصلاه و السلام لا يصلح لرفع هذا المحذور، لوضوح تقيدهما بالسبب المباح الذي لا يحرز بدليلي رجحان الإعانة أو الإيذاء، حيث ان الدليل لا يشمل ما شك في موضوعيته له فضلا عما إذا أحرز عدمها، كحرمه الغناء في المراثي و الأدعية، و تلاوه القرآن، و استعمال آلات الملاهي لإجابه المؤمن التي هي من المستحبات الأكيدة، فان دليل رجحانها لا يثبت إباحه السبب و لا يرفع قبح الكذب المخبري، فارتفاع هذا المحذور منوط بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف الدال على تلك الفضيله أو المصيبه، أو على استحباب نقلها، لوضوح خروج الفضيله أو المصيبه بسبب قيام الحججه عليهما عن حيز الكذب المخبري القبيح عقلا و المحرم شرعا، فلا بد من حمل كلام الشهيد الثاني (قده): «جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ و فضائل الأعمال» على ما ذكر من دلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف أو استحباب العمل الذي هو نقلها و استماعها و ضبطها في القلب كما في رساله شيخنا الأعظم، و إلا ففيه المحذور المتقدم، و التخلص عنه منوط بالنقل عن الكتاب المتضمن لها أو الإسناد إلى مؤلفه.

الخامس: في حكم الفعل الذي ورد باستجابته روايه ضعيفه و بعدمه دليل معتبر من روايه أو غيرها، فعلى ما استظهرناه من أخبار «من بلغ» من كونها إرشادا إلى ترتب الثواب الموعود على العمل لا- إشكال، لجواز اجتماع الاحتمال مع الحججه التعبديه على الخلاف، فيلتزم بترتب الثواب على العمل و ان قامت

ص: ٥٣٧

=====

الحججه التعبدية على عدم استحبابه، إذ لا منافاه بين ما قامت الحججه غير العلميه على عدم استحبابه و بين ترتب الثواب عليه لأجل البلوغ الصادق مع الاحتمال المقوم للانقياد.

و أما بناء على دلالة أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، فان كان البلوغ جهه تقييديه، فلا تعارض بين أخبار «من بلغ» و بين مدلول الخبر الصحيح، لأن مقتضى الطريقيه دلالة الخبر الصحيح على عدم استحباب العمل ذاتا، و هو يجتمع مع استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه المترتب على الاحتمال. و ان كان البلوغ جهه تعليليه وقع التعارض بينهما، حيث ان ذات العمل مستحب بمقتضى أخبار «من بلغ» و غير مستحب بمقتضى الخبر الصحيح، لأن كلاً من الخبرين ينفى احتمال خلافه الموجود فى الآخر فالخبر الضعيف المثبت للاستحباب ينفى احتمال خلافه، كما أن الخبر المعبر ينفى احتمال الاستحباب.

و كذا الحال فيما إذا كان مفاد أخبار «من بلغ» استحباب العمل، فانه يجرى فيه الوجهان المبنيان على الجهه التقييديه و التعليليه.

هذا إذا لو حظت أخبار «من بلغ» مع مدلول الخبر الصحيح. و أما إذا لوحظت مع أدله حجيه الخبر الصحيح، فالظاهر عدم التعارض بينهما، إذ دليل حجيه الخبر الصحيح على الطريقيه ينزل المؤدى منزله الواقع، و يلغى احتمال خلافه و هو الاستحباب، حيث انه المحتمل المخالف لمضمونه، و أخبار «من بلغ» تثبت حجيه الخبر الضعيف الذى مدلوله استحباب العمل بعنوان البلوغ، فلا منافاه بين ثبوت الاستحباب له بهذا العنوان و بين نفيه عنه بعنوانه الأوّل.

نعم بناء على تعليقه البلوغ لا تقييدته يقع التعارض بين أدله حجيه الخبر الصحيح و أخبار «من بلغ» لورود النفي و الإثبات على مورد واحد و هو الاستحباب بالعنوان الأولي. و كذا يتعارض مدلولوا الخبرين الصحيح و الضعيف مع الغض عن اعتبارهما، لكن لا أثر لهذا التعارض كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رساله التسامح «من وقوع التعارض بين أخبار - من بلغ - و أدله ذلك الدليل المعبر، بتقريب:

أن كلاً منهما يقتضى إلغاء احتمال خلاف مورد الآخر، فيلزم استحباب العمل البالغ عليه الثواب و عدمه، و مقتضى القاعده التساقط و الرجوع إلى الأصل».

وجه الغموض: ما مرّ آنفاً من اختلاف مورد النفي و الإثبات، إذ مورد أخبار «من بلغ» استحباب العمل بعنوان البلوغ، و مورد أدله ذلك الدليل المعبر نفي استحباب العمل بعنوانه الأولي، و من المعلوم عدم التنافي بينهما. نعم بناء على تعليقه جهه البلوغ لا تقييدتها يلزم التعارض، لوحده مورد النفي و الإثبات حينئذ.

السادس: نسب إلى المشهور حمل روايه ضعيفه وردت بوجوب شىء على الاستحباب، و مرادهم بالحمل - كما في رساله شيخنا الأعظم (قده) نقلا عن صريح شارح الدروس - هو أن يؤخذ بمضمونه من حيث الثواب دون العقاب لإلغاء دلالتها على اللزوم و تنزيلها منزله المعدوم. و كأنه ناظر إلى تركب معنى الوجوب و عدم ثبوت أحد جزأيه و هو المنع من الترك و بقاء الجزء الآخر و هو أصل الطلب الدال على الثواب. و بعبارة أخرى: الروايه الضعيفه أوجبت بلوغ أمرين إلى المكلف: أحدهما الوجوب و هو غير قابل للثبوت، و الآخر

=====

الثواب و هو قابل للثبوت، فالروايه بهذه الحثيه مشموله لأخبار من بلغ.

و فيه أوّلا: عدم ثبوت تركب الوجوب كما ثبت في محله.

و ثانيا: أن مقتضى عدم شمول دليل حجيه الخبر للروايه الضعيفه سقوطها عن الاعتبار رأسا، و الحمل على الاستحباب لا بد أن يكون للجمع بين الدليلين لا بين الدليل و غيره. و بعبارة أخرى: التصرف في الظهور فرع تسلم الصدور فإذا انهدم أساس الصدور و حكم بعدمه، فلا موضوع للجمع الدلالي الذي مرجعه إلى التصرف في أصله الظهور.

و ثالثا: أن الثواب البالغ انما ثبت للمحدود بالحد الوجوبى لا الاستحبابى و لم يعلم بقاءه بعد ارتفاع الحد الوجوبى، لاحتمال تقومه به الموجب لارتفاعه بانتفاء الوجوب، و هذا واضح جدا بناء على بساطه الوجوب و عدم تركبه من طلب الفعل و المنع من الترك.

و بالجملة: يمكن أن يكون الإشكال من جهتين: إحداهما: اختصاص أخبار «من بلغ» و لو من باب القدر المتيقن بالثواب الثابت للمحدود بالحد الاستحبابى لا مطلق الثواب.

ثانيتها: أنه مع الغض عن الجبهه الأولى لا دليل على بقاء الثواب بعد ارتفاع الوجوب، و لا مجال لاستصحابه مع تقومه بالوجوب و لو احتمالا.

فالمتحصل: أنه لم يظهر وجه وجيه لحمل الخبر الضعيف الوارد بوجوب شىء على الاستحباب سواء أ كان الوجوب بسيطا أم مركبا. و منه يظهر حال الروايه الضعيفه الداله على الحرمة المحموله على الكراهه.

: أنه لا يخفى أن النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب

— ٣ —

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو تمييز ما تجرى فيه البراءة من الشبهات الموضوعية عما لا تجرى فيه منها، و بيان ما قيل من منع جريانها فيها مطلقا أو جريانها فيها كذلك كما عن شيخنا الأعظم، أو التفصيل بين تعلق الحكم بالموضوع على نحو الانحلال و بين غيره بجريانها فى الأول دون الثانى. و لما كان كلام المصنف ناظرا إلى ما أفاده الشيخ فى الشبهه الموضوعيه التحريميه فلا بأس بالتعرض لكلامه قدس سره ثم توضيح المتن، فنقول ذكر الشيخ بعد التزامه بالبراءه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه توهما و أجاب عنه فقال:

«و توهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظرا إلى أن الشارع يئن حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمه العلميه... مدفوع... إلخ».

توضيح التوهم: أن أدله البراءه الشرعيه و العقليه لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه كالمائع المردد بين الخل و الخمر، ضروره أن وظيفه الشارع بما هو شارع ليس إلا بيان الكبريات مثل «الماء حلال، و الخمر حرام» و قد بينها

ص: ٥٤١

و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و انما الشك في الصغرى و هي كون هذا المائع الخارجى مما ينطبق عليه متعلق الحرمة و هو الخمر مثلا أم لا، و من المعلوم أن المرجع في إزاله هذه الشبهه التي هي من الشبهات الموضوعيه ليس هو الشارع الأقدس، و حينئذ فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذه على تقدير مصادفه الحرام بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرا، إذ لا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا-بيان، ضروره انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلى و علم المكلف به، و تردد متعلق التكليف بين شيئين لأمر خارجيه غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه، بل على المكلف نفسه إزاله هذا التردد و الاشتباه.

كما لا يجرى فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهرى، إذ الحديث انما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، و قد عرفت أن ما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلى لا غير.

ثم قال (قده) في دفع التوهم: «ان النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا... إلخ» توضيحه: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصيه و استحقاق العقوبه عليها هو مخالفه التكليف المنجز المتوقف على إحراز كل من الصغرى و الكبرى، و مع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعده القبح محققا، إذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع حتى يمنع من جريان القاعده في الشبهه الموضوعيه من جهة صدور البيان و علم المكلف به، بل المناط فيه قبح مؤاخذه من لم يتنجز التكليف في حقه سواء كان عدم التنجز لعدم بيان الشارع له أصلا كما في الشبهه الحكيمه الناشئه من فقد النص، أم لإجمال بيانه، أم لمعارضته مع كونه مبينا بخطاب آخر مكافى له، أم للشك في تحقق متعلقه، أم في كون الموجود من

مصاديق متعلقه كما فى المقام، ففى جميع هذه الموارد تقبح المؤاخذه فتجرى قاعده القبح.

و عليه فمجرد العلم بالكبريات مثل «الخمير حرام» أو «لا تشرب الخمر» غير كاف فى تنجز التكليف على المكلف حتى يقال: يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأفراد المشكوكه كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومه، و على هذا فينحصر امثال الخطاب فى موردين: أحدهما: العلم بفرديه المانع الخارجى بخصوصه للخمير المحرم، و الآخر العلم الإجمالى بخرميه أحد الإناءين مثلاً.

و أما الخمر المشتبه بالشبهه البدويه، فلا يقتضى نفس الحكم الكلى وجوب الاجتناب عنه، بل مقتضى أدله البراءه جواز ارتكابه، فلو ارتكبه المكلف مستنداً إلى مرخص شرعى فهو معذور فى مخالفته لو صادف كونه خمراً واقعا، هذا غاية توضيح التوهم و دفعه.

و المتحصل من ذلك حكمه (قده) بالرجوع إلى البراءه فى الشبهه الموضوعيه، حيث قال: «و أما ما احتمال كونه خمراً من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه» و ظاهره جريان البراءه فى الأفراد المشتبهه مطلقاً.

و المصنف منع هذا الإطلاق و أفاد أنه لا بد فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه من التفصيل بين الطبيعه المنهى عنها بنحو القضييه المعدوله و بنحو القضييه المحصله، بيان ذلك: أن متعلق النهى تاره يكون نفس الطبيعه بلا نظر إلى ما لها من الحصص، فتكون القضييه الشرعيه حينئذ معدوله، لكون حرف السلب جزءاً من محمولها، فيكون قولنا: «لا تشرب الخمر» بمنزله قولنا: «كن لا شارب الخمر». و أخرى يكون الملحوظ الحصص و وجودات الطبيعه بحيث يكون كل وجود من وجوداتها متعلقاً لحكم على حده، لوجود

تمام ملاك الحكم فيه، فتكون القضية الشرعيه حينئذ قضيه حقيقيه ينحل الحكم المأخوذ فيها إلى أحكام عديده حسب تعدد الموضوعات و أفراد الطبيعه، فيكون قوله: «لا تشرب الخمر» بمنزله قوله: لا تشرب هذا الخمر و لا تشرب ذلك الخمر و هكذا، نظير العام الاستغراقى الذى يكون كل فرد من أفراده بحاله موضوعا للحكم كوجوب إكرام كل فرد من أفراد العلماء المستفاد من قوله:

«أكرم العلماء».

إذا عرفت هذين النحويين من تعلق النهى بالماهيه، فاعلم: أنه إذا كان تعلق النهى بها من قبيل النحو الأول، فلازمه عدم جواز ارتكاب مشكوك الفرديه اعتمادا على أصله البراءه، لأن مجراها هو الشك فى التكليف، دون الشك فى المحصل الراجع إلى الشك فى الفراغ، و المقام يكون من الثانى، دون الأول، إذ المفروض أن الشك ليس فى نفس التكليف حتى يجرى فيه البراءه، بل الشك فى الفراغ، لتعلق النهى بالطبيعه دون الأفراد، فترك الأفراد لازم عقلا من باب المقدمه العلميه، لتوقف اليقين بالفراغ عن ترك الطبيعه المنهى عنها على اجتناب ما احتمال كونه فردا كترك ما علم بفرديته لها.

و إذا كان تعلق النهى بالماهيه من قبيل النحو الثانى، فلازمه جواز ارتكاب ما شك فى فرديته للطبيعه المنهى عنها اعتمادا على أصله البراءه، لأن الشك حينئذ فى ثبوت التكليف، إذ المفروض كون كل فرد من أفراد طبيعه الخمر مثلا محكوما بحكم على حده، فالشك فى فرديه شىء للخمر يستتبع الشك قهرا فى الحرمة، فتجرى فيها البراءه، فيجوز ارتكابه، كما يجوز ارتكاب المشتهه بناء على تعلق التكليف بنفس الطبيعه لا بالأفراد فيما إذا كان مسبقا بترك تلك الطبيعه، فان ارتكاب المشتهه يوجب الشك فى انتقاض الترك بالفعل، فيستصحب ذلك

الترك حين ارتكاب المشتبه.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن الفرد المشتبه بالشبه الموضوعيه على ثلاثة أقسام:

الأول: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بلحاظ أفرادها.

الثاني: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بما هي مع كونها مسبوقة بالترك.

الثالث: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بما هي مع عدم كونها مسبوقة بالترك. و فى الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفرديه، و فى الأخير لا- يجوز، فما أفاده الشيخ (قده) من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهه مطلقا استنادا إلى البراءه ممنوع.

(١). كالنهي عن الصيد و غيره من تروك الإحرام حاله، بناء على رجوع النهى إلى قضيه معدوله.

(٢). كالنهي عن قطع شجر الحرم و نباته.

(٣). يعنى: و لو دفعه واحده، إذ من لوازم تعلق النهى بالطبيعه أنه لو أوجد المكلف الشىء المنهى عنه و لو مره واحده لم يمتثل أصلا، إذ المطلوب حينئذ هو ترك الطبيعه، فبإيجاد فرد منها توجد الطبيعه المنهى عنها، فيتحقق العصيان و ان ترك سائر الأفراد، إذ لا أثر لتركها حينئذ فى دفع العصيان، كما لا أثر للإتيان بسائر الأفراد أيضا فى تحقق امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه بعد الإتيان بأول وجوداتها كوجوب الستر فى الصلاه كما سيأتى التمثيل به، و قد تقدم ذلك مشروحا مع التمثيل بالنهى عن الاستدبار فى الصلاه، لكونه مانعا عنها، و كالنهي عن الحدث و لبس الحرير و الذهب للرجال.

كان (١) اللازم على المكلف إحراز أنه (٢) تركه بالمره و لو بالأصل، فلا يجوز (٣) الإتيان بشىء يشك معه (٤) فى تركه، إلا (٥) إذا كان

و من أمثله تعلق الحكم بالطبيعه شرائط الصلاه كالطهاره و الستر و الاستقبال، فان الحكم أعنى النهى فى الموانع و الأمر فى الشرائط متعلق بطبائع هذه الأشياء، فلو أتى بفرد طبيعه من الموانع كالاستدبار مثلا و لو مره واحده، بطلت الصلاه و لم يكن أثر للأفراد الأخرى من الاستدبار فى فساد الصلاه كما هو الحال فى الشرائط أيضا، فلو أتى بفرد من طبيعه الستر مثلا فى الصلاه تحقق الامتثال و صحت الصلاه، و لا أثر لسائر أفراد الستر فى صحتها.

و الحاصل: أن مبغوضيه الطبيعه فى النهى نظير مطلوبيتها فى الأمر، فكما يحصل الامتثال هناك يأتیان صرف الوجود من الطبيعه، فكذلك تحصل المعصيه هنا بإيجاد صرف الوجود منها.

(١). جواب قوله: «إذا كان» و إشاره إلى النحو الأول من تعلق النهى بالطبيعه المعبر عنه بمعدوله المحمول، لكون المطلوب فيه عنوانا بسيطا و هو اللاشاريه فى مثال النهى عن شرب الخمر و اللالابسيه فى النهى عن لبس الحرير، و قد تقدم توضيحه.

(٢). أى: أن المكلف ترك الشىء - كشرب الخمر - بالمرّه، و قوله: «بالأصل» قيد لقوله: «إحراز».

(٣). هذا نتيجة لزوم إحراز أنه ترك الفعل المنهى عنه بالمرّه فيما إذا تعلق النهى بالطبيعه.

(٤). يعنى: يشك - مع الإتيان بذلك الشىء المشتبّه - فى أنه ترك المنهى عنه بالمره أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأسا.

(٥). استثناء من قوله: «فلا يجوز» و اسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى

ص: ٥٤٦

مسبوفا به ليستصحب (١) مع الإتيان به.

