



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

# بِذَاتِهَا الْوُجُوهُ

وَبِحَيْثُ كَفَاتِ الْأَصُولُ

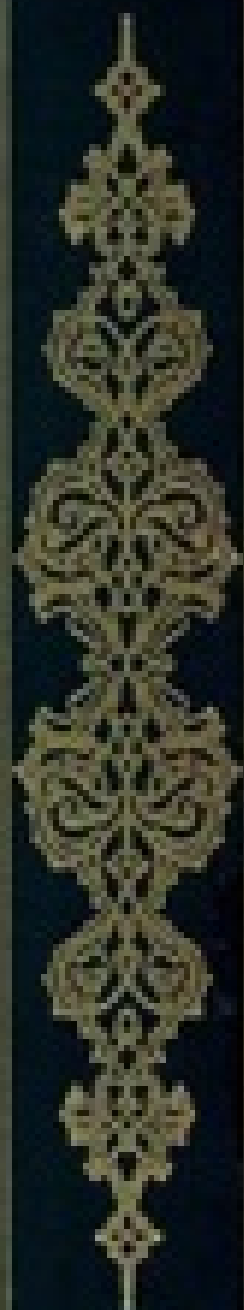
تأليف

أبي عبد الله المصطفى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ زاهد

تدقيقه

الجزء السادس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بدايه الوصول في شرح كفايه الاصول

كاتب:

محمد طاهر آل الشيخ راضى

نشرت في الطباعة:

دار الهدى

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
10	بداية الوصول في شرح كفاية الأصول المجلد 6
10	هوية الكتاب
11	تكملة المقصد السادس فى الامارات
11	الاستدلال بالاخبار على حجية خبر الواحد
15	تقرير الاجماع على حجية الخبر من وجوه:
15	اشارة
15	الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى
18	الوجه الثانى: دعوى الاجماع العملى
18	اشارة
19	للمصنف (قده) على الوجه الثانى فى تقرير الاجماع ايرادان
20	الوجه الثالث: دعوى استقرار سيرة العقلاء
32	الوجوه العقلية التى أقيمت على حجية خبر الواحد
32	اشارة
32	الوجه الاول: العلم الاجمالى بصدور جملة من الأخبار
32	اشارة
38	الجواب عن ثالث ايرادات الشيخ (قده)
41	رد المصنف (قده) الدليل العقلى باختيار رابع ايرادات الشيخ (قده)
43	الوجه الثانى: استدلال صاحب الوافية على حجية الكتب الأربعة
43	اشارة
44	اشكال شيخنا الاعظم فيه برجهين و مناقشة المصنف فيهما
49	الوجه الثالث: كلام المحقق محمد تقي صاحب الحاشية (قده)
49	اشارة

52	ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده)
55	مناقشة المصنف (قده) في إيراد الشيخ (قده) عليه .....
56	أدلة حجية مطلق الظن .....
56	إشارة .....
57	الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر .....
57	إشارة .....
61	الجواب عنه بمنع الصغرى اذا اريد بالضرر العقوبة .....
66	منع الصغرى اذا اريد بالضرر المفسدة .....
73	الوجه الثاني: .....
73	إشارة .....
74	المناقشة في الوجه الثاني .....
78	الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائي (قده) و الجواب عنه .....
79	الوجه الرابع: دليل الانسداد .....
79	إشارة .....
85	المقدمة الاولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار .....
87	المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و افتتاح باب العلمي .....
88	المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام .....
95	المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام .....
95	إشارة .....
99	تعريض المصنف للشيخ الاعظم بانه لا موجب الاحتياط في بقية الاطراف .....
100	الرجوع الى الاصول و تفصيل الكلام فيها .....
113	الرجوع الى فتوى العالم الانفتاحي .....
114	المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح .....
115	عدم تمامية المقدمة الاولى و الرابعة .....
118	الظن بالطريق و الظن بالواقع .....

119	.....	مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق
123	.....	وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع
126	.....	وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق
126	.....	اشارة
127	.....	أحدهما: ما أفاده بعض الفحول و تبعه في الفصول
127	.....	اشارة
130	.....	ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق
134	.....	موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق
146	.....	ايراد المصنف ثانيا على كلام الفصول
148	.....	صرف التكاليف الى مؤديات الطرق أو تقييدها بها
149	.....	دخل الامارة في الحكم- تصورا- على أنحاء أربعة
154	.....	الصرف و التقييد و ايرادات المصنف (قده) عليهما
165	.....	الوجه الثاني على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق
165	.....	اشارة
167	.....	المناقشة في كلام المحقق صاحب حاشية المعالم (قده)
173	.....	عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا
174	.....	الكشف و الحكومة
174	.....	اشارة
177	.....	امتناع تعلق الامر المولوي بالاطاعة الظنية
183	.....	عدم الاهمال في النتيجة على الحكومة
187	.....	التفصيل في اهمال النتيجة و تعيينها على الكشف
202	.....	التوفيق بين كلام الشيخ الاعظم (قده) و الفاضل النراقي (قده)
206	.....	المناقشة في تعميم النتيجة على الكشف
209	.....	اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة
225	.....	الوجه المذكورة لدفع الاشكال و مناقشة المصنف (قده) فيها

231	الظن المانع والممنوع .....
237	الظن بالفاظ الآية أو الرواية .....
240	حجية الظن الحاصل من قول الرجالي .....
244	الظن بمقام التكليف و الظن بمقام الإتيان به .....
248	خاتمة: وفيها امران: .....
284	الترجيح بالظن غير المعتبر .....
288	الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس .....
291	المقصد السابع في الاصول العملية .....
291	اشارة .....
297	اصالة البراءة .....
297	اشارة .....
300	الاستدلال بالكتاب على البراءة .....
305	الاستدلال بالسنة على البراءة: .....
305	اشارة .....
305	حديث الرفع .....
305	اشارة .....
307	الاستشكال بدلالة الحديث بوجه .....
325	المرفوع في غير ما لا يعلمون .....
329	حديث الحجب .....
332	حديث الحل .....
338	حديث السعة .....
343	مرسلة الصدوق .....
354	الاستدلال بالاجماع على البراءة .....
354	الاستدلال بالعقل على البراءة .....
354	اشارة .....



356	..... دعوى صلاحية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها
366	..... اصالة الاحتياط
366	..... أدلة المحدثين على الاحتياط:
366	..... اشارة
366	..... 1- الاستدلال بالكتاب
372	..... 2 لاستدلال بالاخبار:
372	..... 1- اخبار الوقوف
372	..... 2- اخبار الاحتياط
372	..... اشارة
377	..... كلام الشيخ (قده) و مناقشة المصنف (قده) فيه
382	..... القران التي تقتضي كون الأمر بالاحتياط ارشاديا
387	..... الاستدلال بالعقل على الاحتياط: بالعلم الاجمالي
387	..... اشارة
388	..... الجواب الاول عن العلم الاجمالي
400	..... الجواب الثاني عن العلم الاجمالي
401	..... الاستدلال باصالة الحظر
401	..... اشارة
403	..... الجواب عن الاستدلال باصالة الحظر
406	..... الاستدلال بفتح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته
411	..... الفهرس
418	..... تعريف مركز

## بداية الوصول في شرح كفاية الأصول المجلد 6

### هوية الكتاب

بطاقة تعريف: آل شيخ راضى، محمد طاهر، 1904 - م.

عنوان العقد: كفاية الاصول. شرح

عنوان المؤلف واسمه: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول/ تأليف محمد طاهر آل الشيخ راضى (قدس سره)؛ اشرف علي طبعه و تصحيحه محمد عبدالحكيم الموسوي البكاء.

تفاصيل النشر: تهران: دارالهدى، 14 ق. = 20م. = 13.

مواصفات المظهر: ج.

شابك : دوره 964-497-056-X ؛ ج. 4 964-497-060-8 ؛ ج. 5، چاپ دوم 964-497-061-6 ؛ ج. 7، چاپ دوم 964-497-063-2 ؛ ج. 8، چاپ دوم 964-497-064-0 :

يادداشت : الفهرسة على أساس المجلد الرابع، 1426ق. = 2005م. = 1384.

لسان : العربية.

ملحوظة : الكتاب الحالي هو وصف "كفاية الاصول" آخوند الخراساني يكون.

ملحوظة : چاپ دوم.

ملحوظة : ج. 5، 7 و 8 (چاپ دوم: 1426ق. = 2005م. = 1384).

موضوع : آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول -- نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: موسوى بکاء، محمد عبدالحكيم

معرف المضافة: آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: 8/159BP/آ3ك 1300 70212 ى الف

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 2954810

فصل في الآخبار التي دلت على اعتبار الآخبار الآحاد. وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها (1)، إلا أنه يشكل

(1) لا يخفى ان الآخبار الدالة على حجية خبر الواحد طوائف، منها ما دل على حجية خبر الثقة.

ولا يخفى ان المراد من الثقة في المقام هو خبر غير العادل الامامي المأمون الكذب، بان يكون معروفا بصدق اللهجة او كان عدلا لا يفعل الكبائر ولا يصير على الصغائر ولكنه ليس بامامي، كالأخبار الدالة على جواز الاخذ بروايات بني فضال كقوله عليه السلام: (خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا)(1) و بنو فضال فطحية فهم ليسوا شيعة امامية، فان المراد من الشيعي الامامي هو المعترف بالأئمة الاثني عشر باسمائهم، و عليه فلا يكونون عدولا بالمعنى الاخص، لان العادل بحسب اصطلاحنا الخاص هو الشيعي الإمامي ذو الملكة الرادعة عن الكبائر و الاصرار على الصغائر.

ومنها: ما دل على حجية خبر الشيعي مثل مكاتبة علي بن سويد يقول فيها عليه السلام: (لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين...)(2).

ومنها: ما دل على حجية خبر العادل كالروايات الدالة على الاخذ من العمري وابنه، وقوله عليه السلام مشيرا الى زرارة: (فعليك بهذا الجالس)(3) بعد ان قال له السائل: من اين آخذ معالم ديني؟

ولا يخفى ان اخص هذه الطوائف الثلاث هو خبر العادل.

ص: 1

1-1. (1) بحار الانوار ج 2، ص 252.

2-2. (2) بحار الانوار ج 2، ص 82.

3-3. (3) بحار الانوار ج 2، ص 246.

الاستدلال بها على حجية الأخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ و لا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى (1).

ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام (2)، وقضيته وإن كان

---

(1) حاصل الاشكال: انه لا يصح الاستدلال لحجية اخبار الآحاد باخبار الآحاد، ولا بد ان يكون الدليل على حجية شيء مفروغاً عن حجيته، والمفروض ان الكلام في حجية اخبار الآحاد، فلا يعقل ان تكون هذه الاخبار بعد ان كانت اخبار آحاد دليلاً على حجية اخبار الآحاد لانه غير مفروغ عن حجيتها، مضافاً الى لزوم الدور في خصوص الاستدلال بها لحجية اخبار الآحاد، لان الاستدلال بها موقوف على حجيتها، وحجيتها موقوفة على حجية خبر الواحد، و اذا كانت هي الدليل لحجية خبر الواحد كانت حجية خبر الواحد موقوفة عليها، فتكون حجيتها موقوفة على حجيتها، لتوقف حجيتها على حجية خبر الواحد الموقوف على حجيتها، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «بانها اخبار آحاد» فلا يصح الاستدلال بها لحجية خبر الواحد، وليست متواترة حتى لا تكون اخبار آحاد فلا يلزم الدور، وحجية المتواتر من الاخبار مفروغ عن حجيته لانه مما يوجب العلم والعلم حجة لا تحتاج الى جعل لان المتواتر ما اتفق على لفظ واحد أو معنى واحد، وهذه الاخبار غير متفقة على لفظ واحد ولا على معنى واحد فهي غير متواترة لفظاً ولا معنى، والى هذا اشار بقوله: «فانها غير متفقة... الى آخر الجملة».

(2) هذا هو الجواب عن هذا الاشكال، وحاصله: ما تقدم من ان التواتر على انحاء ثلاثة:

التواتر اللفظي: وهو اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب بخبر يتفقون على روايته بالفاظه كما في رواية الاعمال بالنيات.

والتواتر المعنوي: وهو اتقاقهم على معنى واحد وان اختلفت الالفاظ الدالة عليه.

حجية خبر دل على حجيته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم (1)،

والتواتر الاجمالي: وهو اخبار جماعة غير متفقين على لفظ واحد ولا على معنى واحد، ولكنه يعلم بواسطة كثرة هؤلاء المخبرين ان بعض هذه الاخبار صادر قطعاً، وهذه الطوائف الكثيرة مما يعلم اجمالاً بصدور بعضها، فهي وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى ولكنها متواترة اجمالاً، والى هذا اشار بقوله: «و لكنه» أي هذا الاشكال عليها بانها اخبار آحاد «مندفع بانها وان كانت كذلك» أي غير متواترة لفظاً ولا معنى «إلا انها متواترة اجمالاً ... الى آخر الجملة».

(1) حاصله: ان لازم التواتر الاجمالي هو الاخذ باخص هذه الاخبار مضمونا، لان اخصها هو الذي يعلم بصدوره اما بنفسه او في ضمن ما هو اعم منه، ومختار المصنف والمشهور هو حجية خبر الثقة، فالدليل يكون اخص من المدعى لان اخص هذه الاخبار هو خبر العادل، فهو المتواتر اجمالاً وهو اخص من خبر الثقة.

والجواب عنه: انه بعد ان كان خبر العادل حجة قطعاً لتواتره اجمالاً، ومن الواضح ايضاً ان معنى حجيته هو الاخذ بمضمونه، وقد دل خبر العادل مثل الذي دل على الاخذ بروايات بني فضال على حجية خبر الثقة، ولا فرق في حجية خبر العادل في مضمونه بين ان يكون حكماً من الاحكام أو حجية خبر من الاخبار، فخبر العادل الدال على الاخذ برواية بني فضال يدل على حجية خبر الثقة لوضوح عدم الخصوصية لبني فضال من دون ساير الثقات، والى هذا اشار بقوله: «وقضيته» أي وقضية التواتر الاجمالي «وان كان حجية خبر دل على حجيته اخصها مضمونا» وهو خبر العادل الامامي «إلا انه يتعدى عنه» الى غيره وهو خبر الثقة «فيما اذا كان بينها» أي بين الاخبار «ما كان بهذه الخصوصية» بان كان خبر عادل «وقد دل» خبر هذا العادل «على حجية ما كان اعم» من خبر العادل وهو

حجية خبر الثقة، فيكون التواتر الاجمالي دليلا على حجية خبر العادل، و خبر العادل يكون دليلا على حجية خبر الثقة الذي هو اعم من العادل.

(1) لعله اشارة الى ما يمكن ان يتوهم بان اثبات حجية خبر الثقة بخبر العادل الذي ثبتت حجيته بالتواتر الاجمالي يستلزم الدور، لان حجية خبر العادل موقوفة على التواتر الاجمالي، و التواتر الاجمالي موقوف على الطوائف الثلاث التي من جملتها الطائفة التي تضمنت حجية خبر الثقة، فاذا توقفت حجية خبر الثقة على خبر العادل لكونه على الفرض هو الدليل على حجية خبر الثقة كانت حجية خبر العادل موقوفة على ما يتوقف على حجية خبر العادل، لانها متوقفة على التواتر المتوقف على ما دل على حجية خبر الثقة، وقد قلنا ان حجية خبر الثقة موقوفة على حجية خبر العادل.

و يرد: ان هذا التوهم اشبه بالمغالطة لان حجية خبر العادل موقوفة على وجود الطائفة المتضمنة لحجية خبر الثقة لا على حجية خبر الثقة، و حجية خبر الثقة- لا وجوده- موقوف على حجية خبر العادل، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه، فان حجية خبر الثقة متوقفة على حجية خبر العادل و حجية خبر العادل غير متوقفة على حجية خبر الثقة بل على وجوده.

ويمكن ان يكون اشارة الى انه لا- داعي الى دعوى التواتر الاجمالي في مجموع الطوائف الثلاث، بل يمكن دعوى التواتر الاجمالي في نفس الطائفة الدالة على حجية خبر الثقة كما ادعى ذلك صاحب الرسائل (قدس سره)، وانها وان لم تكن هذه الطائفة متواترة لفظا او معنى ولكنها متواترة اجمالا للعلم بصدور بعضها.

فصل في الاجماع على حجية الخبر. و تقريره من وجوده (1):

### الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى

أحدها: دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية (2)، ولا يخفى مجازفة هذه

(1) لا يخفى انه سيذكر وجوها ثلاثة لتقرير الاجماع، وثالثها هو استقرار سيرة العقلاء، و اطلاق الاجماع على السيرة انما هو لاجتماعها مع الاجماع الاصطلاحي في الكشف عن جعل الشارع لحجية الخبر.

و الفرق بينها وبين الاجماع القولى و العملي هو انهما لو تمّا لكشفا عن نفس جعل الشارع من دون واسطة، و السيرة انما تكشف عن الامضاء لعمل العقلاء و لازمه هو اعتبار حجية الخبر عنده.

(2) و هذه الدعوى ترجع الى وجهين: الوجه الاول: دعوى الاجماع المحصّل الحاصل من تتبع فتاوى العلماء من زماننا الى زمان الشيخ (قدس سره) و يحصل من هذا التتبع القطع برضاء الامام عليه السلام من باب الحدس، فهو اجماع محصّل على طريقة الحدس.

الوجه الثانى: هو حصول الاجماع المستلزم لرضا الامام عليه السلام من باب الحدس، لا بسبب التتبع لنفس الفتاوى من العلماء بحجية الخبر، بل السبب للقطع بحصول هذا الاجماع المستلزم للقطع برضا الامام هو تظافر الاجماع المنقولة على حجيته بحيث يحصل من تظافرها القطع بتحقيق الاجماع المحصّل الحدسي، و هو يستلزم رضاه الامام عليه السلام.

وقد اشار الى الوجه الاول بقوله: «دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية ... الى آخر الجملة». و قوله (قدس سره): «و يقطع به» اشار الى انه من الاجماع الحدسي.

الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها، و هكذا حال تتبع الاجماع المنقولة (1)، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، و لكن دون إثباته خرط القتاد (2).

---

و الى الوجه الثاني اشار بقوله: «او من تتبع الاجماع المنقولة».

و ينبغي ان لا يخفى انه اذا لم يحصل الاجماع المحصل من تتبع الاجماع المنقولة فلا يصح دعوى كون الاجماع المنقول دليلا على حجية الخبر، لما مرّ من ان الوجه في دعوى حجية الاجماع المنقول هو حجية الخبر، فلا يعقل ان يكون ما يتوقف حجّيته على حجية الخبر يكون دليلا على حجية الخبر، لانه دور واضح.

(1) الوجه في هذه المجازفة هو انه يرد على تقرير الاجماع بالوجه الاول ان فتاوى العلماء غير متفقة على حجية الخبر الواحد بمضمون واحد، فان بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر الثقة، و بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر العادل المعدّل بعدل واحد، و بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر الواحد المعدّل بعدلين.

و مثله يرد على تقريره بالوجه الثاني، فان الاجماع المنقولة لم تتفق على مضمون واحد، فان بعضهم نقل الاجماع على حجية خبر الثقة، و بعضهم نقله على حجية خبر العادل.

و حيث ان الاجماع المدعى في المقام من الاجماع القولي فلا بد من الاتفاق على لفظ واحد او معنى واحد، و قد عرفت الاختلاف لفظا و معنى ... فلا وجه لدعوى الاجماع بكلا وجهيه، و الى هذا اشار بقوله: «و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه ... الى آخر الجملة».

(2) حاصل هذه الدعوى ان اختلاف الفتاوى أو نقل الاجماع و ان لم يحصل منه الاجماع المحصل على حجية خبر الثقة او حجية خبر العادل المعدّل بعدل واحد، الا



انه يحصل منه القطع بحجية اخص ما دلت عليه هذه الفتاوى و الاجماع المنقولة، و هو حجية خبر العادل المعدل بعدلين، و يكون حالها حال دعوى التواتر الاجمالي في طوائف الاخبار المتقدمة، فيكون المتحصّل منهما هو حجية الخبر في الجملة و هو اخصّها، فانها على الاخص متفقة، و انما الاختلاف بينها في ما زاد على ذلك، و هذا هو مراده من قوله: «إلا ان يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة... الى آخر عبارته».

و الجواب عن هذه الدعوى: انه فرق بين التواتر الاجمالي في طوائف الاخبار المتقدمة، و بين فتاوى العلماء و الاجماع المنقولة في المقام، فان اللفظ الدال على معنى اعم المحكى في الاخبار المتقدمة دال على الاخص، لوضوح دخول الفرد الاخص في المضمون الدال على معنى أعم، بخلاف المقام فان المفتي لحجية خبر الثقة لعله لا يقول بحجية خبر العادل، لاحتمال انه انما اقام على حجية خبر الثقة دليلا بحيث لو لم تتم دلالته او اختلفت حجيته لما قال بحجية خبر العادل، لعدم قيام دليل عنده على حجية خبر العادل.

نعم لو علم من المفتين او ممن نقل عنهم الاجماع انهم يقولون بحجية الاخص على كل حال لكان حال دعوى الاجماع في المقام مع اختلاف المضامين حال الطوائف الثلاث، و يكون المتحصّل منها قيام الاجماع المحصل الحدسي على حجية الخبر الاخص، و لكن انى لنا بهذا العلم؟ و قد اشار الى ذلك بقوله: «و لكن دون اثباته» أي دون اثبات التواطؤ على الحجية في الجملة الراجعة الى حجية الاخص مضمونا «خرط القتاد».

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها (1).

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا

---

(1) الفرق بين هذه الدعوى للاجماع و بين الدعوى الأولى له هي ان الدعوى الأولى هي دعوى الاجماع القولى، و هذه الدعوى الثانية هي دعوى الاجماع العملي.

و الفرق بين دعوى الاجماع العملي و دعوى الاجماع بالنحو الثالث - و هو السيرة العقلانية و عمل العقلاء - ان الاجماع العملي هو عمل العلماء و المسلمين بما هم علماء و بما هم مسلمون، فاذا تم فهو كاشف عن جعل الامام عليه السلام و اعتباره للخبر الواحد بما ان الامام إمام لعلماء الدين و هم المطلعون على رأيه و بما انه رئيس للمسلمين، و المسلمون رعيته يتبعونه متابعة المرءوس للرئيس، بخلاف عمل العقلاء بما هم عقلاء، فانه انما يكشف عن امضاء الشارع لعملهم و إلا لردعهم.

و على كل فحاصل هذه الدعوى هو الاجماع عملاً من العلماء بما هم علماء و من المسلمين بما هم مسلمون على الاخذ بخبر الواحد في امورهم الشرعية و احكامهم، كما يظهر من تصريح المفتين في مستند فتواهم انهم انما افتوا لوجود خبر واحد دل على هذه الفتوى.

و قد اشار الى كونه من الاجماع العملي لا القولى بقوله: «دعوى اتفاق العلماء عملاً» و الى عمل المسلمين بما هم مسلمون بقوله: «بل كافة المسلمين» و ان مورد اتفاقهم هو العمل منهم في امورهم الشرعية ليكون كاشفاً عن جعل الشارع لحجية الخبر الواحد لهم في الاحكام الشرعية بقوله: «في امورهم الشرعية» و الى ان سبب العلم بالاتفاق العملي للعلماء - بما هم علماء - هو فتاواهم المصرحين بان المستند فيها هي اخبار الآحاد بقوله: «كما يظهر ... الى آخر الجملة».

الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه (1)، و هو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الاديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة، و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبي و لا وصي نبي،

### للمصنف (قده) على الوجه الثاني في تقرير الاجماع إيرادان

(1) اورد المصنف على هذا الوجه في تقرير الاجماع إيرادين:

الاول: هو ما اورده على التقرير الاول، و هو ان عمل العلماء غير متفق على ملاك واحد، فان عمل بعضهم مستند الى اعتبار خبر الثقة، و عمل بعضهم بحجية خبر العادل او خصوص المعدل بعدلين.

و الثاني: ان العمل دليل صامت، و كما يحتمل ان يكون عملهم يستند الى سيرة المشرعة و انهم يعملون بما هم متشعبة حتى تتصل بعمل الشارع نفسه، يحتمل ايضا ان يكون مستندهم في عملهم بناء العقلاء و سيرتهم بما هم عقلاء على العمل بخبر الواحد الممضاة من قبل الشارع و لو بعدم الردع، فيرجع هذا الوجه الى الوجه الثالث الآتي في تقرير الاجماع.

و قد اشار اليهما بقوله: «و فيه مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول» من منع اتفاقهم على امر واحد في عملهم «انه لو سلم اتفاقهم على ذلك» أي لو سلم اتفاقهم في مقام العمل على امر واحد و هو الاخذ بخبر الثقة مثلا إلا انه «لم يحرز انهم اتفقوا» على العمل به «بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين» حتى تكون سيرتهم سيرة مشرعية «او» انهم انما اتفقوا على العمل به لانهم عقلاء، فان العقلاء «بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين» يعملون بخبر الثقة «كما» ان العقلاء بما «هم» عقلاء «لا يزالون يعملون بها» أي بهذه السيرة العقلانية «في غير الامور الدينية من الامور العادية».

و على هذا الاحتمال «فيرجع» تقرير الاجماع على هذا الوجه الثاني «الى» تقريره على «ثالث الوجوه».

ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، و من الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضا (1).

(1) هذا هو الوجه الثالث في تقرير الاجماع على حجية خبر الواحد، وهو ما عرفت من دعوى بناء العقلاء و سيرتهم بما هم عقلاء على الاخذ بخبر الثقة، و هي مستمرة من زمان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اوصيائه عليهم السلام بل من قبل زمانهم من أزمنة الاديان السابقة على الاسلام، و هذه السيرة بمراى منه صلى الله عليه و آله و سلم و من اوصيائه عليهم السلام، و لم يردع عنها لا هو و لا أوصياؤه عليهم الصلاة و السلام جميعا، و عدم ردعهم دليل على امضائهم لهذه السيرة العقلانية و إلا لردعوا، و لو ردعوا لاشتهر ردعهم لان متعلق الردع من اعظم موارد الابتلاء، و كلما زاد الامر اهمية توفرت الدواعي لنقله، و لم ينقل عنهم- صلوات الله عليهم- ردع عن هذه السيرة العقلانية، فيكون من الواضح كشف عدم الردع من الشارع عن هذه السيرة عن رضا الشارع بها في الشرعيات، لان اخذ العقلاء لا يختلف حاله في امور معاشهم و معادهم، و من الواضح ايضا انه لا يحتمل ان يكون عدم الردع من الشارع لمانع يمنع عن الردع.

فتلخص ان تقرير الاجماع على هذا الوجه يبتني على مقدمات ثلاث:

- بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مطلقا، و هو محرز بالوجدان قطعا.

- و عدم الردع منهم عليهم السلام و هو محرز ايضا و إلا لنقل و اشتهر مع وجود الداعي الى الردع لفرض ان عمل العقلاء مطلق حتى في امورهم الدينية، فهم يعتبرون خبر الثقة منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف، فهو عندهم طريق الى الاحكام الواقعية، و لا شبهة ان تنجيز أحكام الشرع بهذا الطريق و التعذير عند المخالفة لها لو لم يكن ممضى عند الشارع لردع عنه بما هو مشرع لاحكام يريد امثالها و لا يرضى بمخالفتها، فانه من البديهي ان للشارع احكاما واقعية فعلية يريد امثالها و لا يرضى بمخالفتها.

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم، و ناهيك قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** وقوله تعالى: **وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً** (1).

- و ان هذا الردع منهم عليهم السلام لا مانع منه بحيث لو لم يكن مرضيا و ممضى عندهم لردعوا عنه، و هو محرز ايضا، اذ لا يحتمل احتمالا عقلايا ان هناك مانعا عن ردعهم عن هذه السيرة العقلانية.

و مع تمامية هذه المقدمات يتضح حجية خبر الثقة بامضاء الشارع لعمل العقلاء القائم على الاخذ بخبر الثقة.

و قد اشار المصنف الى ما ذكرنا جميعا بقوله: «دعوى استقرار سيرة العقلاء ...»

الى آخر عبارته».

(1) حاصله: ان المقدمة الثانية ممنوعة و هي عدم الردع عن هذه السيرة.

و لا يخفى ان الردع كما يكون بدليل خاص كأن يقول لا تأخذ بخبر الثقة، او لا تأخذ بعمل العقلاء في اخذهم بخبر الثقة في امور دينك- كذلك يمكن ان يكون الردع بما هو اعم، بان يردع عن اتباع عنوان عام من جملة مصاديقه الاخذ بهذه السيرة العقلانية، و الردع و ان لم يصل اليها بعنوان خاص في مقام المنع عن الاخذ بها، إلا انه قد وصلنا الردع بعنوان عام من جملة مصاديقه هذه السيرة.

و بيان ذلك: انه لا اشكال في كون خبر الثقة الذي قامت سيرة العقلاء على الاخذ به لا يوجب علما، لان احتمال خطأ الثقة في نقله على الاقل موجود، و مع هذا الاحتمال لا يكون خبره موجبا للعلم، و غاية ما يقتضيه خبر الثقة هو الظن، و قد وردت الآيات الناهية عن اتباع غير العلم و عن الاخذ بالظن، فخير الثقة بعنوانين قد ورد الردع عنه، بعنوان كونه من غير العلم، و بعنوان كونه مما يوجب

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه- مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يَقم على اعتباره حجة (1)- لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك

---

الظن في قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** [4] وفي قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا\*** (1).

(1) حاصله: ان هذه الآيات لا تصلح رادعة عن السيرة لوجوه:

الاول: انها وردت في النهي عن اتباع غير العلم وعن العمل بالظن في خصوص اصول الدين كما مرت الاشارة الى هذا فيما سبق.

و لا يخفى ان هذه الآيات بناء على كونها مختصة باصول الدين تكون ارشادية لا مولوية، لحكم العقل بلزوم العلم في ما يرجع الى اصول الدين، و مع حكم العقل بذلك يكون النهي الشرعي ارشادا اليه.

مضافا الى ان اصول الدين كالاعتقاد بوجود واجب الوجود عزّ وجل و وحدانيته و صفاته و نبوة انبيائه عليهم السلام لا يعقل ان يكون الامر الوارد بلزوم العلم فيها او النهي عن اتباع غير العلم او عن العمل بالظن فيها مولويا، لان مولوية الامر معناها هو الامر من الشارع بما هو مولى و مشرع، و يتوقف ذلك على الفراغ عن الاعتقاد به بما هو كذلك، و كون المورد اصول الدين لازمه فرض عدم المفروغية عن ذلك، الآ ان يقال ان المولوية و كونه شارعا منوط بكونه كذلك واقعا لا بالاحراز و الاعتقاد.

ولكنه يمكن ان يقال: ان الامر أو النهي المولوي عن اتباع غير العلم لا يعقل ان يتوجه الى العبد في حال علمه لحصول الغرض، و لا في حال الشك لعدم امكان

ص: 12

---

1-5. (2) يونس: الآية 36.

لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى (1).

محركة الامر أو رادعية النهي للشاك في وجود المولى الأمر أو الناهي، فالعقل هو المرشد بلزوم الفحص في أي حال دون الامر و النهي. وعلى كل فقد اتضح ان الامر و النهي الواردين في اصول الدين لا بد و ان يكونا للارشاد، وقد اشار (قدس سره) الى ان هذه النواهي ارشادية و ان موردها اصول الدين بقوله: «فانه مضافا الى انها وردت ارشادا ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان هذه الآيات العامة الناهية الشاملة لاصول الدين و للظن الذي ليس بحجة عند العقلاء لو كانت شاملة ايضا للظن الذي بنى العقلاء على حججته كخبر الثقة لكانت بالنسبة الى اصول الدين او الظن غير الحجة عند العقلاء امضائية، لحكم العقل في عدم كفاية الظن و غير العلم فيهما، و بالنسبة الى الظن الذي بنى العقلاء على حججته تأسيسية لإلغائها حجية ما بنى عليه العقلاء، و الجمع بين كونها تأسيسية في مورد و امضائية في مورد آخر بعيد جدا، فهي اما امضائية او تأسيسية.

و حيث ان موردها اصول الدين فلا بد و ان تكون امضائية لا تأسيسية، و لازم هذا ان تكون هذه النواهي اما ان يكون القدر المتيقن منها هو اتباع غير العلم في اصول الدين و في خصوص الظن غير الحجة عند العقلاء، او انه بواسطة ورودها في مورد الامضائية يكون المنصرف منها عند اطلاقها ذلك، و لا تشمل الظن الذي بنى العقلاء على حججته كخبر الثقة، و الى هذا اشار بقوله: «و لو سلم فانما المتيقن منها لو لا انه المنصرف اليه اطلاقها ... الى آخر الجملة».

(1) هذا هو الوجه الثالث، توضيحه: انه فرق بين الدليل الخاص الدال على الردع عن العمل بالسيره العقلانية و بين الدليل العام الذي من جملة ما يدل عليه الردع عن

السيرة كمثال الآيات الناهية، فان المدعى انها تدل على عدم اتباع غير العلم الذي من جملته السيرة القائمة على الاخذ بخبر الثقة.

و الوجه في ذلك ان الدليل الخاص حجيته في مقام الاثبات غير متوقفة على غير ان يكون له ظهور دلالي، و المفروض وجود الظهور و لا مانع عن الاخذ به الا وجود الناسخ له و المفروض عدمه، و كون السيرة بنفسها ناسخة له غير معقول حتى لو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل، لان ظهور النص الخاص في تخصيصه للسيرة اقوى من دلالة السيرة بالالتزام على نسخ النص الخاص، و لذا لا اظن ان يستشكل احد في تقديم النص الخاص الرادع عن العمل بالسيرة على السيرة.

و اما الردع للسيرة بالعموم فليس كذلك، لوضوح ان العموم الرادع انما تتم حجّيته في مقام العمل به على اطلاقه و عمومه حيث لا يكون له مخصص أو مقيد، لما عرفت ان العام او المطلق حيث انهما في معرض التقييد و التخصيص فلا تتم حجتهما الفعلية الا بعد عدم المخصص و المقيد، و كما يمكن ان تكون العمومات رادعة عن السيرة يمكن ايضا ان تكون السيرة مخصصة او مقيدة للعموم او الاطلاق.

فيلزم من كون العمومات رادعة للسيرة دور واضح، لان كون العمومات رادعة للسيرة يتوقف على الحجية الفعلية للعمومات المتوقفة على عدم تخصيصها، و عدم تخصيصها يتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لها.

و من البين انه كما يمكن ان تكون العمومات رادعة للسيرة يمكن ايضا ان تكون السيرة مخصصة لها، فرادعية الآيات تتوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، و عدم تخصيصها بالسيرة يتوقف على كونها رادعة للسيرة، و الا لو لم تكن رادعة لكانت السيرة صالحة لتخصيصها، فرادعية الآيات تتوقف على رادعيتها و هو الدور. و الى هذا اشار بقوله: «لا يكاد يكون الردع بها» أي لا يكاد يكون الردع بالآيات للسيرة «الا على وجه دائر و ذلك لان الردع بها» حيث ان المفروض انها عمومات «يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها» لما عرفت من ان العام حيث



لا- يقال: على هذا لا- يكون اعتبار خبر الثقة بالسيارة أيضا، إلا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها، و هو يتوقف على تخصيصها بها، و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها (1).

انه في معرض التخصيص لا تتم حجتيه الفعلية، فكون هذه العمومات رادعة للسيارة القائمة على الاخذ بخبر الثقة يتوقف على عدم تخصيصها او عدم تقييدها «بالسيارة» القائمة «على اعتبار خبر الثقة» فان السيارة بما هي سيارة عقلانية صالحة لتقييد الاطلاق و تخصيص العموم «و هو يتوقف» أي و عدم تخصيص السيارة للعمومات يتوقف «على الردع عنها» أي عن السيارة «بها» أي بالآيات «و إلا» أي لو لم تكن الآيات رادعة للسيارة «لكانت» السيارة «مخصصة» للعمومات الناهية «او مقيدة لها».

فالردع بهذه الآيات يتوقف على عدم تخصيصها بالسيارة المتوقف على كونها رادعة للسيارة، فيتوقف الردع بها على ما يتوقف على الردع بها، و هو الدور.

(1) توضيحه: ان سيارة العقلاء بما هم عقلاء على شيء ليس دليلا بنفسها، بل تتوقف حجيتها على عدم ردع الشارع عنها، فكون السيارة حجة تامة على الاخذ بخبر الثقة يتوقف على عدم الردع للسيارة، و الردع بالآيات للسيارة و ان كان دوريا كما عرفت إلا ان حجتيه السيارة على الاخذ بخبر الثقة ايضا دوري، لان حجتيه السيارة تتوقف على عدم الردع لها بالآيات، و عدم الردع لها بالآيات يتوقف على تخصيصها للآيات الناهية، و إلا فالآيات لو لم تكن السيارة مخصصة لها لكانت رادعة عنها، فحجية السيارة على خبر الثقة تتوقف على عدم الردع لها، و عدم الردع لها بالآيات يتوقف على كون السيارة مخصصة للآيات، و إلا لكانت الآيات رادعة للسيارة لو لم تكن مخصصة بالسيارة، و تخصيص السيارة للآيات يتوقف على ان لا تكون الآيات رادعة لها، فحجية السيارة على خبر الثقة متوقفة على عدم الردع المتوقف على كون السيارة مخصصة للآيات المتوقف على عدم الردع لها بالآيات، فعدم الردع متوقف

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى (1)، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في

على ما يتوقف على عدم الردع، فكما ان الردع في الآيات يتوقف على الردع، كذلك عدم الردع في السيرة يتوقف على عدم الردع، فلا تكون الآيات رادعة ولا تكون السيرة حجة على خبر الثقة للزوم للدور في كليهما، وبالأخرة لا تكون السيرة دليلا تاما على حجية خبر الثقة لانه يلزم من كونها حجة عليه الدور، لما عرفت من توقفها على عدم الردع المتوقف على كونها مخصصة للآيات المتوقف ذلك على عدم ردع الآيات لها.

و الى هذا اشار بقوله: «على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة الا على وجه دائر فان اعتباره بها» أي ان اعتبار خبر الثقة بواسطة السيرة و كونها حجة عليه «فعلا يتوقف على عدم الردع بها» أي كون السيرة حجة فعلا على خبر الثقة يتوقف على عدم الردع بالآيات «عنها» أي عن السيرة «و هو يتوقف على تخصيصها بها» أي عدم الردع بالآيات للسيرة يتوقف على تخصيص الآيات بالسيرة، فضمير تخصيصها يرجع الى الآيات، و ضمير بها يرجع الى السيرة «و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها» أي تخصيص الآيات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات للسيرة، فضمير بها يرجع الى الآيات، و ضمير عنها يرجع الى السيرة، فعدم الردع للسيرة المتقوم به حجيتها الفعلية على خبر الثقة يتوقف على كونها مخصصة للآيات، و كونها مخصصة يتوقف على عدم ردع الآيات لها و هو دور ايضا.

(1) توضيح الجواب عن هذا الاشكال و ان رداعية الآيات للسيرة دوري، بخلاف السيرة على الاخذ بخبر الثقة الذي لازمه تخصيص السيرة للآيات فانه غير دوري يتوقف على بيان امر:

وهو ان رادعية الآيات للسيره لا بد فيه من وصوله و ثبوته، لان الردع الواقعي غير الواصل لا يكون مانعا عن حجيه السيره، فكون الآيات حجة بالفعل في ردعها للسيره متوقف على وصول ردعها و ثبوته و ان تكون ظاهرة في الرادعية، وقد عرفت ان كون الآيات ظاهرة في الردع دوري، فلا ظهور لها بالفعل في الرادعية، فرادعيتها لا وصول لها بالفعل.

و اما حجيه السيره على الاخذ بخبر الثقة فقد عرفت انها متوقفة على الامضاء الذي يكفي في استكشافه عدم ثبوت الردع لا ثبوت عدم الردع، نعم لو كان استكشاف الامضاء متوقفا على ثبوت عدم الردع للزم الدور من الجانبين، لان اثبات عدم الردع لها الذي به يستكشف الامضاء يتوقف على ثبوت تخصيصها للآيات، و ثبوت تخصيص السيره للآيات متوقف على ثبوت عدم ردع الآيات لها، اذ لو كانت رادعة لها لما كانت السيره مخصصة لها بل كانت مردوعة بالآيات، و مع كونها مردوعة لا تكون حجة مخصصة، وقد عرفت ان العام لا يرفع اليد عن ظهوره في العموم إلا بحجة اقوى منه تدل على تخصيصه، فيكون ردع الآيات للسيره دوريا، و حجيه السيره على الاخذ بخبر الثقة- ايضا- دوريا.

اما لو كانت السيره حجيتها لا تتوقف على ثبوت عدم الردع بل كانت متوقفة على عدم ثبوت الردع و به يتم استكشاف الامضاء و عدم الثبوت لا يحتاج الى ثبوت، فكون السيره حجة لا يتوقف على ثبوت التخصيص و ثبوت عدم الردع، بل هو متوقف على عدم ثبوت الردع، و لما كان ردع الآيات للسيره دوريا فردعها لها لم يثبت و هذا كاف في حجيه السيره و لا يحتاج الى اثبات.

و بعبارة اخرى: ان حجيه الآيات في ردعها يتوقف على العلم بالردع، و حجيه السيره في الاخذ بخبر الثقة يتوقف على عدم العلم بالردع لا على العلم بعدم الردع، و لما كان الردع دوريا فلم يعلم به، و صرف عدم العلم به كاف في حجيه السيره، فما هو المناط في رادعية الآيات لم يثبت لاستلزامه الدور لانها متوقفة على ظهورها،

ولا بد من ثبوت الظهور و وصوله بالعلم به، و حجية السيرة لا تتوقف على ثبوت ظهور ايضا يدل على عدم الردع حتى يكون الدور من الجانبين، بل يكفي في ثبوت حجية السيرة عدم العلم بالردع لها، وعدم العلم لا يحتاج الى مثبت، فما يتوقف عليه حجية السيرة متحقق و هو عدم العلم بالردع، و ما يتوقف عليه حجية الآيات في الرادعية هو الظهور و لا بد من تحققه بالعلم به.

وبعبارة اوضح: ان ما تتوقف عليه حجية الآيات في الرادعية امر وجودي لا بد من وصول المثبت له، و ما يتوقف عليه حجية السيرة امر عدمي يكفي فيه عدم الوصول و عدم العلم، فحجية السيرة على الاخذ بخبر الثقة شرطها متحقق، و حجية الآيات في ظهورها في الردع شرطها غير متحقق.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فانه يقال» في مقام الجواب عن لزوم الدور في حجية السيرة على حجية خبر الثقة وانه غير مستلزم للدور بخلاف رادعية الآيات للسيرة فانه دوري كما تقدم انه «انما» لا يكون دوريا لانه «يكفي في حجّيته» أي في حجية خبر الثقة «بها» أي بالسيرة هو «عدم ثبوت الردع عنها» أي عن السيرة و الامر العدمي لا يحتاج الى مثبت، و يكفي فيه عدم ثبوت الردع و لو «لعدم نهوض ما يصلح لردعها» كالأيات فانها لا تصلح رادعة للسيرة لاستلزام ذلك الدور، و اذا كان ذلك كافيا في حجية السيرة و لا يستلزم دورا فالسيرة كما تكون حجة في الاخذ بخبر الثقة تكون مخصصة للآيات الناهية، فالآيات الناهية لا تصلح لردع السيرة، و السيرة تصلح لان تكون حجة على خبر الثقة و مخصصة للآيات الناهية، و الى هذا اشار بقوله: «كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى» أي كما ان عدم ثبوت الردع كاف في حجية السيرة على الاخذ بخبر الثقة كذلك عدم ثبوت الردع كاف ايضا في تخصيص السيرة للآيات، فضمير تخصيصها يرجع الى السيرة، و ضمير لها يرجع الى الآيات الناهية عن اقتفاء غير العلم و عن العمل بالظن.

استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا- في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات (1)،

(1) حاصله: ان الضرورة قائمة على ان سيرة العقلاء جارية على العمل بخبر الثقة و هو حجة عندهم يعملون على طبقه، و ان العامل بما دل عليه خبر الثقة مطيع و غير العامل على طبقه عاص، و ان المخالف لما دلّ عليه خبر الثقة مستحق للعقوبة و ان الموافق لما دلّ عليه خبر الثقة لا يستحق عقوبة فيما لو كان خبر الثقة غير موافق للواقع فالأخذ به معذر عند المخالفة.

و الحاصل: ان خبر الثقة متبع عند العقلاء ما لم يدل دليل خاص على المنع عنه، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة ... الى آخر الجملة».

وقوله: «يكون عقلا في الشرع متبعا» هذا خبر ان التي اسمها ما جرت عليه السيرة، و مراده من قوله يكون عقلا في الشرع متبعا هو انه بعد قيام السيرة على الاخذ بخبر الثقة التي يكفي فيها عدم ثبوت الردع و لم يثبت بالعمومات ردع لها لما عرفت، فتكون السيرة حجة على الاخذ بخبر الثقة، و لما كان العقل هو الحاكم في باب الاطاعة و المعصية و المعذرية فاذا دلّ خبر الثقة على حكم شرعي فالعقل يحكم بما ذكره من ان الاطاعة تكون باتباع ما دل عليه خبر الثقة، فان وافق الواقع كان اطاعة و ان خالف الواقع كان معذرا عنه و ان خولف فمخالفته تكون معصية.

و لما كانت المخالفة عند المصنف تقتضي استحقاق العقاب، سواء كانت مخالفة واقعية او تجريا- لما مرّ منه من ان المتجري يستحق العقاب- لذلك اطلق العبارة في المقام بقوله: «و في استحقاق العقوبة بالمخالفة».

و مراده من الدليل الذي ينهض على المنع عن السيرة هو الدليل الخاص كأن يقول الشارع لا تتبع السيرة القائمة على الاخذ بخبر الثقة في احكامي، لان الدليل العام كالعموم و الاطلاق قد عرفت انه غير قابل لان يكون مانعا و رادعا عن السيرة.

(1) اشار المصنف الى وجه امره بالفهم و التأمل في هامش الكتاب [6] هو ان هناك وجها آخر لحجية السيرة، و لو قلنا بان السيرة متوقفة على ثبوت عدم الردع فيلزم الدور من حجيتها كما يلزم الدور من رادعية الآيات فلا تكون الآيات الناهية حجة في الردع و لا تكون السيرة حجة على خبر الثقة، او قلنا بان المتوقف عليه الظهور العمومي و الاطلاقي ليس ثبوت عدم التخصيص و التقييد له بل هو ايضا موقوف على عدم ثبوت المخصص و المقيد فيكون امرا عدميا كما في ثبوت الردع، فتكون الآيات حجة في الردع و تكون السيرة حجة في التخصيص و الاخذ بخبر الثقة، و حيث ان حجيتهما معا غير معقول لانهما متنافيان و فعلية المتنافيين محال، فيتساقطان في مقام التعارض و هو الاخذ بخبر الثقة.

و النتيجة على كل حال عدم كون السيرة حجة بالفعل على خبر الثقة اما للزوم الدور في الجانبين او لتساقط الحجيتين.

و حاصل الوجه الذي اشار اليه في هامش الكتاب هو: ان السيرة العقلائية على الاخذ بخبر الثقة قائمة قبل نزول الآيات و غير مردوعة، لان المفروض ان ردعها لو كان لكان بالآيات الناهية، فقبل نزول الآيات الناهية كانت السيرة حجة لعدم ثبوت ردعها، و بعد نزول الآيات الناهية يدور الامر بين كون السيرة خاصا مقدا على العام فتكون مخصصة للآيات الناهية بعمومها او اطلاقها و تكون حجة على الاخذ بخبر الثقة.

و بين كون العام ناسخا لها و رادعا لها و مانعا عن حجيتها، فيدور الامر بين تخصيص العام بالسيرة و بين نسخ العام للسيرة.

وقد مرّ من المصنف القول بأنه كلما دار الامر بين تخصيص العام بالخاص و بين نسخ العام للخاص فالتخصيص مقدم على النسخ، و تكون النتيجة حجية السيرة، و لو فرض عدم الترجيح للتخصيص فيتكافئان، و لكن الاستصحاب في حجية السيرة قبل نزول الآيات الرادعة جار فنثبت حجيتها باستصحاب حجيتها قبل نزول الآيات.

ثم اورد هو (قدس سره) على نفسه بما حاصله: ان السيرة لما كانت مقيدة بعدم الردع فحجيتها دائما تكون مغيية بعدم ورود الردع، ففي الزمان السابق على نزول الآيات تكون السيرة حجة، و اما في زمان نزول الآيات التي ظاهرها بحسب عمومها هو الردع فلا تكون حجة لانتهاء امد غايتها بنزول الردع.

وبعبارة اخرى: انه ليس الامر من قبيل الدوران بين التخصيص و النسخ، فان الدوران بينهما فيما اذا لم يكن احدهما مقيدا بعدم الآخر، كظهور العام في معناه و ظهور الخاص في معناه، اما مقامنا فليس من هذا القبيل فان السيرة مقيدة بعدم الردع فيدور الامر بين التخصيص للعام و بين ارتفاع قيد السيرة، و ليس ارتفاع القيد من قبيل النسخ فليس المقام من قبيل الدوران بين التخصيص و النسخ.

ثم اجاب هو عن هذا الاشكال، و توضيحه: ان الغاية للسيرة لو كانت هي عنوان عدم الردع لكان الحال كما ذكر، و لكن الشرط لحجتها هو الامضاء المستكشف بعدم الردع، و لما كانت قبل نزول الآيات غير مردوعة فقد تحقق الامضاء المستكشف بعدم الردع عنها في الزمان السابق على نزول الآيات، و الامضاء غير مغييا بعدم الردع فحجية السيرة غير مغيية بعدم الردع دائما بل هي غاية الى ان يستكشف الامضاء، و بعد استكشافه تسقط غاية عدم الردع، و اذا لم يكن الامضاء مغييا فظاهره الدوام و الاستمرار، فتكون حال السيرة في حجتها على خبر الثقة حال الدليل الابتدائي الدال على حجية خبر الثقة في ظهورها في الدوام و الاستمرار الى ان يثبت ما يدل على انتهاء امد الامضاء.

فصل في الوجه العقلي التي أقيمت على حجة الخبر الواحد (1).

### الوجه الاول: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار

أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الائمة الاطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات غير المعبرة (2).

وقد عرفت ان الآيات لا دلالة لها بالفعل على المنع عن الامضاء لدوريتها، فتكون السيرة بحسب هذا الوجه حجة من دون مزاحم على الاخذ بخبر الثقة و منحصمة لعموم الآيات.

(1) قد ذكروا وجوها ثلاثة عقلية لحجة خبر الواحد، وبالجملة ان القائلين بحجة خبر الواحد استدلوا لذلك بالكتاب و هي الآيات المتقدمة كآية النبأ و آية النفر، و بالسنة و هي الاخبار التي مرّ التعرض لها، و بالاجماع و قد تقدم من المصنف بيانه ايضاً بوجوه ثلاثة آخرها السيرة العقلانية، و بالعقل و هو ايضاً قد ذكر بطرق ثلاثة.

(2) لا يخفى ان هذا الوجه الاول قد قرره الشيخ الاعظم في رسائله على صورة غير هذه الصورة التي ذكرها المصنف، و حاصل ما ذكره الشيخ (قدس سره) مركب من مقدمات: الاولى: انا نعلم اجمالاً بوجود احكام واقعية كثيرة في ضمن هذه الطرق من خبر الواحد و الشهرة و الاجماع المنقولة.

الثانية: انا نعلم اجمالاً ايضاً بصدور اخبار كثيرة فيما بأيدينا من الاخبار، و قد تضمنت احكاماً واقعية.

الثالثة: ان تلك الاخبار قد تضمنت احكاماً الزامية مخالفة للاصول النافية للتكليف.



الرابعة: ان تلك الاخبار مجردة عن القرائن الموجبة للظن بأقربيه ما اقترنت به، و لازم هذا العلم الاجمالي هو حجية ما بأيدينا من الاخبار، لانه بعد العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية في ضمن هذه الطرق فلا بد من كونها فعلية، لوضوح ان مدلول هذه الطرق هي الاحكام الفعلية، و بعد حصول العلم الاجمالي يكون ما بأيدينا من الاخبار قد تضمنت احكاما واقعية فعلية، فلا بد من العمل بها، لان العلم الاجمالي بتضمنها لاحكام واقعية يقتضي الاخذ بها جميعا، لان كل واحد منها هو طرف للعمل الاجمالي بوجود التكاليف في ضمنها.

وقد ذكر الشيخ في الرسائل ما يدل على ان ما بأيدينا من الكتب الاربعة التي هي مجموع الاصول الاربعمائة وغيرها قد اشتملت على ما صدر من الائمة الاطهار عليهم السلام لبيان الاحكام الواقعية.

و اما وجه المقدمة الثالثة، فلان محض العلم بصدور هذه الاخبار عنهم عليهم السلام ما لم تكن متضمنة للعلم بتكاليف الزامية على خلاف ما تقتضيه الاصول النافية لا- يكون علما يوجب الاخذ بالاخبار، لان ما يوجب التنجز هو العلم بالحكم الالزامي دون العلم بالصدور و لو كان متضمنا لنفى التكليف.

و اما وجه المقدمة الرابعة، فلان الاخبار المقترنة بالقرينة توجب انحلال العلم و انحصار الاخذ بخصوص الاخبار المقترنة بالقرائن فلا تكون النتيجة الاخذ بالاخبار التي بأيدينا كلها.

وقد اورد الشيخ (قدس سره) على هذا الوجه بهذا البيان الذي بينه بايرادات اربعة:

الاول: و توضيحه، ان العلم الاجمالي بصدور الاخبار المتضمنة لتكاليف فعلية لا يحل العلم الاجمالي الاول، و هو علمنا بوجود تكاليف في ضمن الطرق التي منها الاجماع المنقولة و الشهرة، لان العلم الاجمالي الاول بتكاليف فعلية في ضمن الطرق اوسع من العلم الاجمالي الثاني و هو كون الاخبار الصادرة في ضمن هذه

الاخبار متضمنة لتكاليف فعلية، و اذا كان لنا علمان اجماليان كان ثانيهما اضيق دائرة من الاول لا يكون موجبا لانحلال الاول، كما لو علمنا اجمالا بوجود غنم محرمة لكونها موطوءة- مثلا- في ضمن غنم بعضها سود وبعضها بيض، ثم علمنا بوجود غنم محرمة لكونها مغمصوبة مثلا في ضمن البيض، إلا انه كان علمنا الاجمالي بوجود غنم محرمة في ضمن البيض اقل من علمنا الاجمالي الاول، وذلك بحيث لو عزلنا من الغنم البيض مقدارا بحيث ينحل علمنا الاجمالي الثاني بحرمة الغنم التي في البيض، وضممنا بقية الغنم البيض الى الغنم السود كان علمنا الاجمالي الاول بوجود غنم محرمة في ضمن هذه الغنم التي هي مجموع بقية الغنم البيض و الغنم السود موجودا فعلا فان العلم الاجمالي الثاني لا يحل العلم الاول و ان احتملنا انطباق الغنم المغمصوبة في علمنا الثاني على الغنم الموطوءة في علمنا الاول، إلا ان احتمال الانطباق لما كان مع عزل مقدار من الغنم البيض الذي به ينحل العلم الاجمالي الثاني بوجود الغنم المغمصوبة في ضمن البيض يكون العلم الاجمالي الاول بوجود الغنم الموطوءة باقيا على الفرض في ضمن بقية الغنم البيض و السود، فلا يكون العلم الاجمالي الثاني حالا للعلم الاول، و يجب الاحتياط في جميع اطراف الغنم التي هي الغنم البيض و السود.

و مقامنا من هذا القبيل، فان علمنا الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة في ضمن ما بأيدينا من الاخبار لا يحل العلم الاجمالي بوجود تكاليف في ضمن الطرق التي منها الاجماعات المنقولة و الشهرة، و لذا لو عزلنا من الاخبار مقدارا ينحل به علمنا الاجمالي بوجود اخبار صادرة منهم عليهم السلام و ضممنا بقية الاخبار الى الاجماعات المنقولة و الشهرة لعلمنا ايضا بوجود تكاليف واقعية في ضمنها ايضا، و عليه فيجب الاحتياط في الاخذ بالاجماعات و الشهرة ايضا.

و من الواضح ان الغرض من هذا الدليل العقلي هو الاخذ بخصوص الاخبار دون الاجماعات و الشهرة.

الثاني: و توضيحه، انه حيث كان المفروض عدم حجية الخبر الواحد بجعل تعبدي يخصصه، و انما يؤخذ به للعلم الاجمالي بوجود اخبار صادرة متضمنة لتكاليف واقعية فعلية، فيكون الاخذ بالخبر انما هو لاجل ان هذه الاخبار متضمنة للتكاليف الواقعية.

و من الواضح ان الخبر الواحد لا- يوجب إلا الظن بكون مؤداه هو الحكم الواقعي، و لازم ذلك هو الاخذ بكل ما يوجب الظن بالحكم الواقعي اذا كان مؤداه موافقا لمضمون الخبر و ان كان هو اجماعا او شهرة.

كما ان لازم كون الاخذ بالخبر الواحد لاجل كونه موجبا للظن بحكم الله هو الاخذ بالخبر الذي يظن بكون مضمونه حكم الله، و ان كان ذلك الخبر غير مظنون الصدور، و ترك الخبر المظنون الصدور اذا لم يحصل الظن بكون مضمونه هو حكم الله الواقعي.

و الحاصل: ان لازم عدم حجية الخبر بالخصوص، و انه من باب العلم الاجمالي بصدور اخبار منهم عليهم السلام هو الاخذ بكل خبر يظن بان مضمونه هو حكم الله، لان العلم بصدور الاخبار لا لموضوعية الاخبار الصادرة بما هي اخبار صادرة، بل لكون الاخبار الصادرة غالبا يكون صدورها لاجل بيان الحكم الواقعي، فالمناط هو الاخذ بحكم الله، فكل ما كان من الاخبار مضمونه مظنون كونه حكم الله الواقعي هو الذي يجب الاخذ به و ان كان ضعيفا و موهوم الصدور، و لا يجب الاخذ بمظنون الصدور اذا لم يكن مضمونه مما يظن بكونه حكم الله و يجب الاخذ بموهوم الصدور اذا كان مضمونه ما يظن بكونه حكم الله.

الثالث: و توضيحه، انه اذا كان الاخذ بالخبر للعلم الاجمالي بصدور اخبار متضمنة لحكم الله الواقعي، فاللازم هو الاخذ بخصوص الخبر المثبت للتكليف و لا يجب الاخذ بالخبر النافي للتكليف، و الوجه فيه الاخذ بالخبر لكونه متضمنا لحكم الله، فالملاك في الاخذ به هو تنجز الاحكام الواقعية، و التنجز انما هو للأمر بطلب

الفعل او طلب تركه، اما عدم التكليف فلا- تنجز له، فاذا لم يكن الخبر متضمنا لحكم الله بل كان نافيا للتكليف كان خارجا عن علمنا الاجمالي، فان علمنا الاجمالي يرجع الى العلم بوجود احكام منجزة، و الحكم النافي للتكليف ناف للتجز ايضا، لما علمت ان المنجز هو التكليف لا عدم التكليف.

و اما الرابع: فهو الذي اعترف المصنف بوروده، و سيأتي بيانه بعد ذكر وجه المصنف ان شاء الله تعالى.

هذا حاصل وجه الشيخ و ما اورده هو عليه (قدس سره) مع توضيح ذلك.

و اما وجه المصنف في تقرير هذا الدليل العقلي الاول فهو مركب من مقدمات.

لا يخفى ان المقدمات الاربع المذكورة في وجه الشيخ لم يخالف المصنف الشيخ في ثلاث منها، انما خالفه في واحدة و هي المقدمة الثانية، و لذا ذكرنا المقدمة الاولى و الثانية لانها بحسب تقرير المصنف يكون العلم الاجمالي فيها حالا للعلم الاجمالي في المقدمة الاولى، و لذا لا يرد الايراد الاول الذي اورده الشيخ على هذا الوجه العقلي.

الاولى: هي المقدمة الاولى المذكورة في وجه الشيخ، و هو العلم الاجمالي بتكاليف فعلية في ضمن الطرق من الاخبار و الاجماع و الشهور.

الثانية: و هي التي خالف بها الشيخ هو العلم الاجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة عليهم السلام المتضمنة لاحكام الواقعية، و تلك الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام وافية بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلا بتلك الاخبار الصادرة لا نحل علمنا الاجمالي بوجد تكاليف واقعية الى علم تفصيلي و شك بدوي.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي، تارة ينحل الى علمين تفصيليين كما لو علمنا اجمالا بوجود عشرة من الغنم محرمة في ضمن غنم ثم علمنا تفصيلا بتلك العشرة، فان هذا الانحلال لازمه هو العلم بالمحرّم بعينه من الغنم و هو العشرة و بالحلّال بعينه من الغنم و هو الباقي من الغنم غير هذه العشرة.

واخرى: ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي، كما لو علمنا بوجود غنم محرمة لا نعرف مقدارها على التحقيق، ولكننا نعلم بانها لا تزيد على العشرين مثلاً، ونحتمل ان تكون اقل من ذلك ولكنها تزيد على العشرة، فلو علمنا باثني عشر منها على التفصيل بانها محرمة فان علمنا الاجمالي ينحل الى علم تفصيلي بهذه الاثني عشر وشك بدوي في بقية الغنم.

ومقامنا من قبيل الثاني، فان علمنا الاجمالي بوجود احكام في ضمن ما بأيدينا من الاخبار بحيث تكون وافية بمعظم الفقه، يوجب انحلال علمنا الاجمالي الاول الى علم بان الاخذ بما بأيدينا من الاخبار يحصل به الاخذ بمقدار من الاحكام الواقعية كثيرة، بحيث يوجب الشك في وجود احكام واقعية في غير هذا الاخبار من الطرق الاخرى كالأجماعات والشهات.

ويدل على انحلال العلم الاجمالي الاول بالاحكام الواقعية في ضمن مطلق الطرق بهذا العلم الاجمالي الثاني، وهو كون ما بأيدينا من الاخبار وافيا بمعظم الفقه، أي انه موجود فيه معظم الاحكام الواقعية انه لو علمنا تفصيلاً بالاحكام الواقعية الموجودة في ضمن ما بأيدينا من الاخبار لانحل العلم الاجمالي الاول الى علم تفصيلي بهذه الاحكام الواقعية وشك بدوي في وجود أحكام واقعية غير هذه الاحكام في ضمن الطرق الاخرى.

لا يقال: انا بالوجدان نرى انه مع الاخذ بالاخبار يحصل لنا علم اجمالي بوجود أحكام واقعية في ضمن الطرق الاخرى من الاجماعات والشهات، وانكار ذلك مكابرة.

فانا نقول: انه لا ننكر هذا العلم الاجمالي ولكنه محتمل الانطباق على الاحكام التي في ضمن الاخبار.

ودعوى ان هذا العلم الاجمالي معلوم عدم الانطباق بحيث انا نعلم ان هذه الاحكام الواقعية التي في ضمن الطرق الاخرى غير الاخبار هي غير الاحكام الواقعية

ولا لزم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، (1) بناء على جريانه في أطراف ما

الموجودة في ضمن الاخبار ممنوعة، بل دعواها مكابرة مع فرض ان ما بأيدينا من الاخبار واف بمعظم الفقه.

ومنه تبين انه لا يرد على هذا التقرير الايراد الاول الذي اورده الشيخ (قدس سره) على التقرير الاول.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «انه يعلم اجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه» أي انا نعلم بان اخبارنا عنهم عليهم السلام قد اشتملت على معظم الاحكام الواقعية «بحيث» يكون وجود احكام واقعية اخرى غير الاحكام الموجودة في هذه الاخبار مشكوكا، فينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، ويدل على انحلاله به هو انه «لو علم تفصيلاً ذلك المقدر» الموجود في ضمن هذه الاخبار من الاحكام الواقعية «لا نحل علمنا الاجمالي» الاول «بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكليف» الواقعية «في مضامين» هذه «الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً» انها صادرة و متضمنة للاحكام الواقعية «و الشك البدوي في ثبوت التكليف» الواقعي «في مورد سائر الامارات غير المعتمدة» كالاجماعات و الشهرات، و مراده من الشك البدوي في ثبوتها في هذه الموارد غير الاخبار، هو الشك في ثبوتها بما انها غير منطبقة على ما هو موجود في الاخبار.

(1) يشير بهذا الى عدم ورود الايراد الثالث للشيخ لا- على التقرير الاول و لا- على التقرير الثاني، و ان اثر العلم الاجمالي ليس هو خصوص الاخبار المثبتة للتكليف دون الاخبار النافية، فان السبب في الاخذ بما بأيدينا من الاخبار هو العلم الاجمالي بصدور الاخبار في ضمنها، و لا ريب انه لو علمنا بالخبر الصادر عنهم تفصيلاً يجب

العمل على طبقه اذا تضمن اثبات التكليف و جواز العمل على طبق الخبر النافي للتكليف، و المراد من جواز العمل على طبق الخبر النافي للتكليف هو عدم لزوم الاحتياط في مورده فيما اذا احتملنا وجوبا او حرمة، و هذا هو المراد لمن اقام الدليل العقلي على الاخذ بما بأيدينا من الاخبار، و لم يرد منه وجوب العمل على طبق جميعها باتيان ما اثبتته من التكليف و نفي ما نفتته من التكليف حتى يرد عليهم بان لازم هذا الدليل هو الاخذ بالخبر المثبت للتكليف دون الخبر النافي، لوضوح انهم لا يريدون من العمل على طبق الخبر النافي لزوم نفي التكليف به.

و على كل فحال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة حال العلم التفصيلي بصدورها.

نعم هناك فرق بين العلم التفصيلي بالصادر النافي و العلم الاجمالي به، في انه مع العلم التفصيلي بصدور الخبر النافي لا يؤخذ في مورده بأصل مثبت للتكليف كقاعدة الاشتغال او الاستصحاب، و في العلم الاجمالي لا بد من الاخذ بالاصل المثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب في مورد الخبر النافي، و انما يجوز العمل على طبق الخبر النافي حيث لا يكون في مورده اصل مثبت للتكليف.

و الوجه في هذا الفرق هو انه مع العلم التفصيلي بصدور الخبر النافي يعلم بعدم التكليف تعبدا، و مورد ثبوت التكليف بالاصل او القاعدة هو مقام الشك في التكليف لا العلم بعدم التكليف تعبدا، و في مقام العلم الاجمالي بصدور اخبار فيما بأيدينا من الاخبار لا يحصل علم تعبدا بعدم التكليف في مورد الخبر النافي، لاسن المفروض في العلم الاجمالي هو ان فيها ما هو صادر لا أن جميعها صادرة، و إلا لكان علما تفصيليا، فهو مورد الشك في التكليف فيكون الاصل او القاعدة مثبتا للتكليف.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و لازم ذلك» أي و لازم العلم الاجمالي بصدور الاخبار الكثيرة فيما بأيدينا من الاخبار هو «لزوم العمل على وفق جميع

علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال (1).

الاحبار المثبتة» للتكليف «و جواز العمل على طبق النافي منها» للتكليف، لا كما يظهر من الشيخ من وجوب العمل على طبق المثبت للتكليف و الغاء الخبر النافي بالمرة.

و اشار الى اشتراط جواز العمل على طبق النافي بعدم وجود قاعدة او اصل في مورده بقوله: «فيما اذا لم يكن في» مورده «اصل مثبت له» أي للتكليف «من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب».

(1) لما كان لا خلاف في جريان قاعدة الاشتغال للتكليف في اطراف العلم الاجمالي ولا تسقط الا بالتعارض، ومع عدم التعارض فلا اشكال في جريانها مع العلم الاجمالي و اثبات التكليف بها.

و اما الاستصحاب فحيث قد مر منه و يأتي في بابه التعرض له ان جريان الاستصحاب في مورد العلم الاجمالي محل خلاف، وقد مرت الاشارة الى ان الشيخ (قدس سره) يظهر منه عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي سواء أ تعارض ام لم يتعارض - فأراد المصنف ان يشير الى ان الاستصحاب انما يكون مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي حيث نقول بجريانه في اطراف العلم الاجمالي، و اما اذا قلنا بعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي فلا يكون الاستصحاب مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي، و يجوز حينئذ العمل على طبق الخبر النافي، و يختص عدم جواز العمل على طبق الخبر النافي بخصوص قاعدة الاشتغال لعدم الخلاف في جريانها في اطراف العلم الاجمالي، و لذا قال (قدس سره): «او الاستصحاب» أي ان الاستصحاب انما يكون مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي كقاعدة الاشتغال «بناء على جريانه في اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها» كما لو صلينا - مثلاً - الى اربع جهات في مقام الجهل بالقبلة، و علمنا بعد خروج الوقت



## رد المصنف (قده) الدليل العقلي باختيار رابع ايرادات الشيخ (قده)

وفيه: إنه لا يكاد ينهض على حجة الخبر، بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم (1)، وإن

بفساد احدى الصلوات، «او» كان الفساد في بعض الصلوات ل «قيام امارة معتبرة على انتقاضها» أي على انتقاض الحالة السابقة «فيه» أي في بعض ما علم اجمالا به، كما لو قامت البيئة على فساد بعض الصلوات، فان الاستصحاب انما يجري في اثبات القضاء لصلوات عما في الذمة، ولا- يؤخذ بالخبر النافي للتكليف، وهو قوله اذا خرج الوقت فقد دخل حائل حيث نقول بجريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي «وإلا» أي وان لم نقل بجريانه في اطراف العلم الاجمالي «لاختص عدم جواز العمل على وفق» الخبر «النافي بما اذا كان» الخبر النافي «على خلاف قاعدة الاشتغال» فقط دون الاستصحاب.

وقد ظهر مما ذكره المصنف ان الايراد الاول لا يرد على التقرير الثاني، و الايراد الثالث لا يرد مطلقا، ولم يتعرض المصنف للايراد الثاني.

(1) لما كان ايراد الشيخ الرابع واردا على التقريرين و المصنف معترف بوروده حتى على التقرير الثاني- اشار الى وروده على هذا التقرير.

وحاصله: انه لما كان الاخذ بما بأيدينا من الاخبار من باب العلم الاجمالي بصدور بعضها لا لحجية الخبر تعبدا، فلا يمكن الاخذ بالخبر الواحد على تخصص به عموما او تقيده به اطلاقا، لان رفع اليد عن عموم العام و اطلاق المطلق انما هو لقيام حجة اقوى من حجة العام في عمومه و المطلق في اطلاقه.

و من الواضح ان الاخذ بالخبر للعلم الاجمالي ليس لازمه حجية الخبر تعبدا حتى يكون الاخذ به من تقديم اقوى الحجتين، فالخبر المخصص لعموم او المقيد لاطلاق لا يكون حجة اقوى من عموم العام و اطلاق المطلق، فلا يكون نتيجته الاخذ بالخبر للعلم الاجمالي كما هو المطلوب في حجة الخبر من تخصيص العام به و تقييد المطلق به، و كما لا يخصص به عموم و لا يقيده به اطلاق كذلك لا يترجح ظهور الخبر

كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالاجمال فتأمل جيدا (1).

ثانيها: ما ذكره في الوافية، مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة، كالكتب الاربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالاصول الضرورية، كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الانكحة و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي،

---

المنطوق على ظهور مفهوم ينافيه، فان ترجيح المنطوق على المفهوم انما هو لظهور الخبر الذي كان حجة تعبدا لا للعلم الاجمالي، وقد اشار الى ذلك بقوله: «انه لا يكاد ينهض ... الى آخر الجملة».

وقوله: «من عموم او اطلاق او مثل مفهوم» العموم له التخصيص و الاطلاق له التقييد و المفهوم له الترجيح.

(1) هذا اشارة الى عدم ورود الايراد الاول على التقرير الثاني بعد العلم الاجمالي بكون الصادر فيما بايدينا من الاخبار وافيا بمعظم الفقه، فانه به ينحل العلم الاجمالي الذي اطرافه الاخبار و ساير الطرق من الاجماع و الشهورات كما مر تفصيله، ولذا قال: «لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما» أي انحلال العلم بوجود احكام واقعية بين الاخبار و غيرها من الطرق بواسطة العلم الاجمالي الثاني بوجود احكام واقعية كثيرة في ضمن هذه الاخبار، و هي الاخبار الصادرة الوافية بمعظم الفقه، فالعلم الاجمالي الاول منحل «بما علم بين الاخبار بالخصوص» من الاحكام الكثيرة «و لو» كان العلم «ب» نحو «الاجمال».

إشارة

بحيث تقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، و من أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان (1).

(1) هذا هو الدليل العقلي الثاني وقد استدل به صاحب الوافية على حجية الكتب الاربعة، و هو مركب من مقدمتين:

الاولى: ان الكتاب الكريم و السنة القطعية قد دلا على تكاليف لا يختص بها الموجودون في عصر النبي صلى الله عليه وآله و سلم و الأئمة عليهم السلام، فنحن نقطع بان هذه التكاليف نحن مخاطبون بها فعلا و هي باقية الى زماننا كمثل الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة و البيع و النكاح و ساير ابواب الفقه.

الثانية: انا نعلم ايضا ان هذه الماهيات مركبة من اجزاء و شرائط بحيث لو اقتصرنا على تفصيل اجزائها و شرائطها على السنة المتواترة القطعية و الاجماع المحصلة لخرجت تلك الامور عن حقائقها، و نقطع ايضا بان ما بأيدينا من الكتب الاربعة قد تضمنت الاجزاء و الشرائط لهذه الامور بحيث لا تخرج هذه الامور عن حقائقها فوجب العمل بالكتب الاربعة.

و ملخص هذه الدليل هو انه بعد العلم بالخطاب المنجز بالامور التي ذكرها، و العلم الاجمالي بان الكتب الاربعة قد اشتملت على حقائق اجزاء هذه الامور و شرائطها فيكون اللازم من هذين العلمين لزوم الاخذ بالكتب الاربعة، لانحصار امثال هذه الخطابات المعلومة بالضرورة في الاخذ باخبار هذه الكتب الاربعة.

و الفرق بين هذا الدليل و الدليل السابق ان متعلق العلم الاجمالي في هذا الدليل معلوم بعنوانه و هو الصلاة و الصوم و أمثالهما، و لكنه غير معلوم بالتفصيل من ناحية الاجزاء و الشرائط، و في هذا الدليل السابق متعلق العلم غير معلوم حتى بعنوانه.

و ايضا الفرق بينهما هو دعوى اشتمال خصوص الكتب الاربعة على الاخبار الصادرة المشتملة على الاجزاء و الشرائط الواقعية في هذا الدليل الثاني، و في الاول اشتمال الاخبار التي بأيدينا على تفصيل التكاليف اعم من الكتب الاربعة و غيرها.

وأورد عليه: أولاً: بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الـجزاء و الشروط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته (1).

وقد اشار المصنف الى المقدمة الاولى من هذا الدليل بقوله: «انا نقطع ببقاء التكليف ... الى آخر الجملة»، و الى المقدمة الثانية بقوله: «مع ان جل اجزائها ... الى آخر الجملة».

(1) المورد هو الشيخ الاعظم في رسائله، و توضيح الايراد الاول على هذا الدليل العقلي الثاني: هو ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشروط لهذه الامور لا يختص بخصوص الكتب الاربعة بل هو موجود في الاخبار اعم من الموجود في الكتب الاربعة وغيرها، فاللازم الاخذ بجميع ما بأيدينا من الاخبار لا خصوص الكتب الاربعة.

و لا يخفى ان الاخذ بالاخبار انما يكون بعد عدم امكان العلم بالاحتياط و الاخذ بكل ما احتملنا جزئيته او شرطيته لهذه الامور، لان اللازم بعد العلم يتنجز الخطاب بهذه الامور، و العلم بانها مركبة من اجزاء و شرائط هو الاحتياط و الاثيان بكل ما احتمل جزئيته او شرطيته، ولكنه حيث ان العلم باشتمال هذه الاخبار على ما هو واف بمعظم الأجزاء و الشروط لذا ينحل العلم الاجمالي بالتكليف باتيان اجزاء و شرائط هذه الامور بالاخذ بما بأيدينا من الاخبار او ساير الطرق مما يدل على جزئية شيء او شرطيته لهذه الامور، فلذا لا يجب علينا العلم بالاحتياط، و نكون بالخيار بين العمل بالاحتياط و بين العمل بكل ما يدل على جزئية شيء او شرطيته.

نعم اذا لم يمكن الاحتياط فحينئذ ينحصر الامر في الاخذ بكل ما يدل على جزئية شيء او شرطيته.

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الاخبار، إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي، و صيرورة غيره خارجا عن طرف العلم، كما مرت إليه الاشارة في تقريب الوجه الاول (1).

---

و على كل فلا تكون نتيجة هذا الدليل هو خصوص الاخذ بالكتب الاربعة، وقد اشار الى هذا بقوله: «لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره» و هي كونها خصوص الموجودة في الكتب الاربعة.

و اشار الى ان لازم العلم بتنجز هذه الامور هو الاحتياط أو العمل بكل ما اثبت جزئيه او شرطيته لا خصوص الكتب الاربعة بقوله: «فاللازم حينئذ اما الاحتياط أو العمل ... الى آخر كلامه».

(1) حاصله الايراد على ما اورده الشيخ، و هو ان الاختصاص بخصوص الكتب الاربعة انما هو لانحلال العلم الاجمالي بالاجزاء و الشروط بالعلم بان ما في الكتب الاربعة من الاخبار الصادرة المشتملة على الاجزاء و الشروط وافية بمعظم اجزاء و شروط هذه الامور، و ذلك موجب لانحلال العلم الاجمالي الاول بحيث يكون الشك في وجود اجزاء و شروط في غيرها شكًا بدويًا، و حاصله يرجع الى ما في تقرير الدليل العقلي الاول بالنحو الثاني لا بالنحو الذي ذكره الشيخ (قدس سره).

و الى هذا اشار بقوله: «ان العلم الاجمالي» الاول «و ان كان حاصلًا بين جميع الاخبار» بل بين جميع الطرق «إلا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية» لتفصيل الاجزاء و الشروط «بين تلك الطائفة» و هي الموجودة في خصوص الكتب الاربعة، او نقول باشمال الكتب الاربعة على ما هو مقطوع الاعتبار ان لم يكن مقطوع الصدور، بحيث يكون مقطوع الاعتبار الموجود فيها وافيا بما فيه الكفاية للاجزاء و الشروط، و الى هذا اشار بقوله: «او العلم

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، و ادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعي العلم بصدور أخبار آخرين غيرها (1)،

باعتبار الطائفة كذلك» أي العلم بان مقطوع الاعتبار الموجود في الكتب الاربعة هو ايضا واف بما فيه الكفاية للاجزاء و الشرائط «بينها» أي بين جميع الاخبار التي بأيدينا هو الذي «يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي» و هو العلم الاجمالي الاول بوجود الشرائط و الاجزاء في جميع ما بأيدينا من الاخبار، اما الى العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشرائط بقدر فيه الكفاية و هي الاخبار الصادرة في ضمن الكتب الاربعة، او الى العلم التفصيلي بالاجزاء و الشرائط الموجودة في الكتب الاربعة اذا قلنا بان في الكتب الاربعة ما هو مقطوع الاعتبار، و بذلك ينحل العلم الاجمالي الاول الى لزوم الاخذ بخصوص الطائفة الموجود في الكتب الاربعة «و صيرورة غيره» أي غير الموجود في الكتب الاربعة من الاخبار «خارجا عن طرف العلم» الاجمالي بعد هذا الانحلال.

ثم اشار الى ان الحال في المقام هو الحال في تقرير الدليل العقلي الاول بالنحو الذي ذكره المصنف بقوله: «كما مرت اليه الاشارة ... الى آخر الجملة».

(1) حاصله: ان هذا الايراد الاول من الشيخ على صاحب الوافية انما يتم بدعوى احد امرين وهما:

- اما دعوى العلم بان ما في الكتب الاربعة غير واف بقدر فيه الكفاية للاجزاء و الشرائط، و حاصله دعوى العلم بوجود اجزاء و شرائط في غير ما هو موجود في الكتب الاربعة فلا- ينحل العلم الاجمالي الاول، و يكون لازمه الاخذ بجميع ما بأيدينا من الاخبار لا خصوص الكتب الاربعة، لان ما في الكتب الاربعة سواء قلنا بان فيها ما هو مقطوع الصدور او مقطوع الاعتبار غير واف بما فيه الكفاية للاجزاء و الشرائط.

و ثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الاخبار النافية لهما (2).

- و اما دعوى انا نعلم بان في غير الكتب الاربعة ما هو مقطوع الصدور ايضا فلا يكون العلم بوجود الصادر في ضمن الكتب الاربعة موجبا لانحلال العلم الاول للعلم بوجود الصادر في غيره ايضا.

وقد اشار الى الدعوى الاولى بقوله: «و ادعى عدم الكفاية» للوفاء بالاجزاء و الشرائط «فيما علم بصدوره او» علم «اعتباره من تلك الطائفة» و هي الموجود في الكتب الاربعة.

و الى الثانية اشار بقوله: «او ادعى العلم بصدور اخبار آخرين غيرها» أي غير تلك الطائفة.

(1) يمكن ان يكون اشارة الى منع كلا الدعويين.

(2) هذا هو الاشكال الثالث الذي مر التعرض له في اشكالات الشيخ على الدليل العقلي الاول بتقريره الاول، وقد مر من المصنف الاشكال عليه.

و حاصل الاشكال: ان العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة المتضمنة للاجزاء و الشرائط الواقعية لازمه العمل بخصوص الخبر المثبت للاجزاء و الشرائط دون الخبر النافي للجزئية و الشرطية، وقد مر من المصنف ان لازم العلم الاجمالي بوجود الصادر هو العمل على طبق المثبت للاجزاء و الشرائط، و جواز العمل على طبق النافي ما لم يكن هناك قاعدة او اصل مثبت للتكليف، و لذا لم يتعرض له هنا، و لعل عدم التعرض له لان العلم الاجمالي بوجود الصادر من الاخبار و ان كان يقتضي العمل بالخبر المثبت للتكليف لكنه لا تثبت به حجية الخبر المطلوب ثبوتها له، من تخصيص العام به و تقييد المطلق و الترجيح لمنطوقه على مثل المفهوم المعارض له كما

و الاولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منهما، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت و لو كان أصلا، كما لا يخفى (1).

---

اورد المصنف به على التقرير الاول والثاني للدليل العقلي الاول، وذكره هنا موردا به على هذا الدليل العقلي الثاني.

و اما في النافي فهو و ان كان يجوز العمل على طبقه لكنه فيما لم يكن هناك اصل او قاعدة مثبتة للتكليف، و هذا ايضا لا يريد القائل بحجية الخبر، فان المراد من حجية الخبر المطلوب ثبوتها له هو تقديم الخبر النافي على الاصل و القاعدة المثبتين للتكليف.

(1) حاصله ما عرفت- الآن- من ان اثبات حجية الخبر بواسطة هذا العلم الاجمالي لا تؤدي الى حجية الخبر المطوب ثبوتها له من تقييد الاطلاق به و تخصيص العموم به و الترجيح لمنطوقه على مثل المفهوم المعارض له، لما عرفت من انه لا يرفع اليد عن الاطلاق و العموم و الظهور المفهومي الثابتات بالخبر المتواتر- مثلا- إلا بحجة اقوى، و العلم الاجمالي بوجود الصادر في ضمن ما بأيدينا من الاخبار أو في الكتب الاربعة كما يريد صاحب الوافية لا يجعل الخبر المقيد أو المخصص او المعارض للمفهوم حجة اقوى من عموم العام و اطلاق المطلق و ظهور المفهوم بعد عدم معرفة الصادر بعينه، كما ان حجية الخبر النافي المطلوب فيها تقديمها على الاصل و القاعدة المثبتين للتكليف لا جواز العمل به ما لم يكن هناك قاعدة او اصل يثبت التكليف بهما.