نعم (٢) «-» لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه (٣) على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد (٤)، و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه (٥)

الشيء المأتي به الذى شك مع الإتيان به فى ترك المنهى عنه بالمره، و ضمير «به» راجع إلى الترك، يعنى: إلا إذا كان ذلك الشيء المأتي به المشكوك كونه فردا للمنهى عنه مسبوفا بترك طبيعته، فيستصحب حينئذ - مع الإتيان بذلك المشتبه - ترك المنهى عنه، فيحرز و لو تعبدا ترك المنهى عنه بالمره، فيثبت المطلوب، و قد مر توضيحه أيضا.

(١). أى: ليستصحب ترك الطبيعه مع الإتيان بالمشكوك كونه فردا لها، فيكون الشك فى ترك الطبيعه مع الإتيان بمشكوك الفرديه من الشك فى رافعيه الموجود.

(٢). استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز...» و إشاره إلى النحو الثانى من تعلق النهى بالطبيعه المعبر عنه بالمحصله السالبه و بالحقيقه و الانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعدده بتعدد أفراد الطبيعه. و قد مر توضيحه أيضا.

(٣). أى: من الشيء الذى تعلق به النهى.

(٤). كما أفاده شيخنا الأعظم، و قد تقدم توضيح كلامه، فراجع.

(٥). أى: مصداق الشيء المنهى عنه كالخمر، و ضمير «أنه» راجع إلى الموصول فى «بما علم» المراد به الشيء.

=====

(-). سوق العبارة يقتضى أن يقال: «و إذا كان - أى النهى عن شيء - بمعنى طلب ترك... إلخ» لأنه عدل قوله: «إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان... إلخ».

ص: ٥٤٧

فأصالة (١) البراءة في المصاديق المشتبهه محكمه.

فانقدح بذلك (٢): أن مجرد العلم بتحريم شىء لا- يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده (الأفراد) المشتبهه فيما كان المطلوب
بالنهي طلب ترك كل فرد على حده (٣) أو كان (٤) الشىء مسبوقة بالترك،

(١). جواب «و حيث» يعنى: فتجرى البراءة في المائع المشكوك كونه خمرا، و وجه جريانها فيه ما تقدم من أن الشك حينئذ في أصل التكليف، و من المعلوم أن الأصل الجارى فيه هو البراءة، بخلاف النحو الأول، فان الشك في الفرد المشتبه فيه يرجع إلى الشك في الفراغ و السقوط دون الشك في ثبوت التكليف، فلذا لا تجرى فيه البراءة.

(٢). يعنى: ظهر بما ذكرناه - من أن تعلق النهى بالطبيعه يتصور على نحوين - أن مجرد العلم بحرمه شىء لا- يوجب لزوم الاجتناب عما شك في فرديته له إلا في صورته واحده، و هى ما إذا تعلق النهى بالطبيعه و لم تكن مسبوقة بالترك، فيجب حينئذ - بقاعده الاشتغال - الاجتناب عن الفرد المشتبه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. و أما إذا تعلق النهى بالأفراد أو بالطبيعه مع سبق الترك فلا- بأس بارتكاب المشتبه. أما الأول فلأصالة البراءة. و أما الثانى فلاحراز ترك الطبيعه مع الإتيان بالمشتبه بالاستصحاب. و لا- فرق في لزوم إحراز ترك الطبيعه بين إحرازه بالوجدان أو بالتعبد كما مرّ في أوائل التنبيه الثالث. فقول المصنف: «فانقدح بذلك» إشارة إلى ضعف ما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه التحريميه مطلقا، بل لا بد من التفصيل الذى ذكرناه.

(٣). كما هو مفاد القضييه السالبه المحصله، و «فيما كان» متعلق ب «لا يوجب».

(٤). كما هو مفاد تعلق النهى بالطبيعه على نحو القضييه المعدوله مع سبق الطبيعه بالترك.

ص: ٥٤٨

و إلا (١) لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شىء إحرار إتيانه إطاعه لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحرار تركه و عدم (٢) إتيانه امثالاً لنتهيه، غايه الأمر (٣) كما يحرز وجود الواجب بالأصل (٤)، كذلك يحرز ترك الحرام به «-» و الفرد (٥) المشتبه و ان كان مقتضى أصاله البراءه جواز الاقتحام فيه،

(١). أى: و ان لم يكن المطلوب بالنتهى طلب ترك كل فرد على حده أو لم يكن مسبقاً بالترك لوجب الاجتناب عقلاً- عن الأفراد المشتبهه.

(٢). بالجر عطف تفسير لقوله: «تركه».

(٣). غرضه تعميم الترك لصوره إحراره تعبداً، يعنى: أن الإحرار لا- ينحصر فى الإحرار الوجدانى، بل يعم التعبدى، كما هو الحال فى الإحرار بالنسبه إلى وجود الشىء كإحرار الطهاره باستصحاب الوضوء.

(٤). أى: بالأصل العملى، و هو متعلق ب «يحرز» فى قوله: «كما يحرز» و ضمير «به» راجع إلى الأصل.

(٥). إشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم فى المقام بالنسبه إلى الفرد المشتبه، و حاصله: أن الفرد المشتبه من المنهى عنه و ان جاز ارتكابه بمقتضى أصاله

(-). هذا فى الحرام النفسى، و كذا الغيرى المأخوذ شرطاً للمأمور به، كما إذا فرض أن لا لابسيه ما لا يؤكل لحمه من شرائط المصلى، فانه لا مانع من استصحاب هذا الوصف حين لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل، بخلاف ما إذا كان من شرائط المأمور به، كما إذا فرض أنه يعتبر فى الصلاه كون لباس المصلى مما يؤكل، فإذا لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل فاستصحاب لا لابسيه ما لا يؤكل لا يجدى، لعدم إثباته كون هذا اللباس مما يؤكل إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة.

ص: ٥٤٩

الا (١) أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب (٢) التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا (٣) «-» فتفطن.

البراءه مع الغض عن العلم بحرمه صرف الطبيعه كما أفاده قدس سره بقوله:

«فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه» إلا أنه نظرا إلى العلم بحرمه صرف الطبيعه لا مورد لأصالة البراءه هنا، بل المقام مجرى قاعده الاشتغال، لما عرفت مفصلا من أن تعلق النهى بالطبيعه ان كان بنحو القضييه المعدوله كان المعلوم حرمه صرف الطبيعه، و مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عما احتمل فرديته لها، كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومه، ضروره أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعه - دون الأفراد - بيان وارد على أصالة البراءه و رافع لموضوعها، فالشك في انطباق الطبيعه على الفرد المشتبه ليس مجرى لها، لتوقف العلم بتحقق هذا الترك الواجب على الاحتراز عن المشتبه. نعم لا بأس بإجراء البراءه في المصداق المشكوك إذا كانت القضييه سالبه محصله كما تقدم.

(١). هذا رد لما أفاده الشيخ الأعظم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الا أنه نظرا إلى العلم بحرمه صرف الطبيعه... إلخ».

(٢). خبر «أن» و ضمير «عنه» راجع إلى الفرد المشتبه.

(٣). يعنى: كوجوب الاجتناب عما علم فرديته للطبيعه.

=====

(-). لما عرفت من أن مقتضى مطلوبه عنوان بسيط - أعنى وصف اللاشاريه - مثلا هو ترك كل ما يحتمل فرديته للطبيعه، إذ لا- يحرز هذا الوصف إلا- بترك محتمل الفرديه كمعلومها، فالإقتصار على ترك معلوم الفرديه يندرج في الشك في المحصل الذى هو مجرى قاعده الاشتغال، لا فى الشك فى التكليف الذى

ص: ٥٥٠

هو مجرى أصاله البراءه.

و من هنا يظهر ضعف ما قد يقال: «من جريان البراءه فى محتمل الفرديه و جواز ارتكابه نظرا إلى أن صرف الوجود عباره عن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل و الكثير، فالشك فى فرديه شىء للطبيعه ملزوم للشك فى سعه دائره متعلق التكليف و ضيقها الموجب للرجوع إلى البراءه، فلا- موجب حينئذ لترك محتمل الفرديه للطبيعه، و ليس المقام من الشك فى المحصل حتى يجرى فيه الاشتغال دون البراءه، إذ لا- بد فيه من مغايرته للمتحصل الواجب خارجا، و هى مفقوده فى المقام، لكون صرف المفهوم عين القليل و الكثير فى ظرف انطباقه عليهما، لا غيرهما، فضابط المحصل أجنبى عما نحن فيه».

وجه الضعف: أنه - بناء على ما مر من رجوع مثل قضيه «لا تشرب الخمر» إلى المعدوله - ينطبق ضابط المحصل على المقام، إذ المفروض أن المتحصل الواجب هو العنوان البسيط أعنى اللاشاريه مثلا، و ذلك مغاير لمحصله الذى هو ترك كل شىء علم أو احتمال كونه فردا للطبيعه، لأن العلم بتحقيق الواجب و هو العنوان البسيط منوط بالترك المستوعب لمحتمل الفرديه أيضا، فلا تجرى البراءه فى محتمل الفرديه مع العلم بالمكلف به و عدم إجمال فيه، و كون ترك الأفراد مقدمه لحصول العلم به، و لا دليل على اعتبار أزيد من هذه المغايره بين المتحصل الواجب و محصله.

هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه. انما الإشكال فى أن الظاهر من تعلق النهى بشىء هل هو لزوم تحصيل عنوان بسيط كاللاشاريه للخمر و اللالابسيه لما لا يؤكل مثلا أم لا؟ حيث ان صور تعلق النهى بالطبيعه كثيره:

ص: ٥٥١

إحداها: تعلقه بها بنحو السريان بحيث يكون كل فرد من أفرادها متعلقا للحكم، فترك بعضها إطاعه و ارتكاب غيره عصيان، و المرجع فى الشك فى فرديه شىء للطبيعه حينئذ هو البراءه.

ثانيتها: تعلقه بها بنحو صرف الوجود الصادق على أول وجود الطبيعه، بحيث يكون هو المحرم دون سائر وجوداتها، فإذا شك فى فرديه شىء لها، فالظاهر جواز ارتكابه، بل جواز ارتكاب معلوم الفرديه أيضا بعد ارتكاب أول وجوداتها المفروض حرمة، ضروره أن المحرم و هو أول وجوداتها قد أتى به، فلا- دليل على حرمة سائر الوجودات. و عليه فلا مانع من جريان البراءه، و لا مورد لقاعده الاشتغال، إذ ليس الشك فى سقوط التكليف، بل الشك انما هو فى ثبوته كما لا يخفى.

ثالثتها: تعلقه بها بنحو يكون مجموع وجوداتها موضوعا واحدا تعلق به النهى، لا كل واحد منها بالاستقلال، فعصيان النهى حينئذ منوط بارتكاب الجميع دون البعض، فلو ارتكب البعض و ترك الآخر لم يتحقق العصيان، و لعل من هذا القبيل النواهي المتعلقة بتصوير ذوات الأرواح و تغطيه المحرم رأسه و حلقه له، لإمكان أن يدعى أن المنهى عنه حرمة تصوير مجموع البدن لا كل جزء من أجزائه بالاستقلال، و كذا تغطيه رأس المحرم و حلقه له، و تنقيح البحث فى هذه المسائل موكول إلى محله.

و كيف كان فيجوز فى هذه الصوره ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلا عن المشكوكه، بل يجوز الاقتصار فى الترك على الأفراد المشكوكه و ارتكاب جميع الأفراد المعلومه، لكونه من صغريات الأقل و الأكثر، حيث ان الحرام

المتيقن هو الأقل، فيقتصر في الترك عليه، و في الأقل و هو الأفراد المعلومه تجرى البراءه على العكس في الواجبات، فان المتيقن منها هو الأقل، فهو الواجب و تجرى البراءه فيما عداه و هو الأكثر.

رابعها: تعلقه بنفى الطبيعه بنحو القضييه المعدوله بحيث يكون المطلوب عنوانا بسيطا كما أشرنا إليه آنفا. و هذه الوجوه الأربعة هي محتملات تعلق النواهي بالطبائع ثبوتا. و لعل الاستظهار منها يختلف باختلاف الموارد، فالمرجع خصوصيات الأدله.

و لا- يخفى أن تفصيل المصنف و ان كان متينا ثبوتا، لكن لا- دليل عليه إثباتا حيث ان ظاهر القضايا هو السلب المحصل لا المعدوله، لاحتياجها إلى مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، و عليه فقول شيخنا الأعظم (قده) بجريان البراءه مطلقا ناظر إلى ما هو الغالب في مقام الإثبات.

ثم ان ما تقدم في الشبهه التحريميه يجرى في الشبهه الوجوبيه أيضا، فإذا قال: «أكرم العالم» فتاره يراد به وجوب إكرام طبيعه العالم بحيث لو لم يكرم فردا من أفرادها لم يطع أصلا و ان أكرم سائر الأفراد، و أخرى يراد به وجوب إكرام كل فرد من أفرادها بنحو العام الاستغراقى. فعلى الأول يجب إكرام كل مشته فضلا عن معلوم العالميه، لأن امتثال وجوب إكرام الطبيعه المطلقه لا يحرز إلا بإكرام الفرد المشتبه، فهو من قبيل الشك في المحصل، فيجب ذلك أيضا، لتوقف العلم بحصول غرض المولى عليه.

و على الثانى لا يجب إكرام الفرد المشتبه، لكونه شكا في التكليف، إذ المفروض تعلق الحكم بالأفراد، و الشك في فرديه شىء شك في موضوعيته، و الشك في الموضوع يستتبع الشك في الحكم.

: أنه قد عرفت (٢) حسن الاحتياط عقلا و نقلا، و لا يخفى أنه مطلقا كذلك حتى (٣) فيما كان هناك -----

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهات ثلاث متعلقه بالاحتياط: إحداها:

حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف، ثانياها: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام، ثالثها: كيفية التبعض فى الاحتياط إذا استلزم الاحتياط التام اختلال النظام، و قد تعرض لهذه الجهات الثلاث شيخنا الأعظم فى ثالث تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه كما ستقف على بعض كلماته.

(٢). يعنى: فى صدر التنبيه الثانى، حيث قال: «انه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعا و عقلا فى الشبهه الوجوبيه أو التحريميه...»

(٣). بيان للإطلاق، و ضمير «انه» راجع إلى الاحتياط، و قوله: «كذلك» يعنى: حسن عقلا و نقلا، و هذا إشاره إلى الجهه الأولى، و حاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقا حتى فى صوره قيام حجه على عدم التكليف الإلزامى فى الشبهات الحكميه، كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، أو عدم وجوب السوره فى الصلاه، أو قيام بينه مثلا على عدم كون المشتبه بالخمير

الوجوب أو الحرمة، أو أماره (١) معتبره على أنه (٢) ليس فردا للواجب (٣) أو الحرام (٤) ما لم يخل (٥) بالنظام

بحكم الخمر حتى يحرم شربه، فانه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصوره أيضا، كحسنه في صوره عدم قيام حجه على نفى التكليف، إذ الاحتياط - لكونه محرزاً للواقع عملاً - حسن عقلاً، فانه مع قيام الحجه على عدم التكليف الإلزامى لا ينتفى موضوع حسنه، و هو احتمال وجود التكليف واقعا، و من المعلوم أن حسنه مبنى على رجاء تحصيل الواقع و إدراك المصلحه النفس الأُمريه، لا- على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلى عند قيام حجه على نفى التكليف واقعا، لعدم العقاب على مخالفته حينئذ، لتوسعه الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف، قال شيخنا الأعظم (قده): «الثالث: أنه لا- شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه...».

(١). معطوف على قوله: «حجه على...» و هذا في الشبهه الموضوعيه.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المراد به المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامى فيه.

(٣). كقيام البيئه على عدم عالميه زيد مثلا- مع وجوب إكرام العالم، فان إكرام زيد - لكونه مما يحتمل مطلوبيته - حسن بلا إشكال.

(٤). كقيام البيئه على عدم خمريه هذا المائع المشتبه، فان ترك شربه ترك لما يحتمل مبعوضيته، و هو أيضا حسن عقلا.

(٥). ظرف لقوله: «مطلقا كذلك» و إشاره إلى الجهه الثانيه، يعنى: أن حسن الاحتياط مطلقا عقلا- و نقلا منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حدّ الإخلال به لم يكن حسنا و لا راجحا شرعا. أما عدم حسنه العقلى فلان ما يوجب اختلال

ص: ٥٥٥

فعلا (١)، فالاحتياط قبل ذلك (٢) مطلقا يقع حسنا كان (٣) في ال-----عند العقلاء، لأنه من مصاديق الظلم الذى هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف. و أما عدم رجحانه الشرعى، فلان المانع عن رجحانه فى هذا الحال موجود، و هو كون الإخلال بنظام النوع مبعوضا للشارع. و عليه فالمستفاد من ظاهر العبارة هو عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام لا عدم تحققه و صدقه.

و بعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا- مانع عن نفس الاحتياط، فالسالبه حينئذ تكون بانتفاء المحمول، يعنى: أن قولنا:

«الاحتياط حسن» يؤل - عند اختلال النظام - إلى قولنا: «الاحتياط لا- يحسن» لا- إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن» و الوجه فيه واضح، فان المناط فى صدق الاحتياط - و هو الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحه الواقعيه و إحراز الواقع المحتمل - موجود عند إخلاله بالنظام أيضا، فالاحتياط متحقق عند الإخلال لكنه غير حسن، لمزاحمه حسنه العقلى بالقبح الطارى عليه من جهه استلزامه اختلال النظام، و لكن هذا العنوان العارض لا يوجب تبدل المصلحه الواقعيه حتى لا يكون إحرازها احتياطا «-»

(١). قيد للاختلال، يعنى: أن الرافع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلى دون الشأنى، فهو قبل وصوله إلى حد الإخلال بالنظام حسن.

(٢). أى: قبل الإخلال الفعلى بالنظام، و المراد بحسنه مطلقا هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيها المحتمل يعنى المورد، ثالثها وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح.

(٣). هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث المحتمل، يعنى: أن الاحتياط،

=====

(-). فما فى بعض الحواشى من أن السالبه تكون بانتفاء الموضوع «لأن

غير المخل بالنظام حسن سواء كان مورد الأمر المهمه كالدماء و الأعراض أم الأمور غير المهمه كسائر التكاليف الشرعيه.

(١). عطف على «كان» و هو بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال يعنى: أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط و حكم الشرع برجحانه هو احتمال التكليف سواء كان هذا الاحتمال ظنا أم شكاً أم و هما، فالإتيان بالفعل المظنون

الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبيه، و مع القطع بالمبغوضيه الناشئه من استلزامه لاختلال النظام لا يعقل كونه احتياطاً لا يخلو من غموض، إذ المصلحه القائمه بالحكم الواقعي المحتمل باقيه على حالها حتى فيما إذا استلزم إحرازها الاختلال، و ليس مبغوضيه الإخلال بنظام النوع فى عرض المصلحه الواقعيه المحتمل حتى يحصل الكسر و الانكسار مع عدم الغلبه، بل هى فى طول ملاك الواقع كالمصلحه التسهيليه التى هى فى طول المصلحه الواقعيه و متأخره عنها، و لا تسرى إلى الواقع حتى يصير منها عنه.

و منه يظهر أن ما أفاده بعض المدققين من «عدم رجحان الاحتياط المخل بالنظام شرعا نظرا إلى وجود المانع منه و هو لغويه تصديق البعث» فى غايه المتانته، و توهم عدم رجحانه فى هذا الحال - لعدم المقتضى له، لأن الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبيه، و مع احتمال المبغوضيه فضلا عن القطع بها كما فى المقام لا مقتضى لتشريع الاحتياط - ممنوع، لأنه نشأ من الغفله عن مبناه قدس سره فى جعل وجوب الاحتياط مولويا ناشئا من نفس الغرض القائم بالحكم الواقعي، فمصلحه الواقع باقيه حتى فى حال الاختلال، غير أن الاختلال مانع عن تداركها، فالمقتضى لجعله موجود و يرجع المحذور إلى المانع و هو عدم إمكان تصديق البعث نحوه.

كانت (١) «-» الحججه على خلافه أولا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك (٢) ل-----غير معتبر - إطاعه حكميه للمولى، فهو حسن عقلا و راجح شرعا كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعه حكميه أيضا.

و كذا الكلام فى ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فانه حسن عقلا و راجح شرعا، و لا ترجيح للاحتمال القوى على الضعيف فى مراعاة الاحتياط فيه دونه، لأن الظن بالتكليف لما لم يكن معتبرا - كما هو المفروض فى المقام - كان مساويا للشك و الوهم، فلا يكون قوه الاحتمال فيه مرجحا له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع فى عدم الاعتبار.

(١). هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث وجود الحججه على عدم التكليف أو عدم وجودها، يعنى: أن نفس رعايه احتمال التكليف أمر مرغوب فيه سواء كان هناك حججه معتبره على عدم التكليف الإلزامى فى البين أم لم يكن دليل معتبر على نفيه، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعى غير المعارض بشىء، و هو الموضوع لحكم العقل و النقل بمطلوبيه الاحتياط، و فى هذا إشاره إلى رد ما احتمله شيخنا الأعظم فى حسن الاحتياط من الفرق بين وجود أماره على الإباحه و عدمه قال (قده): «و يحتمل التبعض بين موارد الأماره على الإباحه و موارد لا يوجد إلا أصاله الإباحه، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثانى دون الأول، لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيه على الإباحه».

(٢). أى: لاختلال النظام فعلا.

=====

(-). هذه الجملة مستدركه بما أفاده فى صدر التنبيه بقوله: حتى فيما كان هناك حججه.

ص: ٥٥٨

كذلك (١) و ان كان (٢) الراجح لمن التفت إلى ذلك (٣) من أول الأمر

(١). يعنى: لا يكون حسنا مطلقا سواء كان الاحتمال قويا أم ضعيفا، و سواء كان المحتمل مهما أم لا، و سواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

(٢). هذا إشاره إلى الجبهه الثالثه أعنى بيان كيفية التبويض فى الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام، و توضيحه: أن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام كان الراجح له التبويض فى الاحتياط بمعنى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، و التبويض فى الاحتياط يكون بأحد وجهين: الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فان كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأموال قدّمه على غيره سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فالموارد المهمه على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها، و لا عبره بقوه الاحتمال و ضعفه حينئذ.

قال شيخنا الأعظم: «و يحتمل التبويض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، و إلا فلا... إلخ».

الثانى: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعدده محتمله، بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون و ترك الاحتياط فى غيره، فقوى الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعفه، و لا عبره بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمه أم لا. قال شيخنا الأعظم «... فيحتمل التبويض بحسب الاحتمالات، فيحتاط فى المظنونات، و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام... إلخ».

(٣). أى: إلى أن الاحتياط موجب للاختلال، كما إذا كانت أمور متعدده

مشتبهه موردا لابتلائه، و التفت إلى أن الاحتياط في جميعها مخل بالنظام.

(١). قيدان ل «بعض الاحتياطات» فإذا احتمل وجوب فعل احتمالا ضعيفا و كان المحتمل من الأمور المهمة بحيث لو كان وجوبه معلوما لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظرا إلى أهميته، كما أنه لو احتمل وجوب فعل احتمالا قويا و لم يكن المحتمل من الأمور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به نظرا إلى أهميه الاحتمال.

هذا بناء على كون «أو» للترديد أو التقسيم. و أما بناء على كونه للتخيير - كما استظهره بعض المحشين - فربما يورد على المصنف (قده) بأن لزم كلامه عدم رجحان الاحتياط في الفرض الأول و هو كون محتمل الوجوب بالاحتمال الضعيف من الأمور المهمة، ضروره أن إطلاق حكمه بالتخيير بين الأخذ بجانب الاحتمال أو المحتمل هو التخيير في المحتمل المهم بالاحتمال الضعيف، و لا يظن الالتزام به.

لكن فيه: أنه لا دليل على كون «أو» العاطفه للتخيير، و لا أقل من احتمال كونه للترديد كما هو ظاهر كلام الشيخ المتقدم حيث لم يجزم بترجيح جانب الاحتمال و لا المحتمل، بل اقتصر على قوله: «و يحتمل... فيحتمل».

و عليه فغرض المصنف هو رعايه الاحتياط في كل مورد بخصوصه، و أن الترجيح قد يكون بحسب الاحتمال، و قد يكون بحسب المحتمل، فلا إطلاق لكلامه حتى ينتقض بما ذكر.

(٢). لعله إشاره إلى أن حسن الاحتياط قبل الإخلال و عدم حسنه حينه انما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبه إلى تكاليف متعدده، و أما بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقه القطعيه و ترك المخالفه القطعيه، فلاحظ و تدبر.

فصل (١) دوران الأمر بين المحذورين

إذا دار الأمر بين وجوب ش-----بين المحذورين

(١). عقد المصنف (قده) هذا الفصل لبيان حكم دوران الأمر بين المحذورين يعنى الوجوب و الحرمة، و قد عقد له شيخنا الأعظم مسائل أربع بملاحظه منشأ الدوران، ضروره أن دوران حكم الواقعه بين الوجوب و الحرمة يكون تاره لعدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أصل الإلزام الدائر بينهما كما فى اختلاف الأمة على قولين مع العلم بعدم الثالث. و أخرى لإجمال النص، و هو إمّا من جهه هيئته كالأمر المردد بين الإيجاب و التهديد الدال على كون المتعلق منهيًا عنه، و إما من جهه المادة كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشىء و تركه. و ثالثه لتعارض النصين اللذين أحدهما يأمر به و الآخر ينهى عنه، و هذه المسائل الثلاث للشبهه الحكميه. و رابعه للشبهه الموضوعيه كما إذا وجب إكرام العدو و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة دخل فى إجمال النص - و لم يكن هناك أصل موضوعى يدرجه تحت أحد

ص: ٥٦١

العنوانين.

هذا ما عليه شيخنا الأعظم في تريبع مسائل هذا البحث، و سيأتي بيان مختاره. و لكن المصنف - جريا على ما أسسه في أول بحث البراءة من عقد فصل واحد لجميع المسائل، لوحده المناط فيها - عقد هنا أيضا فصلا واحدا لجميعها فلا وجه لعقد مسائل متعددة.

و لا بأس ببيان مثال للشبهه الحكميه و هو ما بينه في أوثق الوسائل بقوله:

«و يمكن أن يمثل له بما اختلفوا فيه من اشتراط الدخول في ثبوت العده على الحائل بالطلاق كما هو ظاهر المشهور، أو تكفى فيه المساحقه من مقطوع الذكر السليم الأنثيين كما حكى عن الشيخ في مبسوطه، قال: وجبت عليها العده ان ساحقها، فان كانت حاملا فيوضع الحمل، و إلا فبالأشهر دون الأقراء، فإذا طلقها بعد المساحقه بالطلاق الرجعي و راجعها قبل انقضاء عدتها، فالتمتع بها بالدخول أو غيره بعد المطالبه منه يتردد بين الوجوب و الحرمة عند من اشتبه عليه حكم المسأله» (-).

=====

(-). لكن المذى عثرنا عليه في المبسوط (١) هو هذا: «و ان كان قد قطع جميع ذكره فالنسب يلحقه، لأن الخصيتين إذا كانتا باقيتين فالإنزال ممكن، و يمكنه أن يسحق و ينزل، فان حملت عنه اعتدت بوضع الحمل، و ان لم تكن حاملا اعتدت بالشهور، و لا يتصور أن تعتد بالأقراء، لأن عده الأقراء انما تكون عن طلاق بعد دخول، و الدخول متعذر من جهته».

و لا يخفى ما في قوله: «فالتمتع بها بالدخول أو غيره... إلخ» من المسامحه

و توضيحه: أن المقطوع الذكر المتعذر عليه الدخول إذا تزوج و ساحق زوجته ثم طلقها، فان كانت المساحقه فى حكم الدخول فطلاقها رجعى، و حينئذ فلو طلب الزوج منها الاستمتاع فى العده و جبت الإجابة عليها. و ان لم تكن بحكم الدخول كان الطلاق بائنا، و ليس له الاستمتاع بها بالرجوع، بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة. و عليه فيدور حكم إجابته الزوجه بين الحرمة و الوجوب، و هذا هو الدوران بين المحذورين.

و كيف كان، ففى مسأله الدوران بين الوجوب و الحرمة و جوه، بل أقوال تعرض لجملة منها فى المتن، و نحن نذكرها مع الإشارة إلى أدلتها.

أحدها: الحكم بالإباحه ظاهرا، لجريان البراءه العقليه و النقليه فيه. أما العقليه فلتتحقق موضوعها و هو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب و الحرمة المحتملين، فالمؤاخذه على كل من الفعل و الترك فى المقام مما يستقل العقل بقبحه، و العلم بأصل الإلزام ليس باعئا و لا زاجرا كما هو واضح، فتجرى القاعده بلا مانع. و أما النقليه، فلأن مثل حديثي الرفع و الحجب لا يختص بما إذا كان أحد طرفي الشك فى حرمة شىء هو الإباحه كشرب التتن حتى يختص بالشبهه البدويه، بل يعم ما إذا علم جنس الإلزام و لم يعلم النوع الخاص منه فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كرفع الحرمة المحتمله.

ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين تعيينا، لترجيح جانب الحرمة و البناء عليه فى مرحله الظاهر، و استدلال عليه بوجوه خمس:

=====

ضروره أن حكم تمتع الزوج بها يدور بين الحرمة و غير الوجوب، فهو من صغريات الشبهه التحريميه، و الدائر بين الوجوب و الحرمة انما هو تمكين الزوجه كما بيناه فى توضيح عبارته المحكيه.

الأول: الأصل، و المراد به قاعده الاحتياط، قال المحقق الآشتياني (قده) فى شرحه على الرسائل فى تقريره: «أى قاعده الاحتياط عند دوران الأمر بين التخيير و التعيين، فان مقتضاها تقديم احتمال التحريم و البناء عليه فى مرحله الظاهر» و المقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم.

الثانى: الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه بناء على كون المراد منه عدم الدخول فى الشبهه و السكون عندها، فتدل على وجوب ترك الحركه نحو الشبهه و هو معنى تقديم احتمال الحرمة.

الثالث: حكم العقل و العقلاء بتقديم دفع المفسده على جلب المنفعه عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعايه جانب المفسده الملزمه و ترك الفعل المشكوك حكمه و ان استلزم فوت المصلحه الملزمه الواقعيه.

الرابع: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتم من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فان المقصود من الحرمة ترك الحرام، و الترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب، فان المقصود منه و هو فعل الواجب لا يتأتى غالبا مع كل فعل، مضافا إلى حصول الترك حال الغفله عنه أيضا إذا لم يكن الحرام المحتمل تعديدا كما هو الغالب، فلذا كان رعايه جانب الحرمة أرجح عند العقلاء لأنها أبلغ فى المقصود.

الخامس: الاستقراء الذى يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة فى موارد اشتباه الواجب بالحرام، و هذا يقتضى تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضا.

و قد تعرض المصنف لبعض هذه الوجوه و غيره فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و ناقش فيه، فراجع، كما سيأتى التعرض لبعضها فى آخر هذا الفصل، فانتظر.

ثالثها: التخيير الظاهري بين الفعل و الترك شرعا بمعنى لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين تخيرا. و الوجه فيه قياس المقام بباب الخبرين المتعارضين، حيث ان أحدهما حجه تخيرييه فى حق المكلف، فيجب عليه الالتزام إما بالخبر الأمر فعليه الفعل و إما بالخبر الناهى فعليه الترك، و هذا مفاد قوله عليه السلام فى بعض أخبار التخيير: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و فى المقام أيضا يكون مخيرا بين الأخذ باحتمال الوجوب المقتضى للفعل و الأخذ باحتمال الحرمة المقتضى للترك.

و منه يظهر أن وجوب الأخذ بأحدهما معين فى حقه، فهو من قبيل وجوب الأخذ بأحد الواجبين، و أن ما أخذ به منهما كان حجه، فلا يجوز له الرجوع إلى الإباحه، للعلم بمخالفتها للإلزام المعلوم إجمالا الدائر بين الوجوب و الحرمة.

و هذا هو المراد بأصالة التخيير فى مسأله الدوران بين المحذورين، فانها عبارته عن الأصل الشرعى المجعول وظيفه حال الشك فى الوجوب و الحرمة، الذى عدّ فى ضبط مجارى الأصول من الأصول الأربعة.

رابعها: التخيير فى العمل بين الفعل و الترك عقلا الثابت للبعد تكويننا و التوقف فى الحكم شرعا بمعنى عدم الحكم عليه بشىء من التخيير أو الإباحه أو البراءه لا- ظاهرا و لا- واقعا، قال الشيخ الأعظم (قده) فى أوائل هذه المسأله عند عدّ الأقوال فيها: «و التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا- ظاهرا و لا واقعا، و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل و لا فى الترك بحكم العقل و إلا لزم الترجيح بلا مرجح» و الدليل على هذا الوجه: أن الموافقه القطعيه متعذره فى المقام كالمخالفه كذلك، و الموافقه الاحتماليه حاصله كالمخالفه الاحتماليه، و حيث لا- ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، فيستقل العقل بالتخيير بمعنى

لعدم (١) نهوض حجه على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا، ففيه وجوه: الحكم (٢) بالبراءة عقلا و نقلا، لعموم النقل (٣) و حكم العقل بفتح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به (٤)، و وجوب (٥)

أنه لو فعل لا يعاقب عليه كما لا يعاقب على الترك. و وجه التوقف عن الحكم بالتخير أو البراءة أو الإباحة في مرحله الظاهر هو وجوب الالتزام بأحد الحكمين، و من الواضح منافاه الحكم بشىء مما ذكر و لو في مرحله الظاهر لما علم إجمالا من الحرمة أو الوجوب.

و قد ظهر امتياز هذا الوجه عن سابقه، إذ التخير هناك كان في الأخذ بأحد الاحتمالين بمعنى وجوب الحكم بالأخذ بأحدهما، و هنا في العمل بأحدهما دون الحكم به. مضافا إلى كونه هنا تكوينيا لا تشريعا، و هناك تشريعا. فالتخير في الوجه السابق من قبيل التخير في المسألة الأصولية، و في هذا الوجه من قبيل التخير في المسألة الفرعية.

خامسها: التخير العقلي بين الفعل و الترك و الحكم عليه شرعا بالإباحة ظاهرا، و هو مختار المصنف و سيأتي.

(١). تعليل لقوله: «دار» و ضمير «عليه» راجع إلى أحدهما، و قوله: «ففيه» جواب «إذا دار».

(٢). هذا إشارته إلى الوجه الأول المتقدم توضيحه بقولنا: «أحدها...».

(٣). مثل حديثي الرفع و الحجب.

(٤). متعلق ب «قبح» و ضمير «به» راجع إلى خصوص، و هذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعنى: أن الجهل بخصوصية الإلزام و نوعه موجب لصدق عدم البيان الذى أخذ موضوعا لقاعده القبح.

(٥). معطوف على «الحكم» و إشارته إلى الوجه الثانى المتقدم توضيحه

الأخذ بأحدهما تعيينا (1) أو تخييرا (2)، و التخيير بين (3) الترك و الفعل عقلا (4) مع التوقف عن الحكم به رأسا (5)، أو مع (6) الحكم عليه بالإباحه شرعا، أو جهها الأخير (7)، لعدم الترجيح بين الفعل و الترك،

بقولنا: «ثانيها... إلخ».

(1). أى: ترجيح جانب الحرمة بعينها و أما الأخذ باحتمال الوجوب معينا فلم نعثر على قائل به.

(2). إشاره إلى الوجه الثالث، و قد تقدم توضيحه أيضا بقولنا: «ثالثها...»

(3). إشاره إلى الوجه الرابع، و قد عرفت توضيحه أيضا بقولنا: «رابعها...»

(4). الفرق بين التخيير العقلي و البراءه العقليه هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: ان أصاله البراءه و أصاله التخيير و ان كان بحسب الأثر عملا واحدا و هو مجرد نفى الحرج عن الفعل عقلا، الا أن الملاك فى إحداهما غير الملاك فى الأخرى».