و الى الاول اشار بقوله: «بأن قضيته» أي ان قضية الخبر بواسطة هذا العلم الاجمالي لا تثبت حجية الخبر كما هو المطوب بل «انما» تقتضيه «هو الاحتياط» في الاخذ «بالاخبار المثبتة» للجزئية و الشرطية «فيما لم تقم حجة معتبرة» بتواتر و نحوه «على نفيهما» أي على نفي الجزئية و الشرطية «من عموم دليل او اطلاقه»



إشارة

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما (1).

و «لا» يثبت بواسطة هذا العلم الاجمالي «الحجبية» للخبر «بحيث يخصص او يقيد بالمثبت منها» أي من هذه الاخبار، وليس هذا المقدار هو الحجبية المطلوب ثبوتها للخبر المثبت للجزئية او الشرطية.

و اشار الى الثاني بقوله: «او يعمل بالنافي» أي لا يثبت بواسطة العلم الاجمالي الحجبية للخبر النافي بحيث يعمل به «في قبال حجة على الثبوت و لو كان اصلا» بل يتقدم على الخبر النافي كل حجة معتبرة و لو كانت اصلا او قاعدة، فلا ينفع اثبات الحجبية للخبر بهذا العلم الاجمالي «كما لا يخفى».

(1) لا يخفى ان هذا هو الدليل العقلي الثالث لحجبية الخبر، و هو للشيخ محمد تقي صاحب حاشية المعالم (قدس سره) ذكره في تعليقاته على المعالم، و هو طويل قد نقل اكثره الشيخ الأشتياني (قدس سره) في حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم (قدس سره)، و هو على طوله و اكثاره فيه من النقض و الابرام بان قلت لكنه مشتبه المراد، فقد فهم منه الشيخ الاعظم شيئا غير ما فهمه المصنف منه.

و على كل فقد لخصه المصنف على ما استفاده من كلامه في ان مرجعه الى مقدمتين:

الاولى: نعلم باننا يجب علينا الرجوع الى الكتاب و السنة، و مراده من السنة هو السنة المحكية بالخبر الحاكي دون السنة الواقعية التي هي قول المعصوم او فعله او تقريره، لوضوح ان الرجوع اليها انما يمكن التكليف به لأهل زمان الحضور، اما في

زمان الغيبة فلا يعقل، فلا بد و ان يكون المراد بالتكليف بالرجوع اليها هو الرجوع الى الحاكي عنها، و الاخبار المتواترة فيها و ان كان تقييد العلم بها إلا انه في الحقيقة يفيد العلم بان المحكي به هو مطابق للواقع من السنة، و بهذا المعنى قالوا ان الخبر المتواتر يفيد العلم بقول المعصوم: أي ان المحكي به يعلم بانه مطابق لها حقيقة. و مثله مرادهم من قوله ان نعلم بوجود الخبر الصادر من المعصوم في ضمن ما بأيدينا من الاخبار، فان مرادهم منه هو العلم بالخبر الحاكي لها المطابق لها حقيقة و واقعا، فان الواصل اليها هو قول الراوي قال الامام كذا او فعل كذا او قرر كذا، و حيث كان ما نقله الراوي متواترا فلذا نعلم بان ما حكاه الراوي هو مطابق لقول الامام الذي تكلم به و لفعله و تقريره اللذين صدرا منه مطابقة واقعية حقيقية، فلا بد و ان يكون التكليف بالرجوع الى السنة في زماننا هذا هو التكليف بالرجوع الى الحاكي عنها. و يدل ايضا على ان مراده من السنة هو الحاكي لها هو المقدمة الثانية كما سيأتي بيانها.

هذا، مضافا الى ما ادعاه المصنف من تصريح المحقق المحشي في ذيل كلامه بان مراده من السنة هو الحاكي لها فراجع.

وقد اشار الى هذه المقدمة بقوله: «انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب و السنة الى يوم القيامة».

لا يقال: ان ظاهر اقتران السنة بالكتاب مما يدل على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره أي السنة الواقعية دون السنة المحكية.

فانا نقول: انه لما كان للكتاب الكريم وجود كتبي امكن الرجوع اليه بنفسه: أي الى وجوده الكتبي، و ليس للسنة وجود كتبي بل ليس الموجود لها الا الحكاية، فاقتران السنة بالكتاب لا يقتضي ان يكون مراده منها هو السنة الواقعية.

المقدمة الثانية: ما اشار اليها بقوله: «فان تمكنا ... الى آخره» و توضيحها ان المصنف قد فهم من كلام المحشي (قدس سره) ان التكليف بالرجوع الى السنة هو على

نحو الموضوعية كما يشير اليه قوله في آخر كلامه في مقام الايراد على الشيخ الاعظم «ان ملاكه ... الى آخره» وسيأتي بيانه ان شاء الله، فالرجوع اليها وان كان على نحو الموضوعية إلا انه لما كان المكلف به هو الرجوع الى السنة الحاكية لقول المعصوم ففي مقام الانفتاح العقل يحكم بالرجوع الى السنة الحاكية التي يعلم بمطابقتها للسنة الواقعية او يعلم بجعلها تعبدا.

وبعبارة اخرى: عند انفتاح باب العلم والعلمي لا بد من الرجوع اما الى الخبر المقطوع بموافقته للسنة الواقعية، وهو مثل الخبر المتواتر الذي نعلم بان المخبر به فيه هو الحكم الواقعي او الى الخبر المقطوع بحجتيته واعتباره، وهذا هو مراده من قوله: «فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم» وذلك بالرجوع- مثلا- الى الخبر المتواتر «او ما بحكمه» وهو الرجوع الى الخبر المقطوع بحجتيته.

و اما في مقام انسداد باب العلم والعلمي كما هو المفروض في مقامنا لانا في مقام اقامة الدليل العقلي على حجية الخبر، مع فرض انه هو الدليل على حجية الخبر دون الادلة التي تقدمت كالايات والروايات والاجماع، فلا بد من فرض انسداد باب العلم والعلمي، ومع الانسداد فالعقل يحكم بالرجوع الى ما هو مظنون الصدور أو مظنون الاعتبار، لوضوح ان كل تكليف لا بد من امثاله اما بالعلم او العلمي وإلا فالظن، والى هذا اشار بقوله: «وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف» وهو التكليف بالرجوع الى السنة، ففي مقام الانفتاح واما كان ان نعرف السنة المأمورين بالرجوع اليها لا بد من الرجوع الى السنة المقطوع بمطابقتها للسنة الواقعية او الى السنة المقطوع باعتبارها، وفي مقام الانسداد فالتكليف بالرجوع الى السنة لا بد من التنزل فيه من العلم والعمل الى ما هو المظنون بصدوره او المظنون باعتباره، ولذا قال (قدس سره): «فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار» كما هو فرض مقامنا «فلا بد من التنزل الى الظن باحدهما» أي لا بد من التنزل الى مظنون الصدور او مظنون الاعتبار.

## ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده)

وفيه: إن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكية للسنة، كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفي:، وإلى أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا- الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالاً فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره. هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة- بذاك المعنى- فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع (1).

لا يقال: انه اذا كان المراد من السنة في كلام المحشي هي الاخبار الحاكية للسنة فالتكليف بالرجوع اليها معناه حجيتها، فلا وجه لهذا التكليف في حكم العقل بالرجوع اولا الى الاخبار المقطوعة الصدور ثم الاخبار المقطوعة الاعتبار في حال الانفتاح، وفي حال الانسداد الى مظنون الصدور او الاعتبار، بل الاخبار كلها تكون مقطوعة الاعتبار.

فانه يقال: ان التكليف بالرجوع الى السنة الحاكية أي الاخبار ليس فيه اطلاق وانما هو في الجملة: أي ان الاجماع من الشيعة او من المسلمين او الضرورة دليل لبي لا اطلاق فيه، فهو يدل على لزوم الرجوع الى السنة الحاكية في الجملة، ولذا كان للعقل مجال في الحكم بكيفية امثال الامر بالرجوع اليها.

(1) توضيح ما اورده المصنف على كلام المحقق المحشي، وقد اورد عليه بإيرادين:

أولهما: هو ان نتيجة كلام المحقق (قدس سره) هو القطع بالتكليف بالرجوع الى السنة الحاكية أي الاخبار التي بأيدينا، وحيث ان المفروض الانسداد ولا نعلم ما هو مقطوع الصدور ولا مقطوع الاعتبار بخصوصه فنتنزل الى الظن باحدهما، ولكن لازم هذا هو الرجوع الى متيقن الاعتبار من الاخبار، فانا وان كنا لم نعلم بمقطوع الصدور لكننا نعلم بمتيقن الاعتبار، فان الامر بالرجوع الى هذه الاخبار في الجملة ان

كان على وجه يعم الخبر الموثق فلا اشكال في انه يعم الخبر الصحيح الاعلاني و هو الذي كل رجاله عدول معدلون بعدلين، فان وفي هذا النوع من الخبر بمعظم الفقه او بما نعلم بواسطة الاخذ بهذا النوع بانحلال التكليف بالرجوع الى السنة، وإلا فتنزل الى الاخذ بالخبر المتيقن الاعتبار بالاضافة، و هو مثل الخبر الصحيح الذي رجاله عدول و لكنهم معدلون بعدل واحد لا بعدلين، فان لم يف هذا النوع ايضا بانحلال التكليف بأن كنا مع الاخذ بهذين النوعين يبقى العلم الاجمالي بالرجوع الى الاخبار بحاله و لا ينحل الى علم تفصيلي و شك بدوي، فلا بد من العمل بالاحتياط و الاخذ بكل خبر مثبت، و لا تصل الحال الى الظن، لوضوح انه مع امكان امثال التكليف بالعلم التفصيلي او العلم الاجمالي لا تصل النوبة الى الامثال الظني، و في مقامنا يمكن امثال الامر بالرجوع الى السنة، اما تفصيلا فيما اذا و في النوع الاول او هو مع النوع الثاني بانحلال التكليف الى علم تفصيلي و شك بدوي، و ان لم يكن الاخذ بهذين النوعين و افا فيمكن الامثال بالعلم الاجمالي و هو الاحتياط و الاخذ بكل ما اثبت التكليف، و لا تصل النوبة الى الاخذ بالمظنون.

وقد اشار الى هذا الايراد الاول بقوله: «انما هي الاقتصار» أي ان قضية العلم ببقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة هي الاقتصار «في الرجوع الى الاخبار» على الرجوع الى «المتيقن الاعتبار» من الاخبار كالخبر الصحيح الاعلاني «فان وفي» بان انحل به التكليف بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة «وإلا» فتنزل الى النوع الثاني من الخبر الصحيح و هو مراده من قوله: «وإلا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة» أي بالاضافة الى النوع الاول من الخبر الصحيح «وإلا» أي و ان لم يف هذان النوعان «فالا احتياط بنحو عرفت» و هو الاخذ بكل ما اثبت التكليف «لا الرجوع الى ما ظن اعتباره و ذلك» أي ان السبب في ان نتيجة ما ذكره هو الرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة بالنحو الذي ذكرناه لها لا بالرجوع الى مظنون الاعتبار، هو انه مع امكان الامثال اما بنحو العلم

التفصيلي او بنحو العلم الاجمالي لا تصل النوبة الى الامتثال الظني، ولذا قال (قدس سره): «للتمكن من الرجوع» الى السنة الحاكية بنحو يوجب رجوعنا «علما تفصيلا» بالامتثال «او» علما «اجمالا» بالامتثال، ومتى امكن الامتثال اما تفصيلا او اجمالا «فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره».

ثانيهما: ما اشار اليه بقوله: «مع ان مجال المنع ... الى آخره» واصله: انا نمنع القطع بالتكليف بالرجوع الى السنة الحاكية فعلا في حال الانسداد، فان الاجماع من المسلمين و من الشيعة انما هو على الرجوع الى السنة الحاكية المعلومة الصدور بعينها أو المعلومة الاعتبار بعينها، وليس هناك اجماع محقق مع فرض الانسداد، والمتيقن من المسلمين و الشيعة و ان كان هو الرجوع فعلا الى السنة الحاكية إلا أن المجمعين كلهم او جلهم ممن يرى انفتاح باب العلم والعلمي، ولم يظهر منهم الاجماع على الرجوع اليها حتى مع الانسداد.

و محصل ما ذكره الماتن هو: ان القدر المتيقن قيام الاجماع على الاخذ بالسنة الحاكية في حال الانفتاح، وفي حال الانفتاح يكون الخبر المعلوم الاعتبار معلوما بعينه، ولم يثبت اجماع في فرض الانسداد ليكون الاجماع مستلزما للاخذ بالسنة في الجملة ولذا قال (قدس سره): «مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة الحاكية بذاك المعنى» أي مع فرض الانسداد لا نعلم باننا مكلفون فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة، وهو مراده من قوله: «فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص»، وقوله «واسع» هو خبران: أي ان مجال المنع واسع.

و أما الايراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، وإما إلى الدليل الاول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار (1).

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مراده (2).

---

(1) لا يخفى ان الشيخ الاعظم (قدس سره) قد اورد على ما افاده المحقق المحشي بعد ان لم يستوضح ان مراد المحشي من السنة هي السنة الحاكية في الجملة، بما حاصله ان مراد المحقق المحشي من قوله انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى السنة:

اما ان يكون هو السنة الواقعية، و السنة الواقعية هي التي تتضمن الاحكام الواقعية، و تلك السنة الواقعية مطابقة لما بأيدينا من الاخبار، فيرجع كلامه الى العلم الاجمالي بالتكليف باحكام واقعية، فمرجع هذا الى دليل الانسداد، و ما ذكره هو مقدمة واحدة من مقدماته، و لا بد من ضم بقية مقدمات دليل الانسداد اليها، و نتيجتها اما الظن الواقعي من أي طريق حصل، او الظن بالطريق، او الظن بكليهما كما سيأتي بيانه مفصلا في دليل الانسداد ان شاء الله.

و اما ان يكون مراده من السنة هي الاخبار المعلومة الصدور، و اطلاق السنة عليها باعتبار مطابقتها حقيقة للسنة الواقعية، فيكون مرجع ما ذكره الى العلم بوجود الاخبار المعلومة الصدور فيما بأيدينا من الاخبار، و هذا هو الوجه الاول المتقدم.

و على كل فلا يكون ما ذكره دليلا عقليا ثالثا على حجية الخبر الواحد بالخصوص.

و المتحصل مما فهمه الشيخ هو الامر بالرجوع الى السنة من باب الطريقة، و عبارة المتن واضحة.

(2) حاصله: انه لا وجه للايراد على المحقق المحشي بما ذكره الشيخ، لان مراده ليس السنة الواقعية حتى يرجع الى الانسداد، و لا الاخبار المعلومة الصدور حتى يرجع

فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن (1)، وهي أربعة:

الى الدليل الاول، بل مراده هو الاخبار التي بأيدينا في الجملة. وقد ذكرنا الامارات الدالة على أن مراده من السنة هو ما ذكرناه، و لتصريحه بذلك في ذيل كلامه.

ولازم كون الرجوع الى السنة لا من باب الطريقة و ليس باعتبار مطابقتها للسنة الواقعية- هو كون الرجوع اليها من باب الموضوعية.

و اذا كان مراده هو الرجوع الى السنة الحاكية في الجملة من باب الموضوعية لا يرد عليه ما ذكره الشيخ، بل يرد عليه ما ذكرناه، ولذا قال (قدس سره): «ان ملاك» أي ان ملاك ما ذكره المحقق المحشي «انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات» التي بأيدينا «في الجملة الى يوم القيامة» و هو مراده من السنة دون السنة الواقعية و دون الاخبار المعلومة الصدور.

(1) قد اقاموا وجوها اربعة على حجية مطلق الظن، و لا يخفى ان ظاهر بعض الوجوه الآتية هو حكم العقل بحجية الظن، و هذا ينافي ما تقدم من الاصل الاولي عقلا و شرعا و هو عدم حجية الظن.

و ما يقال من انه لا منافاة بين الامرين، فان الاصل الاولي هو عدم حجية الظن بالنظر الى نفس الظن و الحجية، و ما يأتي من بعض الوجوه المقامة لحجية الظن انما هو بملاحظة حالة طارئة، و لا منافاة بين ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ليس بحجة، و بالنظر الى حالة طارئة عليه حجة.

فانه يقال: ان ظاهر بعض الوجوه هو كون الظن علة تامة للظن بالعقوبة و هي علة تامة ايضا للحجية كما سيأتي بيانه، و لا يختلف حال العلية في حال من الاحوال، فان الظن بالحكم دائما يكون علة لذلك اذا تم هذا الوجه المدعى لحجية الظن، فليس هذا من قبيل الحالة الطارئة.



الاول: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي

## الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر

### إشارة

مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى، فلأن الظن بوجود شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد (1).

والأولى: أن يقال في مقام الجمع بين الكلايين - حيث يكون القائل هنا بحجية الظن هو ممن يقول بعدم حجتيه بالأصل الأولى -: أن النظر في مقام الأصل بالنسبة إلى الظن مهمل من حيث الانفتاح والانسداد، والنظر في المقام مقيد بكونه في حال الانسداد، وحينئذ يصح أن يقال أنه لا منافاة بين أن لا يكون الشيء بحسب ذاته علة لشيء، وأن يكون مقيدا بشيء علة تامة له. ولعل هذا هو مراد من إجاب أولاً بأنه لا منافاة بين أن يكون الشيء بالنظر إلى ذاته ليس بحجة وبالنظر إلى حالة طارئة عليه حجة.

(1) هذا الوجه الأول مركب من صغرى وكبرى.

أما الصغرى وهي أن ظن المجتهد بالحكم مستلزم للظن بكون مخالفة ذلك الحكم المظنون مستلزماً للضرر، فالظن بالحكم مما يستلزم الظن بالضرر عند مخالفته.

وقبل توضيحه نقول أنما خص الظن بالمجتهد لأنه مقام الشبهة الحكمية المختصة بالمجتهد دون الشبهة الموضوعية التي يشارك المقلد المجتهد فيها.

وتوضيح هذه الصغرى: أنه لا ريب أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فالمصالح والمفاسد كعلة للأحكام الشرعية، ولا ريب أيضاً أن مخالفة الحكم الشرعي علة للعقوبة، لبداية كون مخالفة الحكم الإلزامي مما يستوجب استحقاق العقاب، ومن الواضح أيضاً أن العقوبة من الضرر، بل هي من أعظم الأضرار، ومما لا ريب فيه أيضاً أن التلازم بين العلة والمعلول من أعلى مراتب التلازم، ولا يعقل انفكاك المتلازمين في أي مرحلة من المراحل، فهما متلازمان واقعا ومتلازمان

في مقام العلم، فان العلم باحدهما يلازمه العلم بالآخر، و الظن باحدهما يلازمه الظن بالآخر، و احتمال احدهما يلازمه احتمال الآخر. و لما كان الحكم معلولا للمصلحة او المفسدة و مخالفته علة لاستحقاق العقوبة، فيكون الظن به مستلزما للظن بعلمته و هي المصلحة او المفسدة، و للظن بمعلوله و هو استحقاق العقاب على مخالفته، فالظن بالحكم مما يستلزم الظن بالعقوبة عند مخالفته، و قد عرفت ان العقوبة ضرر، فلازم الظن بالحكم هو الظن بالضرر عند مخالفته.

وقد ظهر مما ذكرنا من كون الاحكام معلولة للمصالح و المفسد و من كون الظن بالمعلول ظنا بالعلة ان الظن بالحكم مستلزم للظن بالضرر الديني من جهة ان مخالفته ترك للمصلحة الملزمة فيما اذا كان هو الوجوب، و ارتكاب للمفسدة فيما اذا كان هو الحرمة، و لا ريب ان فعل المفسدة و ترك المصلحة ضرر دينوي، فالظن بالحكم مستلزم للظن بالضرر من ناحية علمته و هي المصلحة و المفسدة و من ناحية معلوله و هي العقوبة.

و لا يخفى ان كون الحكم معلولا للمصلحة او المفسدة مبني على مذهب المشهور من العدلية، و اما كون مخالفة الحكم علة لاستحقاق العقاب فهو مسلم عند الكل.

وقد تبين ايضا مما ذكرنا: ان الظن بالضرر انما هو في الحكم الالزامي لانه هو الذي يكون مخالفته مستوجبة لاستحقاق العقاب، اما الحكم غير الالزامي فلا عقاب فيه حتى يكون مخالفته مما يستوجب الظن بالضرر.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «اما الصغرى فلان الظن بوجوب شيء او حرمة» و هو الحكم الالزامي «يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته» لانها معلولة له، و الظن بالعلة يلازم الظن بالمعلول «او الظن بالمفسدة» من جهة ان الظن بالمعلول يستلزم الظن بعلمته. و لما كان الحكم- بناء على مذهب المشهور من العدلية- تابعا للمصالح و المفسد فلا بد ان يكون الظن بالحكم مستلزما للظن بكون مخالفته مستلزما اما لترك

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، و لو لم تقل بالتحسين والتقيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين والتقيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقيح، فتدبر جيدا (1).

---

المصلحة أو للوقوع في المفسدة و كلاهما مفسدة، و لذا جمعهما بقوله: «أو الظن بالمفسدة فيها» أي في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم.

ولما كان ذلك مبنيا على مذهب بعض دون بعض و هو مشهور العدلية أشار الى ذلك بقوله: «بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسد».

(1) قد عرفت ان هذا الوجه مركب من صغرى و كبرى، و قد عرفت الصغرى و هي كون الظن بالحكم مما يستلزم الظن بكون مخالفته ضررا.

و اما الكبرى: فهي استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، فالظن بالحكم ظن بالضرر و الضرر المظنون يجب دفعه، و الناتج منهما و جوب دفع مخالفة الحكم المظنون، و دفع مخالفته ليس إلا بامثاله فيجب اتباع الحكم المظنون، و هذا معنى حجية الظن بالحكم، و قد مر ذكر الوجه في الصغرى.

و اما الوجه في الكبرى: و هي دعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون فحاصله: ان ملاك استقلال العقل بذلك من طريقتين:

الاول: انه احد مصاديق قاعدة الحسن و القبح العقليين، فان العقلاء بنوا على مدح فاعل بعض الافعال و على ذم فاعل بعض الافعال حفظا للنظام و ابقاء للنوع، و نجدهم يذمون على ارتكاب الضرر المظنون و يمدحون على تركه، فهذا المدح و الذم في المقام هو الملاك لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

و لا يخفى ان الملاك لهذه القاعدة اذا كان الحسن و القبح العقليين فهو يتم عند من يقول بالحسن و القبح العقليين، اما مثل الاشاعرة فلا يتم الاستدلال على وجوب دفع الضرر المظنون عندهم من هذه الجهة، لانهم لا يقولون بالحسن و القبح العقليين.

الثاني: ان الملاك لاستقلال العقل بوجوب دفع الضرر المظنون هو ان العاقل لا يقدم على الضرر المظنون، بل من طبيعة كل ذي شعور هو الفرار من الضرر المظنون، وهذا مما لا يختلف فيه احد، و العقلاء كلهم قد اطبق عملهم عليه بل هو من طبيعة كل ذي شعور، فانه بجبلته يفر عن الضرر المظنون.

و لا اشكال ان العقلاء اذا اطبقوا في مقام العمل على شيء فيصح للشارع الاعتماد على ما اطبقوا عليه في تنجيز اوامره، بل هو بما انه رئيس العقلاء فلا طريقة له غير طريقتهم، فاذا ظن المجتهد بالحكم فحيث انه يظن بالضرر في مخالفته فلو اصاب ظنه الواقع كان للشارع عقابه، و هذا هو معنى حجية الظن، فان الحجية هو التنجيز عند الاصابة للواقع و العذر عند المخالفة.

وقد اشار المصنف الى ان هذا الطريق الثاني هو الملاك لاستقلال العقل بهذه الكبرى، و هي وجوب دفع الضرر المظنون، لانه مما اطبق عليه جميع العقلاء من دون حاجة الى الاستدلال عليه بقاعدة الحسن و القبح لانها مما وقع الخلاف فيها، ولذا قال: «و اما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون» لانه من ما اطبق عليه العقلاء بما هم عقلاء، بل هو من جهة كل ذي شعور، فيجب دفع الضرر المظنون «و لو لم نقل بالتحسين و التقييح العقليين لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه» أي عدم انحصار ملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون «بهما» أي بقاعدة التحسين و التقييح العقليين «بل يكون التزامه» أي التزام العقل «بدفع الضرر المظنون بل المحتمل» أي ان العاقل بل كل ذي شعور يفرّ عن الضرر المحتمل فضلا عن الضرر المظنون بما هو عاقل و له شعور، و هذا من الامور التي التزمتها العقلاء و هو لزوم دفع الضرر المظنون بل الضرر المحتمل «بما هو كذلك» أي بما هو

و الصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها، و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتجز به، كي يكون مخالفته عصيانه (1).

---

ضرر محتمل فضلا عن ان يكون مظنونا من حيث انه امر جبلي له فهو يستقل به «و لو لم يستقل العقل بالتحسين و التقيح» العقلين، و هذا ملاك لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في قبال ملاكه بالتحسين و التقيح، و اذا كان العاقل ممن يرى قاعدة التحسين و التقيح العقلين فيكون التزامه بدفع الضرر المظنون لانه من جليات العقلاء مثل التزامه بفعل ما استقل العقل بحسنة و ترك ما استقل بقبحة، و الى هذا اشار بقوله: «مثل الالتزام» هذا هو الخبر ليكون أي يكون التزامه بدفع الضرر المظنون مثل الالتزام منه «بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله».

وقد اشار الى ان الملاك في وجوب دفع الضرر المظنون هو الطريق الثاني دون قاعدة التحسين و التقيح، لان قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون مما اطبق عليها العقلاء كلهم، مع ان قاعدة التحسين و التقيح مما وقع الخلاف فيها، فلا بد و ان يكون الملاك فيها غير ما فيه الاختلاف بقوله: «و لذا اطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله» أي في استقلال العقل «بالتحسين و التقيح».

(1) قد عرفت ان الصغرى هي ان الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر لانه مستلزم للظن بالعقوبة و الظن بالمفسدة.

و حاصل الجواب: ان الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالعقوبة فلا ظن بالضرر من جهة العقوبة، و يستلزم الظن بالمفسدة و لكنه ليس ظنا بالضرر، فمن ناحية العقوبة الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بها عند المخالفة فلا ظن بالضرر، و من ناحية

المفسدة يستلزم الظن بالتكليف الظن في الوقوع فيها عند المخالفة ولكنه ليس ظنا بالضرر.

اما في العقوبة فلا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة لان المفروض انه لم تقم حجة من الشارع على اعتبار الظن، و انما يراد اثبات الحجية للظن بهذه القاعدة، فمع الغض عن هذه القاعدة فهو مما لم يقم على اعتباره حجة، و لا اشكال ان الحاكم باستحقاق العقاب هو العقل، و العقل انما يحكم باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل اما بالقطع او بقيام الحجة المعتبرة عليه، و حيث لم يصل التكليف بالقطع لان المفروض انه ظن بالتكليف و لم تقم حجة معتبرة على اعتبار الظن فالتكليف على فرضه لا يكون و اصلا، و ما لم يكن التكليف و اصلا فلا تكون مخالفته مما تقتضي استحقاق العقاب.

و من الواضح ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان المراد منها هو البيان الواصل لا مطلق البيان و ان كان لم يصل، فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و اصل لا يعقل ان يرى الملازمة بين الظن بالتكليف المفروض عدم وصوله من غير جهة و جوب دفع الضرر المحتمل و الظن بالعقاب، مع انه يشترط في البيان الوصول، و لا- يكتفى بالبيان الواقعي و ان لم يصل فليس في مخالفة التكليف و ان كان مظنونا ظن بالعقوبة، و لا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة، و اما وصول التكليف بقاعدة و جوب دفع الضرر المظنون فهو دور واضح، لان كونه ضررا مظنونا يتوقف على وصوله، فاذا كان وصوله متوقفا على كونه ضررا مظنونا لزم الدور.

و على كل فقد اتضح ان الملازمة بين عصيان التكليف- و هو مخالفة التكليف الواصل بالحجة المعتبرة- و بين استحقاق العقاب، و لا ملازمة بين مطلق مخالفة التكليف- و ان لم يصل- و استحقاق العقاب، فلا- ملازمة بين الظن بالتكليف المفروض عدم قيام الحجة المعتبرة عليه، و بين الظن بالعقوبة على مخالفته، و لذا قال (قدس سره): «اما العقوبة» أي كون الظن بالتكليف مما يستلزم الظن بالعقوبة  
«ف»

إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بنتاجه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جدا (1)، لا سيما إذا كان هو العقوبة

ممنوع «الضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف» غير الواصل بحجة معتبرة «و الظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه» أي بين مطلق الظن بالتكليف وإن لم يصل «و العقوبة على مخالفته وإنما الملازمة بين خصوص معصيته» وهي مخالفة التكليف الواصل بحجة معتبرة «و» بين «استحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة» للتكليف وإن لم يصل «و العقوبة بنفسها» أي ليس بين نفس المخالفة مطلقا وبين نفس العقوبة ملازمة «و» إن من الواضح أن «مجرد الظن به» أي بالتكليف «بدون دليل على اعتباره» أي على اعتبار هذا الظن بالتكليف لا يكون ذلك التكليف و أصلا بمجرد قيام هذا الظن عليه الذي لا دليل على اعتباره، فلا يكون ذلك التكليف بهذا الظن و أصلا «و لا ينتج به» أي و لا ينتج بهذا الظن التكليف «كي يكون مخالفته» أي مخالفة هذا التكليف المظنون «عصيانه» أي عصيانا لذلك التكليف، وإنما العصيان هي المخالفة للتكليف الواصل بالقطع أو بحجة شرعية.

(1) توضيحه يتوقف على بيان امرين:

الأول: إن العقل كما يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون كذلك يستقل أيضا بدفع الضرر المحتمل أي المشكوك، فدفع الضرر المشكوك كدفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل كما مرّت الإشارة إليه.

الثاني: إن العقل قد يستقل بالحكم على الشيء وجودا و عدما، كما هو حكمه عند العدلية بقبح الظلم و بأنّ ما لا ظلم فيه لا قبح فيه، و لذا حكموا بقبح مخالفة المولى في ترك حكمه الواصل إلى المكلف، لأنه ظلم من العبد لمولاه و خروج منه عن

رسم العبودية وزي الرقيّة، و بعدم قبح المخالفة عند عدم وصول التكليف لان مخالفة العبد لتكليف المولى غير الواصل ليس ظلما منه لمولاه، و لا خروجا منه عن رسم العبودية وزي الرقيّة، بل حكموا بقبح عقاب المولى لعبده على مخالفة تكليفه غير الواصل بحجة معتبرة، و لذا قالوا بقبح العقاب بلا بيان واصل، لانه ظلم من المولى لعبده لعدم وصول تكليفه اليه بالحجة المعتبرة، و على هذا فالعدلية يحكمون باستقلال العقل على عدم استحقاق العقاب في مخالفة التكليف المظنون فضلا عن المشكوك حيث لا تقوم حجة معتبرة على وصوله.

وقد يستقل العقل بعدم صحة قاعدة التحسين و التقييح العقليين كما يدعيه الاشعري المنكر للحسن و القبح العقليين، فلا يرى عقل الاشعري بأسا في صحة العقاب على البيان الواقعي غير الواصل، و على هذا فالاشعري لا بد و ان يرى لزوم الاتيان بالحكم المظنون لملازمته للظن بالعقوبة بناء على رأيه و يجب دفع الضرر المظنون.

وقد يكون العقل غير مستقل بالحكم على الشيء لا وجودا و لا عدما، كعقل من لم تتم عنده قاعدة الحسن و القبح العقليين، و لم يقل بمقالة الاشعري في صحة عقاب من لم يصل اليه التكليف، فعقل هذا القسم الثالث لا استقلال له باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المظنون غير الواصل، و لا استقلال له ايضا بعدم استحقاق العقوبة على مخالفته، فهو شاك في صحة العقوبة على مخالفة و عدم صحتها.

و لازم هذا القسم الثالث هو لزوم اتيان التكليف المظنون، لانه و ان كان لا يقطع بالملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة، لانه لا استقلال للعقل عنده باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف غير الواصل حتى تتحقق الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة- الآ انه حيث يحتمل صحة العقوبة على مخالفته فهو شاك في الضرر، و هي العقوبة، و دفع الضرر المشكوك كالضرر المظنون واجب، فلازم الظن بالتكليف الشك في العقوبة و العقوبة ضرر، و دفع الضرر المشكوك واجب، فهو



وأما المفسدة فلانها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله،

لا يقول بلزوم الإتيان بالتكليف المظنون للملازمة بين الظنين، ولكنه يقول بلزوم اتيانه من حيث الملازمة بين الظن بالتكليف والشك في العقوبة.

فظهر مما ذكرنا: ان ما في المتن- في الآ ان يقال- مبني على هذا الرأي الاخير، ولذا قال (قدس سره): «الآ ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتنجزه» أي بتنجز التكليف الواقعي غير الواصل «بمجرده» أي بمجرد بيانه واقعا من دون وصوله «بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته» وان لم يصل «إلا انه» كما لا يستقل باستحقاق العقوبة عليه كذلك «لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها» أي بعدم استحقاق العقوبة «معه» أي مع كون التكليف مظنونا غير واصل. وقد عرفت انه على هذا وان كان لا ملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة، إلا انه تتحقق الملازمة بين الظن بالتكليف والشك في العقوبة على مخالفته، ولذا فرع عليه بقوله: «فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة».

و اذا تمت هذه الصغرى و هي ان الظن بالتكليف مستلزم لاحتمال العقوبة يضم اليها الكبرى و هي لزوم دفع الضرر المشكوك كلزوم دفع الضرر المظنون، ولذا عقبه بقوله: «و دعوى استقلاله» أي دعوى استقلال العقل «بدفع الضرر المشكوك ك» استقلاله بدفع الضرر «المظنون قريبة جدا».

(1) وجه هذا التخصيص المشعر بالتأكيد هو ان العقوبة الدنيوية مهما كانت فهي اخف مؤنة من العقوبة الاحروية لانها غضب الله عزّ و جل، نعوذ بلطفه من غضبه و برحمته من نعمته و هو أرحم الراحمين.

بل ربما يوجب حزاة و منقصه في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى (1).

(1) قد مرّ دعوى ان الظن بالتكليف له ملازمان: الظن بالعقوبة و الظن بالمفسدة من جهة تبعية الاحكام للمصالح و المفسد، و قد عرفت الحال في الملازم الاول.

و اما الملازم الثاني و هو كون الظن بالتكليف يلازمه الظن بالوقوع في المفسدة في مخالفته- فشرع في الجواب عنه بقوله: «و اما المفسدة».

و يتلخص ما في المتن في اجوبة ثلاثة عنه:

الاول: مبني على تسليم تبعية الاحكام للمصالح و المفسد في المأمور به و المنهي عنه، فلا محالة يستلزم الظن بالتكليف الظن في الوقوع في المفسدة عند المخالفة.

الا انا ننكر كون كل وقوع في المفسدة ضررا، فالظن بالتكليف و ان استلزم الظن بالوقوع في المفسدة إلا انه لا يستلزم الظن بالضرر حتى تأتي الكبرى و هي لزوم دفع الضرر المظنون، و انما لا يستلزم ذلك لان الاحكام و ان كانت تابعة للمصالح و المفسد في متعلقاتها إلا ان المصالح و المفسد فيها مصالح نوعية و مفسد نوعية لا شخصية، و قد عرفت ان الوجه في لزوم دفع الضرر المظنون هو كونه من الجبليات لكل ذي عقل و شعور، و ان كل ذي عقل و شعور يفترّ بجبّلته من الضرر المظنون، و من الواضح ان الفرار الذي يكون عن جبلة هو الفرار عن الضرر الشخصي دون الضرر النوعي، فالمرتكب للمفسدة القطعية النوعية لا يكون مرتكبا لما يفترّ العقلاء بجبّلتهم عنه حتى يكون من صغريات لزوم دفع الضرر، و انما يكون مرتكبا للقبیح.

و بعبارة اخرى: ان حسن الفعل و قبحه الذي يكون مناطا للاحكام مربوط بما فيه المصلحة النوعية و المفسدة النوعية، فالمخالف للحكم الواقعي الواصل بالعلم- الذي هو عصيان قطعا و يستحق العقاب عليه جزما- قد ارتكب قبيحا و لكنه لم يرتكب ضررا، و لا ملازمة بين ارتكاب القبیح و ارتكاب المضرّ.

ومنه يتبين الحال في محل الكلام، فان الظن بالتكليف- بعد ان كانت التكاليف تابعة للمصالح و المفسد النوعية- لا يكون ملازمة بين مخالفة التكليف فيها و الظن بالضرر، ولذا قال (قدس سره): «و اما المفسدة فلانها» بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها «و ان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه» أي الوقوع في المفسدة لو خالف التكليف، فالملازمة المسلمة هي الملازمة بين الظن بالتكليف و بين الوقوع في المفسدة عند المخالفة للتكليف «إلا انها ليست بضرر على كل حال» أي الوقوع في المفسدة النوعية التي هي مناط التكليف ليس وقوعا في الضرر، لما عرفت من ان الضرر الذي يجب دفعه هو الضرر الشخصي لا النوعي، وقد عرفت ايضا انه لا ملازمة بين فعل الفاعل للقبیح و بين فعله لما هو ضرر عليه، ولذا قال: «ضرورة ان كلما يوجب قبیح الفعل من المفسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله» كما مرّ بيانه و اضحا في المخالفة القطعية للتكليف القطعي الواصل، فالعاصي و ان كان قد ارتكب قبیحا يستحق عليه العقاب قطعا، إلا انه لا يكون مرتكبا لما هو ضرر عليه، ولذا قال: «بل ربما يوجب حرازة و منقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا».

و لا- يخفى انه لما كان الغالب في مناطات الاحكام هي المصالح و المفسد النوعية، و إلا فقد يكون المناط هو المصلحة و المفسدة الشخصية- اشار الى ذلك بقوله: «ربما».

و يكون المتحصّل من هذا الجواب هو نفي الايجاب الكلي، و هو كون كل ظن بالتكليف مستلزما للظن بالضرر من ناحية الوقوع في المفسدة، و قد اشار الى هذا ايضا في صدر كلامه بقوله: «ليست بضرر على كل حال».

لا يقال: ان المصنف قد اعترف بان الظن بالتكليف ملازم للظن بالوقوع في المفسدة، و المفسدة حينئذ كانت شخصية فيجب دفعها بملاك فرار كل ذي شعور من الضرر، و ان كانت نوعية فيجب دفعها بملاك قاعدة الحسن و القبح.

و أما تقويت المصلحة، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرّة، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة (1)، كما في الاحسان

فانه يقال: ان المفسدة حيث لم يتحقق كونها شخصية فلا يجب دفعها بملاك فرار كل ذي شعور من الضرر، فلم يبق إلا احتمال كونها نوعية، ولا بد حينئذ من انكار انطباق قاعدة الحسن و القبح عليها، و انه لا بناء من العقلاء على ذم مرتكب الضرر اذا كان ارتكابه لاجل جلب منفعة، و كيف ذلك و نرى العقلاء يرتكبون المضار المحققة اذا كان ارتكابها لاجل جلب منفعة.

و مما ذكرنا يعلم ان المفسدة اذا كانت شخصية فلا يجب دفعها ايضا بملاك فرار كل ذي شعور من الضرر، فانه انما يكون ذلك اذا لم يكن في ارتكابها جلب منفعة.

(1) هذا هو الجواب الثاني، و حاصله: ان لا- نسلم ان كل ظن بالتكليف يستلزم الظن بالوقوع بالمفسدة، فان التكليف اما وجوبي او تحريمي، و التكليف التحريمي هو المعلول للمفسدة، و اما التكليف الوجوبي فهو معلول للمصلحة، فمخالفة التكليف التحريمي المظنون يستلزم الظن بالوقوع في المفسدة، و اما مخالفة التكليف الوجوبي المظنون انما يستلزم الظن بتقويت المصلحة، و فوت المصلحة فوت المصلحة لا وقوع في المفسدة، و الا لرجع كل وجوب الى التحريم و هو واضح الفساد.

فلو سلّمنا ان بعض الظن بالتكليف يستلزم الظن بالوقوع في المفسدة و ان المفسدة مضرّة، و لكن لا نسلم ان كل ظن بالتكليف يستلزم ذلك، و انما يختص هذا التلازم في الظن بالتكليف التحريمي دون الوجوبي، فان اللازم في مخالفة التكليف الوجوبي هو الظن بفوت المصلحة دون الوقوع في المفسدة. و لا يخفى ان مرجع هذا الجواب الى نفي الايجاب الكلي.

و الحاصل: إنّ لو سلّمنا هذه الملازمة فانما نسلمها في الظن بالتكليف التحريمي دون الظن بالتكليف الوجوبي، و لذا قال: «و اما تقويت المصلحة فلا شبهة ... الى آخر الجملة».

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

وبالجملة: ليست المفسدة و لا المنفعة الفاتئة اللتان في الافعال و أنيط بهما الاحكام بمضرة (2)، و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو

---

(1) كما في الزكاة فمن الواضح ان الزكاة من الاحكام الوجوبية، و هي وجوب اعطاء من ملك النصاب عشر ما فيه النصاب الى الغير.