(5). فى قبال من حكم عليه بالإباحه الظاهريه كالمصنف، و من حكم عليه بالتخيير الواقعي كما ربما ينسب إلى شيخ الطائفه فى مسأله اختلاف الأمه على قولين.

(6). و هذا إشاره إلى الوجه الخامس.

(7). فدعوى المصنف مؤلفه من أمرين: أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي. ثانيهما: الحكم شرعا على المورد بالإباحه الظاهريه، و استدل على الأول بقوله: «لعدم الترجيح» و توضيحه: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، فلو اختار الفعل احتمل الموافقه على تقدير وجوبه واقعا، و المخالفه على تقدير حرمة كذلك، و كذا لو اختار الترك، فانه يحتمل الموافقه و المخالفه أيضا، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر - كما هو المفروض - فترجح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فيتساويان و هو معنى التخيير العقلي.

و استدل على الثانى - و هو الحليه الظاهريه - بقوله: «و شمول مثل» و قبل

توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمر، و هو: أن مراد المصنف بقوله:

«مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعده الحل، و ليس غرضه منه أخبار البراءه كحديثي الرفع و الحجب و نحوهما، و ذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقه نفى التكليف الإلزامى، على ما اختاره المصنف فى أول البراءه بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلا» فليس الحلّ الظاهرى مدلول المطابقى، بل و لا مدلوله الإلزامى أيضا، إذ مدلوله الإلزامى ليس إلا الترخيص الذى هو أعم من الإباحه بالمعنى الأخص التى هى المطلوبه، فأخبار البراءه تثبت التزاما ما هو أعم من الإباحه المقصوده.

و بالجملة: ففرق بين أصالتي البراءه و الحل، إذ مدلول الأولى نفى التكليف الإلزامى فى مرحله الظاهر المستلزم للتخصيص عقلا، و مدلول الثانية حكم شرعى ظاهرى.

و الشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه و الأقوال فى المسأله خمس - لا أربعة كما صنعه شيخنا الأعم - و عدّ أولها الحكم بالبراءه عقلا و نقلا، و لكنه لم يرتض ذلك و اختار الوجه الخامس، و لو كان مفاد أصالتي البراءه الشرعيه و الحلّ واحدا لم يكن وجه لعدّهما قولين. نعم جمع شيخنا الأعم بينهما كما يظهر من الجمع فى الاستدلال على الإباحه الظاهريه بين أخبار البراءه و الحل، حيث قال: «فقد يقال فى المقام بالإباحه ظاهرا، لعموم أدله الإباحه الظاهريه، مثل قولهم: كل شىء لك حلال، و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، فان كلاً من الوجوب و الحرمة قد حجب علمه عن العباد و غير ذلك من أدلته».

و كيف كان، فالاستدلال بحديث الحلّ على إباحه ما دار أمره بين الوجوب

و شمول مثل «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له (١) «-» و لا مانع عنه (٢) عقلا

و الحرمة يستدعى البحث فى مقامين: الأول فى وجود المقتضى، و الثانى فى عدم المانع.

أما المقام الأول - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و شمول» فتوضيحه: أن الحديث يدل على حليه المشكوك حرمة ظاهرا، و أنها باقيه إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحليه الظاهريه هو ما شك فى حرمة و غيرها سواء كان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الإباحه بالمعنى الأخص أم الاستحباب أم الكراهه، و بهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين فى موضوع الحديث، لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غايه للحل، فإذا دار الأمر بين حرمة شىء و وجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمة فهو حلال ظاهرا و لا مفسده فى الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام.

و أما المقام الثانى - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا» - فتوضيحه: أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعا شرعا أو عقلا و النظر فيه، و حيث لم يبين ذلك فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل «كل شىء لك حلال» شاملا للمورد، و سيأتى تقريبه فى طى شرح كلمات المصنف (قده).

(١). متعلق ب «شمول» و الضمير راجع إلى المورد و هو الدوران بين المحذورين.

(٢). أى: عن شمول مثل «كل شىء لك حلال» للمورد. و مثال ما يوجد فيه المانع العقلى عن جريان قاعده الحل الشبهه المحصوره، فان العقل يمنع عن

(-). قد عرفت مما ذكرناه فى أدله البراءه الإشكال فى الاستدلال بقاعده

ص: ٥٦٩

جريان القاعده فى الأطراف و يوجب الاجتناب عن جميعها مقدمه للعلم بفراغ الذمه عن التكليف المعلوم بالإجمال، غير أن فى المقام لا يتصور مانع عقلى إلا توهم لزوم المخالفه العمليه، حيث ان جريان القاعده يوجب الترخيص فى المعصيه، و من المعلوم أن الترخيص فى المعصيه غير معقول، فلا بد من تخصيص دليل أصاله الحل بغير المقام كالشبهه البدويه.

لكن فيه: أن المفروض هنا عدم حصول العلم بالمخالفه العمليه، لتعذر كل من الموافقه و المخالفه القطعيتين، و الموافقه الاحتماليه حاصله قهرا كالمخالفه الاحتماليه، لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافقه لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة. و عليه فلا يلزم من الحكم بإباحه كل من الفعل و الترك ظاهرا ترخيص فى المعصيه كما يلزم من جريانها فى أطراف الشبهه المحصوره.

(١). مثال ما يوجد فيه المانع الشرعى عن جريان أصاله الحل الشبهه البدويه - بناء على تقديم أخبار الاحتياط - فان الشرع يمنع عن جريانها فيها، كما قيل بوجوده فى المقام بتوهم رجحان جانب التحريم تمسكا بأخبار الوقوف و تقديمها لها على أدله الإباحه، بل المحكى عن شرح الوافيه الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط كما يستدل بها على حرمة الاقتحام فى الشبهه البدويه.

الحل لإثبات الإباحه الظاهريه فى الشبهه الحكميه البدويه فضلا عن دوران الأمر بين المحذورين، و قلنا هناك باختصاص الدليل بالشبهه الموضوعيه، لعدم الظفر بالمتن الذى نقله المصنف و شيخنا الأعظم (قدهما) فما فى تقريرات المحقق النائيني (قده) من اختصاص «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» بالشبهه الموضوعيه و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أن القائل بأصاله الحل فى المقام لم يعتمد عليه، و انما استدل بما فى المتن و هو خال عن الظرف، فيكون الإشكال

التوقف بالنظر إلى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهه و أن الاقتحام فيها خير من الوقوع في الهلكه المحتمله، و في المقام حيث يلزم فوات المصلحه الملزمه على تقدير وجوب الفعل واقعا، فلا يكون مشمولاً للأخبار الآمره به، كما لا- مجال للتمسك بأدله وجوب الاحتياط لفرض تعذره هنا. مضافاً إلى عدم كون الأمر الوارد به مولوياً كما تقدم مفصلاً، بل هو إرشاد إلى حسنه العقلى.

=====

الوارد عليه عدم الظفر به في جوامع الأخبار.

و يشكل شموله للمقام أيضاً من جهه أخرى، و هي: أن إطلاق الصدر أعني «كل شىء» و ان كان شاملاً بالنظر البدوى لمورد الدوران بين المحذورين، إلا أن ظاهر الغايه و هي «حتى تعلم أنه حرام» قرينه على كون طرف الحرمة خصوص الحل و الإباحه لا- الوجوب، و إلا- كان اللازم أن يقال: «حتى تعلم أنه حرام أو واجب» كى يندرج محتمل الوجوب في مدلول الصدر، و المفروض أن طرف الحرمة هنا هو الوجوب لا الإباحه، فلا يعتمه الصدر.

الا- أن يقال: ان المراد بالغايه هو العلم بالحرمة مطلقاً سواء كان هو العلم بحرمة الفعل أم تركه، فإذا علم بأنه واجب صدق عليه العلم بحرمة تركه، لحصول الغايه الرافعه للحل، فيشمل الحديث صدرا و ذيلاً دوران الأمر بين المحذورين، هذا.

لكن فيه: أنه مبنى على انحلال كل حكم إلى حكمين، بأن يكون وجوب الفعل مثلاً منحلاً إلى حكمين وجوب الفعل و حرمة الترك، و ذلك ممنوع جداً، لأن هذا الانحلال موقوف على تعدد الملاك، بأن يكون في الوجوب مصلحه في الفعل و مفسده في الترك، و كذا في الحرمة، و على تعدد الإراده و الكراهه، و على تعدد العقاب

ص: ٥٧١

في عصيان الوجوب فقط أو الحرمة كذلك، و لا دليل على الانحلال المزبور، بل الأحكام الشرعيه كلها بسائط و لا تركب فيها أصلا. هذا مضافا إلى قيام الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام بالأفعال دون التروك. و إلى أن مقتضى قوله: «قد ساوق الشىء لدينا الأيسا» إرادته الفعل من «شىء» فى «كل شىء لك حلال» و عليه فضمير «أنه» فى «تعرف أنه حرام» راجع إلى الشىء المراد به الفعل، فلا يشمل الحديث إلاّ الفعل الدائر حكمه بين الحرمة و غير الوجوب، و لا يشمل «الشىء» الفعل و الترك معا حتى يقال: ان «كل شىء» يعم الفعل و تركه، فحينئذ يكون الحديث أجنيا عن دوران الأمر بين المحذورين.

و لعل ما ذكرناه - من أن التقابل بين الغايه و المغيا و غيره يقتضى اختصاص الحديث بالشبهه البدويه التحريميه - هو منشأ استظهار المحقق النائيني قدس سره اختصاص الحديث بما كان طرف الحرمة الحل لا- الوجوب حتى يشمل الدوران بين المحذورين، فتعليل عدم الشمول بما ذكرناه - من ظهور الغايه و غيره - أولى من دعوى الانصراف التى أفادها شيخنا الأعظم بقوله: «و لكن الإنصاف أن أدله الإباحه فيما يحتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب» لما عرفت من أنه مع ظهور الغايه فى ذلك و غيره لا ينعقد الإطلاق من أول الأمر، و مع تسليمه فيمكن الخدشه فيه بكونه بدويا غير صالح لتقييد المطلق.

مضافا إلى أن تسليم شمول الإطلاق للمورد يقتضى قابليه الحديث للاستدلال به على البراءه فى الشبهه الوجوبيه غير المقرونه، مع أنه قدس سره تمسك هناك بالإجماع المركب، و الحال أن شمول الإطلاق له أسهل مئونه من شموله لما نحن فيه أى مما دار أمره بين الوجوب و الحرمة، و عليه فالمتعين

=====

إنكار الإطلاق بقريته المقابله و غيرها مما عرفت لا منعه بالانصراف، هذا.

وقد أورد على التمسك بأصالة الحل هنا بوجوه أخرى:

الأول: ما فى تقريرات المحقق النائى (قده) أيضا من «أن جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فان أصاله الإباحه بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصاله الإباحه الرخصه فى الفعل و الترك، و ذلك يناقض العلم بالإلزام و ان لم يكن لهذا العلم أثر عملى، و كان وجوده كعدمه فى عدم اقتضائه التنجيز، الا أن العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، و هذا العلم لا- يجتمع مع جعل الإباحه و لو ظاهرا، فان الحكم الظاهرى انما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلق العلم به» الثانى: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) على ما فى تقرير بحثه الشريف: «من جهه اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضى الترخيص فى الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غير مناط عدم البيان.

و لئن شئت قلت: ان الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان انما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، و المسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار، فلا يبقى مجال لجريان أدله البراءه العقلية و الشرعية، نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ فى الرتبة السابقه عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك».

الثالث: ما أفاده بعض المدققين فى جملة ما أورده على شمول أصاله الحل

للمقام، و حاصله بتوضيح منّا: أن الغايه و هي «حتى تعلم» اما أن تكون شرعيه، و هو حصول العلم للمكلف سواء كان مؤثرا في وجوب الموافقه و حرمة المخالفه أم لا، و اما أن تكون عقليه بمعنى المنجز أى ما يؤثر في حرمة المخالفه و وجوب الموافقه القطعيتين. و الاستدلال بالحديث على حليه ما دار أمره بين المحذورين منوط بجعل الغايه عقليه ليكون المعنى: «كل شىء لك حلال ما لم يقم منجز عليه» و حيث لم يكن العلم بالإلزام منجزا، لعدم تأثيره في المخالفه و الموافقه القطعيتين، لعدم قدره عليهما، فالمغيا و هو الحليه باق على حاله، إذ لا- أثر لهذا العلم فى رفعه. و أما إذا كانت الغايه شرعيه، فالغايه محققه، للعلم الإجمالى بالحرمة أو الوجوب، و لازمه ارتفاع المغيا أعنى حليه المشكوك ظاهرا، و لا يصح الاستدلال بالحديث هنا».

بل لا يصح حتى مع جعل الغايه عقليه، لأن ظاهر أدله البراءه الشرعيه بيان معذريه الجهل بالحكم الواقعى، لا معذوريه غير القادر على الامتثال، و من المعلوم أنه لا قصور فى العلم الإجمالى هنا، بل هو مطلقا قابل للتأثير، و انما المانع عدم التمكن من الامتثال المعبر عقلا فى استحقاق العقاب على تركه، و حيث ان العجز عن الإطاعه القطعيه غير مستند إلى الجهل، بل إلى عدم قدره عليها، فلا سبيل لإثبات الترخيص بأدله البراءه، إذ ليست المعذوريه هنا لأجل عدم حصول الغايه».

الرابع: ما فى حاشيه الفقيه الهمداني على الرسائل من: «أنه لا معنى للرجوع إلى أصل الإباحه فى مثل المقام مما لا يترتب عليه أثر عملى، إذ لا معنى

=====

لإجراء الأصل إلا البناء على حصول مؤداه في مقام ترتيب الأثر من حيث العمل و المفروض أنه لا أثر له، فلا معنى للرجوع إليه، فليتأمل».

أما الإشكال الأول، فقد أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده) - بناء على مبناه من تعلق الأحكام الشرعيه بالصور الذهنيه التي ترى خارجيه لا- تتعدها إلى صوره أخرى و لا- إلى وجود المعنون في الخارج بشهاده اجتماع اليقين و الشك في وجود واحد بتوسط العناوين الإجماليه و التفصيليه - بأن متعلق الإلزام المعلوم تفصيلا ليس هو خصوص الفعل و لا خصوص الترك، بل عنوان أحد الأمرين، و مجرى الأصل هو الخصوصيه المشكوكه بالوجدان، قال المقرر:

«فلا محاله ما هو معروض العلم الإجمالي انما هو عبارته عن عنوان أحد الأمرين المباين في عالم العنوانيه مع العنوان التفصيلي، لا خصوص الفعل و لا خصوص الترك، إذ كل واحد من الفعل و الترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك».

و لكن يمكن المناقشه فيه أولا: بعدم انفكاك مجرى الأصل عن متعلق العلم هنا، و ذلك لأن معروض العلم بالإلزام و ان كان عنوان أحدهما، إلا أن هذا العنوان بما أنه ملحوظ مرآتا للخارج كما هو صريح كلامه (قده) فلا جرم يكون العبره بذى المرآه و هو الخصوصيه التي بنفسها جعلت مجرى للأصل.

و ثانيا: بأن معروض علم المكلف هو خصوص الفعل و ليس دائرا بين الفعل

و الترك، إذ موضوع الأحكام الشرعيه سواء الاقتضائيه أم التخييرييه هو فعل المكلف، و ليس الترك موضوعا لحكم أصلا، إذ المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام قائمه بالأفعال، و لا ينحل كل حكم إلى حكمين يتعلق أحدهما بالفعل و الآخر بالترك حتى المباح، فان معناه الترخيص في الفعل و ليس تركه محكوما بحكم ترخيصي آخر غير ما تعلق بالفعل، و قد نهنا على ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح، فلاحظ.

و عليه ففعل المكلف لا يخلو بمقتضى العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة من حكم إلزامي، و يصح الإشاره إليه و يقال: ان هذا الفعل اما واجب و اما حرام، و مع العلم التفصيلي بالإلزام المتعلق بالفعل كيف يمكن أن يحكم عليه بأنه مباح؟ إذ لا يعقل أن يكون الفعل الواحد مركبا لاعتبارين متضادين أو متناقضين.

و منه ظهر أن مرتبه الحكم الظاهري غير محفوظه هنا كما أفاده المحقق النائيني (قده) و لا تصل النوبه إلى الجمع بين المعلوم بالإجمال و بين الحكم الظاهري بفعليه الثاني دون الأول. أو إلى القول بأن المخالفه هنا التزاميه لا بأس بها.

نعم لا بد من إرجاع كلامه (قده) إلى أن العلم بالإلزام علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين، إذ الإلزام بنفسه ليس حكما شرعيا مجعولا، لانحصار الأحكام في الخمسه، بل هو منتزع من الوجوب و الحرمة، و مجعول الشارع هو نوع التكليف لا غير، فالمقام نظير العلم بالإلزام مع تعدد المتعلق، فانه علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين من وجوب هذا أو حرمة ذاك، و لذا يكون منجزا و مصححا للعقوبه على مخالفته.

=====

و الحاصل: أن أصله الحل بمدلولها المطابقى تنافى العلم بالإلزام، فالمانع من جعلها ثبوتى.

و أما الثانى فقد أجيب عنه فى حاشيه بعض المدققين (قده) بالنقض بالشبهه البدويه، حيث «ان الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل و الترك موجود فى تمام موارد الإباحات، لعدم خلوّ الإنسان فيها من الفعل و الترك. و هو غير الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كل من طرفى الفعل و الترك بالاختيار».

لكن يمكن أن يجاب عنه بالفرق بين المقام و الشبهه البدويه، و الفارق هو إمكان جعل الاحتياط هناك و عدمه هنا كما هو المفروض، و المكلف و ان لم يخل عن الفعل أو الترك هناك، إلا أن شيئاً منهما غير مستند إلى الترخيص العقلى بمناط قبح الترجيح بلا مرجح، بل الترك فى مثل شرب التتن يستند إلى إيجاب الاحتياط شرعاً، و الفعل فيه إلى مثل حديث الرفع الموجب للتخصيص فى مخالفه الإلزام المجهول.

فالصحيح أن يجاب عنه بعدم وصول النوبه إلى حكم العقل بالتخيير بمناط الاضطرار، ضروره أن حكمه فى أمثال المقام ليس اقتضائياً من جهه كشفه عن الملاك التام كما فى حسن العدل و قبح الظلم و نحوهما من المستقلات العقليه، بل من باب عدم الاقتضاء بمعنى أنه معلق على عدم تعيين الوظيفه شرعاً كما هو كذلك فى كيفيه الإطاعه لا أصلها، و من المعلوم أنه مع وصول الحكم الفعلى أو النافى له إلى المكلف لا يبقى موضوع لحكمه، لإناطته بعدم جعل

=====

الوظيفه و لو ظاهرا، و مع العلم بالتكليف الظاهري ترتفع الحيره كما لو حكم بترجيح جانب الحرمه فى المقام، فانه لا ريب فى عدم حكمه بالتخير و لزوم مراعاة ما قرره الشارع. و بناء على جريان قاعده الحل فى مورد الدوران بين المحذورين قد وصل النافى لفعليه التكليف بلسان جعل الأصل و ثبت الإباحه الظاهريه. و لو أريد بالتخير التكويني منه كان صحيحا فى حدّ نفسه، الا أنه غير مانع من التعبد بالإباحه الظاهريه.

و أما الإشكال الثالث، ففيه: أن الظاهر كون الغايه عقليه لا تعبيديه جعليه، فكل ما يكون منجزا للواقع و رافعا لمعذريه الجهل به عقلا هو الرافع للحليه المغياه.

و لعل هذا مختار المصنف لو لم يكن ظاهر كلامه فى حاشيه الرسائل فانه (قده) - بعد أن أجاب عن المناقضه بين صدر بعض أخبار الاستصحاب و ذيله بأنه قضيه عقليه محضه ليس فيها أعمال تعبد شرعى حتى يدعى ظهوره الإطلاقى فى كل من العلم التفصيلى و الإجمالى بالانتقاض - حكم بذلك فى هذه الروايه و روايه أخرى، و قال: «و هكذا يمكن أن يكون حال الغايه فى الروايين بأن يكون غايه عقليه من دون أن يكون حكم شرعى فى جانبها، فلا يمنع عن شمول المغيا بإطلاقه ما يصحح أن يعمه، فتأمل فانه دقيق».

و عليه فلا- قصور فى الصدر عن إثبات الحليه فى المقام، إذ المفروض أن الغايه المجمعوله هى العلم بخصوص الحرام، و من المعلوم أن العلم بالإلزام الدائر بين الوجوب و الحرمه ليس علما بخصوص الحرام.

و ما أفاده فى موضع آخر «من قصور أدله البراءه الشرعيه عن إثبات الترخيص و ان قلنا بكون الغايه عقليه، لكونها مسوقه لبيان معذريه الجهل لا العجز عن الامتثال كما فى المقام» لا يخلو من غموض أيضا، فان اضطرار المكلف إلى أحد الأمرين و عجزه عن الامتثال انما نشأ من الجهل بوظيفته، فلو قيل بترجيح احتمال الحرمة أو بالتخير الشرعى لم يكن اضطرار فى البين أصلا، للزوم رعايه ما عينه الشارع فى هذا المورد.

و عليه، فلا مانع من استكشاف عدم فعليه التكليف مما دلّ على أصاله الحل، و إسناد الترخيص فى الفعل و الترك إلى الشارع. و أما الإشكال الرابع، فقد أجب عنه نقضا بلزوم لغويه التعبد بالأمارات النافيه للتكليف مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و لو قيل بصحة اسناد التكليف المنفى إلى الشارع عند قيام الأماره النافيه له، و عدم وصول النوبه إلى نفيه بقاعده القبح، قلنا بكفايه استناد المكلف هنا فى كل من فعله و تركه إلى الشارع بما أنه عبد مملوك ينبغى أن يكون وروده و صدوره بأمر الشارع و اذنه، فله حينئذ الإتيان بالمحتمل اعتمادا على أصاله الحل و الترك كذلك.

و قد تحصل: أن عمده الإشكال هى ما أفاده الميرزا قدس سره. هذا كله فى أصاله الإباحه.

و أما أصاله البراءه الشرعيه المستنده إلى مثل حديث الرفع، فظاهر المتن عدم جريانها. و لعل الوجه فيه ما أفاده المحقق النائنى (قده) من أن الرفع فرع إمكان الوضع، و فى مورد الدوران بين المحذورين لا- يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما للفعل الواحد لا تعيينا و لا تخيرا حتى يرفعهما جميعا و تجرى

=====

البراءة، إذ الملاك ان كان هو المصلحه الملزمه فاللازم كون المجعول هو الوجوب، و ان كان هو المفسده الملزمه فاللازم كون المجعول هو الحرمة، و لا يعقل أن يكون الفعل الواحد واجدا لكلا الملاكين. و منه يتضح عدم معقوليه وضعهما أيضا تخيرا بأن يقول الشارع: «افعل هذا أو اتركه» مع فرض تبعيه الحكم الإلزامى للملاك الملزم، و امتناع اجتماع ملاكين ملزمين في فعل واحد، و مع تعذر الوضع لا يعقل تعلق الرفع بكل من الوجوب و الحرمة.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) بأن مجرى البراءة هو الوجوب و الحرمة تعيينا، فتجرى تاره في الوجوب المشكوك فيه و تنفى المؤاخذه على تركه، و أخرى في الحرمة المحتمله و تنفى العقوبه على الفعل، و جعل كل من الوجوب الحرمة تعيينا و ان كان محالا، و لكن جريان حديث الرفع منوط باجتماع شرائطه من كون المشكوك فيه حكما شرعيا و كون رفعه منه و عدم مانع من الجعل كما هو الحال في الأصول التنزيليه. و أما ما ذكر من اعتبار إمكان الوضع في إمكان الرفع فلا دليل عليه حتى يمتنع الرفع أيضا بامتناعه، بل شأنه الوضع كافي، و من الواضح إمكان جعل الوجوب بخصوصه هنا أو الحرمة بعينها كما يلتزم به القائل بترجيح جانب التحريم.

و الحاصل: أن المرفوع هنا هو الوجوب المحتمل القابل للوضع و الرفع التشريعيين، فمجرى الأصل هو كل واحده من الخصوصيتين، و ليس مفاده مفادا جمعيا رافعا لنفس الإلزام المعلوم كما هو الحال في أصاله الحل، و لذا كان رتبه الجعل غير محفوظه فيها.

ثم منع (قده) عن جريانها، لوجهين أحدهما: أن شرط جريانها و هو

الامتنان مفقود، لحصول التخيير تكويننا بين الفعل و الترك، فلا منه في جعل التخيير الحاصل من إجراء البراءة في كل من الوجوب و الحرمة.

ثانيهما: أن مثل حديث الرفع انما يجرى في مورد للتوسعه على المكلف بحيث لو لا جريانه فيه كان في ضيق الاحتياط المتمم لقصور محركه الخطاب الواقعي، و مع تعذر الاحتياط و امتناعه هنا لا يبقى موضوع للرفع.

أقول: أما حديث الامتنان فقد عرفت في إيرادات قاعده الحل أن في جعل الترخيص الشرعي كمال المنه على العبد. و لا دليل على ترتب ثمره عمليه بالخصوص على جريان الأصل النافي للتكليف.

و أما إشكاله الثاني فيرد عليه ما أورده على شيخه الميرزا (قدهما) ضروره أن مفاد حديث الرفع ليس جمعيا، بل يجرى مره في الوجوب المشكوك فيه، و أخرى في الحرمة المحتمله، و قد اعترف (قده) بعدم تبعيه الرفع للوضع في كلامه المتقدم، فكيف منع من جريان البراءة هنا؟ إذ عدم قدره الشارع على وضع الاحتياط مرتين لا يستلزم عدم قدرته على رفعهما، فهو نظير قدرته على أحد الضدين مع عجزه عن كليهما.

و أما الاستصحاب، فقد التزم المصنف (قده) بجريانه في المقام، و قد نبه عليه في حاشيه على الكتاب في بحث الموافقه الالتزاميه، و الظاهر أنه كذلك، لتماميه أركانه. و قد يستشكل عليه تاره ثبوتها بما أفاده المحقق النائيني (قده) و أخرى إثباتا بما في رسائل شيخنا الأعظم، و ثالثه بعدم ترتب أثر عملي عليه.

أما الأول، فحاصله: دعوى قصور المجعول في الاستصحاب ثبوتها عن شموله لكلا طرفي العلم نظرا إلى مضاده جعل إحرازين تعبديين في الطرفين

مع العلم الوجداني بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، لقيام الاستصحاب مقام القطع فى الجهه الثالثه و هى الاعتقاد، قال مقرر بحثه الشريف فى ضمن كلامه:

«و ان شئت قلت: ان البناء على مؤدى الاستصحابيين ينافى الموافقه الالتزاميه فان التدين و التصديق بأن الله تعالى فى هذه الواقعه حكما إلزاميا إما الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعا».

و أما الثانى و هو إشكال مناقضه الصدر و الذيل، فقد تقدم توضيحه فى بحث الموافقه الالتزاميه، فراجع.

و أما الثالث، فتقريبه: أن التعبد الاستصحابى لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى، و مع حكم العقل بعدم الحرج فى كل من الفعل و الترك لا يبقى أثر عملى لنفى كل واحد من المحتملين بالأصل.

أقول: أما الإشكال الأول فتماميته موقوفه على كون مفاد دليل الاستصحاب جعل المحرز التعبدى كما هو الحال فى التعبد بخبر الثقة بناء على تتميم الكشف، إذ حينئذ لا يجتمع إحرازان تعبديان مع العلم بانقلاب الحاله السابقه فى أحدهما، و على هذا بنينا على عدم جريانه فى الدوران بين المحذورين كما تقدم فى بحث الموافقه الالتزاميه. الا أنه ممنوع، ضروره أن مفاد قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» أو «لا- ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» ليس البناء القلبي على بقاء المتيقن و الموافقه الالتزاميه له حتى يتوجه ما ذكر من منافاه الإبقاءين التعبديين للعلم بالخلاف، بل مفاده البناء العملى على بقاء المتيقن، و عدم الالتفات إلى الشك و إعدامه فى وعاء التشريع، و من المعلوم أن التعبد ببقاء

المتيقن بهذا المقدار فى كل واحد من الطرفين لا- ينافى العلم الوجدانى بالانتقاض فى أحدهما. و عليه فما ذكرناه فى الجزء الرابع لا يخلو عن تأمل، بل منع.

و أما الإشكال الثانى، فقد تقدم الجواب عنه هناك، و أنه - مضافا إلى عدم اشتغال بعض الأخبار على الذيل - مختص باليقين التفصيليِّ بمقتضى الانصراف كما فى تقرير بحث شيخنا المحقق العراقى (قده).

و أما الإشكال الثالث فقد تقدم الجواب عنه أيضا، و أنه مع اقتضاء الاستصحاب لعدم فعله كل من المحتملين لا تصل النوبه إلى حكم العقل بنفى الحرج فى الفعل و الترك، فان حكمه فى أمثال المقام تعليقى.

و قد تحصل: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة. نعم يختص ذلك بالشبهات الموضوعيه دون الحكيمه، و ذلك لما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، إذ لا شك فى انتقاض عدم كل حكم بعد الشرع و لو بمثله.

هذا كله مع وحده الواقعه، و أما مع تعددها، فيتفرع على القول بالتخيير عقلا- أو شرعا أقوال ثلاثه: التخيير البدوى مطلقا و الاستمرارى كذلك، و التفصيل بين ما لو بنى على استمرار ما اختاره ثم بدا له العدول فهو استمرارى، و بين القصد إلى العدول من أول الأمر فبدوى، و قد وجهه المصنف فى حاشيه الرسائل بأنه لو لم يكن بانيا على ما اختاره أولا و لم يبال بالعدول عنه لم يكن مباليا بمخالفه الواقع تدريجا، فهو قاصد للمعصيه فى واقعته، و العقل لا يتفاوت عنده فى حكمه بقبح المعصيه بين الدفعى و التدريجى، و هذا بخلاف ما لو بنى على ما اختاره ثم بدا له العدول، فان المخالفه التدريجيه و ان تحققت، إلا أنه لا قبح

فيها لعدم القصد إليها. ثم رده بالنقض بجواز عدول المقلد مع بنائه عليه من أول الأمر. و بالحل بما إذا كان الخطاب منجزاً، و لا تنجز له في المقام.

فالعمده النظر في أدله القولين الأول و الثاني. و لم يتعرض المصنف في الكتاب لهذا البحث حتى يظهر نظره الشريف و ان أمكن أن ينسب إليه التخيير الاستمراري من كلام له في حاشيه الرسائل.

و أما شيخنا الأعظم (قده) ففضّل بين ما لو كان منشأ الدوران تعارض الخبرين فاختر فيه البدوى أخيراً بعد أن ذكر الاستمراري استناداً إلى إطلاق ما دل على التخيير، ثم استشكل فيه بأن ظاهر موضوع الاخبار الداله عليه هو المتحير و لا- تحير مع الأخذ بأحدهما، و بين ما لو كان المنشأ غير تعارض الخبرين فحكم بالاستمراري، لأن الحاكم به هو العقل و لا إهمال في حكمه.

و أورد المصنف في بحث التعادل و الترجيح من الكتاب و في حاشيته على الرسائل هنا على كلامه الأول بأن موضوع أخبار التخيير هو من جاءه الخبران المتعارضان، فان أريد بالمتحير هو هذا فلا شك في بقاءه بعد الأخذ بأحدهما أيضاً، و مقتضاه الحكم بالتخيير الاستمراري. لبقاء التحير في الحكم الواقعي على حاله. و ان أريد به فاقد الطريق فهو و ان لم يصدق على من عمل بأحد الخبرين، إلا أنه لم يؤخذ بهذا العنوان موضوعاً لقوله عليه السلام: «أذن فتخير» و نحوه.

و أورد على كلامه الثاني بأن معنى عدم إهمال حكم العقل هو: أنه إذا أحرز مناط حكمه حكم به و إذا لم يحرزه لم يحكم به، لا أنه لا يتحير في بقاء ما هو ملاك حكمه، فانه قد يحكم للعلم بموضوع حكمه، كما أنه قد يحكم

=====

به من باب القدر المتيقن، نظير حكمه بقبح الكذب الضار بالنفس المحترمه و عدم حكمه به عند عدم ترتب ضرر عليه، و ليس ذلك إلا لأن حكم العقل انما هو من باب القدر المتيقن، لاجتماع خصوصيات فى موضوع، و مع انتفاء بعضها يشك فى بقاء ما هو المناط، فينتفى حكمه قطعاً، و عليه فالعقل و ان استقل بالتخير فى الواقعه الأولى، الا أنه يمكن أن يتحير فى بقاء الملاك و لا يحكم بشىء حينئذ و ان لم يكن مجال للاستصحاب(١).

و يمكن الجواب عن الأول بأن موضوع أخبار التخير و ان كان «من جاءه الخبران» لكن الملحوظ لبا هو المتحير و لو بمناسبه الحكم و الموضوع، إذ من المحتمل قويا أن تكون الأخبار مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى الحكم الواقعى لأجل تعارض الخبرين الموجب للحيه فى مقام العمل، و غرض السائل علاج حيرته. و لو لم يكن هذا ظاهر الأخبار فلا أقل من صلاحيته للقرينيه، و معه لا يبقى إطلاق فى دليل التخير بين الخبرين، بل يصير الموضوع مجملاً دائراً بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو معلوم الارتفاع، فلا يجرى استصحاب التخير.

و عن الثانى بأن ما أورده على الشيخ الأعظم (قده) من عدم انحصار الحكم العقلى بما إذا كان موضوع حكمه معلوماً بالتفصيل كما أفاده المصنف فى مباحث الاستصحاب و ان كان فى غايه المتاننه كما ستعرض له فى محله إن شاء الله تعالى لجواز حكمه بحسن شىء أو قبحه من جهه اشتماله على حيثيات و جهات لا يمكنه الإحاطه بما هو ملاك ذلك، الا أنه يحكم بالحسن عند اجتماع الخصوصيات و مع فقد بعضها يشك فى موضوع حكمه فلا حكم له قطعاً حينئذ. لكن هذا

الإشكال أجنبي عن مقصود شيخنا الأعظم، لأنه مع التزامه (قده) بإناطه حكم العقل بما كان الملاك مبينا و مفصلا حكم هنا بالتخير الاستمراري، لدعوى أن موضوع حكم العقل بالتخير في الواقعه الأولى باق مع تمام خصوصياته في الوقائع المتأخره، و لا زال العقل قاطعا بالتخير، إذ لو كان مناط حكمه قبح الترجيح بلا مرجح لم يفرق في ذلك بين الحدوث و البقاء، و ما أفاده المصنف من تطرق الإهمال في حكم العقل أيضا مبني على كون حكمه من باب القدر المتيقن الذي عرفت أنه لا عين و لا أثر له في كلام الشيخ (قده).

و استدل للتخير الاستمراري - مضافا إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من حكم العقل بالاستمرار - بإطلاق أدله التخير بناء على تنقيح المناط، و باستصحاب التخير.

و كلاهما ممنوع. أما الأوّل فبما عرفت آنفا. و أما الثاني فبما أفاده الشيخ من عدم المجال له، لعدم الإهمال في حكم العقل. كما لا مجال له ان كان لاستصحاب التخير الظاهري، لعدم إحراز بقاء الموضوع.

أقول: لا مجال لاستصحاب التخير العقلي حتى مع الغض عما ذكره من عدم إحراز بقاء موضوعه، و ذلك لفقد شرط جريانه و هو كون المستصحب بنفسه حكما شرعيا أو موضوعا له، و المفروض أنه حكم عقلي ليس مجرى للتعبد الاستصحابي، فتعليل عدم الجريان بهذا أولى مما أفاده الشيخ.

و استدل للتخير البدوي بقاعده الاحتياط و استصحاب الحكم المختار و استلزام جواز العدول للمخالفة القطعيه. و منع شيخنا الأعظم (قده) الأوّل لعدم الموضوع و هو الشك، إذ الحاكم بالتخير هو العقل الذي لا يتحير في حكمه.