و لا إشكال ان في هذا الحكم مصلحة عائدة الى الغير، و ليس في ترك المصلحة العائدة الى الغير مضرة على التارك، بل في الاعطاء نقص مالي على المعطي و هو ضرر عليه.

فاتضح ان مخالفة الحكم الايجابي المنبعث عن المصالح هو تقويت للمصلحة النوعية، و ربما يكون في اطاعته ضرر شخصي على المطيع كما عرفت في المثال، و لذا قال (قدس سره): «و اما تقويت المصلحة» بمخالفة الحكم الايجابي المنبعث عن المصلحة اللزومية «فلا-شبهة في انه ليس بمضرة» و انما هو دائما تقويت المصلحة «بل ربما يكون» كما في مثل المثال «في استيفائها» أي في استيفاء المصلحة بالاطاعة «المضرة» على المطيع «كما في الاحسان بالمال» في اعطاء ماله الى الغير.

وقد عرفت ان الغرض من هذا الجواب هو رفع الايجاب الكلي و انه ليس في كل ظن بالحكم ظن بالمضرة من ناحية الوقوع في المفسدة.

(2) و هذا هو الجواب الثالث، و حاصله: ان كون الظن بالحكم مستلزما للظن بالضرر في مخالفته مع تسليمه انما هو بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسد في المتعلق للحكم، و اما لو قلنا بتبعية الاحكام للمصالح في نفس الحكم كما هو واضح في مثل الاوامر الامتحانية فلا يكون الظن بالحكم مستلزما للظن بالضرر في مخالفته من ناحية الوقوع في المفسدة، اذ على هذا ليس في المتعلق مفسدة او مصلحة حتى يكون

حسن ما فيه المصلحة من الافعال- على القول باستقلاله بذلك- هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً (1)، ولا استقلال

مخالفة التكليف مستلزمة للوقوع في ذلك، بل الاحكام على هذا تكون تابعة للمصلحة في نفس الحكم بها، وقد استوفيت بنفس الحكم المشرع من قبل الشارع، و المتعلق خال عما هو السبب في هذا الحكم.

ولا- يخفى ان الغاية من هذا الجواب ايضا دفع الايجاب الكلي، فان المصنف لا يلتزم بان الاحكام كلها من هذا القبيل، بل في بعض الاحكام يقول بالامرین معاً، فانه يلتزم بوجود المصلحة و المفسدة في المتعلق مع التزامه بالمصلحة ايضا في نفس الحكم.

و لا يخفى ان قوله: «و بالجمله»... الى قوله «اصلاً» هو تلخيص لما مرّ.

(1) حاصله: انه بناء على مذهب العدالة من استقلال العقل و عدم تردده في حكمه باستحقاق العقاب على المعصية و فعل ما فيه المفسدة و تقبيح فاعلها، و حكمه بحسن الاطاعة و فعل ما فيه المصلحة و مدح فاعلها، مع بنائهم ايضا على تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، لا- يستلزم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالضرر الشخصي على الفاعل في مقام مخالفته لما ظنه فيكون من الضرر المظنون الذي يجب دفعه، لان العدالة الملتزمين بهذين الامرین ملتزمون بان المصالح و المفسدات نوعيّة، و قد عرفت ان قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون منوطة بالضرر الشخصي دون النوعي.

و الحاصل: ان حكم العقل باستحقاق العقاب و الثواب و الذم و المدح منوط بقاعدة الحسن و القبح العقلين الذي مناطهما الظلم و العدل، و ان المخالفة و العصيان ظلم في مقام العبودية و الامثال، و الاطاعة عدل في مقام العبودية، و لا ربط له بقاعدة دفع الضرر.

للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة (1)،

وقد عرفت ايضا انه لا تردّد للعقل عندهم في حكمه بان ذلك في التكليف الواصل دون التكليف الذي لم يصل بحجة شرعية و لا تردّد لهم في ذلك.

واما من ناحية تبعية الاحكام للمصالح و المفسد حتى يكون مورد قاعدة دفع الضرر من هذه الجهة فقد عرفت ايضا انهم يقولون بتبعية الاحكام للمصالح و المفسد النوعية دون الشخصية فلا ملازمة ايضا.

وقد اشار الى كلا هذين الامرين بقوله: «و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة».

و اشار الى ابتناؤه على مذهب العدلية في المقامين بقوله: «على القول باستقلاله بذلك».

و اشار الى ان المصالح و المفسد عندهم التي هي مناطات الاحكام نوعيّة لا شخصية بقوله: «هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله» أي ليس مناط حكم العقل بقبح المفسدة و حسن المصلحة هو المفسدة و المصلحة الشخصية حتى يكون الظن بالتكليف ملازما للظن بالضرر في المخالفة من ناحية علل الاحكام، لانها نوعيّة لا شخصيّة، و لذا قال (قدس سره): «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا اصلا» لا من ناحية الظن بالعقوبة لان المفروض ان التكليف غير واصل، و لا من ناحية المفسدة لانها نوعية لا شخصية.

(1) يشير بهذا الى ما عن شيخ الطائفة في العدة من دعوى استقلال العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، و ان الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالاقدام على ما علم مفسدته، و هذا مناط آخر للزوم اتباع الظن بالتكليف، فان الظن بالتكليف و ان كان لا يستلزم الظن بالمفسدة إلا انه يلازم احتمال المفسدة، و لولا احتمال كون المفسدة شخصية، و العقل مستقل بقبح فعل محتمل المفسدة، فعلى هذه القاعدة يلزم اتيان التكليف المظنون، لانه لا اشكال في استلزامه لاحتمال المفسدة، و ان كان لا يلازم

الظن بها، و لكن احتمالها كاف في الحكم بقبح الفعل الذي هو مخالفة التكليف المظنون.

فالمحصّل من هذه القاعدة: هو لزوم الاتيان لحكم العقل بقبح المخالفة لا من جهة وجوب دفع الضرر، بل حكم العقل بالقبح هو بنفسه مدرك للزوم ترك مخالفة التكليف المظنون، وبناء على كون ترك المصلحة هو مفسدة ايضا يكون مخالفة ما فيه احتمال المصلحة داخلا في هذه القاعدة ايضا.

و لا يخفى ان ظاهر كلام الشيخ ان المراد من المفسدة ليست هي العقوبة حتى يعود الجواب الذي تقدم، بل المراد منه هو ظاهره و هو المفسدة، و لكن مدرك ترك المفسدة هو حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، لان الشيخ في العدة استدل على لزوم ترك محتمل المفسدة بانه كالذي علم مفسدته بقبح اخبار المخبر عمّا لا يعلم كذبه كقبح الاخبار بما علم كذبه.

وفيه اولاً: منع هذه الدعوى، و انه لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، و قياسه المقام بالاخبار و ان ما لم يعلم كذبه كالذي علم كذبه قياس مع الفارق، لان قبح الاخبار عما لم يعلم كذبه انما هو من ناحية القبح المخبري لا القبح الخبري، فان المدار في القبح في الاخبار هو الاخبار عما لا يعتقد صدقه، و لما كان المخبر عما لم يعلم كذبه لا يعتقد صدقه فلذا كان قبيحا، و السبب في كون المناط هو عدم اعتقاد الصدق دون الكذب المخبري هو ان المناط للمدح و الذم عندهم الامور الاختيارية، و مطابقة الواقع و عدم مطابقتها ليست من الامور الاختيارية، بخلاف الاخبار عما يعتقد و ما لا يعتقد فانه من الامور الاختيارية للمخبر، فلذا كان المناط في القبح في مقام الاخبار هو المخبري دون الخبري، بل العقل انما يستقل بقبح ما علم مفسدته لا ما احتمل مفسدته، و عمل العقلاء بما هم عقلاء في الاقدام على ما فيه احتمال المفسدة خير شاهد على منع هذه الدعوى.



## الوجه الثاني:

### اشارة

الثاني: إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح (2).

و ثانيا: منع كون ترك المصلحة من المفسدة، فهو على تقدير تماميته يتم في الظن بالتكليف التحريمي دون الوجوبي.

و ثالثا: بناء على تمامية هذه الدعوى لا اختصاص لها بالظن بالتكليف بل تشمل ايضا الشك بالتكليف.

(1) لعله اشارة الى ما تقدم منه من الاستدلال على العقوبة المحتملة من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك، وحيث ان احتمال المفسدة احتمال الضرر ايضا فيمكن ان يكون لزوم اتباع الظن بالحكم من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك لاستلزام الظن بالحكم احتمال المفسدة.

و لا يخفى انه يتم في الحكم التحريمي وان لازمه الاحتياط في مقام الشك بالتكليف ايضا.

(2) هذا هو الدليل العقلي الثاني الذي اقيم على حجية مطلق الظن بالحكم.

و حاصله: هو انه مركب من مقدمتين: الاولى: انه اذا أدى الظن الى شيء فيكون ما أدى اليه الظن هو الراجح، لان حقيقة الظن هو رجحان احد الطرفين بخصوصه على الطرف الآخر، فاذا ظننت - مثلا - بوجود زيد في الدار فمعناه كون وجوده في الدار ارجح من عدم وجوده فيها، فاذا قام الظن على حكم فالأخذ به أخذ بما هو المظنون وهو الراجح، وعدم الأخذ بما قام عليه الظن معناه الأخذ بالطرف الموهوم المرجوح، فانه اذا أدى الظن الى وجوب الجمعة - مثلا - فإتيان الفرض بنحو ما ذكر في ترتيب الايتان بصلاة الجمعة اخذ بالراجح، و اتيان الفرض بنحو ما يأتي بالظهور في ساير الايام اخذ بالمرجوح، ولذا كانت هذه المقدمة هي عبارة عن القضية المتصلة التي اشار اليها في المتن، وهي «انه لو لم يؤخذ بالظن لزم

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو

## المناقشة في الوجه الثاني

بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا- بمقدمات دليل الانسداد، وإلا- كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال (1).

ترجيح المرجوح على الراجح» لان عدم الاخذ بما قام عليه معناه الاخذ بعدم هذا الظن، وهو الاخذ بالطرف المقابل لهذا الظن وهو المرجوح.

والمقدمة الثانية: هو ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح فترك الاخذ بالظن قبيح، و من الواضح عدم صحة العمل القبيح، فترك ما قام عليه الظن عمل غير صحيح، و الى هذه المقدمة اشار بقوله: «و هو قبيح».

(1) لما كانت المقدمة الثانية مسلّمة و هي قبح ترجيح المرجوح على الراجح و عدم صحته فهي ليست محلاً للمناقشة فانحصرت المناقشة في المقدمة الاولى.

و حاصل الاشكال و المناقشة فيها: ان المفروض هو كون هذا الدليل غير دليل الانسداد، و الذي هو رابع الادلة التي اقيمت على حجية الظن كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى، و على هذا فنقول:

لا نسلم انه لو لم يؤخذ بما قام عليه الظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، لان المقام اما ان يكون مقام الفتوى من المجتهد، فنقول ان المجتهد اذا قام ظنه على حكم و لم يفت على طبق ظنه لا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح، لان الاطراف للمجتهد ثلاثة الفتوى على طبق ظنه، و التوقف عن الفتوى رأساً، و الفتوى على خلاف ظنه.

و من الواضح ان توقعه عن الفتوى رأسا احوط له، فلا ينحصر امره بالفتوى على خلاف ظنه اذا لم يفت على طبق ظنه حتى يكون ذلك من ترجيح المرجوح على الراجح.

نعم في مقام انحصار الفتوى به ولا يسعه الافتاء بالاحتياط يكون حاله حال الفرض الثاني، وهو حال المجتهد في مقام علمه فيما اذا قام ظنه على حكم.

وعلى كل ففي مقام الفتوى لا يلزم من عدم الاخذ بالظن ترجيح المرجوح مطلقا كما هو ظاهر هذا الدليل.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو عمل المجتهد فيما اذا قام ظنه على شيء فنقول: انما يكون الاخذ بخلاف ما قام عليه الظن من الاخذ بالمرجوح حيث تنضم الى هذه المقدمة بقية مقدمات الانسداد الآتية وهي:

قيام العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية، فانه لو لم يعلم اجمالا بثبوت تكاليف فعلية لا يكون الاخذ بخلاف ما قام عليه الظن مرجوحا، لوضوح عدم لزوم امثال غير التكاليف الفعلية.

وانسداد باب العلم والعلمي، لانه لو لم ينسد عليه باب العلم والعلمي، بان كان باب العلم والعلمي مفتوحا، فالأخذ بالطريق العلمي المنصوب من الشارع فيما اذا قام على خلاف ما قام عليه ظنه لا يكون ذلك من ترجيح المرجوح، فاذا قام الخبر الذي ثبتت من الشارع حجتيه على وجوب الظاهر - مثلا - وظن المجتهد ان الحكم هو الجمعة، فالعمل منه على طبق الخبر الذي ثبتت حجتيه لا يكون من الاخذ بالمرجوح وهو واضح، بل الاخذ بما قام عليه الظن مع فرض عدم ثبوت حجتيه من الشارع بالخصوص هو من الاخذ بالمرجوح، لصحة العقاب على ترك ما قام الخبر الثابت حجتيه عليه.

وانه لا- يجوز لنا الاهمال وعدم التعرض لامثال شي ء من الاحكام، فانه لو كان الاهمال جائزا لما لزمنا الاخذ بما قام عليه الظن بالتكليف، فان الاخذ بما هو جائز شرعا لا يعقل ان يكون قبيحا.

وانه لا يجب علينا الاحتياط، ولا يجوز لنا الرجوع الى الاصول، فانه لو امكن الاحتياط ووجب لا يكون ترك الاخذ بما قام عليه الظن الى الاخذ بالاحتياط من المرجوح، بل ترك الراجح الى ما هو ارجح منه والزم، بل هو بالنسبة الى الاحتياط من المرجوح.

وكذا لو جاز شرعا الرجوع الى الاصول لا يكون الاخذ بخلاف ما أدى اليه الظن- اذا كان هو مؤدى الاصول- من القبيح، لما عرفت من ان الأخذ بما يجوز شرعا ليس من القبيح.

نعم لو تمت هذه المقدمات يكون مجال لما ذكر، وهو انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

فاتضح ان هذه بعض مقدمات دليل الانسداد وليست دليلا براسها، والمفروض كونها دليلا براسها.

وبعبارة اخرى: انه انما يتعين الاخذ بما قام عليه الظن في مقام يدور الامر بين الاخذ به او الاخذ بطرفه وهو الموهوم والمرجوح، وانما يكون ذلك فيما اذا كان لنا علم اجمالي باحكام فعلية، وانسداد باب العلم والعلمي، وعلمنا بعدم جواز الاهمال، ولا يجب الاحتياط اما لعدم امكانه كما في الدوران بين محدورين، او كان مخلا بالنظام، او كان خارجا عن الطاقة، او كان ممكنا ولكنه قام الدليل الشرعي على عدم وجوبه.

وحينئذ يدور الامر بين العمل بالظن او بطرفه فيتعين العمل بالظن، وهذه هي مقدمات الانسداد، وبعضها ما ذكر دليلا برأسه وهو انه لو لم يؤخذ بالظن للزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، ولذا قال (قدس سره): «ولا يكاد يدور

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره): من إنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لانه عسر اكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات

بينهما» أي بين الاخذ بالظن او بطرفه المرجوح «إلا بمقدمات الانسداد» و تماميتها «و الآ» أي و ان لم تتم مقدمات الانسداد باختلال احدها كما عرفت «كان اللازم هو» عدم الرجوع الى الظن، بل اللازم «الرجوع الى العلم و العلمي» كما لو انفتح باب العلم و العلمي و لم ينسد بابهما «او» الرجوع الى «الاحتياط» فيما اذا انسد بابهما و لكن امكن الاحتياط، فانه يجب الرجوع اليه «او» كان الاحتياط غير واجب و لكن يجوز الرجوع الى الاصول مثل «البراءة او غيرهما» كالاتصحاب او الرجوع الى الغير و الاخذ بفتواه، فمع احد هذه الامور لا يتعين العمل بالظن.

و لما كان تمامية مقدمات الانسداد و عدم تماميتها يختلف بحسب الآراء او الـحوال اشار الى ذلك بقوله: «على حسب اختلاف الاشخاص» بان كان بعضهم مثلا يرى حجية خصوص الخبر المعدل بعدلين في جميع طبقاته، و مثله قليل بين الاخبار التي بأيدينا و لا يكون وافيا بمعظم الفقه، فعند هذا البعض باب العلمي منسد، و اما باب العلم فهو منسد عند الاكثر، لعدم وفاء المتواتر من الاخبار و المحصل من الاجماع بمعظم الفقه، و لكن من يرى حجية خبر الثقة فانه عنده باب العلمي منفتح.

او لأجل اختلاف الاحوال كما في مورد الدماء و الفروج، فان المشهور على الاحتياط فيه.

## الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائي (قده) و الجواب عنه

والموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه ياخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا (1).  
و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه لا يكون دليلا آخر، بل ذلك الدليل (2).

(1) و هو السيد محمد الحجة نجل صاحب الرياض (قدس سرهما) ... و هو مركب من مقدمتين:

الاولى: العلم الاجمالي بوجود واجبات و محرمات فعلية كثيرة.

الثانية: ان القاعدة الاولى في العلم الاجمالي هو الاحتياط باتيان جميع الاطراف المشتبهة في مورد الوجوب و ترك جميع الاطراف في مورد الحرمة، الآ ان الاحتياط كذلك لا- يجب لانه منفي بقاعدة الحرج، فالجمع بين العلم الاجمالي بالاحكام الفعلية، و بين قاعدة الاحتياط و قاعدة نفي الحرج يقتضي العمل بالمظنون دون المشكوك و الموهوم، لان العلم الاجمالي بفعلية الاحكام تقتضي الامثال، و بعد رفع الاحتياط بقاعدة الحرج يدور الامر في الامثال للاحكام الفعلية بين العمل بالظن فيها او الشك او الوهم، و لا اشكال انه حيث يدور الامر بين الاخذ بالمظنونات او المشكوكات و الموهومات يتعين الاخذ بالمظنون، لان الاخذ بالمشكوك و الموهوم و ترك المظنون مما قام الاجماع على بطلانه، فيتعين العمل بالظن ... هذا حاصل ما في المتن و العبارة واضحة.

(2) حاصله: ان هذا الدليل المفروض فيه انه دليل في قبال الدليل الرابع الذي هو الانسداد.

و من الواضح انه لو اقتصرنا على هاتين المقدمتين لا تنتج وجوب العمل بالظن و حجيته، لانه لو انفتح باب العلم و العلمي مثلا فلا يتعين الرجوع الى ما قام عليه الظن.

الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشافا على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس.

أولها: إنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلا.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الاصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها (1).

---

وان ضمنا اليهما المقدمات الآخر كان هو دليل الانسداد لا دليلا آخر في قبالة كما هو المفروض.

وعلى كل فالمقدمتان المذكورتان هما بعض مقدمات دليل الانسداد، ولا بد من ضمّ المقدمات الآخر اليهما لينتج لزوم العمل بالظن.

والحاصل: ان هذا الدليل باطل لوجهين: الاول: انه لو اقتصرنا عليهما لا يكون نتيجتهما هو لزوم العمل بالظن، لانهما بعض مقدمات الانسداد، بل لا بد من ضمّ بقية مقدمات الانسداد اليهما، والى هذا اشار بقوله: «فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ... الى آخر الجملة».

الثاني: انه مع ضمّ بقية مقدمات الانسداد اليهما لا يكون دليلا آخر في قبالة دليل الانسداد كما هو المفروض فيه، فانه قد ذكر بما أنه دليل آخر في قبالة دليل الانسداد، والى هذا اشار بقوله: «و معه لا يكون دليلا آخر بل ذلك الدليل» أي بل يكون هو دليل الانسداد بعينه.

(1) قوله: (قدس سره): «الرابع دليل الانسداد ... الخ» لا يخفى ان كلامه من هنا الى قوله: «وهي خمس» يتضمن امرين:

الأول: كون دليل الانسداد عقليا و اليه اشار بقوله: «و هو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية» و الوجه في كونه عقليا مع ان بعض مقدماته شرعية- كما سيأتي بيانها- هو ان المقدمات الاربعة: و هي العلم الاجمالي بالتكاليف، و انسداد باب العلم و العلمي اليها، و عدم جواز الاهمال، و عدم وجوب الاحتياط مع عدم جواز الرجوع الى الاصول هي مقدم لقضية شرطية، و التالي لها هي المقدمة الخامسة، و هو عدم جواز الرجوع الى الشك و الوهم، فيتعين الرجوع الى الظن.

و من الواضح ان استلزام المقدم للتالي عقلي، و ان كان بعض اجزاء المقدم شرعيا ككون مقدمة الواجب عقلية باعتبار استلزام وجوب ذي المقدمة لوجوب ذيلها، فان الوجوب و ان كان شرعيا إلا ان استلزامه لوجوب مقدمته عقلي لا شرعي، و ليست عقلية هذا الدليل باعتبار كونه قياسا مستلزما للنتيجة، فان كل قياس يستلزم نتيجته، و لكنه لا يقتضي كون المسألة عقلية، فان كون الامر دالا على الوجوب ايضا هو مركب من قياس نتيجته دلالة الامر على الوجوب، إلا انه لا يقتضي كون هذه المسألة عقلية، بل السبب في كون الانسداد عقليا هو استلزام المقدمات الاربعة لانحصار الامثال بالظن و هو عقلي.

و بعبارة اخرى: ان القياس المشتمل على المقدمتين هو هكذا، الظن قد انحصر به امثال التكاليف، و كلما انحصر به امثال التكليف يلزم العمل على طبقه، فالظن يلزم العمل على طبقه، و ليست عقلية دليل الانسداد لكون العمل بالظن نتيجة هذا القياس، بل عقلية انما هي لكون المقدمات الاربعة تستلزم عقلا انحصار الامثال بالظن، التي هي المقدمة الخامسة، و هذا الاستلزام عقلي لا تكون نتيجة القياس هو لزوم العمل على طبق الظن.

و مما ذكرنا يتضح انه لا فرق في كون دليل الانسداد عقليا على الحكومة و على الكشف، فان عقلية بعد ان كانت لاستلزام المقدمات الاربعة انحصار الامثال به



- فلا فرق بعد هذا الاستلزام العقلي ان تكون النتيجة هو كون الظن حجة عقلا كالقطع، او انه مجعول شرعا، فان عقليته انما هي لاستلزام المقدمات- عقلا- للانحصار به.

و اما كون الظن بعد الانحصار به يكون حجة عقلا او حجة شرعا فلا ربط له بكون دليل الانسداد من الادلة العقلية، ولذا قال (قدس سره): «حكومة او كشفا... ولا يكاد يستقل» العقل «بها» أي بكفاية الاطاعة الظنية «بدونها» أي بدون المقدمات.

الامر الثاني: ما اشار اليه بقوله: «و هي خمس» فانه قد اختلف فيها هل هي اربع او خمس؟ و يظهر من الشيخ الاعظم انها اربع، و مختار المصنف انها خمس، ولذا قال و هي خمس.

و توضيح الحال: ان الشيخ ذكرها اربع، و حذف المقدمة الاولى و هي العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية، و جعل المقدمة الاولى هي انسداد باب العلم و العلمي، و لم يذكر الوجه في اسقاطه للعلم الاجمالي، و يحتمل ان يكون الداعي له وجهان:

الاول: وضوحه، و لا يخفى انه لا وجه لاسقاطه لوضوحه، فان بعض المقدمات ايضا واضحة كمثل عدم جواز الاهمال، و مثل قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

الثاني: ان اسقاطها لعدم الحاجة اليها، و لا يخفى ايضا ان عدم الحاجة اليها، اما لعدم ربط لها واقعا فيما هو الغرض في المقام.

ففيه: انه كيف يمكن ان يكون لا دخل لها فيما هو الغرض مع ان جملة من المقدمات الباقية لو لا العلم الاجمالي بثبوت التكاليف لكانت من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فان مثل انسداد باب العلم و العلمي لو لا العلم الاجمالي لكان لا موضوع له إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لوضوح انه لو لم تكن هناك تكاليف لكان عدم وجود العلم و العلمي بها من باب انه لا وجود للتكاليف، لا ان التكاليف

موجودة و الطريق اليها منسد، و مثل عدم وجوب الاحتياط ايضا كذلك فانه يكون عدم وجوب الاحتياط لعدم التكاليف لا لعدم امكانه او حرجيته مع وجود التكاليف.

و اما لإغناء المقدمة الثالثة عنه، بدعوى انه اذا اقام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال فلا حاجة الى العلم الاجمالي بثبوت التكاليف، فانه لا يجوز الاهمال و لو كانت التكاليف محتملة غير معلومة اجمالا.

وفيه: ان القدر المتيقن من الاجماع او الضرورة هو عدم جواز الاهمال في حال وجود العلم الاجمالي، فان وجود العلم الاجمالي بالتكاليف متحقق قطعاً، و لا نقطع بقيام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال فيما لو لم يكن لنا علم اجمالي بثبوت التكاليف.

وقد توهم العكس، و هو كون المقدمات اربعا لإغناء العلم الاجمالي و هي المقدمة الاولى عن المقدمة الثالثة و هي عدم جواز الاهمال.

بدعوى ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية يغني عن عدم جواز الاهمال، لان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي يستدعي لزوم الامتثال عقلاً، لوضوح حكم العقل باستحقاق العقاب على عدم امتثال التكاليف البالغة درجة الفعلية، و مع حكم العقل بتنجز التكاليف الفعلية و لزوم امتثالها لا حاجة الى دعوى عدم جواز الاهمال، فان مرجعه الى لزوم الامتثال.

وفيه اولاً: ان مراتب الحكم عند المصنف أربع، ثالثها مرتبة الفعلية و رابعها مرتبة التنجز، و عدم جواز الاهمال هو مرتبة التنجز و بلوغ الحكم الى مرتبة لا يجوز اهماله و يستحق العقاب على ترك التعرض له مطلقاً بنحو انحاء الامتثال، فالمقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بتكاليف بالغة مرتبة الفعلية، و المقدمة الثالثة هي بلوغها مرتبة التنجز بحيث يستحق العقاب على عدم التعرض لامثالها اصلاً، و يستحق الثواب بالتعرض لامثالها بنحو الظن حيث لا يمكن الاحتياط او لا يجب.

و ثانيا: لو قلنا بمساوفة مرتبة التنجز لمرتبة الفعلية، او بان مرتبة التنجز ليست من مراتب الحكم بل هي امر انتزاعي ينتزع من بلوغ الحكم للمرتبة الفعلية، و انه اذا بلغ الحكم مرتبة الفعلية يحكم العقل بلزوم اطاعته و حرمة مخالفته و منها ينتزع التنجز.

ولكنه مع ذلك نقول بلزوم المقدمة الثالثة لان مقدمات الانسداد لا بد و ان تكون مطردة على جميع الاحتمالات، و حيث ان كون التكاليف فعلية في المقام لا تستوجب التنجز على جميع الآراء، لانه من يقول بعدم امكان التفكيك بين عدم وجوب الموافقة القطعية و بين عدم حرمة المخالفة القطعية، فالتكاليف على هذا الرأي و ان كانت فعلية إلا انها لا تكون منجزة لعدم امكان الامثال التفصيلي او لحرجيتها، فالموافقة القطعية غير واجبة قطعا اما لعدم امكانها او لحرجيتها، و اذا لم تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، فلا يكون العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الفعلية موجبا لتنجزها، فنحتاج الى تنجزها و هو انما يثبت بواسطة المقدمة الثالثة و هي قيام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال.

وقد يقال: بانه لا داعي الى الجوابين المذكورين، فان الحاجة الى المقدمة الثالثة انما هو لان محض العلم الاجمالي بتكاليف لا علم بعناوينها مع انسداد باب العلم و العلمي اليها يوجب عدم فعليتها، لان الفعلية لا تكون إلا بالوصول، و حيث لا وصول لها لانسداد باب العلم و العلمي فلا فعلية لها، فلا بد من المقدمة الثالثة لانه بها تتم فعلية العلم الاجمالي المنسد باب العلم و العلمي بسبب قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال، و الله العالم.

وقد تبين مما ذكرنا: ان المقدمات خمس لا أربع كما ادعي، و لذا قال (قدس سره): «و هي خمس» كما ذكرها (قدس سره).

قوله (قدس سره): «بل لا يجوز في الجملة ... الخ» و ذلك فيما كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا لزم- بعد انسداد باب العلم والعلمي بها- إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الاصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالاطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها (1):

---

قوله: «كما لا يجوز الرجوع إلى الاصل ... الخ» أما لعدم جريانها في أطراف العلم الاجمالي أو لأنها متعارضة في بعض الاحوال، أو لأن المثبت منها للحكم قليل و النافي منها باطل لأنه مساوق للاهمال الذي علم عدم جوازه.

قوله (قدس سره): «و لا إلى فتوى العالم ... الخ»: لا يخفى ان دليل الانسداد المقام لحجية مطلق الظن هو في مورد الشبهات الحكمية و الاحكام الكلية التي هي وظيفة المجتهد العالم، و من الواضح ان العالم لا يجوز له الرجوع إلى غيره مضافا إلى ان العالم غيره اما ان يكون انسداديا فحكم الامثال سواء، و اما ان يكون انفتاحيا فلا يجوز رجوع العالم الذي يرى الانسداد اليه.

(1) ظاهر صدر عبارة المتن كون هذه هي المقدمة الخامسة، و لا يخفى ان ذيل عبارته (قدس سره) تقتضي ان قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو دليل هذه المقدمة الخامسة، و هو اقتضاء المقدمات المذكورة لانحصار الامثال بالاطاعة الظنية، لان بطلان الاكتفاء بالإطاعة الشككية و الوهمية مع التمكن من الاطاعة الظنية انما هو لانه من ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

و الاولى كون نفس قبح الترجيح هو المقدمة، لانه بعد تمامية هذه المقدمات الخمس تكون النتيجة هي التنزل إلى الاطاعة الظنية، و كون هذه دليل المقدمة الخامسة، و ان المقدمات الاربع تقتضي الاطاعة الظنية، و دليل ذلك هو قبح الترجيح

أما المقدمة الاولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، و معه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات (1)، و هو غير مستلزم للعسر

- فلا يخلو من شيء، لأن الدليل على الشيء من مقدمات الاذعان به، فقبح الترجيح مع ضمّ المقدمات الاربع تقتضي الاطاعة الظنيّة.

(1) قد تقدّم في الدليل الاول الذي اقيم على حجية الخبر ان العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية لا ريب فيه، ولكنه منحل بالعلم الاجمالي بصدور اخبار فيما بأيدينا من الاخبار مشتملة على الاحكام الواقعية وافية بمعظم الفقه فهذا العلم الاجمالي المدعى في المقام منحل بالعلم الاجمالي الثاني في خصوص الاخبار الموجودة في الكتب الاربعه وغيرها من الكتب كالوسائل، فلا- اثر لهذا العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية بعد الانحلال بالعلم الاجمالي الثاني، فاللازم الاحتياط في مورد العلم الاجمالي الثاني بالاختار بكل خبر دل على ثبوت حكم و جواز العمل بالخبر النافي كما مرّ الكلام فيه.

و الى هذا اشار بقوله: «اما المقدمة الاولى» وهي العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية «بديهية» لا ريب فيها ولكنه لا اثر لهذا العلم الاجمالي لانحلاله، ولذا قال: «الآن قد عرفت انحلال العلم الاجمالي» الاول «بما» علمنا به اجمالا ايضا من الاحكام الواقعية «في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون» تلك الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام هي «في» ضمن «ما بأيدينا من» مجموع «الروايات» الموجودة «في الكتب المعتمدة» كالكتب الاربعه وغيرها «و معه» أي و مع هذا العلم الاجمالي الثاني «لا موجب للاحتياط الا في خصوص ما» بأيدينا من «الروايات».

فضلا عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه (1)، ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال (2).

(1) قد عرفت في المقدمة الرابعة دعوى عدم وجوب الاحتياط في العلم الاجمالي الاول وهو العلم بثبوت تكاليف فعلية اما لعسره المرفوع بأدلة الحرج، واما لدعوى قيام الاجماع على عدم وجوبه، بل ربما يدعى حرمة لاستلزامه اختلال النظام، وهذه الدعوى لا تصح في الاحتياط فيما بأيدينا من الاخبار، فانه لا يستلزم عسرا فضلا عن ان يكون مستلزما لاختلال النظام، و ايضا لا اجماع على عدم وجوبه.

ومما ذكرنا تبين: انه لا- يصح ان يقال ان العلم الاجمالي الثاني انما يحل العلم الاجمالي الاول بشرط كونه مؤثرا، ومع عدم وجوب الاحتياط في الاخبار التي هي اطراف العلم الاجمالي الثاني لا يكون مؤثرا، ومع عدم تأثيره لا يكون حالا للعلم الاجمالي الاول وهو العلم بثبوت تكاليف فعلية.

وانما لا يصح لما عرفت من تأثير العلم الاجمالي الثاني، لان الاحتياط في اطرافه لا يستلزم عسرا ولا اختلالا في النظام، ولا اجماع ايضا على عدم وجوبه.

(2) حاصله: انه لو سلمنا الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الاول فيما لو قلنا بعدم انحلاله بالعلم الاجمالي الثاني، لكننا لا نسلّمه لانحلاله بالعلم الثاني، وفي قوله ولو سلم الاجماع تمريض لدعوى الاجماع.

ولعل الوجه فيه، انه لو قلنا بعدم انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فالدليل على عدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يكون دليل العسر لو تم، وعلى حرمة هو لزوم اختلال النظام منه.

واما دعوى الاجماع على عدم وجوبه فلا تصح الا على سبيل الفرض، لما تقدم من ان المشهور على انفتاح باب العلمي وقيام الحجة الشرعية القطعية عندهم على حجية الخبر بالخصوص، ومع هذا لا يصح دعوى الاجماع الا على سبيل الفرض والتقدير، أي ان العلماء لو كانوا غير انفتاحيين و كانوا من القائلين بالانسداد لقالوا

و أما المقدمة الثانية: أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد.

و أما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر (1) يوثق بصدقه، وهو بحمد الله واف

---

بعدم وجوب الاحتياط و لقيام الاجماع منهم على عدم وجوبه. وفيه ايضا انه لو كانوا انسداديين و قالوا بعدم وجوب الاحتياط لما كان ذلك اجماعا، لاحتمال كون المدرك لعدم وجوب الاحتياط عندهم على الفرض هو لزوم العسر او اختلال النظام، و مع احتمال المدرك لا تصح دعوى الاجماع.

(1) قد عرفت ان المقدمة الثانية هي دعوى انسداد باب العلم و العلمي، و نحن نسلم انسداد باب العلم في زماننا، و لا نسلم انسداد باب العلمي، و السبب في تسليمنا لانسداد باب العلم هو انه بعد العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية لا ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار من الاحكام الواقعية بحيث تكون وافية بمعظم الفقه، فان الاخبار المتواترة و الاجماع المحصلة القطعية قليلة جدا لا تقي بانحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بمقدار يفي بمعظم الفقه و شك بدوي يكون مجرى للاصول، و هذا واضح لكل من تعرض لاستنباط الاحكام من ادلتها، فباب العلم الذي به ينحل العلم الاجمالي مما لا ريب في انسداده، و لكننا لا نسلم انسداد باب العلمي و هو الحجة الشرعية المقطوع جعلها من الشارع طريقا منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف، لما تقدم من دلالة الآيات و الاخبار المتواترة اجمالا و قيام السيرة على حجية الخبر الموثوق، و به مع ضمنية ما قام التواتر عليه من الاحكام و الاجماع المحصلة ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالحجة الشرعية المعذرة و المنجزة الوافية بمعظم الفقه، و الى شك بدوي في غيره، فالمقدمة الثانية غير تامة لانفتاح باب العلمي و انسداد باب العلم.

بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى (1).

### المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الأحكام

و أما الثالثة: فهي قطعية (2)، و لو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا

---

وقد اشار الى تسليم انسداد باب العلم بقوله: «اما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى زماننا بيّنة وجدائيّة ... الى آخر الجملة» و الى عدم انسداد باب العلمي بقوله: «و اما بالنسبة الى العلمي فالظاهر انها غير ثابتة ... الى آخر الجملة».

(1) ظاهره هو حجية الخبر الموثوق المضمون، و بينه و بين حجية خبر الثقة عموم من وجه، لاجتماعهما في خبر الثقة المضمون، و صدق الاول بدون الثاني في الخبر الضعيف من ناحية الراوي الموثوق من ناحية مضمونه بقيام الظن على وقفه، و صدق الثاني بدون الاول في خبر الثقة الذي لا يكون مضمونه موثوقا لقيام الظن على خلافه، و قد تقدم منه ما ظاهره القول بحجّية خبر الثقة كقوله في السيرة «دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الاديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة».

و لعل مراده من قوله يوثق بصدقه أي يوثق بصدق المخبر بالخبر فيرجع الى خبر الثقة و الله العالم.

(2) المقدمة الثالثة هي انه لا يجوز اهمال التكاليف المعلومة اجمالا، و لا يجوز عدم التعرّض لامثالها.

و بعبارة اخرى: انه من المعلوم بالضرورة او بالاجماع اهتمام الشارع بالتعرّض لامثال احكامه المعلومة اجمالا بنحو من الامثال.

و لا- يخفى ان الكلام في هذه المقدمة انما هو بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين، لوضوح انه لو انحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فيكون الاهتمام و لزوم التعرّض و عدم جواز الاهمال انما هو في ما بأيدينا من الاخبار، و لو قلنا بالانفتاح و العلم بوجود الحجة الشرعية المجعولة بالخصوص تفصيلا كخبر الثقة فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالحجة و الشك البدوي في غيره، فلا يكون لنا علم



مطلقا (1) أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، وذلك لان إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيرا

اجمالي حتى يدعى قيام الضرورة او الاجماع على عدم جواز اهماله و لزوم التعرّض لامثاله بنحو من الانحاء. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 6؛ ص 79

الحاصل: انه بعد تمامية المقدمتين الاوليين لا اشكال في هذه المقدمة الثالثة، وهي قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال و على لزوم التعرّض لامثال الاحكام المعلومة اجمالا بنحو من الانحاء، وقد اشار الى هذا بقوله: «فهي قطعية».

و اشار الى قيام الضرورة و الاجماع عليها بقوله في ذيل عبارته «و ذلك لان اهمال معظم الاحكام» و ذلك اما ب «عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام» او بترك الامثال لما هو الواجب «مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعا» و هذا هو معنى قيام الضرورة على عدم جواز الاهمال شرعا.

و الى الاجماع اشار بقوله: «و مما يلزم تركه اجماعا».

(1) لا يخفى انه قد مرّ في باب القطع الكلام في كون العلم الاجمالي هل هو علة تامة للتجنز، او انه بنحو الاقتضاء فقط، او بالتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية بكونه علة تامة في الاولى و مقتضيا بالنسبة الى الثانية؟

وقيل بالعلية التامة بالنسبة الى الاولى و هي حرمة المخالفة القطعية، و بعدم الاقتضاء فضلا عن العلية بالنسبة الى الثانية و هي وجوب الموافقة القطعية.

و ربما نسب الى بعض القول بعدم الاقتضاء و عدم العلية ايضا بالنسبة الى كلا المقامين، و سيأتي ان شاء الله تعالى التعرض لهذا البحث ايضا في باب البراءة و الاشتغال.

و على كلّ فلو قلنا- فرضا- بالمقالة الاخيرة و هو عدم كون العلم اجمالي مقتضيا و لا منجزا مطلقا بالنسبة الى حرمة المخالفة و الى وجوب الموافقة- فانا نقول في هذا العلم الاجمالي في المقام بالتكاليف بلزوم التعرّض لامثال الاحكام المعلومة اجمالا

ص: 79

عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما يلزم تركه إجماعا (1).

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف- كما أشير إليه- فهل كان العقاب على المخالفة في سائر

---

بنحو من الأنحاء لقيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز اهمالها بالمرة، ولذا قال:

«فهي قطعية و لو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا».

(1) توضيحه: انه قد مرّ في باب القطع انه يظهر من المصنف القول بكون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى كلا- الامرين من حرمة المخالفة و وجوب الموافقة، و سيأتي منه في باب البراءة و الاشتغال القول بكونه علة تامة بالنسبة الى كلا الامرين.

الّا انه سيأتي ان كون العلم الاجمالي منجزا تاما مشروطا بعدم الرخصة في احد اطرافه: اما جوازا كما في مورد الشبهة غير المحصورة الكثيرة، او الخارج بعض اطرافها عن محل الابتلاء و ان كانت الاطراف قليلة، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين كان أحدهما في بلد و الآخر في بلد بعيد.

او وجوبا كما لو وجب الاقتحام في احد الاطراف بسبب الاضطرار الى احد الاطراف مخيرا، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين من الماء و حصل عطش مهلك اضطررنا معه الى شرب احدهما مخيرا، فان مع اهمية حفظ النفس يجب الشرب لاحدهما، او في مثل مقامنا لو كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام، فانه يجب ارتكاب بعض الاطراف بمقدار يحفظ به النظام.

و على كل فمع جواز الاقتحام في بعض الاطراف او وجوبه لا- يكون العلم الاجمالي منجزا، ولكنه مع ذلك حيث علم اهتمام الشارع و عدم جواز الاهمال لامثال احكامه رأسا، و انه يجب التعرّض لامثالها بنحو من الانحاء و ان كان العلم الاجمالي في المقام غير منجز لوجوب الاقتحام في بعض اطرافه او جواز الاقتحام فيها، و الى هذا اشار بقوله: «او فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام» للزوم اختلال النظام من الاحتياط التام في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف.