(١). الضمير للشأن، يعنى: قد عرفت فى الأمر الخامس من مباحث القطع عدم وجوب الموافقه الالتزاميه، حيث قال: «هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما أولا يقتضى... الحق هو الثانى» و غرضه من هذا الكلام هنا بيان توهم وجود مانع عقلى عن جريان أصاله الحل فى دوران الأمر بين المحذورين.

توضيح التوهم: أن العقل كما يستقل بوجوب إطاعه الشارع عملا كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاما بمعنى لزوم التسدين و الالتزام القلبي بأحكامه،

=====

و الثانى بمحكوميته باستصحاب التخيير. لكنه لا- يخلو من مسامحه، إذ يعتبر فى حكومه الأصل السببى على المسببى أن يكون التسبب شرعيا كما فى المثال المعروف أعنى غسل الثوب المتنجس بالماء المستصحب الطهاره، و من المعلوم أن ارتفاع الحكم المختار باستصحاب التخيير عقلى لا شرعى. و عليه فلا بد فى المنع عن استصحاب الحكم المختار من التماس وجه آخر.

و أما المخالفه العمليه القطعيه فالظاهر ترتبها على التخيير الاستمرارى، لتولد علمين إجماليين آخرين أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين، و الآخر العلم الإجمالى بحرمه أحدهما، و امثال هذين العلمين مستحيل، لأن الجمع بين الفعلين و التركيب معا متعذر، فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى الموافقه القطعيه، الا أنهما باقيا بالنسبه إلى المخالفه القطعيه، لإمكان مخالفه العلمين بالفعل فى كل من الواقعتين أو الترك كذلك، فيتعين الموافقه الاحتماليه بالفعل مره و الترك أخرى حذرا من القطع بالمخالفه. و منه يظهر أن ما فى بعض الحواشى من أنه لا- عبره بهذا العلم لأنه منتزع من العلوم الإجماليه لا- يخلو من خفاء، لوضوح الفرق بين الانتزاع و التولد.

و يحرم الالتزام بما يخالف الحكم الشرعى، و من المعلوم أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافى البناء على إباحه كل من الفعل و الترك ظاهرا، لاقتضاء هذه الإباحه الظاهريه جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعى الدائر بين الوجوب و الحرمة، و قد عرفت أن هذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجرى أصاله الحل فى المقام.

و قد أجاب المصنف (قده) عن هذا التوهم بوجهين: أحدهما: أن وجوب إطاعه أوامر الشارع و نواهيه عملا مما لا ريب فى استقلال العقل به، و أما وجوب موافقتهمما التزاما بعقد القلب عليهما حتى يكون لكل حكم نحوان من الإطاعه، فلا دليل عليه، فتكون هذه الإطاعه الاعتقاديه من آداب العبوديه لا من وظائفها، لأن العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملى - لأجل تحصيل غرض المولى المترتب على بعثه و زجره حذرا عن عصيانه المستتبع لعقوبته - لا يحكم بلزوم الموافقه الالزاميه، و عليه فلا دلالة من العقل على وجوبها. و أما النقل فليس فيه أيضا ما يقتضى ذلك بالطلب المولى اللزومى، إذ لو كان دليل فى البين لكان اما نفس أدله التكاليف مثل (أقيموا الصلاه) و اما ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله. و شىء منهما لا يصلح لإثبات ذلك كما تقدم بيانه فى الجزء الرابع من هذا الشرح.

مضافا إلى أنه لو دل دليل من الشرع على وجوب الموافقه الالزاميه لكان مانعا شرعيا عن شمول أصاله الحل للمقام لا عقليا كما هو مفروض الكلام، كما يظهر من كلام شيخنا الأعظم أنه لو ثبت وجوب الالتزام شرعا لكان مانعا شرعيا حيث قال: «و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتى مع الجهل التفصيلى».

الوجه الثانى: أنه - بناء على تسليم وجوب الموافقه الالزاميه - لا منافاه

لا يجب (١) موافقه الأحكام التزاما و لو وجب (١) «-» لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه (٣) ممكنا.

بينه و بين جريان أصاله الحل، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالى بأن يلتزم إجمالا بالحكم الواقعى على ما هو عليه و ان لم يعلم بشخصه فعلا، فالامثال القلبي هنا نظير ما تقدم فى خاتمه دليل الانسداد من عقد القلب على بعض الأمور الاعتقاديه مع عدم العلم بتفاصيلها كخصوصيات البرزخ مثلا، فهنا يتدين المكلف بما هو الواقع سواء أ كان وجوبا أم حرمه.

فالمتحصل: أن وجوب موافقه الأحكام التزاما لا يمنع من جريان أصاله الحل فى مسأله الدوران بين المحذورين.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول من الجواب عن توهم وجود المانع العقلى عن جريان أصاله الحل فى دوران الأمر بين المحذورين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أحدهما أن وجوب إطاعه... إلخ».

(٢). الأولى «وجبت» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الجواب عن التوهم المذكور، و قد تقدم توضيحه أيضا بقولنا: «الوجه الثانى...» و قد تعرض شيخنا الأعظم لتوهم المانع العقلى و أجاب عنه بنحو هذا الوجه الثانى، قال (قده):

«و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها... إلى أن قال: و ان أريد وجوب الانقياد و التدين بحكم الله فهو تابع للحكم، فان علم تفصيلا و جب التدين به كذلك، و ان علم إجمالا و جب التدين به على ما هو عليه فى الواقع، و لا ينافى ذلك التدين بالحكم بإباحته ظاهرا...».

(٣). أى: مع الشمول، يعنى: أن الالتزام بالحكم الواقعى على إجماله

=====

(-). بل يمكن أن يقال: بعدم مانعيه وجوب موافقه الالتزاميه عن شمول

مع شمول دليل أصاله الحل للمورد ممكن، و قد صرح به أيضا في الأمر الخامس من مباحث القطع عند بيان عدم الملازمه بين الموافقتين العمليه و الالتزاميه، قال: «ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه و كان المكلف متمكنا منها يجب و لو فيما لا- يجب عليه الموافقه القطعيه عملا- و لا- يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضا، لامتناعهما كما إذا علم إجمالا بوجود شىء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا».

(1). إشاره إلى ما ربما يتوهم من عدم صحه الوجه الثانى، توضيح التوهم:

أنه - مع تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه - لا يكون الالتزاميه بالواقع على ما هو عليه كافيا فى امثال هذا الحكم - أعنى وجوب الموافقه الالتزاميه - بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، ضروره أن متعلق لزوم الموافقه الالتزاميه هو الحكم بعنوانه الخاص من الإيجاب أو التحريم، و ليس المطلوب نفس الواقع على ما هو عليه حتى تكفى الإشاره الإجماليه إليه، و من المعلوم استقلال العقل بلزوم إطاعه كل حكم بما يوجب القطع بفراغ الذمه عنه، و مع تعذر ذلك تصل النوبه إلى الموافقه الاحتماليه، و فى المقام حيث دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فقد تعذرت موافقته القطعيه الالتزاميه كتعذر موافقته القطعيه العمليه و تعينت موافقته الاحتماليه، و هى الالتزام بخصوص

=====

أصاله الحل للمقام بناء على ما التزموا به من عدم وصول الحكم الواقعى إلى مرتبه الفعلية و كون الظاهري فعليا، إذ مع عدم التنافى بين نفس الحكمين لتعدد المرتبه لا منافاه بين الالتزامين أيضا، و أما المعلوم بالتفصيل و هو الإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة فلا معنى لوجوب الالتزام به مع عدم فعلية نوعه المستلزم لعدم فعلية الجنس أيضا.

لو لم يكن تشريعا محرما (١) لما نهض على وجوبه (٢) دليل قطعا.

الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، و لا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافيا للالتزام بالإباحة الظاهريه و البناء عليها.

و قد دفع المصنف هذا التوهم أيضا بوجهين: الأول: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرّم، إذ كيف يتمشى منه الالتزام الجدّي بحكم خاص من قبله تعالى مع عدم إحرازه إلا على نحو التشريع، مثلا لو التزم بالوجوب معينا مع فرض احتمال حرمة كان تشريعا و ان كان الحكم الواقعي هو الوجوب، إذ مع احتمال الحرمة لا علم له بالوجوب حتى يلتزم به، فلو التزم به كان افتراء منه، لأنه التزم بما لا علم له به، و من المعلوم أن مفسده التشريع لو لم تكن أعظم من مصلحه وجوب الالتزام فلا أقل من مساواتها لها و تتراحمان، فلا يبقى ملاك للقول بوجوب الموافقه الالتزاميه التفصيليه.

الثاني: أنه - مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما إذا التزم بأحدهما معينا - لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقا حتى فيما تمكن المكلف منه، لابتنائه على مقدمه و هي كون متعلق وجوب الموافقه الالتزاميه خصوص العناوين الخاصه من الإيجاب و التحريم، و عدم كفايه الالتزام بما هو الواقع.

و لكن هذه المقدمه ممنوعه، لعدم مساعده دليل عليها.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول من وجهي الجواب عن التوهم، و قد تقدم توضيحه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى الوجوب و الحرمة.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثاني، و قد تقدم توضيحه أيضا، و الأولى سوق العبارة هكذا: «لم ينهض على وجوبه دليل أيضا» و ببطان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الحرمة أو الوجوب و ترتيب آثار ما اختاره و هو الوجه الثالث من الوجوه، بل الأقوال الخمسه المتقدمه.

ص: ٥٩١

(١). هذه العبارة الوجيزه تضمنت أموراً: أحدها: الاستدلال على القول الثالث و هو التخيير الشرعى فى دوران الأمر بين المحذورين بمقاييسه المقام بالخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب و الحرمة. و يمكن تقريب هذه المقاييسه بوجه:

الأول: أن رعايه الحكم الظاهرى الأصولى و هو حجيه كل واحد من الخبرين بعد وضوح عدم إمكانها لأجل التعارض أوجبت حكم الشارع بلزوم الأخذ بواحد منهما تخييراً، و من المعلوم أن الحكم الواقعى أولى بالرعايه، فلا بد من البناء على الوجوب أو الحرمة بالأولويه القطعيه، لا طرحهما و القول بالإباحه الظاهريه، فتختص قاعده الحل بالشبهات البدويه، و لا تشمل شيئاً من صور الدوران بين المحذورين سواء كان منشأ الدوران الخبرين المتعارضين أم غيرهما.

الثانى: توافقهما على نفي الثالث بالدلاله الامتزاميه، فان الخبرين المتعارضين يدلان التزاماً على نفي الحكم الثالث، و العالم بالالتزام الجامع بين الوجوب و الحرمة يعلم وجدانا بنفى الحكم الثالث، إذ المفروض دوران الحكم الواقعى بين الوجوب و الحرمة، و معه كيف يمكن الامتزام بالإباحه الظاهريه؟ بل لا بد من الحكم بالتخيير بالأولويه القطعيه. و هذا الاحتمال هو ظاهر كلام المحقق الآشتيانى (قده) عند بيان تنقيح المناط الموجود فى عبارته شيخنا الأعظم فى تقرير القياس.

الثالث: كون المناط فى التخيير بين الخبرين المتعارضين إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة، و لتعذر مراعاة كلا الاحتمالين حكم الشارع بالتخيير بينهما و عدم جواز إبداع قول ثالث، و هذا المناط بعينه موجود فى الدوران

بين المحذورين، فيتعين الأخذ بأحد الاحتمالين لا القول بالإباحه الظاهريه «-» .

الرابع: كون المناط فى التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعيه و عدم إهمالها، و من المعلوم أن المقام أولى بالرعايه من الخبرين، للعلم هنا بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. و هذا بخلاف الخبرين، لاحتمال كذبهما و كون الحكم الواقعى غير مؤداهما.

هذا ما يمكن أن يقال فى تقريب المقايسه من ناحيه وحده المناط فى بعضها و الأولويه فى بعضها الآخر.

ثانيها: جواب المصنف (قده) عن هذه المقايسه بأنها مع الفارق، إذ ليس الملاك فيهما واحدا، توضيحه: أن الأخبار إما أن تكون حجه من باب السببيه و إما من باب الطريقيه، فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعده، لفرض حدوث مصلحه ملزمه فى المؤدى بسبب قيام خبر على

=====

(-). لكن الظاهر عدم كون المناط فى القياس هذا الاحتمال، ضروره أنه التزم فى التعادل و الترجيح بحجيه المتعارضين فى نفى الثالث بالدلاله الالتزاميه، و لو كان القياس لهذه الجبهه لزم كون الحجه العقليه - و هى العلم بالإلزام فى المقام - أسوأ حالا من الحجه التعبديه النافيه للثالث، إذ المفروض أنه (قده) أجرى قاعده الحل فى المقام، فيتعين أن يكون الوجه فى القياس بعض الاحتمالات الأخرى.

و استفاد من كلامه فى حاشيه الرسائل وجه آخر غير ما تقدم فى التوضيح، قال:

«ولا وجه لاستفاده التخيير من فحوى أخبار التخيير، لقوه احتمال أن يكون ذلك فيها لأجل الانقياد و التسليم بكل ما ينسب إليهم عليهم السلام كما فى بعض أخباره بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، لا لمجرد احتمال كلّ للواقع من دون علم به بينهما ليكون فحواه مقتضيا لذلك فى احتمالين علم به بينهما».

الوجوب، و حدوث مفسده ملزمه فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق و لما كان كل منهما مستجمعا لشرائط الحجيه و جب العمل بكل منهما، لكن استيفاء المصلحه و الاحتراز عن المفسده غير مقدور من جهه وحده المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهم، و يستقل العقل بالتخير حينئذ مع التكافؤ، لما قرر في محله من أن التزاحم المأمورى يوجب صرف القدره فى الأهم ان كان، و إلا - فالتخير كما فى إنقاذ غريقين مؤمنين. و ليس مناط التخير - و هو الحجيه - فى الاحتمالين المتعارضين موجودا حتى يحكم بالتخير فيهما أيضا، إذ ليس فى احتمالى الوجوب و الحرمة صفه الكشف و الطريقيه حتى يصح قياسهما بتعارض الحجيتين و هما الخبران المتعارضان، و عليه فتزاحم الاحتمالين ليس كتزاحم الخبرين على السببيه.

و على الثانى - و هو حجيه الأخبار على الطريقيه - فالقياس مع الفارق أيضا، ضروره أن مقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الطرق و ان كان هو التساقط لا التخير، إلا أنه لما كان كل منهما واجدا لشرائط الحجيه و لمناط الطريقيه - من الكشف نوعا عن الواقع و احتمال الإصابه فى خصوص كل واحد من المتعارضين - و لم يمكن الجمع بينهما فى الحجيه الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجه تخيرا مع التكافؤ و تعيينا مع المزيه. و هذا بخلاف المقام إذ ليس فى شىء من الاحتمالين اقتضاء الحجيه كالخبرين حتى يجرى حديث التخير بين الخبرين فى الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحه الظاهرية.

نعم بناء على الاحتمال الثالث فى وجه المقايسه - و هو كون الملاك فى حكم الشارع بالتخير بين الخبرين إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة لا السببيه

و لا- غلبه الإصابه نوعا - يصح القياس المذكور، و اللازم حينئذ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب، إذ موضوع حكم الشارع بالتخيير حينئذ انما هو احتمال الوجوب و الحرمة سواء كان منشؤهما الخبرين أم غيرهما و لا خصوصيه للخبرين. لكن أصل هذه الاستفاده فى غير محلها، لظهور كل عنوان يقع فى حيز الخطاب فى الموضوعيه لا المشيريه، و من المعلوم أن ظاهر الأخبار العلاجيه هو كون موضوع التخيير الخبرين من حيث هما خبران متعارضان لا من حيث إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة حتى يسرى الحكم بالتخيير منهما إلى كل ما يحدث احتمال الوجوب و الحرمة كالمقام.

ثالثها: أنه قد ظهر من بطلان التخيير هنا - لفساد المقايسه المزبوره - عدم مانع عقلا و لا شرعا من شمول حديث «كل شىء لك حلال» للمقام كما أفاده المصنف قبل ذلك، نعم لو تم قياس مسأله الدوران بين المحذورين بباب الخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب و الحرمة لكان حكم الشارع بالتخيير مانعا عن إجراء أصاله الحل و دليلا للوجه الثالث فى المسأله و هو التخيير الشرعى بين الاحتمالين.

لكن قد عرفت بطلان القياس و عدم مانع من شمول حديث «كل شىء لك حلال» للمقام، هذا.

ثم ان ما أورده المصنف من القياس و الجواب عنه مذكور فى كلمات شيخنا الأعظم (قده) فانه - بعد أن حكم بعدم كون وجوب الالتزام حكما شرعيا ثابتا فى الواقع بحيث يجب مراعاته حتى مع الجهل التفصيلى به - فرع عليه هذه المقايسه و قال: «و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيه... إلخ» ثم أجاب عنه، إلا أنه اقتصر فى إبطال القياس بما

على الوجوب باطل (١)، فان (٢) التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده، و من (٣) جهه التخيير بين الواجبين المتزاحمين «-» و على (٤) تقدير أنها من باب الطريقيه، فانه (٥) و ان كان على خلاف القاعده (٦)، الا أن أحدهما

تقتضيه القاعده بناء على السببيه فى حجه الأخبار، و لم يتعرض لحال القياس بناء على الطريقيه فيها، فلاحظ.

(١). خبر «و قياسه» و جواب عنه، و قد عرفته مفصلا بقولنا: «و توضيحه أن الاخبار اما أن تكون حجه... إلخ».

(٢). تعليل للبطلان، و ضمير «بينهما» راجع إلى الخبرين المتعارضين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين...».

(٣). عطف تفسيرى للقاعده، و «يكون» خبر «فان التخيير».

(٤). عطف على «على تقدير كون» و ضمير «أنها» راجع إلى الحجيه المستفاده من العبارة، و قد عرفت توضيح الجواب على هذا التقدير بقولنا:

«و على الثانى و هو حجه الاخبار على الطريقيه...».

(٥). يعنى: فان التخيير، و الأولى تبديله ب «فهو على خلاف...».

(٦). لاقتضاء القاعده الأوليه فى تعارض الطرق للتساقط، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعى على خلاف القاعده.