(1) حاصله: ان المتحصّل من هذه المقدمة الثالثة هو كون العلم الاجمالي منجزا ولو كان الافتحام في بعض الاطراف جائزا او واجبا، و سيأتي في باب البراءة و الاشتغال عدم امكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، بمعنى انه اذا لم تجب الموافقة القطعية لا يعقل ان تحرم المخالفة القطعية، لان الرخصة في ارتكاب بعض الاطراف و لو صادف المخالفة للتكليف المستلزمة هذه الرخصة عدم العقاب على المخالفة عند المصادفة تنافي حرمة المخالفة في الاطراف الأخر و العقاب على المخالفة فيها.

وبعبارة اخرى: انه من المعلوم ان الرخصة في مخالفة التكليف المعلوم تنافي العقاب على مخالفته، فهو محال و المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، و في مورد الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي و لزوم الموافقة في اطرافه الأخر و حرمة المخالفة فيها يرجع الى جواز مخالفته لو كان في مورد الترخيص، و الى العقاب على مخالفته لو كان في غيرها و هو محال، فاذا لم تجب الموافقة القطعية بالاحتياط في جميع الاطراف، بان يرخص في ارتكاب بعض الاطراف، لا يعقل ان يحرم ارتكاب الاطراف الأخر.

و الحاصل: ان العلم اما ان يكون منجزا فيجب الاحتياط في جميع الاطراف، و اذا جاز ارتكاب بعض الاطراف فلا يعقل ان يكون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى الاطراف الأخر، و اذا لم يكن العلم الاجمالي منجزا بالنسبة اليها فلا يصح العقاب على المخالفة فيها، و يكون العقاب على الافتحام فيها من العقاب بلا بيان، لان عدم كون العلم الاجمالي منجزا معناه عدم تأثيره، و اذا لم يكن العلم الاجمالي مؤثرا فلا يصح العقاب على مخالفته، لان العقاب انما يصح على البيان المؤثر، اما البيان غير المؤثر فهو بحكم عدم البيان فلا يصح العقاب على مخالفته، و الى هذا اشار

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات (1)، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا

بقوله: «إذا لم يكن العلم بها» أي العلم الاجمالي بها إذا لم يكن «منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف كما اشير اليه» وذلك فيما إذا قلنا بوجود الاقتحام في بعض الاطراف، وحرمة الاحتياط في جميع الاطراف للزوم اختلال النظام- فلا تحرم المخالفة في الاطراف الأخر.

و على هذا «فهل كان العقاب» صحيحاً «على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة» و ما كان «الآعقاباً بلا بيان و» ليست «المؤاخذة عليها الآ مؤاخذة بلا برهان».

(1) حاصله: ان المنجز للعلم الاجمالي بالنسبة الى الاطراف الأخر غير ما يجب الاقتحام فيه من الاطراف ليس لاقتضاء العلم الاجمالي بذاته للتنجيز فيها، بل المنجز له سبب آخر غير ذاته، و هو العلم باهتمام الشارع في لزوم التعرّض للامثال بنحو من الانحاء و لو بالأخذ بأحوطها، و هو الاخذ بالمظنونات التي هي من بعض اطراف هذا العلم الاجمالي، فالعلم بهذا الاهتمام يكون كاشفاً بنحو اللّم، لان الاهتمام هو العلة لتنجيز هذا العلم الاجمالي في بعض الاطراف، و كشف العلة عن المعلول هو الكشف اللّمي، كما ان كشف المعلول عن العلة هو الكشف الإتي.

و على كل فتنجيز العلم الاجمالي في المقام للاحتياط في بعض الاطراف انما هو للعلم بالاهتمام لا لاقتضاء العلم الاجمالي بذاته لذلك، فالعلم بالاهتمام سبب للتنجيز في المقام، كما ان العلم الاجمالي بذاته هو العلة للتنجيز في غير هذا المقام، و جواز العقاب و صحة المؤاخذة منوطان بتنجز العلم الاجمالي سواء كان هو علة له أو كان سبب آخر علة له و هو العلم بالاهتمام، فلا يكون العقاب على المخالفة في

الحال، وأنه مرغوب عنه شرعا قطعا (1)، وأما مع استكشافه (2) فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره.

الاطراف الأخر مع كون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة اليها من العقاب بلا بيان و من المؤاخذة بلا برهان، ولذا قال (قدس سره): «قلت هذا» أي العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان على المخالفة في الاطراف الأخر «انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط» بتنجز العلم الاجمالي فيها «و» الحال «قد علم به بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه» و هو العلة لتنجز العلم الاجمالي في المقام «بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة» و التعرّض للامتثال «و لو كان بالالتزام ببعض المحتملات» و هي المظنونات.

(1) قد مرّ ان المحرّز لاهتمام الشارع امران: قيام الضرورة عليه، و صحة دعوى الاجماع عليه، و قد اشار الى الثاني بقوله: «مع صحة دعوى الاجماع» أي صحة دعوى الاجماع على اهتمام الشارع و عدم جواز الاهمال، و الى الاول بقوله:

«و انه مرغوب عنه شرعا» أي ان الضرورة قائمة بان الاهمال مرغوب عنه شرعا.

(2) هذا معطوف على صدر عبارته و هي قوله: «انما يلزم».

و حاصله: انه انما يلزم ما ذكرتموه من كون العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان في مخالفة العلم الاجمالي في اطرافه الأخر اذا لم نعلم بتنجزه فيها بسبب العلم باهتمام الشارع.

و اما مع استكشاف لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الأخر لوجود العلم بما يدل على تنجزه فيها، فلا يكون العقاب على المخالفة في هذه الاطراف الأخر التي هي غير ما يجب الاقتحام فيه من الاطراف التي يكون الاحتياط فيها موجبا لاختلال النظام من العقاب بلا بيان و من المؤاخذة بلا برهان.

ثم لا يخفى ان ظاهر سوق عبارة المتن هي ما ذكرناه من كون الاهتمام سببا لمنجزية العلم الاجمالي في ما عدا ما لا يجوز او لا يجب فيه الاحتياط.

و أما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام، و أما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط، و ذلك لما حققناه في معنى ما دلّ على نفي الضرر و العسر، من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان يحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

و يمكن ان يكون غرضه هو كون نفس الاهتمام من الشارع بلزوم التعرّض لامثال احكامه في الباقي هو المنجز لها من دون حاجة الى منجزية العلم الاجمالي، فانه كما يمكن ان يكون العلم الاجمالي من وجوه البيان التي تنتج بها الاحكام، كذلك نفس العلم بالاهتمام من وجوه البيان الموجب لتنجّز الاحكام بحيث لا- تجري معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فان عبارة المتن لا تأتي عن حملها على هذا المعنى، و الضمير في قوله: عدم ايجابه الاحتياط يرجع الى العلم بالاهتمام: أي ان العلم بالاهتمام من الشارع هو بحيث ينافيه عدم ايجاب الاحتياط.

ولا- يخفى ان ما ذكر من كون الترخيص في بعض الاطراف موجبا لعدم تنجز العلم الاجمالي انما هو اذا كان الترخيص في الارتكاب بمقدار المعلوم بالاجمال، و اما اذا كان الترخيص بمقدار اقل من العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي باق على تنجيزه، كما لو علمنا بنجاسة اكثر من اثناء واحد و وجب شرب اثناء واحد من اطراف الشبهة، فان العلم الاجمالي بنجاسة ما هو الاكثر من الواحد باقية منجزة، فلا تغفل.

إشارة

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه (1).

(1) لا يخفى ان المقدمة الرابعة هي عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه في الجملة، و مستند عدم الجواز هو لزوم الاختلال في النظام من الاحتياط، فالعسر الموجب لاختلال النظام الذي يستلزمه الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف لا شك في حرمة، و اما العسر الذي يستلزمه الاحتياط في اطراف العلم غير الموجب لاختلال النظام، فالمبنى في عدم وجوبه هو حكومة ادلة العسر و الحرج على ادلة التكاليف الواقعية، كقوله تعالى: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** [8].

و لا يخفى ان حكومة دليل الحرج انما هو على ما فهمه الشيخ من دليل الحرج لا على ما استفاده المصنف منه، فانه بناء على ما استفاده من دليل الحرج لا يكون حاكما في المقام على ادلة التكاليف الواقعية.

و توضيح ذلك: ان الحرج المنفي في مثل قوله عزّ و جل: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** هل المراد منه نفي الحكم الذي يكون سببا للحرج كالتكليف المعلوم بالاجمال الذي يستلزم امثاله بالجمع بين اطرافه الوقوع في الحرج، فان الحرج مسبب عن الحكم، لان الحكم يقتضي الامثال و امثاله مستلزم للحرج، فالحكم يكون موصوفا بالحرج بالواسطة، فمدلول الآية بالمطابقة هو رفع الحرج الذي يستلزمه الحكم، و حيث لا معنى لرفع الحرج بنفسه فلا بد و ان يكون المراد منه نفي الحكم، اما باطلاق الحرج عليه مجازا من باب اطلاق الصفة و ارادة الموصوف، و اما ان يكون مبنيا على الحذف بان يكون المراد ما جعل عليكم في الدين من حكم يستلزم الحرج، و هذا المعنى هو الذي استفاده الشيخ من دليل الحرج، و عليه فتكون

ادلة الحرج حاكمة على ادلة التكاليف في المقام، لانها حيث كانت معلومة بالاجمال فامثالها المستلزم للجمع بين جميع الاطراف مسبب عن اقتضاء تلك التكاليف المجهولة بعناوينها المفصلة المعلومة بما هي احكام فعلية يجب امثالها، ولما كان امثالها كذلك حرجيا فادلة نفى الحرج تكون رافعة لفعلية تلك الاحكام.

او ان المراد من دليل الحرج هو رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، فالمرفوع هو الحرج، و عليه فالمرفوع هو الحكم الذي يكون بذاته حرجيا دون الحكم الذي يستلزم امثاله الحرج، لان الحكم تارة يكون بذاته حرجيا كالغسل - مثلا- بالماء البارد في اليوم الشديد البرد، و اخرى لا يكون الحكم بذاته حرجيا و لكن العلم بامثاله يستلزم حرجا كما في المقام، فان الاحكام الواقعية ليست بذاتها حرجية و لكنها لما كانت غير معلومة بالتفصيل فالاثبات بجميع الاحتمالات لاجل حصول العلم بامثالها هو المستلزم للحرج، و الاستفادة من دليل الحرج هو رفع الحكم الذي يكون بذاته حرجيا بان يكون المراد بالحرج المنفي هو الحكم كناية او ادعاء بادعاء انه مصداق للحرج، فالمرفوع نفس الحكم الذي يكون بذاته حرجيا دون الحكم الذي يستلزم العلم بامثاله الوقوع في الحرج.

و يؤيد هذه الدعوى ان الظاهر كون الحرجية من صفات نفس الحكم بلا واسطة و انها وصف له بحال نفسه لا انها وصف له بحال متعلق متعلقه، فانه على الاول الحرجية ليست من صفات ذات الحكم بل هي من صفات العلم بالامثال المتعلق بالحكم.

وقد رتب المصنف على هذه الاستفادة- المخالفة لما استفاده الشيخ- ثمرتين:

أحدهما: ما في المقام من انه بناء على ان المرفوع هو الحكم الذي يكون بذاته حرجيا لا تكون ادلة الحرج حاكمة على التكاليف الواقعية في المقام، لان التكاليف الواقعية بذاتها ليست بحرجية، و انما العلم بامثالها المستلزم للاحتياط باتيان الاطراف المحتملة هو الموجب للوقوع في الحرج، و لا يستفاد من ادلة الحرج هذا المعنى بل



المستفاد منها هو رفع الحكم الذي يكون بذاته حرجيا، فهي اجنبية- بناء على هذا- عن الحرج الذي يستلزمه العلم بالامثال، فلا حكومة لها في المقام على ادلة التكاليف الواقعية، وبعد حرمة الاحتياط المستلزم لاختلال النظام والعلم باهتمام الشارع بلزوم التعرض لامثال احكامه فلا بد من الاحتياط في الاطراف الباقية بعد الاقتحام فيما يوجب الاحتياط فيه الاختلال.

وقد اشار الى عدم وجوب الاحتياط فيما يوجب الاختلال في النظام، وانه مما لا شك فيه لان ما يوجب الاختلال مما يقطع بحرمة فضلا عن عدم وجوبه، فلا كلام في رفع الاحتياط الموجب للاختلال بقوله: «و اما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام في» خصوص «ما يوجب عسره اختلال النظام».

و اشار الى عدم حكومة ادلة العسر على التكاليف الواقعية في المقام في الاحتياط الحرجي في بقية المحتملات الذي لا يوجب الاختلال في النظام بقوله: «و اما فيما لا يوجب» ذلك «فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفي العسر و» نفي «الحرج» كمثل قوله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «على قاعدة الاحتياط» في المقام «و ذلك لما حققناه» في مبحث قاعدة لا حرج ولا ضرر «في معنى ما دل على نفي الضرر كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا ضرر ولا ضرار) [\(1\)](#) «و» قاعدة نفي «العسر» و الحرج كالأية المتقدمة «من ان التوفيق بين دليليها» أي بين دليل لا ضرر ولا حرج «و دليل التكليف» كدليل وجوب الوضوء «او الوضع» كرفع السلطنة على التصرف في ما يملك اذا كان ذلك مضرا بالغير، كما في قضية سمرة بن جندب، فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم منع سمرة من التصرف في نخيلة حيث كان تصرفه مستلزما لضرر الانصاري، وقال للانصاري اقلعها وارم بها وجهه، فان مقتضى التوفيق بين

ص: 87

ادلة التكليف و الوضع «المتعلقين بما يعمّهما» أي بما يعمّ الحرج و الضرر، اذ ليس كل وضوء- مثلا- حرجيا، و لا كل سلطنة على التصرف ضرورية، و دليل نفي الضرر و الحرج «هو نفيهما» أي نفي التكليف و الوضع «عنهما» أي عن مورد الضرر و الحرج «بلسان نفيهما» أي بلسان نفي الضرر و الحرج كناية او ادعاء عن التكليف و الوضع الذي يكونان بذاتهما حرجيين، و ان الحرجية وصف لهما بحال نفسيهما لا بحال متعلقهما.

و على هذا «فلا- يكون له» أي لدليل نفي الحرج في المقام «حكومة على الاحتياط العسر» غير المخل بالنظام فيما «اذا كان» الاحتياط «بحكم العقل» لاجل العلم بالامثال بعد قيام الضرورة و الاجماع على اهتمام الشارع في لزوم امثال احكامه في الجمع بين المحتملات في غير ما يوجب الاختلال، و ذلك «لعدم العسر في» نفس «متعلق التكليف» كمثل الوضوء بالماء البارد في شدة البرد «و انما هو» أي العسر «في الجمع بين محتملاته احتياطا» لاجل العلم بحصول الامثال، فان التكليف الواقعي بذاته لا عسر فيه، و انما العسر في الاحتياط الحاكم به العقل لاجل احراز الامثال و هو خارج عن ذات التكليف الواقعي.

ثم اشار الى ان حكومة ادلة العسر في المقام على التكاليف الواقعية انما تتم على ما استفاده الشيخ بقوله: «نعم لو كان معناه» أي معنى دليل العسر «هو نفي الحكم الناشئ من قبله العسر» برفع السبب بلسان رفع مسببه «كما قيل لكانت قاعدة نفيه» أي نفي العسر على هذه الاستفادة «محكمة على قاعدة الاحتياط» لحكومتها عليها «لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه» لان المستفاد منها رفع السبب الموجب للعسر، و الحكم المجهول هو السبب الذي اقتضى الاحتياط المستلزم للعسر، فيكون الحكم منفيا بلسان نفي مسببه و هو الاحتياط الموجب للعسر.

## تعريض المصنف للشيخ الاعظم بانه لا موجب الاحتياط في بقية الاطراف

و لا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجود الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم و تأمل جيدا (1).

(1) يشير بهذا الى الردّ على الشيخ، و توضيحه: ان الشيخ بعد قوله بحكومة ادلة نفي الحرج على التكاليف الواقعية فيما يوجب امتثالها العسر غير الموجب للاختلال ادعى استقلال العقل بالحكم بلزوم الاحتياط في بقية الاطراف التي لا يوجب اتيانها اختلال النظام و لا الحرج، و مرجع دعوى استقلال العقل بذلك هو منجزية العلم الاجمالي بوجود الاحتياط في الاطراف الباقية، و قد عرفت ان العلم الاجمالي يسقط عن قابليته للتنجيز بعد الترخيص في بعض اطرافه، لعدم امكان التفكيك بين عدم حرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية، و لا بد ان يكون الموجب لوجوب الاحتياط في الاطراف الباقية هو العلم باهتمام الشارع دون العلم الاجمالي، لعدم امكان التفكيك، و الى هذا اشار بقوله: «و لا يخفى انه على هذا» أي على مبنى حكومة ادلة نفي الحرج على التكاليف الواقعية و رفع اثر العلم الاجمالي في التنجيز الموجب للاحتياط في تمام الاطراف «لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجود الاحتياط في بعض الاطراف» و هي الاطراف الباقية غير الموجبة للحرج «بعد رفع اليد عن» تأثير العلم الاجمالي في لزوم «الاحتياط في تمامها» أي تمام الاطراف، و السبب في عدم وجه هذه الدعوى هو ما عرفت من عدم امكان التفكيك المقتضية لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأسا.

ثم اشار الى ان الاحتياط في بقية الاطراف لا بد و ان يكون مستنده ما تقدم في المقدمة الثالثة من قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال بقوله: «بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا ... الى آخر الجملة».

و أما الرجوع إلى الاصول، فبالنسبة إلى الاصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل و عموم النقل. هذا، و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بدهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (و لكن تنقضه ييقين آخر) (1) و ذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا

(1) لا يخفى ان المقدمة الرابعة بعد تمامية المقدمة الثالثة- وهي عدم جواز الاهمال- فانه حيث علم عدم جواز الاهمال و انه لا بد للمكلف من التعرض لما يخرج به عن اهمال التكليف المعلومة اجمالا، و حينئذ تأتي هذه المقدمة الرابعة، فان ما يخرج به المكلف عن الاهمال اما العمل بالاحتياط و قد مرّ الكلام فيه، و اما بالرجوع الى الاصول و هذا الشق هو محل الكلام و سيأتي الكلام في غيره.

و المدعى عدم جواز الرجوع الى الاصول سواء كانت نافية للتكليف كالبراءة و الاستصحاب النافي و التخيير، او مثبتة للتكليف كالا احتياط و الاستصحاب المثبت للتكليف.

اما الاصول النافية فلازمه الاهمال و عدم العمل نتيجة، و قد عرفت عدم جواز الاهمال بحكم المقدمة الثالثة و سيأتي تعرض المصنف لها و الجواب عن ذلك.

و اما المثبتة للتكليف و هما الاحتياط و الاستصحاب المثبت، و قد استدل على عدم جواز الرجوع اليهما بوجهين: احدهما: عام لهما، و الثاني: يختص بخصوص الاستصحاب.

فالوجه الاول- العام لهما- هو ما مرّ من ان الرجوع الى الاحتياط و الاستصحاب المثبت للتكليف في اطراف العلم الاجمالي يلزم منه العسر المخل و الحرج المرفوع بادلة العسر.

وفيه مضافا الى ما مرّ من الكلام في خصوص الاحتياط المستلزم للحرص ان المفروض في هذا الشق هو الرجوع الى الاصل الاحتياطي و الاستصحاب المثبتين للتكاليف في ما لا يلزم فيه عسر مخل بالنظام او موجب للحرص، و الا لم يكن هذا الشق شقا مقابلا للاحتياط.

و الوجه الثاني- المختصّ بخصوص الاستصحاب- وهو الذي اشار اليه بقوله:

«و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله ... الى آخره».

لا يخفى ان المانع من جريان الاستصحاب بل ساير الاصول في اطراف العلم الاجمالي في غير المقام، كما لو علمنا- مثلا- بنجاسة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بالطهارة او طهارة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بنجاستهما- سيأتي الكلام فيه في بابه على تفصيل بين ما يلزم من جريان الاصول مخالفة عملية كالاول، و بين ما لا يلزم من جريانها مخالفة عملية كالثاني، و معنى لزوم المخالفة العملية و عدم لزومها انه لو علمنا على وفق الاصول تلزم المخالفة العملية كالاول، و هو ما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين و كان العلم السابق طهارتهما فان اجراء الاصول في الاطراف معناه طهارة الإناءين، فلو علمنا بالطهارة في كليهما تلزم المخالفة العملية لما علمنا بالاجمال و هو نجاسة احد الإناءين، فانه عند ملاقاتهما معا يعلم بنجاسة الملاقي قطعا، بخلاف الثاني فانه لو علمنا بنجاسة الإناءين سابقا ثم علمنا بطهارة احدهما، فان جريان الاصول معناه نجاسة الإناءين معا، و لا يلزم من ذلك مخالفة عملية، لان معنى نجاستهما معا تركهما معا و لا يلزم من تركهما معا مخالفة عملية.

و اما الكلام في جريان خصوص الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي في المقام و عدمه فقد اشار المصنف الى الوجه الذي ذكر مانعا في المقام، و هو لزوم التناقض بين صدر الدليل و ذيله الدال على حجية الاستصحاب.

ولا يخفى ان هذا لو تم لمنع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مطلقا سواء في المقام وفي غيره، وسواء كان الاستصحاب مثبتا للتكليف كما لو علمنا بطهارة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بنجاسة كليهما، او نافيا للتكليف كما اذا علمنا بنجاسة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بطهارتهما، فان اليقين السابق فيهما هو عدم نجاستهما، وسواء أُلزم من جريان الاستصحاب مخالفة عملية ام لا، لان ملخص هذا الدليل هو ان دليل الاستصحاب لا يشمل الاستصحاب الجاري في اطراف العلم الاجمالي مطلقا، وهو قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر)<sup>(1)</sup> لان لازم شموله لاطراف العلم الاجمالي هو المناقضة بين صدر الرواية و ذيلها، لان اطلاق صدر الرواية يشمل الشك المقرون بالعلم الاجمالي، و اطلاق ذيلها يشمل اليقين الموجود في العلم الاجمالي، فان الصدر يدل على حرمة نقض اليقين بالشك و لو كان الشك مقترنا بالعلم الاجمالي، و الذيل يدل باطلاقه على جواز نقض اليقين السابق باليقين اللاحق و لو كان ذلك اليقين هو اليقين الاجمالي.

فان لم يكن الذيل قرينة على الصدر الذي لازمه دلالة الرواية على كون اليقين السابق- الذي هو الموضوع في الاستصحاب- محددا باليقين الاجمالي اللاحق، و عليه لا يكون اليقين السابق الذي هو احد ركني الاستصحاب متحققا في مورد العلم الاجمالي، لان اليقين السابق فيه ملحق باليقين الناقض، فلا اقل من معارضة الذيل و الصدر، و لازمه الاجمال في الرواية فلا يكون لها ظهور في الشمول لمورد العلم الاجمالي.

وقبل الشروع في الجواب عنه في المقام نقول: قد تقدّم من المصنف المناقشة في هذه الدعوى، و ان اليقين في الذيل ليس له اطلاق يشمل اليقين الاجمالي، لان المستفاد

ص: 92

من الرواية هو كون اليقين اللاحق مثل اليقين السابق، وان المتحصل منها هو نقض اليقين السابق بيقين مثله لاحق له، فيما اذا كان اليقين السابق تفصيليا فلا ينقضه الا اليقين اللاحق التفصيلي، ولا يكون اليقين الاجمالي اللاحق ناقضا له.

نعم لو كان اليقين السابق اجماليا ثم تعقبه يقين اجمالي متعلق بما تعلق به الاول كان ناقضا له، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين ثم شككنا في بقاء النجس المعلوم بالاجمال فيجري الاستصحاب، و معناه بقاء ذلك النجس بالاجمال، لكنه لو علمنا بطهارة ما كان نجسا بالاجمال كان هذا العلم ناقضا له.

والحاصل: ان المستفاد من الرواية هو كون اليقين في الذيل مؤكدا لا محددا ومقيدا، وانها تدل على ان حكم اليقين السابق لا يرتفع بالشك، وانما يرتفع فيما اذا ارتفع اليقين السابق و حلّ محلّه يقين متعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول، وعلى هذا فالرواية تشمل الاستصحاب الجاري في مورد العلم الاجمالي.

وقد اشار المصنف الى المناقشة في اصل هذه الدعوى بنسبتها الى القيل فقال (قدس سره): «ولو قيل» أي انا لا نجيب عن هذه الدعوى في المقام بالمناقشة في اصل هذه الدعوى، بل نجيب عنها في المقام على فرض تسليمها بما سيشير اليه من الجواب الآتي عنها في خصوص المقام.

ثم اشار الى نفس الدعوى بقوله: «بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله» أي دليل الاستصحاب وهو الرواية المتقدمة «لها» أي للاستصحابات المثبتة للتكاليف في اطراف العلم الاجمالي «التناقض في مدلوله» أي في مدلول دليل الاستصحاب «بداهة» لزوم ال «تناقض» بين «حرمة النقص في كل منها» المستفاد من صدر الرواية «بمقتضى لا تنقض» في قوله في صدرها لا- تنقض اليقين بالشك الشامل باطلاقه للشك المقترن بالعلم الاجمالي، وبين وجوب النقص لليقين السابق باليقين الاجمالي المستفاد هذا الوجوب من اطلاق ذيل الرواية، فحرمة النقص الدال عليها الصدر مناقضة

كان الشك في أطرافه فعليا. و أما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليhle من شموله له (1)،

---

«لوجوبه في البعض» أي لوجوب النقض في البعض «كما هو قضية» ذيل الرواية و هو قوله: «و لكن تقضه بيقين آخر».

(1) هذا هو الجواب عن هذه الدعوى في المقام بعد تسليمها في غيره.

و حاصله: ان المتحصّل من هذه الدعوى هو عدم جريان الاستصحاب و ان كان مثبتا للتكليف في اطراف العلم الاجمالي في المقام بوجود تكاليف فعلية كما هو المفروض، لانه كما لنا علم اجمالي بوجود تكاليف فعلية في مجموعة ابواب الفقه، كذلك لنا علم اجمالي آخر و هو انه نعلم اجمالا- بان بعض هذه الاستصحابات المثبتة غير صحيح، فلنا علم اجمالي بفساد بعض هذه الاستصحابات، و ان بعضها يجب نقضه لفساده.

و مع هذا اليقين الاجمالي بفساد بعضها لا- وجه لجريانها كلها في المقام، لما عرفت من اشتراط جريان الاستصحاب بغير مور العلم الاجمالي، و كما لا- يجري استصحاب النجاسة في كالا- الإناءين بعد العلم الاجمالي بطهارة احدها للعلم الاجمالي بفساد احد الاستصحابين، كذلك لا تجري الاستصحابات المثبتة للتكاليف في مجموع ابواب الفقه للعلم الاجمالي بفساد بعضها.

و توضيح الجواب عن هذه الدعوى: انه فرق بين الاستصحابين الجاريين في المثال، و بين جريان الاستصحابات المثبتة في مجموع ابواب الفقه في المقام، لوضوح كون استنباط الاحكام للمجتهد الناظر في الفقه امرا تدريجيا، و مع كون الحال



تدرجيا لا- تكون الاستصحابات الجارية كلها فعلية في وقت واحد، كالأستصحابين الجاريين في نجاسة الإناءين الذي علم بطهارة احدهما، فان الشك في طهارة كل واحد من الطرفين فعلي فيجريان معا، ويحصل العلم الاجمالي بالفعل بفساد احدها للعلم بطهارة احد الإناءين.

و اما في المقام فليس كذلك لتدرجيّة الاستنباط، فان المجتهد الذي له علم بحكم كلي في احد ابواب الفقه كالصلاة او الزكاة ثم يشك في بقائه فانه يجري الاستصحاب فيه، وفي حال شكه في هذا الحكم لا شك له فعلي في الحكم الكلي الآخر في الموارد الآخر من ابواب الفقه، ففي حال إجرائه للاستصحاب في باب الصلاة- مثلا- لا- شك له بالفعل في أحكام الزكاة وغيرها من ابواب الفقه ليكون الاستصحاب في تلك الابواب جاريا بالفعل، فيحصل العلم الاجمالي بفساد احدها، و حيث لا شك بالفعل الا الشك في باب الصلاة- مثلا- فلا استصحاب جار بالفعل الا هذا الاستصحاب، و لم تكن الاستصحابات في الابواب الأخر جارية بالفعل، لعدم الشك بالفعل فيها، لان المجتهد بالفعل غير ملتفت اليها لا يقين و لا شك له فعلي بالنسبة اليها، فلا علم اجمالي له بالفعل بفساد احدها لعدم فعلية الاستصحابات فيها.

و من الواضح ان المراد باليقين الاجمالي الناقض لليقين السابق في الرواية- لو دلّت على ذلك- هو اليقين الاجمالي الفعلي المتوقع حصوله بالفعل على حصول الشك بالفعل في جميع الاطراف، ليجري الاستصحاب في جميعها بالفعل فيحصل العلم الاجمالي بفساد بعضها. وقد عرفت عدمه لتدرجيّة الاستنباط للمجتهد، و ان المجتهد في مقام الاستنباط غير ملتفت الا الى اليقين و الشك في احد الاحكام الذي يريد استنباطه، فهو دائما لا علم اجمالي له بالفعل في فساد احد الاستصحابات لعدم فعليتها، و الاستصحاب جار عنده دائما في بعض الاطراف لا في جميع الاطراف من ابواب الفقه، ليحصل له العلم الاجمالي بالفساد الناقض بحسب دلالة ذيل الرواية.

والى ما ذكرنا اشار بقوله: «وذلك» أي و ما قلناه من جريان الاصول المثبتة في اطراف العلم الاجمالي صحيح، و لا يمنع منه ما قيل من دلالة الرواية على عدم جريان الاستصحابات فيما اذا علم اجمالا بفساد بعضها و عدم صحته، بان يكون اطلاق اليقين في ذيل الرواية شاملا لليقين الاجمالي، فيكون محددًا لليقين السابق الذي دلّ عليه صدر الرواية، فيكون المستفاد منها ان اليقين السابق - الذي هو احد ركني الاستصحاب - مشروطة حرمة نقضه بان لا يلحقه يقين اجمالي بالخلاف كما عرفت تفصيله، و انما لا يمنع ما قيل «لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في جميع اطرافه فعلياً» و فعليته في جميع الاطراف أي في جميع ابواب الفقه تتوقف على فعلية اليقين و الشك فيها لتجري الاستصحابات كلها، فيعلم - حينئذ - اجمالا بفساد بعضها «و اما اذا لم يكن» الحال «كذلك بل لم يكن الشك فعلاً الا في بعض اطرافه» و هو المورد الذي يكون المجتهد بصدد استنباط الحكم فيه «و كان بعض اطرافه الأخر غير ملتفت اليه فعلاً - اصلاً كما هو» المشاهد من «حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام» فانه لا يقين و لا شك له فعلي الا في ذلك المورد الذي هو بصدد استنباط الحكم فيه.

و حينئذ فلا يكون ما ذكره مانعاً بمانع لعدم فعلية اليقين و الشك في جميع الاطراف، فلا تكون الاستصحابات فعلية، فلا علم اجمالي بفساد بعضها «فلا يكاد يلزم ذلك» المانع الذي ذكره «فان» المتحقق بالفعل عند المجتهد المستنبط للاحكام بالتدرج صدر الرواية لا غير من دون ذيلها و هي «قضية لا تنقض» اليقين بالشك و «ليس» للمجتهد «حينئذ الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك» و هو الذي يكون استنباطه بالفعل «و ليس فيه» أي و ليس في ذلك المورد الذي هو محل استنباطه «علم بالانتقاض» لعدم تحقق موضوع الاستصحاب بالفعل في بقية الاطراف «كي يلزم التناقض في مدلول دليله» أي دليل الاستصحاب «من» جهة «شموله له» أي للمورد الذي يكون المجتهد بصدد الاستنباط فيه.

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الاصول النافية أيضا، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمي

---

(1) ولعله يشير الى ان علم المجتهد اجمالا لا يفسد بعض الاستصحابات لا يتوقف على فعلية تلك الاستصحابات، فان المجتهد الذي له علم اجمالي بتكاليف واقعية له علم اجمالي ايضا بفساد بعض الاستصحابات المثبتة للتكاليف في موارد باوائها الى خلاف بعض التكاليف الواقعية، وهذا العلم حاصل له بالفعل وان لم تكن الاستصحابات كلها فعلية. وفرض غفلته عن ذلك مع كونه من القائلين بالانسداد الملتفت الى مقدمات الانسداد وما قيل فيها فرض الخلف تقريبا.

فالاولى في ردّ هذه الدعوى ما سبق منه وما يأتي في باب الاستصحاب: من عدم دلالة الرواية على نقض اليقين السابق باليقين الاجمالي اللاحق.

و يؤيد عدم صحة هذا الاشكال من دعوى شمول الرواية لليقين الاجمالي، انه لو شملت الرواية اليقين الاجمالي لما جرى استصحاب اصلا، للعلم الاجمالي بان احد الاستصحابات التي يجريها المكلف هي غير صحيحة و مخالفة للواقع، مثلا لو اجريت جملة كثيرة من الاستصحابات - مثلا - في الاناء الذي علم بنجاسته، فالشك في طهارته المستلزم لاستصحاب النجاسة في كل منها يعلم اجمالا بعدم صحة احد الاستصحابات الجارية في نجاسة كل واحد من الاناءات لطهارة احد الاناءات التي علم بنجاستها ثم شك في طهارتها.

و الحاصل: انه لو تم اشكال الشيخ لما جرى استصحاب اصلا، للعلم بالانتقاض في بعض ما يجري المكلف من الاستصحابات في مدّة عمره، والله العالم.

بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار (1)، ومن الواضح أنه يختلف

(1) لا يخفى ان المتحصّل من مجموع ما اشار اليه المصنف في المتن: ان المانع من الرجوع الى الاصول النافية و هي الاستصحاب النافي للتكليف و البراءة العقلية و النقلية و التخيير امور ثلاثة:

الاول: لزوم التناقض الذي مرّ بيانه في دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاصول المثبتة، فانه عينا جار في الاستصحاب النافي ايضا حرفا حرفا، وقد عرفت انه لا وجه له.

و الى هذا اشار بقوله: «و انه لا يلزم محذور التناقض من شمول الدليل لها» أي للاصول النافية.

الثاني: لزوم القطع بالمخالفة العملية في اجراء الاصول النافية للقطع بوجود تكاليف واقعية في بعض مواردّها، و سيأتي في بابه ان القطع بحصول المخالفة العملية مانع عقلي من اجراء الاصول، و بعد القطع بوجود تكاليف واقعية في بعض موارد الاصول النافية يحصل العلم بالمخالفة العملية لهذه التكاليف الواقعية المعلومه اجمالاً فيتحقق هذا المانع العقلي.

الثالث: ما اشرفنا اليه فيما سبق: من ان نتيجة اجراء الاصول النافية هو اهمال التكاليف الواقعية و عدم التعرّض لامثالها، و قد تقدّم في المقدمة الثانية عدم جواز الاهمال للقطع باهتمام الشارع الكاشف عن ايجاب الاحتياط شرعاً، و قد اشار اليها بقوله: «لو لم يكن هناك مانع عقلاً او شرعاً من اجرائها» أي من اجراء الاصول النافية.

و لما كان الجواب عنهما مشتركا اشار اليه بقوله: «و لا مانع ... الى آخر كلامه».

و حاصله: ان القطع بالمخالفة العملية و العلم بما لا يرضى به الشارع انما يكونان حيث لا ينحلّ العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، فانه اذا انحلّ العلم الاجمالي لا تتحقق المخالفة العملية القطعية، و لا يكون إلا المخالفة الاحتمالية التي لا مانع من

اجراء الاصول النافية فيها، وكذا العلم بما لا- يرضى به الشارع من الاهمال، فانه مع حصول الامتثال لمقدار من التكاليف به يتحقق الاهتمام بأوامر الشارع، فلا مانع من اجراء الاصول النافية في الباقي، لعدم حصول الاهمال الذي لا يرضى به الشارع من اجرائها.

والانحلال يتحقق بضمّ الاصول المثبتة للتكاليف الى ما قام عليه الدليل العملي المقطوع بحجتيه وهو الخبر الصحيح الاعلاني مثلا، وهو الذي كل رجاله معدلون بعدلين الى ما هو معلوم قطعا، وهو ما قام عليه الخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية وما قام عليه الاجماع المحصلة، فانه بضمّ هذه الامور كلها ينحلّ العلم الاجمالي لحصول مقدار من التكاليف بعضها تكاليف واقعية وبعضها مما يحتمل انطباق التكاليف المعلومة بالاجمال عليها، بحيث لا يبقى لنا علم اجمالي بوجود تكاليف واقعية في الباقي وانما يحتمل ذلك، وحينئذ لا يكون اجراء الاصول النافية موجبا للعلم بالمخالفة القطعية العملية للتكاليف المعلومة بالاجمال، وانما يحتمل المخالفة لا غير، ولا مانع من احتمال المخالفة، وانما المانع هو العلم بالمخالفة.

ومنه يظهر انه لا- مانع ايضا من جهة لزوم الاحتياط المستكشف من اهتمام الشارع، لوضوح انه بعد تحقق هذا المقدار من التكاليف يحصل به الامتثال للاحتياط المستكشف، بل ربما يقال بان ما يحصل به الامتثال للاحتياط هو اقل من المقدار الذي ينحل به العلم الاجمالي، والى ما ذكرنا اشار بقوله: «ولا مانع كذلك» أي كما انه لا مانع من اجراء الاصول النافية من جهة لزوم التناقض، كذلك لا مانع من جهة المانع العقلي وهو لزوم المخالفة القطعية العملية «لو» انحل العلم الاجمالي بان «كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا او نهض عليه علمي بمقدار المعلوم اجمالا».

والى عدم المانع الشرعي وهو الاحتياط المستكشف من اهتمام الشارع اشار بقوله: «بل بمقدار» أي لو حصل من الاصول المثبتة وضميمة مقدار من الاحكام

بحيث «لم يكن معه» أي مع حصول ذلك المقدار «مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط» في الباقي «و ان لم يكن» ذلك المقدار الحاصل بقدر ذلك المقدار الذي انحل به العلم الاجمالي بان يكون اقل منه.

فانه حيث فرض عدم تأثير العلم الاجمالي لسقوطه عن التأثير في بعض الاطراف، وهي التي يحصل من الاحتياط فيها الاختلال او العسر بناء على جريانه كما عرفت في المقدمة الرابعة، لعدم امكان التفكيك بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة، فمع الرخصة في بعض الاطراف لا مجال لتأثير العلم الاجمالي الاحتياط في الطرف الآخر، وان المانع هو الاحتياط المستكشف من الاهتمام، فالمدار على هذا المانع الشرعي، واذ قام العلم والعلمي و الاصول المثبتة على مقدار من التكاليف وان كانت اقل مما ينحل به العلم الاجمالي لكنها كانت بحيث لا يحرز اهتمام الشارع فيما عداها، فلا مانع من اجراء الاصول النافية، وان لم ينحل العلم الاجمالي بها، لانه حيث كان لا تأثير له فلا مخالفة عملية له، و المانع الشرعي قد انحل بها على الفرض، فلا بأس بان تكون اقل مما ينحل به العلم الاجمالي لو كان مؤثرا.

(1) اما الاختلاف بحسب الاشخاص فلاختلافهم فيما هو من العلم والعلمي و من الاصول المثبتة، اما في العلم فكالخبر المحفوف بالقرائن القطعية، فانهم قد يختلفون في مصداق ذلك، و كالاتجاهات المحصّلة فانهم ايضا يختلفون في مصاديقها.

و اما العلمي فلاختلافهم في لزوم تعديل رجاله كلهم بعدلين او كفاية عدل واحد.

و اما في الاصول المثبتة فلاختلافهم في حصول اليقين و الشك لبعضهم دون بعض آخر.

و اما الاختلاف بحسب الاحوال فللفرق الواضح بين موارد الفروج و الدماء وغيرها من الموارد في استكشاف الاهتمام و عدمه.

وقد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة، فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى (1).

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقا- و لو من مظنونات عدم التكليف- محلا للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر- على ما عرفت- لا محتملات التكليف مطلقا (2).

---

(1) هذا الاستظهار تفريع على ما ذكره: من ان ما يحصل من العلم و العلمي و الاصول المثبتة ربما يكون بمقدار المعلوم بالاجمال، و ربما يكون بمقدار لا يكون معه مجال لاستكشاف اهتمام الشارع، فانه يترتب على الاول انحلال العلم الاجمالي، و يترتب على الثاني عدم وجوب الاحتياط شرعا في الباقي، و لذا قال (قدس سره):

«فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا» و ذلك فيما اذا انحل العلم الاجمالي «و لا شرعا» و ذلك فيما اذا لم يجب الاحتياط شرعا بواسطة حصول ما يفي باهتمام الشارع.

(2) توضيحه: ان المشهور بعد تمامية مقدمات الانسداد كلها، و هي العلم الاجمالي، و انسداد باب العلم و العلمي، و عدم جواز الاهمال، و عدم وجوب الاحتياط، و عدم جواز الرجوع الى الاصول مطلقا نافية او مثبتة، فالنتيجة عندهم هو حجية مطلق الظن لانه ارجح المحتملات.

و الشيخ الاعظم حيث يرى جواز التفكيك بين حرمة المخالفة و وجوب الموافقة اورد عليهم بان نتيجة مقدمات الانسداد بعد تماميتها هو التبعض في الاحتياط في جميع موارد احتمال التكليف، سواء المظنونات و المشكوكات و الموهومات لا الاخذ بخصوص المظنونات، لانه اذا لم يمكن الاحتياط التام فلا وجه لرفع اليد عنه مطلقا، و الاخذ بخصوص المظنونات.

و يظهر منه انه لا فرق عنده بين موارد الاصول المثبتة و النافية، لعدم جواز الرجوع الى الاصول عنده مطلقا، و انه يرى التبعيض في الاحتياط مطلقا فيما عدا ما يلزم منه الاختلال او العسر.