=====

(-). الأولى أن يقال: «بين الواجب و الحرام المتزاحمين» أو يقال: «و من قبيل التخيير بين الواجبين المتزاحمين» و لا- يخفى أن قياس المقام بباب التزاحم المأمورى الذى هو عجز المكلف عن امتثال حكمين فعليين مع الفارق، بل ينطبق عليه ضابط التعارض الراجع إلى عجز المولى عن تشريع حكمين لمتعلق واحد، توضيحه: أنه بناء على السببيه يكون قيام خبر الوجوب موجبا لحدوث مصلحه

تعيينا (١) أو تخيرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقه من (٢) احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط - جعل (٣)
(صار) حجه فى هذه الصوره (٤) بأدله الترجيح تعيينا (٥) أو التخير تخيرا، و أين

(١). أى: أحد الخبرين تعيينا فى صوره وجود المرجح كموافقه الكتاب و مخالفه العامه و غيرهما، و تخيرا مع عدمه.

(٢). بيان للموصول فى «لما» و اسم «كان» ضمير راجع إلى أحدهما.

(٣). بصيغه المجهول، و الضمير المستتر فيه النائب عن الفاعل راجع إلى «أحدهما» و هو جواب «حيث» المفيد للشرط، و جمله الشرط و الجواب خبر «أن أحدهما».

(٤). أى: فى صوره التعارض بناء على الطريقه.

(٥). مع المزيه، و التخير مع عدمها، و «بأدله» متعلق ب «جعل حجه».

لازمه الاستيفاء فى الفعل، و قيام خبر الحرمة مقتضيا لحدوث مفسده ملزمه فى الفعل أيضا، و من المعلوم أن كل واحد من الملاكين يدعو الشارع إلى جعل الحكم على طبق ما يقتضيه، و حيث كان متعلق الحكامين واحدا امتنع جعلهما معا بل لا بد من الكسر و الانكسار و ملاحظه أهم الملاكين ان كان و إنشاء الحكم على طبقه.

و هذا بخلاف باب التراحم المتقوم بتعدد المبادئ و الأغراض و الخطابات و لا تمنع بينها فى مرحله الجعل أصلا، و انما حصل التمانع فى مقام الامتثال من باب الاتفاق، لعجزه عن إنقاذ الغريقين معا أو إطاعه خطاب «أنقذ» و «لا تغصب» مثلا، فيلزم العقل بمراعاة الأهم ان كان و إلا فيحكم بالتخير.

و عليه، فالظاهر اندراج تعارض الخبرين مطلقا - حتى بناء على السببيه - مع وحده المتعلق فى باب التعارض و أجنبيته عن باب التراحم.

ص: ٥٩٧

ذلك (١) مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا، و هو (٢) حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه (٣) بموصل.

نعم (٤) لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب

(١). أى: و أين حجيه أحدهما تعيينا أو تخييرا مما...؟ يعنى: أن ما تقدم من حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخييرا مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعا، فان الالتزام به على ما هو عليه ممكن، بخلاف الخبرين.

(٢). الضمير راجع إلى الأخذ، و يحتمل فيه أمران، أحدهما الالتزام الإجمالى بخصوص ما صدر واقعا، و ليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع، لتعذره مع الجهل بخصوصيه الإلزام، مضافا إلى منافاته لقوله: «و الأخذ بخصوص» إذ مع احتمال المخالفه كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع.

ثانيهما: أن يراد بالأخذ العمل كما هو المطلوب فى حجيه أحد الخبرين فيكون المراد أن العمل بالواقع حاصل، لكن بالقدر الممكن و هو الموافقه الاحتماليه.

(٣). أى: إلى خصوص ما صدر واقعا، يعنى: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلا إلى الحكم الواقعي، لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا.

(٤). استدراك على قوله: «و قياسه باطل» و غرضه تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام و بين الخبرين المتعارضين، بتقريب: أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين انما هو إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة دون غيره من السببيه أو مناط الطريقيه، و من المعلوم أن هذا الاحتمال موجود فى المقام، فلا بد من التخيير، و يبطل القول بالإباحه، و قد تقدم توضيح هذا الاستدراك بقولنا: نعم بناء

و الحرمة و إحدائهما (١) الترديد بينهما لكان القياس في محله، لدلاله (٢)

على الاحتمال الثالث في وجه المقاييسه... إلخ «-» .

(١). عطف تفسير ل «إبدائهما» و ضميرا «إبدائهما، إحدائهما» راجعان إلى الخبرين، و ضمير «بينهما» راجع إلى الوجوب و الحرمة.

(٢). تعليل لصحة القياس، و «لكان» جواب «لو كان».

=====

(-). و يحتمل أن يكون الغرض من بيان المقاييسه و جوابها تتميم الكلام في وجوب الموافقه الالتزاميه بإثبات وجوبها الشرعى من جهة هذه المقاييسه بيان: أنه يجب الالتزام شرعا بالحكم الواقعى بعنوانه من الوجوب أو الحرمة فان كان ما فى صقع الواقع هو الوجوب و جب شرعا الالتزام به و البناء القلبي عليه، و ان كان هو الحرمة و جب شرعا الالتزام بها، و حيث تتعذر الموافقه القطعيه للالتزام الواجب و جبت موافقته الاحتماليه و هى تتحقق بالالتزام بأحد المحتملين.

و أجاب عنه المحقق الأصفهاني (قده) بأن أصل الالتزام الجدى بشىء سنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم، و المعلوم هنا ليس إلا الإلزام، و هو مما لم يتعلق به وجوب الموافقه الالتزاميه، و انما يتعلق بعنوان الوجوب أو الحرمة المجهولين.

أقول: يمكن أن يقال: ان غرض المصنف من بيان القياس ليس ما ذكر، ضروره أن وجوب الموافقه الالتزاميه على تقدير القول به انما هو عقلى عند المصنف لا شرعى. و لو سلم إرادته إثباته شرعا - و لو تنزلا - فإثباته بهذا القياس غير ممكن، لا لما ذكره المحقق المتقدم فى الجواب، بل لأن التخيير الثابت بين الخبرين ليس إلا فى العمل، يعنى: أن مفاد قوله عليه السلام فى بعض أخبار التخيير: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» هو الاستناد إلى أحدهما فى مرحله العمل أى جعله حجه بينه و بين ربه و الإفتاء على طبقه و أن

ص: ٥٩٩

الدليل على (١) التخيير بينهما على التخيير هاهنا «-» فتأمل جيدا (٢).

(١). متعلق ب «دليل» و «على التخيير» متعلق ب «دلالة» يعنى: أن نفس الأخبار العلاجية الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين تدل أيضا على التخيير فى المقام بناء على كون التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال، لوجود الترييد و الاحتمال هنا أيضا.

(٢). لعله إشاره إلى أنه لا مجال لاستفاده كون المناط فى الحكم بالتخيير فى تعارض الخبرين هو إبداء الاحتمال حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط. وجه عدم المجال: أن من الواضح وجوب الأخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين و ان احتمال كون الحكم الواقعى غيرهما، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة و احتمال الكراهه، فانه لا يجوز الاعتناء بها، بل لا بد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين، هذا.

مضافا إلى أنه لو كان المناط إبداء الاحتمال لزم لغويه الشرائط المعتره فى حجيه الخبرين و مراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال و ان كانا فاقدين لشرائط الحجيه، و هو كما ترى.

و قد تحصل: أن القول الثالث و هو التخيير الشرعى بين الاحتمالين لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصاله الحل للمقام.

=====

مضمونه حكم الله تعالى، و لا يستشم منه وجوب الموافقه الالتزاميه حتى يتعدى من الخبرين إلى مطلق صور الدوران، فتأمل فى العبارة.

(-). و هنا احتمال ثالث فى باب جعل الطرق أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل، و هو كون الأخبار حجه على الطريقيه فى غير صوره التعارض، و أما فيها فتكون حجيتها على السببيه، لوجود المصلحه فى العمل بخبر العادل مع الغض عن جهه الكشف عن الواقع، و ربما يستفاد هذا من قوله عليه السلام:

ص: ٦٠٠

(١). أى: فى الدوران بين المحذورين، و غرضه من هذا الكلام الإشاره إلى دليل القول الأول فى مسأله الدوران - و هو جريان البراءه الشرعيه و العقليه - وردة، و قوله: «لقاعده قبح العقاب بلا بيان» إشاره إلى الجزء الثانى منه و هو جريان البراءه العقليه، و قد عرفت تقريبه عند بيان الأقوال و أدلتها بقولنا «أما العقليه فلتحقق موضوعها و هو عدم البيان... إلخ» و قوله: «فانه لا قصور فيه... إلخ» رد عليه، و توضيح ما أفاده فيه: أن تنجز التكليف - المصحح للعقوبه على مخالفته - يتقوم بأمرين: أحدهما وجود البيان على الحكم الشرعى و لو كان إجماليا، و ثانيهما قدره المكلف على الموافقه القطعيه سواء كانت تفصيليه أم إجماليه كالصلاه إلى أربع جهات، و بانتفاء أحد الأمرين و ان كان ينتفى التنجز، و مقتضى انتفائه جريان قاعده القبح، الا أن القاعده مع ذلك أيضا لا- تجرى هنا، لا- لعدم البيان إذ البيان موجود، لفرض العلم بالتكليف و لو إجمالا و هو مطلق الإلزام، و لذا يكون منجزا إذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و حرمة شرب التتن، فان الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء و ترك الشرب لازم، بل عدم جريانها انما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعى مع وحده المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك ضروره أنهما نقيضان، كعدم التمكن من المخالفه القطعيه لاستحاله ارتفاع النقيضين

«بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و كان سيدنا الأستاذ (قده) يميل إلى هذا المعنى، من جهة أن المناط فى الطريقيه حيث كان هو الوثوق بالصدور و قد ارتفع بالتعارض فلا بد أن يكون العمل بواحد منهما لمصلحه أخرى غير ما تقتضيه أدله حجيه الخبر على الطريقيه المحضه. و سيأتى تفصيل الكلام فى باب التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

و إلا- فالبيان و هو العلم بلزوم الفعل أو الترك موجود، لكن لَمَّا كان متعلقهما واحدا لم يؤثر العلم المذكور فى نظر العقل، فيسقط عن المنجزيه، بخلاف ما إذا تعدد المتعلق كما عرفت. كما لا يكفى العلم بنوع التكليف مع وحده المتعلق، كما إذا علم إجمالاً بوجوب الجلوس فى يوم الجمعة مثلاً أما فى هذا المسجد أو ذاك المسجد، فانه لا معنى لتنجيز المتعلق، مع أن المعلوم هو النوع أعنى الوجوب لا جنس التكليف. فالعبره بتعدد المتعلق لا يكون التكليف المعلوم إجمالاً جنساً أو نوعاً.

و الحاصل: أن قبح العقاب فى المقام مسلم لكنه ليس لأجل عدم البيان بل لعدم قدره المكلف على الامتثال القطعى، فلا مجال لتطبيق قاعده القبح هنا لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعده بسبب العلم بأصل الإلزام و لو مع الجهل بنوعه، فان العلم بجنس التكليف كاف فى البيانيه، و لذا يجب الاحتياط إذا تمكن منه كما فى تعدد المتعلق.

و بالجملة: فلا مجال عند دوران الأمر بين المحذورين لجريان قاعده القبح، لوجود البيان الإجمالى و هو العلم بأصل الإلزام و هو كاف فى المنع عن جريانها.

نعم انما يصلح للمنع عن استحقاق العقاب عدم قدره المكلف على الامتثال و الموافقه القطعيه كما تقدم توضيحه.

(1). الضمير للشأن، يعنى: لا قصور فى البيان فى دوران الأمر بين المحذورين و المراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام، و يمكن أن يكون ضميراً «فانه، فيه»

(-). بل لها مجال، لأن العلم بالإلزام ان كان بياناً رافعاً لموضوع القاعده كان اللازم عدم جريان حديث الحل لنفى كل من الخصوصيتين المشكوكتين لفرض العلم بالإلزام هنا. و ان لم يكن بياناً كذلك تعين جريان القاعده، لوجود

.....

راجعين إلى البيان.

=====

المقتضى و عدم المانع، ضروره أن التنجز كما أفاده المصنف قدس سره فى حاشيه الرسائل و ان كان متقوما بأمرين أحدهما البيان و الآخر القدره على الامتثال، و لا دخل لكل منهما بالآخر، و العلم بالإلزام بيان على التكليف مع تعدد متعلقه، إلا أن المراد به فى القاعده بقرينه حكم العقل بقبح العقوبه ليس هو العلم الكاشف عن معلومه فحسب و ان لم يكن متمكنا من الموافقه و المخالفه بل المراد به هو البيان المنجز الصالح للبعث و الزجر، لأن المصحح للعقوبه ليس هو البيان المجرد عن صلاحيه التحريك، بل ما يمكن أن يصير داعيا و محرّكا للمكلف، و حيث لا قدره له هنا على الامتثال و العصيان القطعيين فلا محاله يكون موضوع قاعده القبح محققا.

و لا- يقاس عدم القدره هنا بعدمها فى باب التراحم كإنقاذ الغريقين حتى يتوهم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان هناك، و ذلك لأن عدم القدره هنا ناش عن قصور فى البيان يسقطه عن صلاحيه التحريك، بخلافه هناك، فان عدم القدره فيه تكوينى بعد تماميه الخطابين، فلا بد فيه من مراعاة قواعد التراحم.

و عليه فما فى المتن و حاشيه بعض المدققين من التفكيك بين البيان و التمكن المقومين للتنجز و ان كان متينا فى نفسه، إلا أنه لا يمنع من جريان قاعده القبح هنا، لما عرفت من أن البيان المأخوذ عدمه فى القاعده ليس إلا خصوص المنجز لا مطلق البيان. و يشهد له أن الغايه فى حديث الحل عقليه بمعنى المنجز لا مطلق العلم و ان لم يكن مصححا للعقوبه على المخالفه.

فما قيل أو يمكن أن يقال فى الفرق بين البراءه الشرعيه و العقلية: «من أن الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على الطاعه و العصيان لما كان هو العقل

ص: ٦٠٣

التكليف لعدم (١) التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها (٢)، و الموافقة الاحتمالية (٣) حاصله

(١). خبر «و انما يكون».

(٢). الظاهر رجوع الضمير إلى «القطعية» لكنه فاسد لفظا و معنى. أما لفظا فلان «القطعية» صفة للمخالفة، و لازم العبارة حينئذ إضافة الموصوف إلى ضمير صفته، و هو فاسد، فلا تقول مثلا: «أسهرنى المرض الشديد و ألمه» يراجع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «و الألم الشديد» أو «المرض و الألم الشديدان». و أما معنى فلان المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية كعدم قدره على المخالفة القطعية، و عبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كالمخالفة القطعية» و هذا فاسد أيضا، فالصواب سوق العبارة هكذا: «كالمخالفة القطعية» أو: «لعدم التمكن من القطع بالموافقة و المخالفة» و الأمر سهل بعد وضوح المطلوب.

(٣). يعنى: أن كلاً من الموافقة و المخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً سواء

فيكفى كون العلم بالجامع مصححاً للمؤاخذة، و العذر عن الموافقة القطعية حينئذ هو العجز عنها لا قاعده القبح، فلا تجرى القاعده حينئذ، لوصل الإلزام إلى المكلف. و هذا بخلاف البراءة الشرعية، حيث ان المرفوع هو الخصوصية المشكوكه، إذ ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع هو النوع الخاص لا الجنس فتجرى أدله البراءة الشرعية دون العقلية لا يخلو من الغموض، لما عرفت آنفاً من أن العجز عن الموافقة القطعية انما نشأ من قصور الخطاب عن التحريك، إذ لو كان أحد النوعين من الوجوب و الحرمة معلوما تفصيلاً كان امثاله القطعى ممكناً قطعاً. و عليه فمقتضى ما ذكرنا عدم الفرق في جريان البراءة بين الشرعية و العقلية فيما دار أمره بين المحذورين، فافهم.

ص: ٦٠٤

لا محاله (١) كما لا يخفى.

ثم ان مورد هذه الوجوه (٢) و ان كان ما إذا لم يكن واحد من

جرت قاعده القبح أم لا.

(١). لعدم خلو المكلف تكويننا من الفعل أو الترك.

(٢). أى: الوجوه الخمسه المتقدمه فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، و غرضه من هذا الكلام التعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فانه بعد أن يبين وجوها ثلاثة فى المسأله قال: «و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقه، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال فى عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه، لأنها مخالفه قطعيه عمليه».

و توضيحه: أن الأقسام المتصوره فى الوجوب و الحرمة من حيث التوصليه و التعبدية فى مسأله الدوران - مهما كان منشؤه - أربعة: الأول: أن يكون الوجوب و الحرمة كلاهما توصليين، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان توصليا بمعنى عدم الحاجه فى امتثاله إلى قصد التقرب.

الثانى: أن يكونا تعبديين، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان تعبديا.

الثالث: أن يكون أحدهما المعين كالوجوب تعبديا، بمعين أنه لو كان هذا الشىء واجبا فى الواقع لم يمثل أمره إلا بالآتيان به بقصد التقرب، بخلاف ما لو كان فى الواقع حراما، فانه ليس تعبديا بل هو توصلى.

الرابع: أن يكون أحدهما غير المعين تعبديا بأن يعلم إجمالا أن أحد المحتملين تعبدى، و لكن لا يعلمه بعينه، و الآخر توصلى كذلك.

فهذه أقسام أربعة، و الموافقه القطعيه متعذره فى جميعها كما لا يخفى كتعذر

المخالفة القطعية فى القسم الأول و الرابع منها، و لكن يمكن تحقق المخالفة القطعية فى الثانى و الثالث، و لذا لم يجعل (قده) محل الوجوه الخمسه المتقدمه جميع هذه الأقسام، بل جعل محلها خصوص القسم الأول منها، فانه الّذى يمكن القول بجريان بعض الوجوه الخمسه و هو الإباحه الظاهريه فيه، بخلاف الثانى و الثالث، فانه لا تجرى فيهما الإباحه الظاهريه سواء أريد بها أصاله البراءه عن الوجوب و الحرمة المحتملين أم أريد بها أصاله الإباحه المستفاده من خصوص حديث الحل و ما هو بمضمونه.