و على ما ذكره المصنف من جريان الاصول المثبتة، و انه لا مانع من اجرائها كما مرّ، فلا تكون نتيجة مقدمات الانسداد هو حجية مطلق الظن و لو في موارد الاصول المثبتة كما يراه المشهور، و لا تكون النتيجة عنده هو التبعيض في الاحتياط ايضا كما يراه الشيخ (قدس سره) و ذلك لجريان الاصول المثبتة ايضا.

فعلى فرض الالتزام بان نتيجة الانسداد هو التبعيض في الاحتياط لا حجية مطلق الظن لا مكان التفكيك في العلم الاجمالي، و ان العلم الاجمالي مع الرخصة في بعض اطرافه يكون باقيا على تنجيزه في الاطراف، و لازمه الاحتياط في الباقي، و هو المراد من تبعيض الاحتياط، و لكن لازمه الاحتياط في خصوص الاصول النافية مطلقا و لو كانت من مظنونات عدم التكليف، لان لازم الانسداد هو التبعيض في الاحتياط دون حجية مطلق الظن كما يراه المشهور، لكن لازمه الاحتياط في خصوص الاصول النافية لا ما يعم الاصول المثبتة، لعدم الوجه في الاحتياط فيها لما عرفت من عدم المانع من اجرائها، فلا وجه لتبعيض الاحتياط مطلقا حتى في موارد الاصول المثبتة كما يراه الشيخ، لما عرفت من عدم المانع من اجراء الاصول المثبتة، فلا وجه للاحتياط في مواردها، و لذا قال (قدس سره): «كما ظهر انه لو لم ينحل» العلم الاجمالي «بذلك» أي بما علم تفصيلا او بواسطة العلمي و الاصول المثبتة «كان» اللازم هو «خصوص موارد الاصول النافية» لا ما يعم الاصول المثبتة «مطلقا و لو» كانت موارد الاصول النافية «من مظنونات عدم التكليف» فانها تكون «محلا للاحتياط فعلا و» انما «يرفع اليد عنه» أي عن الاحتياط «فيها» أي في خصوص موارد الاصول النافية و لو كانت من مظنونات عدم التكليف «كلا» بناء على الانحلال «او بعضا» بناء على عدم الانحلال، فانه يكون رفع اليد عن



و أما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يحرز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل (1)؟

الاحتياط بناء على عدم الانحلال «بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت» من الكلام في خصوص ادلة العسر و «لا» وجه للاحتياط في «م احتمالات التكليف مطلقا» و لو في موارد الاصول المثبتة.

(1) الراجع الى الغير اما ان يكون مجتهدا او غير مجتهد، و غير المجتهد خارج عن موضوع دليل الانسداد، لان المفروض قيام ذلك عند المجتهد، لان الكلام في الاحكام الكلية في موارد الشبهة الحكمية الموكول امرها الى المجتهد.

و اما المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم كما هو المفروض، فاما ان يرجع الى من يرى الانسداد، فحكم الراجع هو حكم المرجوع اليه لعدم اختلاف حكم الامثال.

و اما ان يكون المجتهد المرجوع اليه ممن يرى الانفتاح فلا يجوز ان يرجع اليه من يعتقد خطأه في بنائه على الانفتاح، فانه من رجوع العالم الى الجاهل بحسب نظر المجتهد الراجع الى غيره، لان المفروض كون الراجع يعتقد الانسداد و المرجوع اليه يرى الانفتاح، و من الواضح ان المعتقد بالانسداد خطأ من يرى الانفتاح، و الى هذا اشار بقوله: «فلا يكاد يجوز» أي لا يكاد يجوز رجوع العالم الذي يرى الانسداد الى فتوى عالم غيره، لانه إن كان انسداديا فحالهما سواء، و ان كان انفتاحيا فلا- يجوز ايضا «ضرورة انه لا يجوز» الرجوع «الا للجاهل لا للفاضل» كما هو المفروض، فان المفروض كون الراجع هو المجتهد الذي يرى الانسداد «الذي» لازمه ان «يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم او العلمي فهل يكون رجوعه اليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل».

و أما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل- بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها- إلا إلى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية، لبداهة مرجوحيتها بالاضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح (1).

و المراد من الجاهل هو المخطئ للواقع، و حيث كان الراجع انسداديا فهو يرى ان من لا يرى الانسداد قد أخطأ الواقع، فهو جاهل بالواقع بحسب نظره، فلا يجوز رجوعه اليه لانه من رجوع العالم الى الجاهل.

(1) توضيحه: انه بعد ان ثبت بحسب المقدمة الثالثة عدم جواز الاهمال و لزوم التعرض للامثال، و بحسب المقدمة الرابعة حرمة الامثال بالاحتياط فيما يلزم منه الاختلال، و عدم وجوب الامثال بالاحتياط فيما يلزم منه العسر، و عدم جواز الرجوع الى الاصول- فيدور الامر بعد لزوم التعرض للامثال بين الامثال بالاطاعة الظنية بالاخذ بالمظنونات، و بين الامثال بالاطاعة الشكية، او الاطاعة الوهمية.

و لا اشكال بعد البلوغ الى هذا الحد من استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية و الاخذ بالظن لرجحانه عليهما، فانه حيث يدور الامر بين الراجح و المرجوح فالعقل حاكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و لا يمكن الجمع بين الامثال بالاخذ بالظن و بالشك و بالوهم، لان معناه الاحتياط التام المحرم او غير الواجب، و لا اشكال في رجحان الظن على الشك و الوهم، فالعقل مستقل بلزوم الاخذ بخصوص الظن دون الشك و الوهم، للزوم ترجيح الراجح على المرجوح، فان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و لذا قال (قدس سره): «و اما المقدمة الخامسة» التي كانت نتيجتها هو الاخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح فلا اشكال فيها «لاستقلال العقل بها و انه لا يجوز التنزل» عند العقل «بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية» بالجمع بين جميع الاحتمالات لحرمة شرعا، حيث يلزم منه الاختلال «او عدم وجوبها» أي الاطاعة العلمية لادلة العسر «الا الى الاطاعة

لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الاطاعة الاحتمالية، مع دوران الامر بين الظنية و الشككية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملا بما فيها من التكاليف، و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام. و ما أوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الاصول مطلقا، و لو كانت نافية، لوجود المقتضي و فقد المانع لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، و إلا- فإلى الاصول المثبتة وحدها، و حينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل، و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا- على ما عرفت تفصيله- هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر جيدا (1).

---

الظنية» لرجحانها «دون» الاطاعة «الشككية أو الوهميّة لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها» أي الاطاعة الظنيّة «و قبح ترجيح المرجوح على الراجح» مما لا اشكال فيه.

(1) توضيحه: ان المقدمة الخامسة الموجبة لحجية الظن مطلقا على المشهور انما تتحقق بعد تمامية المقدمات الاربع، و لا اشكال عند المصنف في تحققها لو تمت المقدمات الاربع، لان قبح ترجيح المرجوح على الراجح مما لا اشكال فيه، و كون الظن ارجح من الشك و الوهم ايضا لا اشكال فيه، إلا انه قد مرّ عدم تمامية المقدمة الاولى.

و لا يخفى ايضا انه قد مرّ منه (قدس سره) المناقشة في المقدمة الثانية- و هي انسداد باب العلم و العلمي- بانفتاح باب العلمي، بما مرّ من الادلة على حجية خبر الثقة، و لم يشر الى المناقشة فيها كما اشار الى المناقشة في المقدمة الاولى و الرابعة، و لعله

حيث اراد المناقشة في هذا الدليل الرابع الذي هو دليل الانسداد بما هو دليل الانسداد، ولا يكون دليلا كذلك الا بعد تسليم الانسداد، لذا أعرض عن الاشارة الى المناقشة في المقدمة الثانية، و اشار الى المناقشة في خصوص المقدمة الاولى والرابعة.

اما المناقشة في المقدمة الاولى فقد اشار اليها بقوله: «من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى ... الى آخره».

و حاصله: ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الفعلية منحلّ بالعلم الاجمالي بوجودها في ضمن الاخبار التي بأيدينا الموجودة في الكتب المعتمدة وربما في غيرها، ولازمه الاحتياط في خصوص الاخبار بالاخذ بكل خبر يدل على حكم الزامي، ولا يلزم من هذا الاحتياط عسر فضلا عن اختلال في النظام، والى هذا اشار بقوله:

«من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتمدة ... الى آخر كلامه».

وقد اشار الى المناقشة في المقدمة الرابعة بقوله: «و ما اوردناه على المقدمة الرابعة ... الى آخره».

و حاصله: ان المقدمة الخامسة انما يأتي دورها بعد بطلان شقوق المقدمة الرابعة كلها، وانحصار الامر بدورانه بين الاطاعة الظنية او الشكية أو الوهمية، فتتعيّن الاطاعة الظنية بحكم المقدمة الخامسة، الا ان الشقوق التي ابطوها في المقدمة الرابعة هي ثلاثة: عدم الاحتياط المنحل والموجب للعسر، وعدم جواز الرجوع الى الاصول مطلقا مثبتة او نافية، وعدم جواز الرجوع الى فتوى الغير.

وقد عرفت المناقشة منه في حكومة دليل العسر، ولكنه حيث كانت المناقشة فيه مبنائية لذا أعرض عن الاشارة اليه، وقد مرّ منه المناقشة في عدم جواز الرجوع الى الاصول المثبتة بنقض ما ذكره مانعا عن اجرائها، وبعد اجرائها وانضمامها الى ما علم قطعا كالاحكام المدلول عليها بالخبر المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية والاجتماعات المحصلة وما قام عليه علمي مقطوع بحجيته كالخبر الواحد الصحيح

الاعلاني ينحل العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط المستكشف بمقتضى المقدمة الثالثة، فلا مانع من اجراء الاصول النافية.

و على فرض عدم الانحلال وبقاء العلم بوجوب الاحتياط فيما عدا ذلك فاللازم حجية الظن في خصوص موارد الاصول النافية.

و لما كان نتيجة الانسداد عنده هو حجية الظن حكومة لا كشفا كما سيأتي التعرض له في فصل يخصّه ارسله هنا ارسالاً.

و الى ما ذكرناه اشار بقوله: «و ما اوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً و لو كانت نافية لوجود المقتضي» من ناحية صدر الرواية «و فقد المانع» من ناحية ذيلها.

و لا يخفى ان هذا مشترك بين الاصول المثبتة و النافية.

ثم اشار الى ما يخص الاصول النافية لانحلال العلم الاجمالي بقوله: «لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً» بمثل الخبر المتواتر «او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال» او كان بمقدار لا يستكشف معه وجوب الاحتياط، و انما لم يشر اليه لوضوحه «و الآ» أي و ان لم ينحل العلم الاجمالي بهذا المقدار او استكشف وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك فلا وجه للرجوع الى الاصول النافية، و يختص الرجوع الى الاصول بالاصول المثبتة، و لذا قال «فالى الاصول المثبتة وحدها» دون النافية «و حينئذ» أي و حين ما يكون الرجوع مختصاً بالاصول المثبتة وحدها لفرض وجود العلم الاجمالي، و عدم جواز الاهمال في موارد الاصول النافية فتكون نتيجة المقدمات هو حجية الظن حكومة في خصوص موارد الاصول النافية، و لذا قال: «كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً لحكومة العقل و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها» من المشكوكات و الموهومات و لو لغير العلم الاجمالي بان لا نقول بتأثيره، و لكن حيث احرزنا اهتمام الشارع و عدم جواز الاهمال لاحكامه كانت النتيجة حكم العقل بلزوم الاخذ

فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال (1):

بالمظنونات في خصوص موارد الاصول النافية، و لذا قال: «و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا» بمقتضى المقدمة الثالثة «بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا» بموجب ادلة العسر «او عقلا» فيما يوجب اختلال النظام «على ما» مر «و عرفت تفصيله».

(1) لا يخفى انه وقع الخلاف في ان نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها، هل هي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق؟ فيما اذا لم يوجب الظن بالطريق الظن بالواقع، و إلا فلا تترتب الثمرة فيما اذا حصل من الظن بالطريق الظن بان مؤداه هو الواقع ايضا، و هو واضح. و الى هذا ذهب جماعة من المحققين.

او ان نتيجة الانسداد هو خصوص الظن بالطريق؟ فلو ظن بالواقع من طريق غير مظنون الحجية عند الشارع كالظن بالحكم من الشهرة فلا تقتضي مقدمات الانسداد حجية مثل هذا الظن، و الى هذا ذهب صاحب الفصول تبعا لآخيه المحقق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية.

او ان المقدمات المذكورة للانسداد تقتضي حجية الظن بالاعم من الواقع او بالطريق؟ فالظن المتعلق بحكم من طريق غير مظنون الحجية مبرئ اتيانه للذمة، كما ان الظن بالطريق و ان لم يوجب الظن بان مؤداه هو الواقع ايضا اتيان ما قام عليه مبرئ للذمة، و الى هذا ذهب الشيخ الاعظم، و اختاره المصنف و جملة من المحققين المتأخرين ايضا.

و الى هذا اشار بقوله: «هل قضية المقدمات» أي مقدمات الانسداد «على تقدير سلامتها» و الغرض عما مر من المناقشات من انحلال العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي في خصوص ما بأيدينا من الاخبار، و عدم انسداد باب العلمي بقيام الادلة

## مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق

و التحقيق أن يقال: إنه لا- شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم، و هو طريق شرعا و عقلا، أو بإتيانه الجعلي، و ذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعا. كيف؟ و قد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا و إمضاء، إثباتا و نفيا، و لا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق (1)، و لا منشأ لتوهم الاختصاص

القطعية على حجية خبر الثقة، فانه لو قلنا بتماميتها مطلقا في الاصول النافية و المشبته، او قلنا بتماميتها في خصوص موارد الاصول النافية، فهل تقتضي «هي حجية» خصوص «الظن بالواقع» دون الظن بالطريق، فيما اذا لم يحصل الظن بكون مؤداه هو الواقع «او» انها تقتضي خصوص حجية الظن «بالطريق» دون الظن بالواقع الذي لم يتم عليه مظنون الطريقة «او» انها تقتضي حجية الظن «بهما» معا «اقول» قد عرفت القائلين بها.

(1) قد عرفت ان مختار المصنف هو حجية الظن بالاعم من الظن بالواقع و الظن بالطريق، فهو يقول بان النتيجة تقتضي حجية الظن بهما معا.

و قد استدل على مختاره بدليل أشار الى مقدماته في طي عبارته:

الاولى: انه بعد ان كان لنا تكاليف فعلية معلومة بالاجمال فهّم العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب في اطاعة تلك التكاليف، و انما كان همّ العقل ذلك لحكم العقل باستحقاق العقاب لو لم يطع العبد مولاه، و بعدم استحقاقه العقاب لو اطاعه، و لما

كان المدار على استحقاق العقاب و عدمه فالعقل يحكم بأن المهم للعبد هو ان يحصل على ما يأمن به من العقاب، وليس السبب في حكم العقل بلزوم اطاعة العبد هو لاجل لزوم تحصيل العبد للمصالح و اجتنابه عن المفسد الداعية لحكم المولى عليه بالايجاب و التحريم، لما سبق من ان غالب الاحكام مصالحتها و مفسدها نوعية لا شخصية، و لا ملزم من العقل بوجوب تحصيل الامور النوعية على الشخص كما مر بيانه مفصلا، بل المهم عند العقل ما عرفت من لزوم تحصيل المؤمن من العقاب.

وقد أشار الى هذه المقدمة بقوله: «انه لا شبهة في ان هم العقل ... الى آخر الجملة».

الثانية: انه كما ان العقل حاكم بالاستقلال بلزوم تحصيل الأمن من تبعة العقاب كذلك هو الحاكم بالاستقلال ايضا في تعيين ما هو المؤمن للعبد من العقاب.

والحاصل: ان العقل هو الحاكم المستقل مفهومًا و مصداقًا بالنسبة الى الاطاعة، فكما انه هو المرجع في مفهوم الاطاعة كما عرفته في المقدمة الاولى، كذلك هو المرجع في مصداق الاطاعة، فهو المعين لما يحصل به الأمن من العقوبة، كما انه هو الحاكم في لزوم تحصيل الأمن من العقوبة.

وبعبارة اخرى: ان المرجع في الاطاعة و كفيئتها هو العقل و لا تصرف للشارع في ذلك.

و الى هذه المقدمة اشار بقوله: «كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها» أي من العقوبة.

الثالثة: ان نتيجة مقدمات الانسداد هو كون الظن في حال الانسداد له ما للعلم في حال الانفتاح، لما عرفت في المقدمة الرابعة و الخامسة انه بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية فالعقل يحكم بالتنزل الى الاطاعة الظنية.

و من الواضح ايضا ان العقل في حال الانفتاح كما يرى ان القطع باتيان المكلف به واقعا مؤمن من العقاب، كذلك يرى ايضا ان الاتيان بالواقع الجعلي مؤمن من



العقاب ايضا، و المراد من الواقع الجعلي هو الاتيان بما قام عليه الطريق المجعول، و لا يخفى ان القطع طريق عقلي الى تحصيل الاطاعة، و الطريق المجعول طريق جعلي الى تحصيلها ايضا، فالقطع و الطرق المجعولة كلاهما طريقان الى التكليف.

و بعبارة اخرى: ان الكلام في القطع الطريقي في حال الانفتاح و في الطرق القائمة مقام القطع الطريقي، و ما لم ينكشف الخلاف فالعقل مستقل ببراءة الذمة باتيان ما قطع به او باتيان ما قام الطريق المجعول عليه، و لما كان المفروض الطريقية فيهما الى الواقع فلا يكون التكليف الواقعي مقيدا بالقطع أو بالطريق، بل المدار على الاتيان بالتكليف واقعا، و قد تقدم ايضا انه لا اشكال عند اصابتها الواقع من براءة الذمة، و عند مخالفتها للواقع فالقاعدة الاولى تقتضي الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، إلا ان يدل دليل من الشارع على غير ذلك.

و من هنا يتضح ان المكلف به هو التكليف الحقيقي و ان الاتيان به انما كان مبرئا للذمة، لانه اتيان بما هو المكلف به واقعا و انه امتثال للتكليف الواقعي بما هو تكليف واقعي من دون تقييد له بقطع او طريق.

اذا عرفت هذه المقدمات- تعرف ان نتيجة الانسداد هو حجية الظن المتعلق بالاعم من الواقع و الطريق، لانه اذا كان همّ العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب، و ان تعيين المؤمن هو بيد العقل ايضا، و كان المؤمن من العقاب في حال الانفتاح هو الاتيان اما بما تعلق به العلم او بما قام عليه الطريق المجعول قطعاً، و كان للظن في حال الانسداد ما للقطع في حال الانفتاح، فلا بد و ان يكون الظن في حال الانسداد ان كان متعلقه الحكم كان الاتيان بما تعلق به الظن مبرئا للذمة، و ان كان متعلقه الطريق كان الاتيان بما قام عليه الطريق مبرئا للذمة ايضا، لانه كما ان الاتيان بما تعلق به القطع مبرئ للذمة في حال الانفتاح، كذلك الاتيان بما قام القطع على حجيته مبرئ للذمة ايضا في حال الانفتاح. و لما كان الظن في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح

فلا بد و ان يكون الاتيان بما تعلق به الظن من الحكم الواقعي مبرئا للذمة، و الاتيان بما تعلق به الظن بحجتيه مبرئا للذمة ايضا.

فلا- فرق في حال الانسداد بين قيام الظن على الحكم او قيامه على طريق الحكم، و لذا كان مختار المصنف هو حجية الظن بالواقع و بالطريق معا، لا خصوص الظن بالواقع، و لا خصوص الظن بالطريق، لان الظن في حال الانسداد طريق كالقطع الطريقي في حال الانفتاح، و الاتيان بما تعلق القطع به او بما تعلق بحجتيه مبرئ للذمة، فالاتيان بما تعلق الظن به أو بما تعلق بحجتيه مبرئ للذمة ايضا.

وقد اشار الى هذه المقدمة بقوله: «ان كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما».

ثم اشار الى القطع المؤمن في حال الانفتاح بقوله: «و ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك» أي بما هو اتيان للواقع و كان القطع طريقا اليه «لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق» بان يكون الواقع مقيدا بقيام القطع عليه، و إلا كان القطع موضوعيا في جميع الاحكام و هو خلف، فليس الواقع مقيدا بالعلم «و» اتيانه اتيان له بما هو هو تكليف واقعي لا بما هو «متعلق العلم و» العلم «هو طريق» الى الواقع «شرعا و عقلا».

اما شرعا فلأنه ليس للشارع بما هو شارع طريق آخر غير العلم.

و اما عقلا فلما عرفت من حجتيه عند العقل ذاتا لا بجعل جاعل «او باتيانه الجعلي» هذا معطوف على اتيان المكلف به الواقعي: أي ان في حال الانفتاح كما يحكم العقل ببراءة الذمة باتيان المكلف به الواقعي كذلك يحكم ببراءتها باتيان ما قام عليه الطريق المقطوع بجعل طريقته من الشارع، و هو المراد باتيانه الجعلي: أي باتيان المكلف به تعبدا او جعللا بسبب اعتبار الشارع للطريق المؤدى اليه، فهو واقع جعللا- و تنزيلا «و ذلك لان» الفرض لما كان فرض الطريقة فان «العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعاً»

بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الاصول، وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها (1)،

و «كيف» لا يستقل العقل بذلك «وقد عرفت ان القطع الطريقي بنفسه» ك «طريق لا يكاد تناله يد الجعل احداثا و إمضاء اثباتا و نفيًا» كما مرّ مفصلا في بحث القطع.

وقد اشار الى ان هذه المقدمات تقتضي كون الظن في حال الانسداد حجة مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق بقوله: «و لا يخفى ان قضية ذلك» أي ان قضية المقدمات الثلاث المذكورة «هو التنزل الى الظن» المتعلق «بكل واحد من الواقع و الطريق».

(1) قد عرفت ان الاقوال في المسألة ثلاثة: التعميم كما هو مختار المصنف وقد مرّ بيان برهانه.

و اختصاص حجية الظن الانسادي بخصوص الظن بالواقع دون الظن بالطريق.

و عمدة ما استدل به لهذا القول هو ان حجية الظن في حال الانسداد انما هو بمقدار ما تقتضيه مقدمات الانسداد من حجية الظن فيه، و لا تقتضي حجية الظن فيما قام عليه الظن إلا بجريان مقدمات الانسداد في ذلك، فمقدمات الانسداد ان جرت في خصوص الاصول و الطرق كانت نتيجتها هي حجية الظن بالطرق دون الظن بالواقع، و ان جرت في خصوص الفروع كانت نتيجتها هي حجية الظن المتعلق بالواقع دون الطريق، و ان كانت جارية في كليهما كانت النتيجة حجية الظن بالاعم من الواقع و الطريق.

و لا ريب في عدم جريانها في خصوص الطرق، لان المقدمة الاولى منها هو العلم الاجمالي بالتكاليف لا بطرق التكاليف.

و المقدمة الثانية انسداد باب العلم بالتكليف و العلمي بالتكليف لا انسداد باب العلم بالطريق و العلمي بالطرق.

و من الواضح عدم جريان المقدمة الرابعة ايضا، لانه مع قلة الاصول و الطرق لا يلزم من الاحتياط فيها عسر مخل و لا حرج.

و من الواضح انفتاح باب العلم و العلمي في اغلب الطرق كالاصول العقلية مثل مقدمة الواجب، و عدم جواز اجتماع الامر و النهي، و مسألة الضد و النهي و الظواهر و ما يدل عليه الامر، و جملة اخرى من مسائل الاصول.

و مما ذكرنا يتضح عدم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الطرق، و عدم جريانها في كليهما.

فيتعين جريانها في خصوص الاحكام و الفروع، و لازم ذلك اختصاص حجية الظن الانسدادى بخصوص الظن المتعلق بالفروع دون الاصول و الطرق.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا منشأ لتوهم الاختصاص» لحجية الظن الانسدادى «بالظن بالواقع» دون الظن بالطرق «الآ توهم انه قضيته» أي ان الانسداد يقتضي حجية الظن المتعلق بالواقع دون الظن المتعلق بالطرق لاجل «اختصاص المقدمات» المتقدمة، و هي المقدمة الاولى و الثانية و الرابعة «بالفروع»، و كلما كان مجرى لمقدمات الانسداد كانت النتيجة حجية الظن الانسدادى بذلك المقام دون غيره.

ثم اشار الى عدم جريان المقدمة الثانية في الطرق بقوله: «لعدم انسداد باب العلم في الاصول» أي في الطرق لانها من الاصول.

و اشار الى عدم جريان المقدمة الرابعة بقوله: «و عدم إلباء في التنزل الى الظن فيها» أي في الاصول، لان الإلباء الى التنزل الى الظن مرتب على انسداد باب العلم و العلمي، فحيث لا انسداد لا تنزل.

و الغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا، و ذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين (1)،

(1) توضيح الجواب: ان المقدمات المذكورة للبرهان على حجية الظن الانسدادي في الاعم من الفروع و الاصول: أي في الاعم من الظن بالواقع و بالطريق، كما ان لها مدخلا في النتيجة المختارة و هو حجية الظن بالاعم، كذلك يكون جوابا عن القولين الآخرين. اما عن القول باختصاص حجية الظن بخصوص الفروع أي بخصوص الظن بالواقع دون الظن بالطريق.

فحاصل الجواب عنه هو: انه بعد ان بينا ان همّ العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب، و انه هو المرجع ايضا في تعيينه، و ان الظن الانسدادي له ما للقطع في حال الانفتاح - يتضح ان مقدمات الانسداد و ان لم تجر في الاصول لانفتاح باب العلم فيها، إلا انه لما كان المهم هو تحصيل المؤمن باي نحو كان، و ان غاية ما يلزم به العقل و يستقل به هو حصول الامتثال بنحو يأمن العبد من العقاب.

و لا - اشكال ان الظن المتعلق بكون هذا الطريق من الطرق المجعولة للشارع بحيث لو قطعنا به لكان الاتيان بما يؤدي اليه الطريق موجبا للامتثال قطعاً عند العقل، فلا بد و ان يكون الظن به في حال الانسداد موجبا للظن بالامتثال، و لما كان الظن في حال الانسداد هو كالقطع في حال الانفتاح، فلازم ذلك - عقلا - كون الاتيان بمؤدى الطريق المظنون موجبا لتحصيل المؤمن من العقاب في حال الانسداد.

و الحاصل: انا نسلم عدم الانسداد في الطرق، و لكن نقول ان نتيجة المقدمات المذكورة هو لزوم تحصيل المؤمن من العقاب، و هو يحصل في الاتيان بما قام عليه الطريق المظنون طريقته دون مؤداه، فان مؤداه و ان لم يكن مظنونا إلا ان نفس

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان (1):

الطريق لما كان مظنون الطريقة فلا بد وان يكون الاتيان بمؤداه موجبا للأمن من العقوبة.

ولا فرق عند العقل في حكمه بالأمن من العقوبة بين الاتيان به او بالحكم الواقعي المتعلق بنفسه للظن.

والى ما ذكرنا اشار بقوله: «و الغفلة عن ان جريانها» في خصوص «الفروع موجب لكفاية الظن المتعلق بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف» وهو كالظن المتعلق بنفس التكليف في هذه النتيجة، وهي تحصيل الامن من العقوبة «وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك» أي في تحصيل المؤمن من العقوبة «بين الظنين» أي بين الظن المتعلق بالواقع والظن المتعلق بالطريق وان كان باب العلم منفتحاً في الطرق، لان مقدمات الانسداد لما كانت ملزمة بتحصيل المؤمن من العقوبة في تبعة التكليف المعلومة بالاجمال، وهو منحصر فيما قام الظن به، وكان الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بالطريق سواء في تحصيل المؤمن الظني، كانت النتيجة هي الاعم وان لم ينسد باب العلم في الطرق.

(1) لا- يخفى انه لما كان مختاره (قدس سره) هو حجية الظن بالأعم، كان عليه نفي دعوى الاختصاص باحدهما، وقد ذكر دعوى اختصاص حجية الظن الانسدادي بخصوص الظن بالواقع واجاب عنها.

اشار الى دعوى اختصاص الظن الانسدادي بخصوص الظن المتعلق بالطرق دون الظن المتعلق بالواقع، وقد ذكر لهذه الدعوى وجهين: الوجه الاول ما ذكره في الفصول تبعا لأخيه المحقق صاحب الحاشية، والثاني ما اختص به صاحب الحاشية (قدس سره).

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول و تبعه في الفصول، قال فيها: إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع (1) و لو

(1) قد عرفت ان هذا الوجه- وهو الوجه الاول- مما اشترك به صاحب الحاشية و هو المعني بقوله بعض الفحول، و صاحب الفصول، و لذا قال: «و تبعه في الفصول»، و هو مؤلف من مقدمتين:

الاولى: هو انا نعلم اجمالا- بتكاليف كثيرة واقعية فعلية لا طريق لنا الى معرفتها بالقطع بها، و لا سبيل لنا ايضا الى القطع بطريق خاص معين منصوب من الشارع لها، فان الفرض انسداد باب العلم و العلمي، فكما لا علم لنا بها كذلك لا علم لنا بالطريق الشرعي المنصوب لها، فإن المفروض عدم القطع بحجية خبر الثقة- مثلا- ليقوم خبر الثقة مقام القطع، فان مرجع اعتبار الشارع للطريق هو جعله قائما مقام القطع فيما للقطع من الاحكام من المنجزية و المعذرية، و ايضا لم يقم دليل قطعي على طريق يكون مؤداه حجية طريق شرعي الى الاحكام.

و بعبارة اخرى: ان الطريق المعين لخبر الثقة لم يثبت بنفسه، و لا بطريق يؤدي الى حجيته، فلم يثبت الطريق و لا طريق الطريق.

و توضيحه: ان الدليل تارة يقوم على حجية الطريق كأن يقوم الخبر المتواتر على حجية خبر الثقة، و اخرى يقوم الدليل على طريق يؤدي الى حجية الطريق، كأن يقوم الخبر المتواتر على حجية الشهرة مثلا، و الشهرة تقوم على حجية خبر الثقة، فيكون خبر الثقة ثابتا بطريقه لقيام الخبر المتواتر على حجية الشهرة القائمة على حجيته، فالاحكام الواقعية الفعلية لا قطع لنا بها، و لا قطع لنا بحجية الطريق الخاص لها، و لا قطع لنا بحجية طريق يؤدي الى حجية طريقها.

عند تعذره (1)، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طريقا مخصوصا، و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، و حيث أنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع، و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره (2)،

و الى هذا اشار بقوله: «لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها» أي من تلك الاحكام المعلومة اجمالا «بالقطع» فان القطع بها انما يحصل بحصول الطرق الموجبة للعلم كالتواتر و الاحتفاف بالقرائن القطعية و الاجماع المحصلة، و الوجدان شاهد بانه لا- تواتر عندنا و لا- اجماع و لا- ما هو محتف بالقرائن القطعية في كثير من الاحكام «و» ايضا «لا» ثبوت لتلك الاحكام المعلومة بالاجمال «ب» واسطة ثبوت «طريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه» مقام القطع: أي ان التواتر- مثلا- لم يقيم ايضا على حجية خبر الثقة ليكون خبر الثقة القائم على الحكم قائما مقام القطع المتعلق بالحكم، و لم يقيم التواتر ايضا على حجية الشهرة- مثلا- القائمة على حجية خبر الثقة فيكون ثابتا بطريقه، و هو مراده من قوله: «او قيام طريقه» أي قيام طريق الطريق «مقام القطع».

(1) يشير بهذا الى ان جعل الطريق تارة نقول بامكانه و لو مع امكان تحصيل القطع، و اخرى نقول بامكانه بشرط تعذر القطع، كما مر تفصيله في اول مبحث الظن.

فحاصل هذه المقدمة هو انا نقطع اجمالا باننا مكلفون باحكام فعلية لا طريق لنا اليها مقطوع به، سواء كان الطريق هو القطع المتعلق بها أو المتعلق بطريقها الخاص الشرعي او بطريق طريقها.

(2) هذه هي المقدمة الثانية، و حاصلها: انه لنا علم اجمالي ثان يوجب انحلال العلم الاجمالي الاول، و هو انه كما نعلم اجمالا باحكام فعلية لا طريق لنا اليها، كذلك نعلم اجمالا ايضا بان لنا طرقا شرعية قد تضمنت الاحكام الواقعية، فان الشارع كما جعل الاحكام ايضا قد جعل طرقا موصلة لتلك الاحكام، و لازم هذا العلم



فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع مما عداه (1).

الاجمالي الثاني انحلال العلم الاجمالي الاول، فيكون الامر راجعا الى انا مكلفون بالاحكام الذي تضمنتها الطرق المجعولة الشرعية، لان العلم الاجمالي بعد انحلاله لا اثر له، وحيث فرض انحلاله بالعلم الاجمالي الثاني فالتكليف الفعلي الذي له الاثر هو الاثيان بما قامت الطرق عليه، ولا اثر للعلم الاجمالي بنفس التكاليف الواقعية المجردة عن الطرق، و من الواضح ان الطرق المنصوبة من الشارع المعلومة لنا اجمالا ايضا لا قطع لنا بها، ولا قطع لنا بطريقتها ولا بطريق طريقها كما مر شرح ذلك في المقدمة الاولى.

وقد اشار الى هذا العلم الاجمالي الثاني بقوله: «كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام» الواقعية «طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة» لان هذا العلم الاجمالي الثاني ينحل به العلم الاجمالي الاول، فيرجع تكليفنا الفعلي الى العمل بمؤدى الطرق.

و اشار الى ان حال هذا العلم الاجمالي الثاني كالاول في عدم القطع به ولا بطريقه ولا بطريق طريقه بقوله: «وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها» أي تعيين تلك الطرق الخاصة «بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع ... الى آخر الجملة».

(1) لا يخفى انه لازم المقدمتين المذكورتين هو كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن المتعلق بالطرق دون الظن المتعلق بالواقع، لان انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني يوجب عدم الاثر للعلم الاول، و يقتضي ايضا ان التكليف الفعلي هو العمل بمؤدى الطرق، فتكون مقدمات الانسداد هكذا:

- الاولى: هي العلم الاجمالي بانه لنا احكام فعلية في خصوص مؤديات الطرق.

## ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق

وفيه: أولا- بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلا (1)- أن قضية

- والثانية: انسداد باب العلم والعلمي الى الطرق.

- والثالثة: هي عدم جواز اهمال العمل بالطرق.

- والرابعة: عدم امكان الاحتياط و الرجوع الى الاصول فيها ولا الى قول الغير.

- والخامسة: لزوم العمل بالظن المتعلق بالطرق لعدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح.

ولذا قال (قدس سره): «فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك» أي انه لا اشكال بعد تمامية المقدمتين الموجبة لترتيب مقدمات الانسداد كما ذكرناها تكون الوظيفة «بحكم العقل» في حال الانسداد «انما هو» حجية الظن بالطريق، ولا بد من «الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي» المتعلق به دون الظن المتعلق بالواقع، وهذا الظن في حال الانسداد هو «الذي لا دليل على حجيته» بالخصوص وانما يكون حجة لاجل حكم العقل في حال الانسداد بلزوم التنزل الى الظن «لانه اقرب الى العلم و الى اصابة الواقع مما عداه».

(1) لا يخفى ان المصنف قد اورد على الدليل المذكور ايرادات:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة» و حاصله:

ان الملاك في كون الدليل موجبا لحجية الظن بخصوص الطرق هو انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، ونحن لا نسلم ان لنا علما اجماليا ثانيا يكون الشارع قد نصب طرقا خاصة منه للتكاليف الواقعية، فان الشارع ليس له طرق خاصة تأسيسية قد عبدنا بالرجوع اليها، وانما طرق الشارع هي الطرق العقلائية المتبعة عندهم في مقام عملهم، و اذا لم يكن للشارع طرق خاصة لا يكون لنا علم اجمالي ثان ينحل به العلم الاول.

ولا- يسع صاحب الفصول ان يريد من الطرق الشرعية ما يعم الطرق الامضائية لفرضه انسداد باب العلم الى الطرق الشرعية، و الطرق الامضائية لم ينسد الطريق اليها لانها هي الطرق العقلانية الموجودة عند العقلاء المعروفة بتمامها.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية» و حاصله: لو سلمنا العلم بنصب الشارع طرقا تأسيسية منه الى احكامه، لكننا لا نسلم العلم ببقائها في ضمن ما بأيدينا من الطرق غير العلمية، و لعلها ضاعت و لم تصل اليها كما ضاع غيرها من مهمات الامور التي اخبر بها الهداة عليهم السلام.

وعلى هذا فلا ينحل العلم الاجمالي الاول لعدم العلم الاجمالي بالفعل بالطرق المتضمنة لاحكام بقدر المعلوم بالاجمال الاول، لينحل بهذا العلم الثاني العلم الاول.

وهذا هو مراده من قوله: «باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية» أي لو سلمنا العلم بالطرق الخاصة الشرعية فلا نسلم العلم ببقائها الى زماننا فيما بأيدينا من الطرق حتى يحصل بها الانحلال.

الثالث: ما اشار اليه بقوله: «وعدم وجود المتيقن بينها»، و توضيحه:

انه لو اغمضنا النظر عما ذكرنا من انه لا يسع صاحب الفصول ان يريد من الطرق الخاصة الشرعية ما يعم الامضائية منها، و قلنا بارادته ما يعم الطرق الامضائية، و على هذا الفرض نقول ان العلم الاجمالي الثاني بوجود الطرق الشرعية منحل بالعلم التفصيلي بوجود القدر المتيقن من الطرق، فيجري الاصل النافي في غيرها مما يشك فيه بدوا، و اما القدر المتيقن الذي ينحل به العلم الاجمالي بالطرق فهو الخبر الواحد، لانه لا شبهة ان الطرق الشرعية هي طرق ظنية، و ان الغرض من جعلها هي الطريقة الى الاحكام الواقعية، و مما لا شبهة فيه ايضا ان الخبر من اقوى الظنون كما صرح به صاحب المعالم، بل ادعى جملة من الاكابر كونه من مراتب

ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن (1).

العلم لحصول الاطمئنان من ان خبر الثقة و الاطمئنان من مراتب العلم المتعارف، فانه يصح اطلاق العلم عرفا و الاعتقاد على مرتبة الاطمئنان.

و من الواضح ايضا ان ما يتضمنه الخبر من الاحكام واف بمقدار العلم الاجمالي الاول، فيكون لازم ما ذكره من الدليل على اختصاص حجية الظن بخصوص الطرق هو انحلال العلم الاجمالي الثاني بهذا الطريق الذي هو قدر متيقن، و حيث انه واف بمعظم الاحكام فلازمه- ايضا- الخلف و عدم الانسداد، فتأمل.

و على كل، فالعلم الاجمالي الاول اما باق، و لازمه حجية الظن بالواقع و الطريق كما ذكرنا لعدم انحلاله بالعلم الاجمالي الثاني، حيث ان العلم الاجمالي الثاني قد انحل بوجود القدر المتيقن، و مع انحلاله لا بد ان لا يكون حالا للعلم الاجمالي الاول و إلا لانتفى الانسداد، و اما ان لا يكون العلم الاجمالي الاول باقيا لانحلاله بالعلم الاجمالي الثاني المنحل بوجود المتيقن فلا انسداد ايضا.

(1) هذا هو الاول بحسب سوق عبارة المتن، لانه بعد حذف التسليم يكون تقدير العبارة «و فيه اولا ان قضية ... الى آخره» و لكنه بعد ما عرفت من الاجوبة الثلاثة التي اشار اليها في ضمن التسليم يكون هذا جوابا رابعا.

و حاصله: انه بعد تسليم العلم الاجمالي الثاني و انحلال العلم الاول و عدم انحلال العلم الاجمالي الثاني به، فالنتيجة تكون هو العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي باتباع الطرق المعلومة اجمالا المجهولة تفصيلا.

و من الواضح ان القاعدة الاولى في العلم الاجمالي المنجز هي لزوم الاحتياط باتيان جميع اطراف ما تعلق به العلم الاجمالي دون العمل بالظن المتعلق بالطرق، لوضوح انه مع امكان الامتثال العلمي لا تصل النوبة الى الامتثال الظني، و الامتثال العلمي في خصوص الطرق المعلومة بالاجمال ممكن، و عليه فلا تكون نتيجة ما ذكره

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه (1)، لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق (2). فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير

---

من البرهان هو اختصاص حجية الانسداد بالظن بالطريق لعدم وصول النوبة الى الظن، لا مكان الاحتياط في الطرق المحتملة كونها مجعولات شرعية، و الى هذا اشار بقوله: «ان قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق ... الى آخر الجملة».

(1) و حاصله: انه من جملة المقدمات الخمس المذكورة هو عدم وجوب الاحتياط في اطراف المعلوم بالاجمال، ومع عدم وجوب الاحتياط وبقاء العلم الاجمالي اما على منجزيته للمقدمة الثالثة، او كشف المقدمة الثالثة عن لزوم التعرض للمعلوم بالاجمال وعدم جواز اهماله.

وعلى كل فحيث يكون لا-بد من الامتثال والتعرض للتيان بالمعلوم بالاجمال، مع ضم عدم وجوب الاحتياط كما هو فرض المقدمة الرابعة، فلا بد من التنزل الى الظن، و حيث كان العلم الاجمالي منحصرافا في الطرق فلا بد من التنزل الى الظن بالطرق، وهذا هو مراده من قوله: «الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه» أي ان المفروض جريان الانسداد الذي من جملة مقدماته عدم الاحتياط، اما جوازا لأدلة العسر و الحرج او لزوما لكونه مخلا بالنظام.

(2) هذا هو الجواب عن «لا يقال»، و حاصله: انا نقول: انما يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم الاحتياط حيث يكون المدار على العلم الاجمالي الاول، و هو العلم اجمالا بوجود تكاليف واقعية فعلية يجب التعرض لامثالها.

و من الواضح ان الاحتياط في الاتيان بكل ما يحتمل كونه تكليفا موجب اما لاختلال النظام او للعسر و الحرج، و اما اذا كان معلومنا الاجمالي هو في خصوص الطرق فلا يلزم من امثاله بالاحتياط في اطرافه عسر فضلا عن اختلال نظام.

مواردها، و الرجوع إلى الاصل فيها و لو كان نافيا للتكليف (1)، و كذا

و من الواضح انه حيث كان دليل الانسداد من الادلة العقلية فكل مقدماته هي بحسب ما يدركه العقل و يحكم به في مقام وضعها و في مقام ما تستلزمه من النتائج، فاذا كان متعلق العلم الاجمالي الذي لا بد من التعرض لامثاله هو الاحكام يكون للمقدمة الرابعة محل واضح و يأتي دور المقدمة الخامسة بعدها، و اما اذا كان متعلق العلم الاجمالي هو خصوص الطرق فتكون مقدمات الانسداد اربعا و المقدمة الرابعة هي الاحتياط، و لا يأتي دور المقدمة الخامسة من لزوم التنزل الى الظن، و لذا قال (قدس سره): «لان الفرض» أي انه لا يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه و «انما» يكون الفرض «هو عدم وجوب الاحتياط التام» فيما اذا كانت المقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الفعلية، فان الاحتياط التام «في اطراف الاحكام» المعلومة بالاجمال «مما يوجب العسر المخل بالنظام» او المرفوع بأدلة الحرج.

و اما اذا كانت المقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بالتكليف باتباع الطرق فلا يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم وجوب الاحتياط التام في الاطراف لعدم لزوم العسر و الحرج فضلا عن اختلال النظام في الاحتياط التام في اطراف الطرق.

و الحاصل: ان فرض عدم وجوب الاحتياط انما هو في الاحكام «لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق».

(1) توضيحه: انه اذا تم ما ذكره صاحب الفصول من دليله المركب من المقدمتين فالنتيجة هي الاحتياط في اطراف ما بأيدينا من الطرق، و لا يلزم منه اختلال في النظام و لا عسر و لا حرج، لان الاحتياط في الطرق يرفع اليد عنه في مقامات، و بعد رفع اليد عنه في هذه المقامات لا يبقى مجال لاحتمال الاختلال و لا العسر و الحرج. و اما تلك المقامات:

فالاول منها ما اشار اليه بقوله: «في غير مواردها» و المراد من قوله في غير مواردها هو موارد الطرق: أي يرفع اليد عن الاحتياط في الطرق في غير موارد الطرق الداخلة في اطراف العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي هو العلم اجمالا بنصب طرق خاصة شرعية، فالطرق التي علم بكونها غير مجعولة و لا ممضاة من الشارع تكون خارجة عن دائرة هذا العلم الاجمالي و غير داخلة في اطرافه فلا يجب الاحتياط فيها «و» لا- مانع من «الرجوع الى الاصل فيها» أي في تلك الموارد و هي الطرق الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي «و لو كان» الاصل «نافيا للتكليف» لوضوح ان ما كان خارجا عن دائرة المعلوم بالاجمال لا مانع من جريان الاصل النافي فيه.

و الحاصل: ان الحكم المحتمل كونه حكما واقعيا شرعيا فيما اذا لم يتم عليه طريق اصلا او قام عليه طريق علم عدم اعتباره شرعا لا مانع من جريان الاصل فيه، لعدم منافاة الاصل للمعلوم بالاجمال، و حيث لا علم اجمالي فالاصل النافي لا يلزم منه الترخيص المنافي للعلم الاجمالي.

و اما الاصل المثبت فلا اشكال في جواز جريانه فيه، لوضوح عدم منافاة الاصل المثبت للتكليف في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف الا ما تقدم من دعوى المناقضة بين الصدر و الذيل، و هو:

اولا: مخصوص بالاصل الاستصحابي.

و ثانيا: قد تقدم عدم المناقضة، و عدم دلالة الذيل على نقض اليقين السابق باليقين الاجمالي اللاحق، و لهذا جعل الاصل النافي من الترقى، فقال و لو كان الاصل نافيا.

فيما إذا نهض الكل على نفيه (1)، وكذا فيما إذ تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، و مطلقًا في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار (2)، وكذا لو

(1) هذا هو المقام الثاني مما يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه، وهو الحكم المحتمل الذي قامت جملة من الطرق التي يعلم اجمالًا بحجية احدها شرعًا على نفي ذلك الحكم المحتمل، فانه في مثل هذا لا مجال للاحتياط فيه، لان محل الاحتياط ما احتمل العقاب على ترك التعرض لامثاله، وبعد قيام الحجة الشرعية المعلومة اجمالًا على نفي هذا التكليف لا مجال لاحتمال العقاب حتى يكون من موارد الاحتياط، وهذا مراده من قوله: «و كذا» أي كما لا يجب الاحتياط في المقام السابق كذلك لا يجب الاحتياط في هذا المقام، وهو «فيما اذا نهض الكل على نفيه» أي نهض ما علم اجمالًا بحجيته شرعًا على نفي ذلك التكليف المحتمل.

ولا يخفى انه لا مجال في هذا المقام للاصول اصلا نافية او مثبتة.

اما النافية فلوجود الامارة المقدمة على الاصول، فلا مجال للرجوع الى الاصل المنوط بالشك، لانه مع قيام الامارة لا شك بمقتضى حكومة الامارة على الاصول، فلا مجال للاصل، مضافا الى لزوم اجتماع المثليين.

و اما الاصول المثبتة فائضا لا وجه للرجوع اليها لقيام الامارة على نفي التكليف، و الامارة الشرعية مما ينقض بها اليقين السابق وهي بيان ايضا، فلا وجه للرجوع الى الاصول المثبتة ايضا، ولذا لم يتعرض للرجوع الى الاصل في هذا المقام. ويشترك هذا المقام مع المقام الاول في عدم الاحتياط.

(2) هذا هو المقام الثالث مما يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه، وهو المورد الذي تعارض فيه فردان من الامارة و كانا من نوع واحد كالخبرين او الاجماعين المنقولين، اما في الخبرين فغالبا و اما في غير الخبرين كالاجماعين فمطلقا.



و توضيح ذلك: انه اذا تعارض خبران فان كان بينهما عموم و خصوص من وجه فالقاعدة الاولى تقتضي تساقطهما و الرجوع الى غيرهما من الادلة الأخر او الاصول.

و اما بحسب القاعدة الثانية الواردة في الاخبار من جواز التمييز بالاخذ باحدها، فان اختصت القاعدة الثانية من التخيير بخصوص ما اذا كان الخبران متنافيين بنحو التباين سلبا و ايجابا فلا- مانع من عدم الاحتياط في الخبرين المتعارضين بنحو العموم و الخصوص من وجه، لتساقطهما في الحجية الفعلية بالتعارض فيخرجان بذلك عن دائرة العلم الاجمالي.

و اذا شملت القاعدة الثانية و هي التخيير في الاخبار المتعارضة ما كان بينها عموم و خصوص من وجه فلا مانع من عدم الاحتياط ايضا، لجواز اختيار الخبر النافي فيكون هو الحجة الفعلية على نفي التكليف، و مع قيام الحجة الفعلية على نفي التكليف فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط كما هو واضح.

و اما اذا كان الخبران متعارضين بنحو التباين، فتارة لا يكون لاحدهما مزية على الآخر بان يتساوى الخبر النافي للتكليف و الخبر المثبت للتكليف في المزية و لا يكون لاحدهما مزية على الآخر اصلا، فالقاعدة الاولى في التعارض و ان كان تقتضي التساقط و لكن القاعدة الثانية قد دلت على التخيير بينهما، و لما كان التخيير جائزا فيهما فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط ايضا في ذلك، لا مكان اختيار الخبر النافي، و مع اختياره يكون هو الحجة الفعلية، فلا مانع من عدم الاحتياط فيما اذا كانت الحجة الفعلية نافية للتكليف.

و اخرى تكون المزية للخبر النافي فيكون جواز رفع اليد عن الاحتياط على هذا الفرض اوضح، لاختصاص الحجة الفعلية بالخبر النافي بناء على لزوم الترجيح لما له المزية، و قد فرض كون المزية للخبر النافي فهو الحجة الفعلية دون الخبر المثبت، و بناء على عدم لزوم الترجيح لذي المزية و القول بالتخيير مطلقا فانه ايضا لا مانع من رفع

اليد عن الاحتياط لامكان اختيار الخبر النافي للتكليف لو قلنا بالانفتاح و حجية الخبر كما عرفت.

و ثالثة: تكون المزية للخبر المثبت للتكليف، و قلنا بلزوم الاخذ بما له المزية، ففي مثل هذا الفرد لا وجه لرفع اليد عن الاحتياط، لدخول الحجية الفعلية في اطراف المعلوم بالاجمال الذي قلنا بلزوم الاحتياط فيه، و ليس بمشمول لادلة التخيير حتى يمكن ان يختار الخبر النافي لفرض لزوم الترجيح و الاخذ بما له المزية، و قد فرضناها في الخبر المثبت دون النافي.

و الحاصل: انه في هذا الفرض بالخصوص لا وجه لرفع اليد عن الاحتياط، فانه لو قلنا بانفتاح باب العلمي فمثل هذا الخبر حجة شرعية خاصة على التكليف، ففي باب الانسداد و لزوم الاخذ بما احتمل كونه طريقا شرعيا يكون هذا الخبر داخلا في دائرة العلم الاجمالي، فلا بد من الاحتياط في مورده بالاخذ به، هذا كله فيما اذا تعارض فردان من نوع واحد و كان النوع هو الخبر.

و مما ذكرنا ظهر: ان التعارض في خصوص الخبرين يقتضي عدم الاحتياط غالبا، اذ في جميع الصور عدا الصورة الا-خيرة لا يجب الاحتياط.

نعم في الاخيرة لا بد من الاحتياط و لذا كان في الخبرين غالبا.

و اما اذا تعارض فردان من نوع واحد و كانا من نوع غير الخبر، كما لو تعارض اجماعان منقولان فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط فيهما مطلقا، و لو كانت المزية للاجماع المثبت للتكليف بناء على ان لزوم الاخذ بذوي المزية انما يختص بخصوص الاخبار المتعارضة دون كل متعارضين. و ان لم يكونا من نوع الخبر فلا اثر للمزية في احد الاجماعين، و القاعدة فيهما اما التساقط بالتعارض بناء على اختصاص ادلة التخيير في المتعارضين بخصوص الاخبار ايضا، او شمول ادلة التخيير لهما ايضا.

و قد عرفت انه لا- مانع من رفع اليد عن الاحتياط في المتعارضين نفيا و اثباتا، اما لخروجهما عن دائرة العلم الاجمالي بالتساقط و عدم الحجية الفعلية فيهما، او

لدخولهما فيما هو حجة فعلا لدلالة الأدلة الخاصة على التخيير بينهما و عدم سقوطهما رأسا، و لكن لما كان احدهما نافيا للتكليف و يجوز الاخذ به فلا مانع من جواز رفع اليد عن الاحتياط في مثل ذلك.

فاتضح ان الامارتين المتعارضتين من غير نوع الخبر كالا جماعين المنقولين او الشهرتين لا مانع من رفع اليد عن الاحتياط في موردهما مطلقا، سواء كان لاحدهما مزية او لا، و سواء كانت المزية في طرف المثبت للتكليف او النافي له.

وقد أشار الى ما ذكرنا بقوله: «و كذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه» أي في التكليف الشخصي، و في تعبيره بالفردين من بعض الاطراف يشير الى كونهما من نوع واحد «نفيا و اثباتا» بان كان احدهما مثبتا للتكليف و الثاني نافيا له.

و اشار الى صورة ما اذا كانت المزية الموجبة للترجيح في الخبر النافي بقوله: «مع ثبوت المرجح للنافي» و اما تقييد ذلك بخصوص الخبر فيدل عليه ما يأتي من قوله في ذيل هذه الجملة: «في خصوص الخبر منها».

و اشار الى صورة ما اذا لم يكن لاحدهما مزية او كانت المزية في كل واحد منهما بقوله: «بل مع عدم رجحان المثبت» للتكليف.

و منه يفهم الصورة الثالثة و هي ما كان المزية في خصوص الخبر المثبت للتكليف، فانه مورد عدم جواز رفع اليد عن الاحتياط فيه.

ثم اشار الى ان هذا التقييد مختص بخصوص ما اذا كان المتعارضان فردين من نوع الخبر دون غيره بقوله: «في خصوص الخبر منها» أي ان هذا في خصوص الفردين المتعارضين من نوع الخبر.

ثم اشار الى جواز رفع اليد عن الاحتياط مطلقا في الفردين المتعارضين من نوع غير الخبر من دون التقييد المذكور في المتعارضين من الخبر بقوله: «و مطلقا في غيره»

تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم (1)، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجاري فيها و لو كان نافيا، لعدم

أي في الفردين المتعارضين من غير نوع الخبر كالأجماعين المنقولين يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيهما مطلقا و ان كانت المزية في الأجماع المنقول المثبت للتكليف.

ثم اشار الى مدرك الاطلاق في المتعارضين من غير نوع الخبر بقوله: «بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار» بادلة الترجيح و دلالتها على لزومه، كما سيأتي الكلام فيه في باب التعارض ان شاء الله تعالى «في غير الاخبار» المتعارضة فلا أثر للمزية في احدها اذا لم يكن المتعارض من نوع الخبر.

و لا يخفى ان هذا الكلام كله في مسألة جواز رفع اليد عن الاحتياط و عدمه في هذا المقام الثالث، و اما الكلام في جريان الاصول نافية او مثبتة فيه فسيأتي التعرض له من المصنف في المقام الرابع.

(1) هذا هو المقام الرابع و هو ما اذا تعارض فردان من الامارة سواء كانا من نوع واحد او من نوعين، كما لو تعارض خبر و اجماع منقول، او اجماع و شهرة، و الحال في هذا المقام كما لو تعارض فردان من نوع واحد من غير نوع الخبر في عدم وجوب الاحتياط مطلقا، و لو كان ذو المزية هو المثبت للتكليف بناء على اختصاص الترجيح لذي المزية بخصوص الخبرين المتعارضين.

و اما في التخيير بينهما فان قلنا باختصاصه ايضا بالخبرين المتعارضين فالامارتان في هذا المقام يسقطان بالمعارضة و يخرجان عن دائرة العلم الاجمالي، و ان قلنا بشمول التخيير لهما فالحكم ايضا جواز رفع اليد عن الاحتياط في موردهما، لا مكان اختيار الامارة النافية.

و على كل فلا مانع من جواز رفع اليد عن الاحتياط في هذا المقام، و لذا عطفه في المتن على المتعارضين من نوع واحد من غير الخبر بقوله: «و كذا لو تعارض اثنان منها» أي اثنان من نوعي الامارة كخبر و اجماع «في الوجوب و التحريم».

و من الواضح انه لو تعارضت الامارتان في الوجوب و التحريم فلا مجال للاحتياط لعدم امكانه، حيث ان المكلف لا يخلو عن الفعل أو الترك، و كل واحد منهما اما واجب او حرام، فانه اذا كان الحكم هو الوجوب فالترك حرام، و ان كان هو الحرمة فالفعل حرام، فالاحتياط في هذا المورد غير ممكن عقلا، لبدهة انه لا يعقل ان يفعل المكلف ما يعلم بانه قد اصاب الواقع قطعاً، و انما خص الوجوب و التحريم لان مورد الاحتياط مورد احتمال احدهما، لانهما من الحكم اللزومي، و لا ريب في اختصاص الاحتياط بمورد احتمال الحكم اللزومي دون مطلق الحكم.

(1) قد عرفت ان مورد التعارض الذي يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه هو الخبران المتساويان، او ما كان الخبر النافي ارجح، و الامارتان من غير نوع الخبر كالاجماعين المنقولين، و الامارتين من نوعين كخبر و اجماع.

و لما ذكر حال الاحتياط بالنسبة الى هذه الموارد- أراد ان يشير الى حال جريان الاصول في هذه الموارد المتعارضة.

و حاصل ما افاده انه لا مانع من جريان الاصول فيها، لان المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي اما المانع من ناحية الثبوت، او المانع من ناحية الاثبات.

اما المانع من ناحية الثبوت عند المصنف فهو قبح الاذن و الترخيص فيما يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين و اقتضت الاصول طهارتهما معا بأن كانا مسبوقين بالطهارة، فانه يلزم من جريان الاصول مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال.

اما لو كانت الاصول تقتضي نجاستهما كما لو كان الاناءان متيقني النجاسة، و علمنا بطهارة احدهما فلا مانع من جريانهما لعدم المخالفة العملية، لان المراد من

المخالفة العملية هي المخالفة للحكم الالزامي، و الطهارة ليست حكما الزاميا، بخلاف النجاسة لاقتضاءها لزوم اجتناب النجس.

ولما كانت الحجتان في هذه الموارد متعارضتين فلا مانع من الاذن و الترخيص حتى فيما يلزم منه مخالفة عملية، لان المخالفة العملية القبيحة هي المخالفة الفعلية المعلومة بالاجمال، و حيث فرضنا تعارض الحجتين فلا حجة فعلية حتى يكون الاذن و الترخيص في مخالفتها قبيحا.

و اما المانع من ناحية الاثبات فهو دلالة الرواية بحسب ذيلها على ان العلم الاجمالي ناقض للعلم التفصيلي، و لكنه ايضا يقين الاجمالي الناقض لليقين التفصيلي هو اليقين الاجمالي المنجز، و لما كان المعلوم بالاجمال من الحجتين هو الحجتين المتعارضتين فلا علم اجمالي منجز بوجود الحجة في هذه الموارد، و لا يقين اجمالي من غير ناحية الحجة لبداهة ان مورد جريان الاصل واحد اما اثباتا او نفيا، فليس هناك إلا يقين واحد تفصيلي و شك لاحق.

فاتضح انه لا مانع ايضا من ناحية الاثبات من جريان الاصول في هذه الموارد.

و مما ذكرنا يظهر وجه الترقى في قوله: «ولو كان نافيا» أي و لو كان الاصل نافيا، لان الاصول المثبتة في موارد الحجتين المتعارضتين نفيا و اثباتا لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية، لوضوح ان الحجة النافية للتكليف لا الزام فيها بعدم التكليف حتى يلزم من اجراء الاصول المثبتة بالنسبة اليها مخالفة عملية، بخلاف ما اذا كان الاصل نافيا، فانه يلزم من اجرائها مخالفة عملية للامارة المثبتة للتكليف الالزامي، و لكنه لما كانت الامارة المثبتة متعارضة بالامارة النافية فلا امارة فعلية يقبح الترخيص في مخالفتها، و لذا قال (قدس سره): «فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض» الثلاثة المذكورة «هو الاصل» العملي «الجاري فيها» أي في مواردها «و لو كان» الاصل «نافيا» للتكليف «لعدم نهوض طريق معتبر» تفصيلي،

لفرض كون المقام باب الانسداد، فالمفروض هو العلم الاجمالي بالطرق المعتمدة دون التفصيلي.

و ايضا لا- مانع من جريان الاصول من ناحية العلم الاجمالي بالطرق المعتمد، لفرض التعارض في الموارد المذكورة، و العلم الاجمالي بالطريق المعتمد المانع من جريان الاصول هو الطريق المعتمد غير المبطل بالمعارض، و لذا قال (قدس سره): «و لا ما هو من اطراف العلم به» أي من اطراف العلم بالطريق المعتمد «على خلافه» أي على خلاف الاصل الجاري، لما عرفت من ابتلائه بمعارض مثله في الاعتبار.

(1) لعله يشير الى ان من موارد التعارض المذكورة هو ما اذا كان الخبر النافي ارجح، فانه يكون هو الحجة الفعلية على خلاف الاصول المثبتة، ولكنه قد عرفت انه لا مانع من جهة الثبوت، لان المانع من ناحية الثبوت هو المخالفة العملية، و لا مخالفة عملية للامارة النافية، مضافا الى ان الخبر النافي الراجح ليس بحجة فعلية متعينة، لفرض انسداد باب العلم و العلمي. نعم هو داخل في دائرة الطرق التي ينبغي الاحتياط فيها، و لما كان نافيا للتكليف فليس له عمل حتى يحتاط فيه، و لا مخالفة عملية له لانه لا عمل له، فلا مانع ثبوتا من جريان الاصل المثبت.

نعم قد يتوهم المانع من جهة الاثبات و هي دلالة الرواية على ان اليقين الاجمالي المعتمد القائم على خلاف اليقين التفصيلي ينقض به اليقين التفصيلي، و الخبر النافي الراجح من دائرة الطرق المعلومة بالاجمال فينقض به الاصل المثبت للتكليف.

و لكنه توهم فاسد، فان الرواية انما تدل على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي على خلافه، و الخبر النافي في الراجح في المقام غاية ان يكون من دائرة الطرق الشرعية المعلومة بالاجمال، و لكنه لا يوجب اليقين الاجمالي بالانتقاض، و حيث لم تتعين الطرق فلا يقين اجمالي ايضا بالطريق المعتمد الناقض لليقين التفصيلي، فلا مانع من جهة الخبر النافي لا ثبوتا و لا اثباتا، و الله العالم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت، للعمل بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك (1).

(1) هذا هو المقام الخامس الذي لا مانع من رفع اليد عن الاحتياط فيه، ومراده من هذه الموارد التي لم تجر فيها الاصول المثبتة ولا النافية: هو ما اذا قامت امارات متعددة نافية لتكاليف متعددة علم اجمالاً بكون احدها حكماً واقعياً او طريقاً خاصاً شرعياً، فان الذي يظهر من المصنف في المقام هو عدم جريان الاصل المثبت للتكليف في هذه الموارد.

و الظاهر ان المانع من جريان الاصول في المقام هو المانع من ناحية الاثبات دون الثبوت، لعدم المخالفة العملية كما مرّت الاشارة اليه، و لكن هذه الموارد مشمولة للرواية الدالة على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي، بناء على نقض اليقين الاجمالي لليقين التفصيلي، ففي هذه الموارد لا تجري الاصول المثبتة للتكليف، للعلم اجمالاً بان بعض هذه الاصول المثبتة للتكليف قد ثبت على خلافها نفي التكليف بالامارة المعتبرة، و اما النافية فلا حاجة اليها لفرض نفي الامارة للتكليف، و لكن لا يجب الاحتياط فيها ايضاً لما عرفت من ان كون الحكم الواقعي هو عدم التكليف او كون الطريق المعتبر نافياً للتكليف لا الزام فيه، فلا يكون العلم الاجمالي بالطرق الملزمين باتباعها مما يقتضي الاحتياط فيه، فالاصول المثبتة و ان كانت لا تجري إلا ان العلم الاجمالي لا يقتضي الاحتياط ايضاً، فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط في هذه الموارد، و لذا عطف هذا المقام الخامس على المقامات الاربعة المتقدمة، الذي قال في صدر عبارته - بعد ان اورد على صاحب الفصول بان برهانه لو تمّ لكانت النتيجة هي الاحتياط في الطرق لا العمل بالظن -: «فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في مقامات»، ثم عدّها و عطف هذا المقام الخامس عليها، فقال: «و كذا» أي و مثل الموارد السابقة في عدم وجوب الاحتياط هو «كل مورد



و ثانيا: لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب

لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالاً بسبب العلم به» وذلك كما لو علمنا بان بعض هذه الامارات النافية للتكاليف حكمها هو حكم واقعي «او» علمنا بكون بعضها امارة خاصة شرعية، فيكون ذلك علماً «بقيام امارة معتبرة عليه» أي على الانتقاض «في بعض اطرافه» أي في بعض اطراف الاصل المثبت للتكليف.

ثم اشار الى ان ذلك مبني على القول بالمانع من ناحية الاثبات وهو دلالة الرواية على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي بقوله: «بناء على عدم جريانه بذلك» أي بناء على عدم جريان الاصل بسبب العلم بالانتقاض اجمالاً.

ولا يخفى انه يظهر من بعض اساتذتنا المحققين في المقام: ان مراد المصنف من الاصل المثبت الذي لم يجر ولا يجب في مورده الاحتياط هو الاصل المثبت في المقامات المتقدمة عدا المقام الثاني وهو ما نهض الكل على نفيه، وهذا بعيد جداً لما يظهر من المصنف من جريان الاصل المثبت في المقامات المتقدمة لدلالة الترتي في قوله: «ولو كان» الاصل «نافياً» على جريان الاصل المثبت، ولظهور قوله: «نهوض طريق معتبر ولا ما هو من اطراف العلم به على خلافه» على انه ليس في مورد الاصل مثبتاً كان او نافياً طريق معتبر ولا علم اجمالي على خلاف الاصل، وتصريحه في هذا المقام بان السبب في عدم جريان الاصل المثبت هو العلم بانتقاض الحالة السابقة اجمالاً بسبب العلم به، او بقيام امارة معتبرة على خلاف العلم التفصيلي في بعض اطراف المعلوم بالاجمال. والله العالم.

إلى العلم وإصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا، و من الظن بالواقع، كما لا يخفى (1).

(1) قد عرفت ان الايراد الاول هو ان لازم العلمين هو الاحتياط دون التنزل الى الظن، وبضمه الى ما اشار اليه من عدم العلم بنصب طرق خاصة شرعية، و من انه لو فرض العلم بذلك فلا علم ببقاء تلك الطرق الخاصة فعلا فيما بأيدينا من الطرق، و من انه على فرض العلم ببقائها فلها قدر متيقن يوجب انحلال العلم الاجمالي به، فتكون الايرادات المتقدمة أربعة.

و حاصل هذا الايراد الذي اشار اليه بقوله: «و ثانيا لو سلم ... الى آخره» أي على فرض تسليم ما مرّ و ان العلمين يوجبان التنزل الى الظن دون الاحتياط، و لكن لا نسلم ان ما يوجبانه هو خصوص الظن بالطريق المعتبر دون الظن بالواقع و دون الظن بكونه مؤدى طريق معتبر، و لكن لم يقدّم الدليل المعتبر عليه.

و توضيح ذلك: انه تارة نظن بان حكم العصير العنبي هي الحرمة واقعا من دون أن نظن بان فيما بأيدينا من الطرق طريقا معتبرا يدل على الحرمة.

و اخرى: نظن بان العصير العنبي مما قام على حرمة دليل معتبر فيما بأيدينا، و لكن لا نعرفه بعينه.

و الثالثة: نظن بان الطريق القائم عليه- و هو خبر الثقة مثلا- هو طريق معتبر عند الشارع.

و ظاهر الفصول على ما فهمه المصنف منه ان لازم العلمين المذكورين في كلام الفصول هو كون النتيجة هي حجية خصوص الثالثة، و هي حجية الظن المتعلقة بكون الطريق الكذائي طريقا معتبرا.

و لا اعتبار بالظن بكون حكم العصير- واقعا- هي الحرمة، و لا اعتبار ايضا بالظن بكون العصير مما قام على حرمة طريق معتبر و لكن لا نعرفه بعينه.

ولكنّا بعد تسليم المقدمتين وان لازمهما التنزل الى الظن لا نسلم اختصاص الحجية بخصوص الثالثة، وهي الظن بالطريق دون الظنين المتقدمين، بل النتيجة تقتضي حجية الظن بحرمة العصير سواء تعلق الظن بكون الحرمة هي حكمه الواقعي او تعلق الظن بكون الحرمة مما قام عليها دليل معتبر لا نعرفه، او تعلق الظن بكون الدليل الدال على حرمة العصير هو طريقا معتبرا شرعا.

والبرهان على عدم الاختصاص بعد كون النتيجة هي التنزل الى الظن، هو انه بعد تعذر العلم والعلمي المعلوم بعينه تنتزل الى الظن، ولا نرى ان الظن بخصوص كون هذا الطريق طريقا معتبرا اقرب الى براءة الذمة من الظن بكونه حراما واقعا، ولا اقرب من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ثانيا لو سلم ان قضيتته» أي لو سلم ان قضية المقدمتين هي «لزوم التنزل الى الظن» دون الاحتياط، ولكن لا نسلم ان لازم المقدمتين هي حجية خصوص الظن المتعلق بالطريق دون الظنين المذكورين «فتوهم ان الوظيفة حينئذ» أي حين تسليم المقدمتين «هو» اقتضاؤهما حجية «خصوص الظن بالطريق» هو توهم «فاسد قطعاً».

ثم اشار الى البرهان على فساد هذا التوهم بقوله: «و ذلك لعدم كونه» أي لعدم كون خصوص الظن بالطريق «اقرب الى العلم واصابة الواقع» الذي به تحصل براءة الذمة «من الظن بكونه» أي من الظن بكون حكم العصير هو «مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق اصلا و» ايضا ليس خصوص الظن بالطريق هو اقرب الى العلم واصابة الواقع «من الظن بالواقع» وان حكم العصير واقعا هي الحرمة.

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكاليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد (1)، فإن

(1) حاصله: ان لا بد من اختصاص النتيجة بعد التنزل الى الظن بخصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع و دون الظن بكونه مؤدى طريق معتبر لم نعرفه، لان المقدمة الثانية و هي انا مكلفون باتباع خصوص الطرق الشرعية لكون مؤدياتها وافية بالتكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال، كما هي قضية المقدمة الاولى تقتضي انحلال العلم الاجمالي الاول الكبير بالعلم الاجمالي الثاني الصغير، و لازم الانحلال هو انحصار التكاليف الفعلي باتباع الطرق، و بعد الانحلال لا اثر للعلم الاجمالي الاول و هو انا نعلم اجمالا باحكام فعلية، فان العلم الاجمالي المنحل لا اثر له و انما الاثر للحال للعلم الاجمالي، و لما كان الحال للعلم الاجمالي الاول هو العلم الاجمالي بان التكاليف الفعلي هو اتباع خصوص الطرق الذي هو العلم الاجمالي الثاني، فلا يكون للظن بالواقع اثر لآناً غير مكلفين بامثال الواقع حتى يكون الظن بالواقع قائماً مقام العلم بالواقع.

و اما الظن بكونه مؤدى طريق معتبر لم نعرفه لازمه عدم حصول الظن الفعلي بطريق اليه، و مرجعه الى عدم وصول طريقه اليه، و لازم ذلك خروجه عن دائرة المعلوم بالاجمال الثاني، و مع خروجه عنه لا اثر للظن المتعلق بما هو خارج عن المعلوم بالاجمال.

و الحاصل: ان لازم العلم الاجمالي هو كون التكاليف الفعلي هو اتباع خصوص مؤديات الطرق، و لو بنحو تقييد المعلوم بالاجمال الاول بكونه مما لا بد ان يؤدى اليه طريق، و مع هذا التقييد لا يكون للظن بالواقع اثر، و لا للظن بكونه مؤدى طريق معتبر غير واصل اليه في ضمن هذه الطرق، و تختص حجية الظن بخصوص الظن بالطريق، و لذا قال: «لا يقال انما لا يكون» الظن بخصوص الطرق «اقرب من الظن بالواقع» اذا لم ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، لانه

الالتزام به بعيد (1)، إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا، فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو

«اذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه» أي عن التكليف الواقعي المجرد «الى» التكليف ب «مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد» يكون الظن بالواقع مثل الظن بالطريق، و لا يكون الظن بالطريق اقرب الى اصابة الواقع ببراءة الذمة من الظن بالواقع.

اما اذا صرف التكليف الفعلي الاول الى التكليف الفعلي الثاني المقيّد بخصوص مؤديات الطرق فلا بد من انحصار اصابة الواقع ببراءة الذمة بخصوص الظن بالطرق.

(1) هذا هو الجواب عما ذكره في لا يقال، و توضيحه يتوقف على بيان امر ليتضح ما اورده عليه و هو ان دخل الامارة في الحكم - تصورا - على أنحاء اربعة:

الاول: ان تكون الامارة دخيلة في الحكم في مراتبه الثلاث: الاقتضاء و الانشاء و الفعلية، و لا بد من تبعية الدخل في مرتبة التنجز لتبع مرتبة التنجز لمرتبة الفعلية، اذ التنجز ليس الا - كون الحكم الفعلي بالغا مرتبة التنجز، و دخالة الامارة في الحكم بمراتبه الثلاث محال لاستلزامه الدور، لوضوح ان معنى دخالة الامارة في الحكم هو كون الامارة دخيلة في موضوع الحكم، فيكون موضوع الحكم هو قيام الامارة على الحكم.

و لا يخفى انه لازم هذا ان لا يكون هناك حكم واقعي قبل قيام الامارة، و ان ما قامت عليه الامارة هو الحكم الواقعي، و حيث ان الامارات متعددة و مختلفة فلا بد من تعدد الاحكام الواقعية بمقدار تعدد الامارات، و هذا مما يستلزم الدور، بتقريب ان الحكم اذا كانت الامارة دخيلة فيه بنحو الموضوعية فقبل قيام الامارة لا حكم، فيكون الحكم - بما هو حكم - متوقفا على الامارة، و حيث ان الامارة القائمة على الحكم لا بد لها من حكم تتعلق به و تقوم عليه، فيتوقف تعلق الامارة بالحكم على الحكم، و لازم هذا كون الحكم - بما هو حكم - موقفا على قيام الامارة، لتوقف

الحكم على موضوعه، و توقف قيام الامارة على الحكم، لانها مما لا- بد لها من متعلق، و المفروض ان المتعلق لها هو الحكم، فيكون الحكم متوقفا على الامارة المتوقفة عليه، و يكون قيام الامارة موقوفا على الحكم المتوقف على قيام الامارة.

و الى مثل هذا يرجع دعوى المصوّبة من انه لا حكم واقعا الا ما ادى اليه نظر المجتهد، و ان الله احكاما واقعية بعدد آراء المجتهدين.

و الفرق بينهما هو ان ما ذكرناه انه لا حكم واقعا قبل قيام الامارة و ان الله احكاما واقعية بعدد ما قامت عليه الامارات، و المصوّبة يقولون بمثله بالنسبة الى المجتهدين و ليس هذا بفارق.

وقد رفعوا الدور بان الحكم بوجوده الواقعي في مراحل الثلاث متوقف على الامارة، أي على الظن المتعلق بماهية الحكم، لبداهة ان الظن من موجودات عالم النفس فلا- يعقل تعلقه بالموجود الخارج عن افق النفس، و الذي يوجد في افق النفس هو ماهية الحكم لا وجوده الخارج عن افق النفس، فالحكم الواقعي بمراحل الثلاث متوقف على الظن أي على الامارة المتعلقة بماهية الحكم، و الظن متوقف على ماهية الحكم لا على وجود الحكم خارجا، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه، فان الموقوف أي الحكم بوجوده الخارجي موقوف على الظن المتعلق بماهية الحكم، و الظن او الامارة متوقفة على ماهية الحكم لا على الحكم بوجوده الخارجي، و مع اختلاف الموقوف و الموقوف عليه و لو بحسب نشأتي الوجود من النفسي و الخارجي يرتفع الدور، لان محاليّة الدور هي لزوم توقف الشيء على نفسه، و اذا كان الحكم بوجوده الحكمي متوقفا على الظن المتعلق بماهية الحكم لا- بوجوده الخارجي يكون الموقوف غير الموقوف عليه فلا- يكون هناك توقف للشيء على نفسه، لبداهة توقف الحكم بوجوده الخارجي على الظن أي الامارة المتعلقة بماهية الحكم لا بوجوده فلا دور، كما انه لا تقدم و لا- تأخر طبيعي، لبداهة ان المتأخر هو الحكم بوجوده الواقعي، و المتقدم هو ماهية الحكم لا وجوده فلا يكون المتأخر متقدما، لان المتقدم

الذي هو متعلق الظن هو ماهية الحكم و المتأخر هو وجود الحكم واقعا، فلا يلزم محذور تقدّم المتأخر و تأخير المتقدم.

ولكنه ينبغي ان لا- يخفى ان دخالة الامارة واقعا في الحكم بنحو الموضوعية في جميع مراتبه، و ان لم يلزم منه الدور بحسب ما مرّ، من امكان دخالتها على نحو لا يستلزم الدور إلا انه يستلزم المحال إما فرضا او امثالا.

و ذلك لان دخالة الامارة في الحكم ان كانت دخالتها في وجود الحكم الواقعي بما له من الوجود المختص به، فمعناه كون الواجب واقعا هو الواجب الذي قامت عليه الامارة، و لازم ذلك الدور عروض الوجوب على الوجوب، و عروض الشيء على نفسه محال لاستلزامه تقدم الموضوع طبعا- بما هو موضوع- و تأخره طبعا بما هو حكم عارض على الموضوع. مضافا الى الخلف بنحو آخر، و هو انه بعد ان كان المفروض دخالتها في وجود الحكم الواقعي فهذا فرض وجود للحكم الواقعي من دون الامارة، و قد فرضنا دخالتها فيه، فهذا فرض يلزم من وجوده عدمه.

و ان كانت دخالتها في الحكم الواقعي بنحو تركب موضوعه من مفهوم الامارة و مفهوم الحكم فيكون العارض هو وجود الحكم الواقعي على موضوعه، و هو ماهية الحكم و مفهومه لا وجوده، فلا يلزم عروض الشيء على نفسه، فهو و ان كان لا يلزم منه عروض الشيء على نفسه إلا أن لازمه عدم امكان امثاله، لضرورة لزوم قيام الامارة على الحكم الذي قامت عليه الامارة، و لا ريب ان الامارة انما تقوم على الحكم لا على الحكم الذي قامت عليه الامارة، مضافا الى انه على الفرض ان موضوع الحكم الفعلي هو قيام الامارة على الحكم بمفهومه لا- بوجوده الواقعي، و لما كانت الامارة تقوم على الحكم الواقعي فموضوع الحكم الفعلي لم يتحقق و هو قيام الامارة على الحكم بمفهومه لا بوجوده الواقعي.

وبعبارة اخرى: ان الظن المتعلق بماهية الحكم ان كانت هذه الماهية المتعلقة للظن قد تعلق الظن بها بما انها لها مطابق خارجي، فيلزم الخلف، لان المفروض ان الحكم بوجوده الخارجي متوقف على الظن المتعلق بماهيته.

وان لم يكن لها مطابق خارجي فلا يعقل ان يتعلق الظن بهذه الماهية، لانه مع العلم بانه لا حكم واقعا كيف يتعلق الظن بماهية الحكم الذي علم انه لا مطابق له؟

فاتضح ان دخالة الامارة في الحكم بنحو الموضوعية محال اما فرضا او امثالا، فالتصويب بمعنى انه لا حكم واقعا قبل قيام الامارة، وان الحكم الواقعي هو ما قامت عليه الامارة محال اما فرضا او امثالا.

الثاني: ان يكون دخالة الامارة في الحكم في مرحلة الفعلية فقط، بان يكون الحكم الواقعي في مرحلة الانشاء غير مأخوذ فيه شيء اصلا سوى موضوعه المتعلق به كالصلاة والصوم مثلا، ولكنه اذا قامت الامارة عليه يضمحل الحكم الواقعي الانشائي وينشأ حكم على نحو ما قامت عليه الامارة سواء اصاب الامارة حتى لا يلزم التماثل أو أخطات الامارة حتى لا يلزم التضاد والتناقض.

وهذا ايضا إما محال او مما قام الاجماع على خلافه، لوضوح ان الموضوع للامارة هو الشك في الحكم الواقعي، فان كان حدوثا وبقاء فهو خلف، لان المفروض في هذا الامر الثاني هو اضمحلال الحكم الواقعي بقيام الامارة، وبعد قيام الامارة لا بقاء للحكم الواقعي، ومع العلم بعدم بقاءه كيف يبقى الشك فيه؟ ومع ارتفاع الشك فيه لا موضوع للامارة، فيلزم من قيام الامارة على الحكم عدم الحكم، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وان كان موضوع الامارة هو الشك في الحكم الواقعي حدوثا لا بقاء فهو مما قام الاجماع على عدمه، لقيام الاجماع على انه هناك حكم واقعي أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه.



مضافا الى ان الحكم المفروض في مرحلة الانشاء هو الإنشاء للحكم بداعي جعل الداعي، فان بقى الحكم بعد قيام الامارة فلا اضمحلال، وهو خلاف المفروض من اضمحلال الحكم الواقعي بعد قيام الامارة، وان لم يبق فلا يكون الحكم في مرحلة الانشاء هو الانشاء بداعي جعل الداعي، لان هذا الانشاء لا يكون فعليا حتى يكون داعيا بداعي جعل لداعي.

الثالث: ان يكون بنحو التقييد للحكم في مرحلة الفعلية مع بقاء الحكم الواقعي الانشائي على حاله غير مقيد بقيام الامارة

ففيه اولاً: ان الحكم الفعلي ليس هو إلا الحكم الانشائي الذي بلغ مرتبة الفعلية، فكيف يمكن تقييده في مرحلة الفعلية دون مرحلة الانشاء؟

و ثانياً: دعوى كون الحكم الواقعي الفعلي مقيدا بالامارة، بحيث يوجب صرف الحكم الواقعي الى الحكم المقيد بقيام الامارة مما قام الاجماع على عدمه، لوضوح انه من البديهي المسلّم ان القطع بالحكم الواقعي الفعلي مما يوجب تنجزه، ولو كان الحكم الفعلي مقيدا بالامارة لما كان العلم بالحكم الواقعي الفعلي موجبا لتنجزه، لانه لم يتعلق العلم بالحكم الفعلي المقيد بالامارة، بل تعلق بنفس الحكم، فلا يكون موجبا للتنجز مع قيام الاجماع على تنجزه بالعلم، فقيام الاجماع على تنجز الحكم بالعلم دليل على عدم تقييد الحكم الواقعي بالامارة.

و ثالثاً: يرد عليه ما اورد على الاضمحلال، من كون موضوع الامارة هو الشك بالحكم الواقعي حدوثا وبقاء، و مع فرض صرف الاحكام الواقعية الفعلية الى تقيدها بالامارة يكون الحكم الذي قامت عليه الامارة مقطوعا لا مشكوكا، و بارتفاع الشك يرتفع موضوع الامارة فيلزم من وجود الشيء عدمه.