أما عدم جريانها بمعنى أصاله البراءه، فلأنها لو جرت كان مقتضاها نفي الوجوب و الحرمة ظاهرا و الاذن فى الفعل بأى داع كان و فى الترك كذلك، و هذا و ان لم يستلزم بنفسه مخالفه عمليه، فان مجرد الاذن فى الفعل أو الترك لا ينافى الإتيان به بداع قربي، أو تركه كذلك، إلا أن نفس تجويز الشارع للفعل أو الترك مطلقا - عند دوران الأمر بين المحذورين - إذن فى المخالفة العمليه القطعيه فيما إذا كانت مقدوره للمكلف، و قد عرفت أنها مقدوره له فى هذين القسمين فالإذن فى الفعل أو الترك حينئذ إذن فى المعصيه، و هو قبيح. و وجه قدرته على المعصيه فيهما أنه على تقدير تعبدية كل من الوجوب و الحرمة - كما فى القسم الثانى - يقدر على أن يختار الفعل أو الترك لا لداع قربي، فتتحقق المخالفة القطعيه لما هو معلوم تفصيلا من التعبدية، و على تقدير تعبدية أحدهما المعين - كما فى القسم الثالث - كالفعل مثلا- يقدر على أن يأتى بالفعل بلا قصد التقرب، فتتحقق المخالفة القطعيه أيضا.

و أما عدم جريانها بمعنى أصاله الإباحه، فلأنها لو جرت - فمضافا إلى لزوم محذور الترخيص فى المعصيه القطعيه أيضا - يستلزم محذورا آخر، و هو: أن

الإباحه التى هى حكم لا- اقتضائى و مضاد للأحكام الأربعة الاقتضائيه - و هى الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهه - تنافى تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين كما هو المفروض فى القسم الثانى و الثالث. وجه المنافاه: أن التعبدية متقومه بالحكم الاقتضائى كالوجوب و الحرمة فى مورد البحث أعنى الدوران بين المحذورين، فإذا ثبتت التعبدية فى مورد كان الحكم الذى تقوم به اقتضائيا.

ففى المقام حيث ان المفروض تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين فالحكم الذى تقوم تعبديتهما أو تعبدية أحدهما به حكم اقتضائى لا محاله، و بما أن الإباحه حكم لا اقتضائى فجريانها فى هذه الموارد التعبدية يستلزم اجتماع النقيضين الاقتضائى و اللاقتضائى، و هو محال.

و بالجمله: فجريان الإباحه الظاهريه - مهما أريد بها من البراءه أو الإباحه المستفاده من خصوص حديث الحل و نحوه - فى القسمين الثانى و الثالث غير ممكن، فلا- بد من اختصاص القول بها بالقسمين الآخرين أعنى الأول و الرابع يعنى: ما إذا كان المحتملان توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، فانهما اللذان تتعذر فيهما الموافقه و المخالفه القطعيتان، و هذا بخلاف القول بالتخير فى العمل تكويننا مع التوقف عن الحكم به رأسا - كما اخترناه - فانه لا يترتب على القول به فى جميع الأقسام شىء مما ذكر من المحذور أصلا. هذا غاية توضيح كلام شيخنا الأعظم.

و قد ناقش فيه المصنف (قده) بما توضيحه: أن التعبدية فى القسم الثانى و الثالث و ان أوجبت اختصاص بعض الوجوه - و هى الإباحه الظاهريه - بالقسم الأول و الرابع أعنى ما إذا كانا توصليين أو أحدهما غير المعين تعبديا، لتعذر الموافقه و المخالفه القطعيتين فيهما، و لترتب ما ذكر من المحذور، الا أن ذلك

الوجوب و الحرمة على التعيين تعبدية (١)، إذ لو كانا (٢) تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن (٣) إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع (٤) إلى الإباحة، لأنها (٥) مخالفه عمليه قطعيه على ما أفاده

لا- يوجب اختصاص أصاله التخيير العقلي - التي هي مورد البحث - بهذين القسمين أعنى التوصيليين و التعبدى أحدهما غير المعين.

و عليه فلا- مانع من الحكم بالتخيير عقلا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين من الأقسام الأربعة المذكوره، فإذا كان المحتملان توصيليين كان مخيرا بين الفعل لا لداع قربي و بين الترك كذلك، و إذا كانا تعبديين كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنيه التقرب و بين الترك كذلك، و إذا كان أحدهما المعين كالوجوب تعبدية كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنيه التقرب و بين الترك مطلقا يعنى مقترنا بها أو غير مقترن. و كذا إذا كان أحدهما غير المعين تعبدية، فانه أيضا مخير بين الفعل مقترنا بنيه التقرب أو غير مقترن بها و بين الترك كذلك. و السر في ذلك كله أن التخيير يعرض الفعل و الترك على النحو الذي علم أن التكليف بهما قد قيد به من التعبدى و التوصلى.

(١). خبر «لم يكن».

(٢). هذا هو كلام الشيخ الأعظم كما تقدم متنا و توضيحا.

(٣). جواب «لو كانا» و قوله: «كذلك» يعنى تعبدية.

(٤). بالجر عطف على «طرحهما».

(٥). هذا تعليل لقوله: «لم يكن إشكال» يعنى: لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و عدم جواز الرجوع إلى الإباحة، و ذلك لأن الإباحة توجب المخالفة العملية القطعية على ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره، و ضمير «لأنها» راجع إلى الإباحة.

ص: ٦٠٨

شيخنا الأستاذ قدس سره، الا أن (١) الحكم أيضا فيهما (٢) إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه (٣) على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه و تركه (٤) كذلك، لعدم الترجيح (٥)، و قبحه بلا مرجح.

فانقدح (٦) أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين

(١). هذا إشاره إلى المناقشه فى كلام الشيخ الأعظم (قده) و قد عرفت توضيحها بقولنا: «و قد ناقش فيه المصنف بما توضيحه... إلخ».

(٢). أى: فى الوجوب و الحرمة، و قوله: «كذلك» يعنى: تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا، و المقصود أن الحكم فى الوجوب و الحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا هو التخيير عقلا- كحكمهما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، و عليه فالتخيير العقلى يجرى فى جميع الأقسام الأربعة.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «به، طلبه، تركه» راجعه إلى أحدهما.

(٤). بالجر معطوف على «إتيانه» و قوله: «كذلك» يعنى على وجه قربي.

(٥). تعليل لقوله: «هو التخيير عقلا» و «قبحه» بالجر معطوف على عدم الترجيح.

(٦). هذا نتيجة ما أفاده لتعميم مورد جريان أصاله التخيير، يعنى: فظهر من جميع ما ذكرنا أن التخيير العقلى يجرى فى جميع الأقسام الأربعة التى ذكرناها لمسأله الدوران بين المحذورين، لا فى خصوص ما إذا كان الوجوب و الحرمة توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصليا، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسه المتقدمه التى منها التخيير العقلى بما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصليا حتى يكون التخيير العقلى أيضا مختصا بهما كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) حيث خصّ - فى كلامه المتقدم - مورد الوجوه بهما، نعم القول بالإباحه يختص بهما، لما تقدم من لزوم المخالفه العمليه القطعيه لو جرت فى غيرهما.

ص: ٦٠٩

بالنسبه (١) إلى ما هو المهم فى المقام و ان اختص بعض الوجوه بهما (٢) كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك (٣) أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل

(١). متعلق ب «لا-وجه» و المقصود بالمهم هو التخير العقلى المبحوث عنه فى المقام و هو دوران الأمر بين المحذورين، يعنى: لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسه بالتوصلين.

(٢). أى: و ان اختص بعض الوجوه - و هو الأوّل و الخامس - بالتوصلين، لعدم جريانه فى التعبدين، لوجود المانع و هو المخالفه العمليه، و لا فيما إذا كان أحدهما المعين توصليا و الآخر تعديا.

(٣). غرضه (قده) من هذه العبارة: بيان أن ما تقدم من التخير العقلى فى هذا البحث ليس مطلقا و فى جميع الموارد، بل مقيد بما إذا لم يكن - و لو احتمالا - لأحد الاحتمالين مزيه ترجحه على الآخر، و معها لا استقلال للعقل بالتخير، فهنا بحثان أحدهما كبرى و هو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزيه على الآخر، بل يستقل بتعيينه. و قوله: «ان استقلال العقل بالتخير» إشاره إلى هذا البحث الكبرى. و الآخر صغرى، و هو بيان ما هو المناط فى المزيه التى يوجب وجودها - و لو احتمالا - عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير.

أما الأوّل فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخير مع وجود أو احتمال رجحان فى الفعل أو الترك يقتضى أهميته من الآخر، فان احتمال الأهميه أيضا يوجب حكم العقل بتقديم واجد هذه الأهميه المحتمل على فاقدها لكونه حينئذ من صغريات التعيين و التخير، كحكمه بتعين تقليد الأفضل لحجيه قوله قطعا تعيينا أو تخيرا، و الشك فى حجيه قول غير الأفضل عند المخالفه،

ص: ٦١٠

الترجيح في أحدهما على التعيين (١)، و مع احتمال (٢) لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه (بتبعيته) كما هو (٣) الحال في دوران الأمر بين التخيير

و كحكمه بلزوم إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون اذنه، لأهميه وجوب حفظ النفس من حرمة الغصب، و هكذا.

و بالجملة: فحكم العقل بتقديم الأهم معلوماً أو محتملاً مما لا ينبغي الارتياح فيه. و الّذى يظهر من العبارة أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين - في تقديم محتمل الأهميه أو معلومها - تارة بدوران الأمر بين التعيين و التخيير كما في مسأله تقليد الأفضل، و أخرى بتزاحم الواجبين كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، و سنتبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان.

(١). قيد ل «أحدهما» يعنى: في أحدهما المعين. و وجه التقييد به واضح، إذ لا عبره باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فان العقل يستقل بالتخيير فيه كما يستقل به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً كما تقدم توضيحه.

فالمتحصل مما ذكرنا: أنه إما أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل. و على الثاني فإما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأولين يستقل العقل بالتخيير، و على الثالث لا يستقل به بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

(٢). يعنى: احتمال ترجيح أحدهما المعين، و ضمير «بتعيينه» راجع إلى «أحدهما على التعيين».

(٣). أى: كما أن استقلال العقل بتعين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و هذا ما يستفاد منه القياس الأوّل. و قد عرفت أنه كحجيه فتوى الأفضل تعييناً أو تخيراً، و الشك في حجيه فتوى غير الأفضل.

ص: ٦١١

(١). يعنى: دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، و المراد ب «غير المقام» موارد التراحم، كمسأله تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهميته - لاحتمال كونه عالما - على إنقاذ الآخر.

(٢). هذا إشاره إلى البحث الثانى و هو البحث الصغرى، و توضيح ما أفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهميه الملاك الموجبه لشده الطلب و تأكده و زيادته على الطلب فى الآخر بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لأهميته مقدما على صاحبه عند المزاحمه، كما فى مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف فى مال الغير بدون رضاه، فإن كلاً من الحكيمين و هما وجوب الإنقاذ و حرمة الغصب معلوم و لا- بد من امتثاله، و قد اتفق ابتلاء المكلف بهما فى زمان واحد، لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمه أهم من حرمة الغصب كان اللازم التصرف فى مال الغير لأجل إنقاذ الغريق المؤمن، هذا فى باب التراحم.

و فى المقام - و هو وجود احتمال حكيمين لا- نفس الحكيمين الواقعيين - إذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتمله قدّم الفعل على الترك و ان كان احتمال الحرمة أقوى، إذ المدار فى الترجيح على أهميه المحتمل لا أقوائيه الاحتمال، فإذا فرض أن احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب، لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا أشد و أهم من الحرمة المحتمله بل المظنونه قدّم احتمال الوجوب الأهم على احتمال الحرمة الأقوى كالصلاه فى أيام الاستظهار، فإنها إما واجبه ان كانت طاهره و إمّا حرام ان كانت حائضا، لكن حيث انها لو كانت واجبه عليها واقعا كان وجوبها أهم من حرمتها نظرا إلى أن وجوبها على تقدير ثبوته واقعا ذاتى، بخلاف حرمتها، فإنها على فرض ثبوتها تشريعيه، فيرجح الوجوب على الحرمة، و لذا يحكم بوجوبها

الطلب (١) فى أحدهما (٢) و زيادته على الطلب فى الآخر بما (٣) لا- يجوز الإخلال بها فى صورته المزاحمه (٤) و وجب (٥) الترجيح بها (٦)، و كذا (٧) و جب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صورته الدوران.

عليها فى تلك الأيام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها - لاحتمال كونها حائضا - أقوى من احتمال وجوبها لاحتمال كونها طاهره.

(١). المراد بشده الطلب قوه الملاك، فان المناط فى أهميه طلب من طلب آخر و أكديته هو كون الملاك الداعى للمولى إلى أحد الطلبين أقوى و أشد من الملاك الداعى له إلى الطلب الآخر، إذ لا ريب فى اختلاف مراتب الملاكات فى جميع الأحكام الاقتضائيه من الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه كما هو واضح.

(٢). كالصلاه فى المثال المتقدم.

(٣). متعلق ب «زيادته» و المراد بالموصول المرتبه و المثابه، يعنى: كانت شده الطلب فى أحدهما بمثابه توجب أهميته بأن تكون كاشفه عن زياده فى المصلحه بحيث لا- يجوز الإخلال بتلك الزياده، بل يجب استيفاؤها بترجيح ما هى موجوده فيه من أحد المتزاحمين.

(٤). و هذا ما يستفاد منه القياس الثانى، فان الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم من الآخر كانت أهميته من جهه اشتماله على ملاك أقوى و مصلحه زائده على مصلحه مزاحمه، فيجب مراعاة تلك الزياده.

(٥). معطوف على «لا يجوز» و بيان له.

(٦). هذا الضمير و ضمير «بها» المتقدم راجعان إلى الشده و الزياده.

(٧). معطوف على «لا يجوز» يعنى: كما أن العلم بشده الطلب يكون مرجحا فى المتزاحمين المعلومين حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقه، فكذا يكون احتمال أهميه أحد المحتملين مرجحا فى صورته الدوران بين المحذورين الذى يكون

الحكم الواقعي واحدا حقيقته دائرا بين الوجوب و الحرمة.

(١). و هذا إشاره إلى القول الثانى فى مسأله الدوران بين المحذورين، و هو وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا بترجيح جانب الحرمة، و قد تقدم مّن ذكر الاستدلال عليه بوجوه خمس، حيث قلنا: «و استدل عليه بوجوه خمس الأول الأصل... إلخ» و المصنف أشار أولا- إلى أقوى تلك الوجوه و هو الوجه الثالث - حسبما ذكرناها - بقوله: «لأجل أن دفع المفسده أولى... إلخ» ثم أجاب عنه بقوله: «ضروره أنه رب واجب يكون...» أما نفس الدليل فقد تقدم بيانه عند ذكر الاستدلال به و ببقية الوجوه الخمسه على هذا القول، و أما الجواب عنه فتوضيحه: أنه ليس كل حكم تحريمى أهم من كل حكم إيجابى حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب، بل لا بد من ملاحظه المصالح و المفاسد التى هى ملاكات الأحكام، فربّ واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس، فانه مقدم على حرمة الغضب عند المزاحمه، فلذا يكون احتمال وجوبه - مهما كان ضعيفا - مقدما على احتمال حرمة الغضب مهما كان قويا. و كذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبيا أو سابا للنبي، فان وجوب حفظ النبي أهم قطعا من حرمة حفظ سابه حدا. و ربّ حرام يكون أهم من واجب كالعصب و الوضوء، و عليه فلا يقدم احتمال الحرمة مطلقا على احتمال الوجوب.

(٢). قيد لقوله: «لترجيح» يعنى: سواء كانت الحرمة مشتمله على الشده و الزيادة أم لا.

(٣). متعلق ب «لترجيح» و عله له.

المفسده أولى من ترك المصلحه، ضروره (١) أنه ربّ واجب يكون مقدما على الحرام فى صورته المزاحمه بلا- كلام، فكيف يقدم على احتماله (٢) فى صورته الدوران بين مثليهما (٣) «-» فافهم.

(١). تعليل لقوله: «لا وجه» و جواب عن مفاد الدليل و هو إطلاق الأولويه و الترجيح، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقاً؟

(٣). أى: مثل الواجب و الحرام المتزاحمين، و المراد بمثليهما الوجوب و الحرمة فى المقام.

و الحاصل: أن المناط فى ترجيح أحد احتمالى الوجوب و الحرمة على الآخر فى صورته دوران الأمر بين المحذورين هو المناط فى ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما و تزاحمهما، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدماً مطلقاً على الآخر، بل يكون المقدم منهما ماله شدة طلب و زياده اهتمام به سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا. و لو تمت الأولويه المذكوره مطلقاً و فى جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزاحم، مع أن ترك الواجب سيئه أيضاً، بل عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

و بالجملة: فكل ما يكون مرجحاً فى ظرف العلم بالواجب و الحرام يكون مرجحاً أيضاً فى صورته احتمال الوجوب و الحرمة.

(-). مع اختصاصه على فرض تسليمه بما أحرز كل من المصلحه و المفسده و عدم شموله لما احتمل ذلك، و إلا- كان الاستدلال به لوجوب الاحتياط فى الشبهه البدويه التحريميه حيث يتمحض الشك فى الحرمة و الإباحه أولى، إذ لا- مزاحم لاحتمال المفسده هناك أصلاً، مع عدم التزام أحد به.

ص: ٦١٥

إلى هنا انتهى الجزء الخامس من كتاب «منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه» و أسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم و أن ينفع به إخواننا المحصلين المتقين، و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج عفا الله عن سيئاتهما، فى جوار الروضه الشريفه العلويه على من حلّ بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاه و السلام و التحيه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و آله المعصومين، و اللعنه على أعدائهم إلى يوم الدين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