و الحاصل: ان الامارة اذا قامت على الحكم الواقعي فان كان هناك حكم واقعي فانه يكون مقطوعا لا مشكوكا، و إلا يكون مقطوع العدم: أي اذا لم يكن هناك حكم واقعي و الامارة أخطأت فيكون عدم الحكم مقطوعا.

واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت (1).

الرابع: ان يكون الموجب للزوم اتباع ما قامت عليه الامارة أمرين:

الاول: اعتبار الشارع للامارة طريقا الى احكامه الواقعية.

الثاني: هو كونها مما تشتمل على مقدار من الاحكام الواقعية وافية بمعظم الفقه، وهذان الامران يوجبان انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الثاني، لكون الامارات مما تشتمل على احكام واقعية وافية بمعظم الفقه، وان الامارات التي تشتمل على ذلك مما اعتبرها الشارع، فيكون لازم هذين الامرين انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، و لازمه اتباع ما قامت عليه الامارة المعتمدة، و حيث لا سبيل للعلم بالامارة لفرض الانسداد، فيتنزل الى الظن بالامارة دون الظن بالحكم الواقعي، لعدم تنجز العلم الاجمالي الاول بسبب الانحلال.

اذا عرفت هذه المقدمة ... فاعلم انه لا اشكال في ان كلام الفصول بعيد جدا ان يكون مراده الاحتمال الاول، لصراحة كلامه بان لنا احكاما واقعية فعلية غير مقيدة بشيء اصلا، فيدور امره بين الاحتمالات الثلاثة: الاضمحلال، و التقييد، و انحلال العلم الاول بالعلم الثاني.

ولما كانت الاحتمالات الثلاثة غير صحيحة ايضا، لما عرفت مما يرد على الاضمحلال و التقييد و لما سيأتي من الايراد عليهما، و لما سيأتي من الايراد على الثالث الذي هو رابع الاحتمالات .. و عليه فلا وجه لما ادعاه صاحب الفصول من كون نتيجة مقدمات الانسداد هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع.

(1) لا يخفى ان مراده من الصرف المقابل للتقييد هو الاضمحلال، لما عرفت من ابقاء كلام الفصول عن الاحتمال الاول.

فعلى فرض ان يكون مراد الفصول بصرف التكاليف الواقعية الى اتباع الامارات الشرعية هو اضمحلال التكاليف الواقعية بعد جعل الامارات الشرعية- اورد عليه الماتن (قدس سره) ايرادين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «اذ الصرف لو لم يكن تصويبا»، و حاصله: ما عرفت من ان الاضمحلال ايضا محال للزومه الخلف، و انه يلزم من حجية الامارة عدم حجيتها لان موضوع الامارة هو الشك في الحكم الواقعي حدوثا و بقاء، فاذا كان قيام الامارة موجبا لاضمحلال الحكم الواقعي كان ذلك موجبا لرفع حجيتها، لارتفاع موضوع الامارة و هو الشك بالحكم الواقعي، لوضوح انه بناء على الاضمحلال بعد قيام الامارة تقطع بعدم الحكم الواقعي، و مع القطع بعدمه يرتفع الشك فيه، و لازم ارتفاع الشك فيه ارتفاع حجية الامارة لارتفاع حجيتها بارتفاع موضوعها، فيلزم من حجية الامارة عدم حجيتها.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «فلا-أقل ... الى آخره» و حاصله: هو قيام الاجماع على عدم اضمحلال الحكم الواقعي بقيام الامارة، لان الاجماع قائم على انه في حال العلم بوجود الامارات المعتبرة انه لو قطعنا بالحكم الواقعي كان قطعنا مجديا في لزوم التعويل على ما قطعنا به، و ان الاثيان بما قطعنا به مجز موجب للتنجز عند الاصابة و للعذر عند الخطأ، و لو كان التكليف الواقعي مضمحلا لما كان القطع به موجبا للاجزاء، فقيام الاجماع على الاجزاء مع علمنا بجعل الامارة مما يدل بوضوح على عدم اضمحلال الاحكام الواقعية و انصرافها الى ما قامت عليه الامارة، فانه لو صحّ الاضمحلال لكان القطع بالحكم الواقعي لا اثر له، و انما الاثر يكون لخصوص القطع بكون الحكم مؤدى طريق معتبر، مع ان الاجماع قائم على الاجزاء فيما لو قطعنا بحكم واقعي مع القطع بانه لا طريق معتبر يؤدى اليه.

و الى هذا اشار بقوله: «فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه»، و يدل على قيام الاجماع على بطلان الاضمحلال هو قيام ال «ضرورة» على «ان القطع بالواقع يجدي في الاجزاء» بالواقع «بما هو واقع» كان القطع طريقا اليه لا موضوعا فيه، و لذا قال: «لا بما هو مؤدى طريق القطع» ليكون القطع موضوعيا فيكون الاجزاء

و من هنا انقدح أن التقييد أيضا غير سديد (1)، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن

---

مستند الى موضوعية القطع بالواقع لا الى الواقع، فلا يكون الاجماع منافيا للاضمحلال.

والحاصل: ان الاجماع قائم على ان القطع بالواقع كاف و مجد في الاتيان بالواقع، و لو كان الحكم الواقعي مضمحلا لما اجدى القطع بالواقع، و كون القطع موضوعيا لازمه الاجزاء لو انكشف الخلاف.

و لكنك قد عرفت ان الاجماع قائم على الاجزاء مع فرض الالتفات الى الطريقة، و لذا لو انكشف الخلاف و جبت الاعادة في الوقت لخطأ الطريق.

(1) لا يخفى ان هذين الايرادين كما يردان على الاضمحلال يردان على التقييد ايضا، لوضوح انه على فرض التقييد ايضا يلزم من حجية الامارة عدم حجيتها، لاخذ الشك في الحكم الواقعي موضوعا في الامارة، و مع التقييد لاحكام الواقعية الفعلية بقيام الامارة لا اثر للحكم الواقعي من ناحية كون الامارة طريقا اليه، بل يكون الحكم الواقعي حقيقة هو مؤدى الامارة، و مع القطع بكون المؤدى للامارة هو الحكم الواقعي لا- بد من ارتفاع الشك بالحكم الواقعي بقيام الامارة، لحصول القطع بالحكم الواقعي، و من الواضح عدم امكان كون الحكم الواقعي- الذي له الاثر واقعا- مشكوكا به و مقطوعا في آن واحد.

و ايضا قيام الاجماع على الاجزاء بالاتيان الواقع في حال تعلق القطع به بما هو طريق دليل على عدم تقييد الاحكام الواقعية بمؤدى الطريق، و إلا لكان الاجزاء مستندا الى الاتيان بالحكم الواقعي بما هو مؤدى القطع لا بما هو حكم واقعي كان القطع طريقا اليه.

و الى هذا اشار بقوله: «و من هنا انقدح ان التقييد ايضا غير سديد».

الظن بأنه مؤدى طريق معتبر (1)، و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد به بدونه (2).

(1) هذا هو الايراد الثالث المختص بالتقييد، و حاصله: ان الالتزام بالتقييد لا يفيد في اختصاص نتيجة مقدمات الانسداد بخصوص الظن بالطريق، لان الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع في التكاليف العامة البلوى، و وجه اختصاصه بالتقييد دون الاضمحلال انه بناء على الاضمحلال لا واقع حتى يكون بينه و بين الطريق ملازمة، بل لا يكون هناك شيء سوى الحكم الذي قام عليه الطريق.

و اما وجه التلازم فهو ان التكاليف العامة البلوى عادة لا بد و ان يكون قد قامت عليها الطرق المنصوبة من الشارع المعبرة عنده، لتوفّر الدواعي الى نقلها لكثرة الابتلاء بها، فلا بد و ان تكون هي معقد الاجماع و مؤدى الاخبار الموثوقة الصحيحة، فالظن بحجية الخبر يلازم الظن بكون مؤداه هو الواقع، فلا تظهر نتيجة لاختصاص الحجية بالطريق، و لذا قال (قدس سره): «مع ان الالتزام بذلك» أي بالتقييد «غير مفيد» في كون النتيجة هي اختصاص الحجية بالطريق دون الواقع «فان الظن بالواقع فيما ابتلي به» المكلف «من التكاليف» العامة البلوى «لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر».

(2) هذا ايضا ما يختص بالتقييد، و هو الايراد الرابع.

و حاصله: ان معنى التقييد هو التركيب من الواقع و الطريق، و لو بنحو ان يكون التقييد داخلا و القيد خارجا، فاذا كان الظن متعلقا بالطريق فلا بد و ان يكون متعلقا بطريق مقيّد بكونه مؤديا الى الواقع، فانه لو تعلّق الظن بطريق غير مظنون الأداء الى الواقع، لا يكون ذلك متعلقا بما هو الحجة المنصوبة من الشارع، لفرض كونه منصوبا مقيدا بالواقع، فاذا ظننا بطريق انه من الطرق المجعولة فلا بد و ان نظن بكونه مؤديا للواقع لفرض تقييده بالواقع، و اذا ظننا بواقع هو مؤدى طريق معتبر قد جعله

الشارع طريقا اليه فقد حصل كلا جزأي المركب، لوضوح حصول الظن بحكم له طريق معتبر، اما معرفته بعينه فليس بداخل في المركب الذي هو الموضوع.

و لازم هذا هو عدم اختصاص النتيجة بناء على التقييد بالظن بالطريق، بل لا بد من شمولها للظن بالواقع الذي نطن بانه له طريق معتبر و ان لم نعرف طريقه بعينه.

و ما ذكره من كون الظن بحكم قد ظن بان له طريقا لم نعرفه فيه خارجا عن دائرة المعلوم بالاجمال، لعدم وصول الطريق فغير صحيح، لان الموضوع على الفرض هو الحكم الواقعي الذي له طريق معتبر، و عدم معرفته بعينه لازمه عدم وصوله تفصيلا لا عدم وصوله اجمالا، و هذا الوصول الاجمالي يتحقق به الموضوع و هو الحكم الواقعي الذي قام عليه طريق معتبر.

فاتضح انه بناء على التقييد لا تختص نتيجة الانسداد بخصوص الظن بالطريق، بل لا بد من شمولها- بناء على التقييد- للظن بالواقع الذي يطن بانه له طريق معتبر.

نعم هي لا تشمل الظن بالواقع الذي ظن بانه ليس له طريق معتبر.

و على كل فلا تختص النتيجة- بناء على التقييد- بخصوص الظن بالطريق كما هو مدعى الفصول، بل لا بد من شمولها للظن بالواقع الذي يطن بانه له طريق معتبر و ان لم نعرف طريقه بعينه، لان المجعول- بناء على التقييد- هو الطريق المتعلق بالواقع، فكما ان الظن يكون طريقا كافيا في براءة الذمة كذلك الظن بالواقع الذي له طريق معتبر كاف في براءة الذمة، و هذا كله لاجل التقييد الموجب للملازمة و عدم انفكاك الظنين و الى هذا اشار بقوله: «و الظن بالطريق ما لم يطن باصابة» الطريق «الواقع غير مجد بناء على التقييد» لفرض كون موضوع الحجية هو الطريق المؤدى الى الواقع، فالظن بالطريق ما لم يطن بكونه مؤديا للواقع لا يكون من دائرة الظنون المتعلقة بها العلم الاجمالي الثاني- بناء على التقييد- فان متعلق العلم الاجمالي الثاني هو انه لنا طرق مجعولة من الشارع الى الاحكام الواقعية، فالظن بالطريق غير المظنون كون مؤداه هو الواقع يكون خارجا عن دائرة هذا العلم الاجمالي، فكما ان

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد (1)، غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف

الظن بالطريق الداخلى في هذه الدائرة هو الظن المتعلق بطريق يظن بانه يؤدي الى الواقع يكون حجة في حال الانسداد، فكذلك لا بد وان يكون الظن بالواقع المظنون كونه له طريق معتبر يكون ايضا حجة في حال الانسداد لدخوله في دائرة هذا العلم الاجمالي.

نعم لا بد من خروج الظن الذي لا نظن بكون مؤداه هو الواقع عن دائرة هذا العلم الاجمالي ولذا قال (قدس سره): «لعدم استلزامه» أي لعدم استلزام الظن بالطريق الذي لا يظن بان مؤداه هو الواقع «الظن بالواقع المقيده» أي الطريق «بدونه» أي بدون الظن بان مؤداه هو الواقع، لان المفروض انه جزء الموضوع بناء على التقييد.

و اذا كان الامر كذلك فلا اختصاص للظن بالطريق، بل لا بد من شموله للظن بالواقع الذي يظن بانه له طريق معتبر وان لم نعرفه بعينه.

(1) هذا خامس الايرادات وهو مشترك الورد على الاضمحلال وعلى التقييد.

وحاصله: ما مر تحقيقه من وجود الاحكام الواقعية المشتركة بين من قامت عنده الطرق، و من لم تقم عنده الطرق، وهو الحكم المشترك بين العالم والجاهل، وان ادلة الطرق انما تساعد على كونها طريقا محضا الى الواقع من دون موضوعية لها اصلا.

وبعبارة اخرى: ان المختار للمصنف بحسب ما تساعده الادلة الدالة على الجعل هو الطريقة دون الموضوعية، ولازم الاضمحلال و التقييد هو الموضوعية، وهو واضح، ولذا قال: «هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف» أي الاضمحلال «ولا على التقييد» للاحكام الواقعية بالطرق القائمة عليها.

الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، و  
الفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب  
العلم، كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليه، ولا  
شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن  
بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال (1)، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن  
بأنه مؤدى طريق،

---

(1) قد عرفت ان كلام الفصول لا يجوز ان يحمل على ما يستلزم التصويب المحض وانه لا حكم واقعي الآ ما قامت عليه الامارة،  
لتصريحه بالعلم الاجمالي الاول و ان متعلقه هي الاحكام الواقعية.

ولكنه يحتمل ان يكون مرتباً على الاضمحلال او التقييد، وقد عرفت حالهما لو كان مراد الفصول ذلك.

ولا يخفى ان الانصاف انه ايضا بعيد عن مذاق الفصول، فالانصاف ان كلام الفصول لا يريد به الآ الاحتمال الرابع، وهو انه لنا علم  
اجمالي بتكاليف واقعية و لنا علم اجمالي ثان بطرق منصوبة من الشارع مؤدية الى الاحكام الواقعية وافية بمعظم الفقه، فينحل العلم  
الاجمالي الاول بهذا العلم الاجمالي الثاني، وتكون النتيجة هي حجية خصوص الظن بالطريق كما مرّ بيان ذلك عند ذكر المقدمتين  
المذكورتين في كلامه المتقدم مبرهننا بهما على ما ادعاه من كون لازم ذلك هو اختصاص حجية الانسداد بالظن بالطرق دون الظن بالواقع.



وينبغي - قبل الشروع في ما يرد عليه- بيان الفرق بين كلام الفصول هنا، و الدليل العقلي المتقدم الاول الذي اقاموه على حجية الخبر.

و حاصل الفرق بينهما هو: ان الدليل هو وجود العلم الاجمالي الاول بالتكاليف الواقعية، و العلم الاجمالي الثاني هو وجود معظم تلك التكاليف في ضمن الاخبار التي بأيدينا من دون ضم اعتبار الشارع لبعض الاخبار أو لجلّها، فحينئذ يمكن ان يدعى عدم انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الثاني، كما مرّ دعوى ذلك من ان العلم بوجود تكاليف فيما بأيدينا من الاخبار لا يحلّ العلم الاجمالي الاول، لبقاء العلم الاجمالي الاول بعد الاخذ بما في الاخبار، بدعوى انه بعد ذلك لنا علم اجمالي بتكاليف واقعية في ضمن غير الاخبار من الاجماع المنقولة و الشهرة.

فاتضح مما ذكرنا: انه يمكن ان يدعى ان العلم بالتكاليف في مقامين لا يقتضي الانحلال.

و اما في المقام فانه لا بد من الانحلال لضم اعتبار الشارع للامارات الخاصة المؤدّية الى الاحكام الواقعية، فيدور الامر مدار العلم الاجمالي الثاني في المقام لانحلال العلم الاجمالي الاول به، لان الاحكام الواقعية الفعلية هي الموجود في ضمن الامارات التي اعتبرها الشارع، فيدور الامر مدار هذا العلم الاجمالي الثاني.

هذا غاية ما يمكن ان يدعى في تقريب ما اراده الفصول: من ان الانحلال موجب لحجية الظن بخصوص الطريق، لان الاحكام الواقعية التي لم تقم عليها اماراة تكون خارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني، و الظن باعتبار الطريق لا يلازم الظن بالحكم الواقعي الذي هو مؤداه، لان الظنون نوعية لا شخصية حتى تكون ملازمة بين الظن بالطريق و الظن بكون مؤداه هو الواقع.

و منه يتضح خروج الحكم الواقعي الذي يظن بانه قد قام عليه طريق معتبر، لانه لا يوجب إلا ظنا بدخوله في دائرة العلم الاجمالي الثاني، و لا بد من القطع بكونه داخل في دائرة العلم الاجمالي، و لا يفيد الظن بدخوله في دائرة العلم الاجمالي

المنجز، فلذلك تنحصر الحجية بخصوص الظن بالطريق بكونه من الظنون الخاصة المعتبرة عند الشارع.

و الجواب عنه: هو ان غاية ما يقتضيه هذا الانحلال هو منجزية العلم الاجمالي الثاني، وقد مرّ - فيما سبق - من ان العلم الاجمالي اذا لم تجب موافقته لا تحرم مخالفته، لمحالية التفكيك بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، و متى لم تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية.

و حيث لا- يجب الاحتياط في دائرة هذا العلم الاجمالي لفرض لزوم العسر المرفوع اما عقلا او بأدلة رفع الحرج، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا في دائرته، و لزوم الامتثال مستند الى الاجماع القائم على لزوم التعرّض لامثال احكام المولى و عدم جواز اهمالها، و لما كان هذا هو الموجب للتعرّض لامثال، و لا فرق في براءة الذمة عقلا عن هذا الوجوب المستفاد من الاجماع بين الظن بالطريق المعتبر او الظن بالحكم الواقعي، و لذلك كانت نتيجة الانسداد هي الاعم من دون اختصاص لها بواحد من الظنين.

وقد اشار الى ان هذا العلم الاجمالي يوجب الانحلال و اختصاص الاحكام الواقعية المنجزة بخصوص ما أدت اليه الطرق، و خروج الاحكام الواقعية التي لم يؤدّ اليها طريق لو كان هذا العلم منجزا بقوله: «غايته» أي غاية هذا الاحتمال الرابع هو «ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية» الذي هو العلم الاجمالي الثاني «يوجب انحلال العلم» الاجمالي الاول المتعلق «بالتكاليف الواقعية الى» الثاني و هو «العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية و» هذا «الانحلال و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ اليه الطريق من التكاليف الواقعية» لكونه على هذا الفرض من الانحلال يكون خارجا عن دائرة العلم الاجمالي المنجز «الأنه» انما يتمّ و تكون النتيجة منحصرة في خصوص الظن بالطريق فيما «اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما» بان يكون الموجب لامثال هو تنجز هذا العلم الاجمالي.

و اما اذا لم يكن منجزا ولا تجب رعايته لعدم امكان التفكيك، فلا يكون موجبا لتلك النتيجة التي ادعاها في الفصول من الاختصاص «و الفرض عدم اللزوم» لرعاية هذا العلم الاجمالي لأدلة العسر «بل عدم الجواز» فيما اذا كان الاحتياط موجبا للاختلال.

«و عليه» أي وعلى هذا الفرض من عدم تنجز العلم الاجمالي في لزوم الموافقة القطعية فلا يكون موجبا لتنجز حرمة مخالفتها و «يكون» على هذا «التكاليف الواقعية» الاولية غير منحلة الى هذا العلم الثاني، بل يكون حالها «كما اذا لم يكن علم بالنصب» في عدم الانحلال «ولا بد حينئذ من عناية اخرى» للزوم امثالها و التعرض ل «لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة و عدم اهمالها رأسا» و هذا هو الموجب لرعاية امثالها.

و اذا كان هذا هو الموجب، و حيث فرض عدم امكان الاحتياط في مقام امثالها فلا بد من التنزل الى ما هو مبرر للذمة في امثالها، و هو اعم من الاتيان بمؤدى الطريق المظنون اعتباره، او بما هو المظنون انه حكم واقعي.

ولما كان العلم الاجمالي الاول غير منحل الى الثاني و هو الذي يجب رعاية التعرض لامثاله بنحو من انحاء الامثال لا لمنجزيته، بل للاجماع و الضرورة القائمين على عدم جواز اهمال الاحكام الواقعية، فلا بد و ان الظن بالواقع مع التنزل اليه و الاكتفاء به اولى من الظن بالطريق، لانه اتيان للحكم المظنون، بخلاف الظن بالطريق فانه اتيان لما يبرئ الذمة و ان لم يكن مؤداه حكما واقعيًا، و اذا لم يكن اولى فلا اقل من المساواة.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا شبهة ان الظن بالواقع لو لم يكن اولى» من الظن بالطريق «حينئذ لكونه» أي الظن بالواقع «اقرب في التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام» و هو لزوم التعرض لاتيان الاحكام الواقعية لانه ظن باتيان الاحكام الواقعية دون الظن بالطريق فانه يوجب البراءة دون الظن باتيان

و هو بلا شبهة يكفي و لو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق (1).

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال: لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية، و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية، و أن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، و سقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولا، حسبما مر تفصيل القول فيه، فحينئذ نقول: ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه و حصول البراءة به، و ان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، اذ هو الاقرب الى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع

---

الحكم الواقعي، فالإتيان بالواقع المظنون اقرب «من الظن بالطريق»، و لو لم يكن اولى «فلا اقل من كونه» أي الظن بالواقع «مساويا» للظن بالطريق «فيما يهّم العقل من» لزوم «تحصيل الأمن من العقوبة».

(1) حاصله الاشارة الى الايراد السابق، و هو انه على فرض تسليم المقدمتين و اقتضائهما الانحلال الا ان النتيجة لا تقتضي الاختصاص بخصوص الظن بالطريق، بل تشمل الظن بالواقع الذي يظن بانه قد قام عليه طريق معتبر و ان لم نعرفه بعينه.

و من الواضح ان الظن بالحكم الواقعي حيث انه انما يحصل من الامارات التي بأيدينا فلا بد و ان يكون الظن به ملازما للظن بان له طريقا معتبرا، و قد عرفت انه لا يلزم معرفة الطريق بعينه... فتكون النتيجة هو الاتيان بمؤدى ما قام عليه الطريق المعتبر كما هو واضح.

كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن .. انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه (1).

(1) هذا هو الدليل الثاني الذي اختص به المحقق صاحب الهداية(1) في كون نتيجة الانسداد هي حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع، وهو مركب من مقدمات ثلاث:

الاولى: ان لنا احكاما واقعية فعلية لا بد من فراغ ذمتنا عنها، ولم يسقط بالانسداد لزوم فراغ ذمتنا عنها، بل هي باقية على فعليتها.

والى هذه المقدمة اشار بقوله: «لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية».

الثانية: ان طريق فراغ الذمة امران: العلم بادائها، وحكم المكلف- أي الشارع- بتفريغ الذمة عن ادائها.

والمهم هو الثاني، لان العلم بتفريغ الذمة بحيث لا يتطرقه احتمال عدم اداء الواقع، بحيث لا نحتاج الى اصل أو قاعدة تقتضي فراغ الذمة كالتمسك بالظهور و امثالها نادر جدا، فالمهم هو الثاني، والثاني لازم جعل الطريق من الشارع، فانه اذا جعل لنا طريقا الى الواقع فسلكناه فلا بد من فراغ ذمتنا بسلوكه عند الشارع، و إلا فلا فائدة من سلوكه، فلان جعل الطريق من الشارع المكلف بالاحكام هو حكمه بفراغ ذمتنا اذا سلكننا الطريق الذي جعله، سواء علمنا بان مؤدى هذا الطريق هو الحكم الواقعي ام لا، فان الشارع الجاعل للاحكام الواقعية اذا جعل لنا طريقا اليها فلا بد من حكمه بفراغ ذمة من سلك ذلك الطريق، لان لازم قوله هذا طريقي الى احراز احكامي هو حكمه بان من سلك طريقه فقد فرغت ذمته من تكاليفه الواقعية التي جعل لها طريقا منه، وهذا واضح لا خفاء فيه، فملازمة حكم المكلف- أي

ص: 155

الشارع- براءة ذمة من سلك طريقه المجعول الى احكامه لجعله للطريق هي ملازمة الزوجية للاربعة.

و الى هذه اشار بقوله: «و ان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف» أي الشارع «بان يقطع» العبد «معه بحكمه» أي الشارع «بتفريغ ذمتنا عمّا كلفنا به و سقوط تكليفنا عنا» و ذلك يكون باتياننا مؤدى ما علمنا انه طريق شرعي قد جعله الشارع طريقا لاحكامه «سواء حصل» لنا «العلم معه» أي مع الاتيان بمؤداه باتياننا «الواقع اولا حسبما مرّ تفصيل القول فيه» لما عرفت من الملازمة بين جعل الطريق و حكم الشارع بفراغ ذمة من سلكه.

الثالثة: انه ان قلنا بالانفتاح و معرفة الطرق المجعولة، فحينئذ يصح لنا العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع لإتياننا بمؤدى الطرق المجعولة، و يجب علينا تحصيل هذا الفراغ لذمتنا المشغولة بالاحكام و به تحصل البراءة قطعاً كلفنا به من الاحكام، و ان انسد علينا سبيل العلم بمعرفة الطرق الشرعية المجعولة كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكم الشارع، لانه بعد عدم امكان تحصيل اليقين بفراغ الذمة و عدم وجوب الاحتياط بل حرمة في بعض الاحيان فلا بد من التنزل من تحصيل اليقين بالفراغ الى الظن بالفراغ، و ذلك يكون باتيان مؤدى ما ظننا انه هو الطريق المجعول فيتعيّن الاخذ به، و تكون نتيجة الانسداد هي حجة الظن بالطريق دون الظن بالواقع، لانه باتيان ما ظننا انه هو الواقع من دون ان يكون مؤدى طريق مظنون الاعتبار لا يحصل لنا الظن ببراءة الذمة بحكم الشارع.

و الى هذه المقدمة الثالثة اشار بقوله: «فحينئذ نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا ... الى آخر كلامه زيد في علو مقامه».

و الى ما ذكرناه اخيرا من عدم الفائدة باتيان ما يحصل الظن منه باتيان الواقع اشار بقوله: «دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية

وفيه أولا: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشادا إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ، وأن القطع به حقيقة أو تعبدا مؤمن جزما، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمنا حال الانسداد (1).

---

الظن» في الانسداد مطلقا سواء باتيان مؤدى الطريق المظنون او باتيان ما ظن انه هو الواقع.

(1) هذا هو الجواب الاول عن دعوى شيخ المحققين من اختصاص نتيجة الانسداد بحجية الظن بالطريق دون الاعم منه و من الظن بالواقع، وهو المناقشة في المقدمة الثانية، وانه يجب علينا تحصيل الفراغ لدمتنا بحكم المكلف أي الشارع.

وحاصله: انه ليس للشارع حكم بتفرغ الذمة، وان الحاكم بتفرغ الذمة مطلقا هو العقل كما انه هو الحاكم بشغل الذمة، ولا يعقل ان يكون للشارع حكم مولوي بما هو مولوي و شارع في مقام براءة ذمة العبد بطاعته لما أمره به ونهاه عنه، لما حقق في مقامه من ان حكم الشارع في باب الطاعة والعصيان ارشادي لا مولوي، ولو كانت اوامر الطاعة مولوية لادى ذلك الى التسلسل او الى الترجيح من دون مرجح، لوضوح ان اوامر الطاعة لو كانت مولوية لكانت بما هي صادرة من المولى تحتاج الى اطاعة أيضا و هلم جرا... فيجيء التسلسل، او نقول بان احدها بخصوصه مولوي و الباقي ارشادي فيلزم الترجيح من دون مرجح.

فاتضح انه ليس للشارع بما هو شارع حكم ببراءة الذمة، بل هو من احكام العقل المنتزعة باتيان ما امر المولى باتيان، و الى هذا اشار بقوله: «وليس للشارع في هذا الباب» أي في باب تفرغ الذمة والحكم باتيان ما شغلت الذمة به «حكم مولوي» من الشارع بما هو مولوي و شارع و مكلف للعبد باحكامه بحيث يكون «يتبعه

و ثانيا: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة- فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب- ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا (1).

---

حكم العقل» بتفريغ الذمة «ولو حكم» الشارع في هذا الباب بتفريغ الذمة «كان يتبع حكمه» أي كان حكمه يتبع حكم العقل و كان «ارشادا» منه «اليه» أي الى حكم العقل.

ثم اشار المصنف الى ما مرّ منه من البرهان على عموم النتيجة في باب الانسداد لما يشمل الظن بالواقع و الظن بالطريق، بعد كون العقل هو الحاكم المستقل في هذا الباب، و انه يرى ان الحال في الانسداد على طبق الحال في الانفتاح، فكما في الانفتاح يكون القطع بالاتيان بالواقع حقيقة او تعبدا مبرنا للذمة كذلك الحال في الانسداد، و لازمه كون الظن باتيان الواقع مبرنا للذمة في الانسداد، كما ان الظن بالاتيان بمؤدى الطريق المظنون اعتباره ايضا مبرئ للذمة، غاية الامر انه تعبد لا حقيقة، و ذلك بقوله: «و ان المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح ... الى آخر الجملة».

(1) هذا هو الجواب الثاني، و حاصله: انه سلمنا ان الحاكم ببراءة الذمة و فراغها هو الشارع المكلف دون العقل مستقلا، و ان السبب في حكم الشارع ببراءة ذمة من سلك الطريق الذي جعله طريقا لاحكامه ليس هو إلا ان لازم نصب الطريق ذلك، لان اتيان العبد بمؤدى الطريق المجعول هو كل ما يستطيعه العبد في مقام امثاله للحكم الواقعي المنجز عليه، و بهذا المناط نقول انه لا بد من حكم الشارع ايضا ببراءة ذمة من اتى بالواقع ايضا، لانه كل ما يستطيعه العبد في الاتيان بالحكم الواقعي المنجز عليه.

و الى هذا اشار بقوله: «مع ان دعوى ان التكليف بالواقع» الفعلي المنجز «يستلزم» ايضا «حكمه» أي حكم الشارع بالتفريغ للذمة ايضا «فيما اذا اتى»



إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس (1).

العبد «به» أي بالواقع، بل حكم الشارع بتفريغ الذمة في مقام الاتيان بالواقع «أولى» لان المفروض في كلامه (قدس سره) كون الغاية من الطرق المجعولة هي المحافظة على الواقع و لاجل الاتيان بالواقع، و لازم ذلك كون الاتيان بالواقع أولى في حكم الشارع بتفريغ ذمة العبد من إتيانه بمؤدى الطريق، لان المفروض انه اتيان للواقع التي كان غاية جعل الطريق هو الايصال اليه، و لما كان المفروض الانسداد و ان المدار على الظن بفراغ الذمة «فيكون» النتيجة «ان الظن به» أي بالواقع «ظنا بالحكم» من الشارع «بالتفريغ ايضا».

(1) حاصله: ايجاد الفرق بين الظن بالواقع و الظن بالطريق، و ان الظن بالواقع لا يستلزم حكم الشارع بالفراغ، بخلاف الظن بالطريق فانه ملازم لحكم الشارع بالفراغ، فكيف يكون الظن بالواقع أولى في الحكم بالمفروغية من الظن بالطريق.

و حاصل هذا الفرق هو: ان الظن بالواقع ربما يكون حاصلًا من القياس، و من الواضح ان لازم نهى الشارع عن العمل بالقياس هو عدم حكمه بمفروغية الذمة في اتباع القياس بما يؤدى اليه من الحكم الواقعي، و لا يشمل النهي عن القياس للقياس المؤدى الى حجية طريق، لان المفروض ادائه الى حجية طريق شرعي، لا ان الظن القياسي هو طريق شرعي، و فرق واضح بين كون الظن القياسي طريقًا الى حكم شرعي و بين كونه قائمًا على حجية طريق شرعي، و من الواضح ايضا ان النهي عن القياس لو كان شاملًا للظن بالطريق لما حصل من القياس ظن بحجية طريق شرعي.

فاتضح ان ادلة النهي عن القياس لا تشمل القياس المؤدى الى حجية طريق شرعي، و مع عدم شمول ادلة النهي لذلك يكون فرق بين الظن القياسي المتعلق بحجية طريق، و بين الظن القياسي المتعلق بحكم شرعي، و يكون الظن المتعلق بحجية

قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذورا- إذا عمل به فيهما- فيما أخطأ، بل كان مستحقا للعقاب- ولو فيما أصاب- لو بنى على حجيته و الاقتصار عليه لتجزيه، فافهم (1).

طريق شرعي مستلزما لحكم الشارع بفراغ الذمة، دون الظن القياسي المتعلق بحكم شرعي فانه يكون مشمولاً لادلة النهي عن القياس، التي قد عرفت ان لازمها عدم حكم الشارع بمفروغية الذمة في الاكتفاء بالحكم الشرعي الحاصل من القياس، ولذا قال (قدس سره): «ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع» الظن بحكم الشارع بالمفروغية «مع انه» أي المكلف «ربما يقطع بعدم حكمه» أي بعدم حكم الشارع «به» أي بالفراغ «معه» أي مع الاتيان بالحكم المظنون انه حكم واقعي «كما اذا كان» الظن بالحكم الواقعي حاصلًا «من القياس وهذا بخلاف الظن بالطريق» الذي أدى الى طريقيّة القياس «فانه يستلزمه» أي يستلزم حكم الشارع بالفراغ «ولو كان» الظن بحجية الطريق كان حاصلًا «من القياس».

(1) حاصل الجواب: ان الظن بالواقع الحاصل من القياس ايضا يستلزم الظن بحكم الشارع بمفروغية الذمة، لان النهي عن الظن القياسي ظاهر في كونه نهيا طريقيا عن القياس، لعلم الشارع بخطأ القياس غالبا، لا لموضوعية في القياس موجبة لمفسدة في متعلق الظن الحاصل من القياس، وعلى هذا فاذا حصل ظن بالواقع من القياس فلازمه الظن بكون القياس في هذه الحالة غير مظنون الخطأ، بل مظنون الاصابة، ولازمه الظن بفراغ الذمة في هذه الحالة في حكم الشارع، لفرض كونه ظنا بالمفروغية في حال الانسداد.

فلا فرق بين الظن القياسي المتعلق بحكم واقعي او بحجية طريق شرعي في كون كلّ منهما في حال الانسداد مستلزما للظن بحكم الشارع بالمفروغية.

و الحاصل: ان النهي عن القياس - بناء على الطريقة - لا ينافي الظن بالمفرغية، لانه ظن فعلي بالاصابة، و انما ينافي الحكم بالمفرغية على تقدير الخطأ و التخلف عن الواقع، و مع الظن بالواقع - فعلا - فلا بد من الظن بالاصابة فعلا.

وبعبارة اخرى: ان المنافي للظن بالفراغ هو القطع بعدم الفراغ، و القطع بعدم الفراغ انما يكون في فرض الخطأ و التخلف، و معنى عدم الحجية لشيء - بناء على الطريقة - ليس هي عدم الاصابة واقعا، بل هي عدم المعذرية عند الخطأ.

و دعوى عدم شمول ادلة النهي عن القياس للقائس المؤدي الى حجية طريق شرعي واضحة الفساد، فانه اذا كان النهي عن القياس طريقيا فلا فرق بين كونه مؤديا الى حكم شرعي او الى طريق شرعي، و اذا كان الظن القياسي القائم على طريق شرعي مستلزما للظن بالفراغ على الفرض، فلا بد و ان يكون الظن القياسي المؤدي الى حكم شرعي ايضا كذلك، فهما على حد سواء.

و من الواضح ايضا ان القياس القائم على طريق لا يكون سلوكه موجبا للظن بالمعذر الجعلي، لفرض كونه قياسا منهيما عنه، و لا يكون موجبا للظن بالمعذر عند الشارع، و ان كان مستلزما للظن بالفراغ لاحتمال الخطأ غير المعذور فيه عند الشارع.

فاتضح عدم الفرق بين الظن بالواقع الحاصل من القياس و بين الظن بالطريق الحاصل من القياس، و هما سواء في استلزام الظن بحكم الشارع بالفراغ، و لا فرق بينهما اصلا و ان سلوك الظن القياسي غير معذر على فرض الخطأ و التخلف، و انه من التجري حيث ان مخالفة النهي الطريقي كمخالفة الامر الطريقي خروج عن زي الرقية و مراسم العبودية.

وقد اشار الى هذا بقوله: «و لا ينافي القطع بعدم حجيته» أي إن الظن الحاصل من القياس مستلزم للظن بالبراءة و ان قطعنا بعدم حجيته لدى الشارع، لان الملازمة هي بين الظن بكونه حكما واقعا و الظن بالبراءة باتيانته، و لا منافاة بينه و بين القطع بعدم حجية هذا الظن، فان القطع بعدم الحجية ينافي القطع بالبراءة دون الظن

و ثالثا: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، و قد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا (1).

بالبراءة، فان البراءة بعد ان كانت معلقة باتيان الواقع و ان النهي عن اتباع القياس طريقي لا موضوعي، و المفروض ان ما يؤتى به مظنون الواقعية، فلا بد و ان يكون مظنون البراءة ايضا، و ايضا لا ينافي الظن بالبراءة عدم معذورية العامل بالقياس لو أخطأ الواقع، بل نلتزم ايضا بان العامل بالقياس يستحق العقاب و ان اصاب قياسه الواقع، اذا كان العامل قد بنى على حجية القياس تشريعا، لانه من التصرف في سلطان المولى، و ايضا نلتزم بان اقتصار العامل على الظن القياسي المنهي عن اتباعه من التجري، و لا يلازم ذلك كله عدم الظن بالبراءة.

و المتحصّل مما ذكر هو انه لا فرق بين الظن القياسي القائم على الطريق، و بين الظن القياسي القائم على الواقع، في كون كل منهما لازمه الظن ببراءة الذمة، و لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا، و ان التزمنا باستحقاق العقاب و لو مع الاصابة بناء على التجري.

نعم، لو قلنا في التجري بان العقاب على الفعل المتجرى به لما امكن القول بالظن بالبراءة، لان الفعل المتجرى به يكون معنونا بعنوان محرم ثانوي، و مع تعنونه بالعنوان المحرم لا يعقل ان يكون مظنون البراءة بحكم الشارع، بل يكون مقطوع الحرمة و العقاب فيما اذا كان توصليا، لعدم امكان كون ما يقع محرما ميرثا للذمة المشغولة بالوجوب مثلا، و مع كونه عباديا لا يتأتى فيه قصد القرية لفرض احتمال كونه مبغوضا و مبعّدا، فلا يعقل ان يقصد به التقرب على نحو الظن، و لعله الى هذا اشار بقوله: «فافهم».

(1) هذا هو الايراد الثالث على المحقق (قدس سره)، و حاصله: انه لو تنزّلنا و سلّمنا جميع ما ادعاه صاحب الحاشية من مقدماته الثلاث، لما كانت النتيجة في الانسداد

فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن

تختص بحجية الظن بالطريق، بل تعمّ الظن بالحكم الذي ظن بانه مؤدى طريق معتبر، فانها وان خرج عنها الظن بالواقع الذي لا يظن بقيام طريق معتبر عليه، لكنه لا بد من القول بشمول النتيجة للحكم الذي ظن بكونه مؤدى طريق معتبر، فان ما ذكره من المقدمات الثلاث كلها تقتضي شمول النتيجة له، ومع شمول النتيجة له لا بد من شمولها للظن بالواقع، لان الظن بالواقع فيما بأيدينا غالباً ملازم للظن بقيام طريق معتبر عليه، واما شمول النتيجة للحكم الذي ظن بقيام طريق معتبر عليه، فلوضوح انه مع الاتيان بهذا المظنون يظن بالبراءة بحكم الشارع، لفرض كونه مما قام عليه الدليل المعتبر، وقد عرفت فيما مرّ ان هناك ملازمة غالباً بين الظن بالحكم الذي نعرفه مما بأيدينا من مظانه، وبين كونه مؤدى طريق معتبر.

والى هذا اشار بقوله: «و ثالثاً سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به» أي لا يستلزم الظن ببراءة الذمة في حكم الشارع «لكن قضيته» أي قضية المقدمات التي ذكرها المحقق لا تقتضي الاقتصار على خصوص الظن بالطريق، بل تقتضي «التنزل الى» حجية «الظن» بالحكم الذي ظن «بانه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق».

و اذا عمّمنا النتيجة الى هذا فلا بد من تعميمها للظن بالواقع، لانك قد عرفت ان الظن بالحكم الواقعي فيما بأيدينا يلازم الظن بانه مؤدى طريق معتبر، ولذا قال:

«وقد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق» المعتبر «غالباً».

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من عموم النتيجة للظن بالطريق، وللظن بالواقع ولو من طريق الملازمة الغالبة.

## اشارة

ينصب طريقا، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال (1)، و لا- مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة،

(1) هذه المسألة من المسائل المهمة في باب الانسداد، فانه لو كانت نتيجة الانسداد هي حجية الظن شرعا كان لازمها الاهمال و لو من بعض الجهات، إلا ان يقوم دليل على كليتها.

و ان كانت نتيجة الانسداد هي حجية الظن عقلا من دون دخل للشارع في حجيتة اصلا- كانت النتيجة غير مهملة من الجهات الثلاث سببا و موردا و مرتبة، لوضوح انه لا اهمال في القضية العقلية.

و على كلّ فهل نتيجة المقدمات الخمس في الانسداد هي حجية الظن عقلا او انها كاشفة عن حجيتة شرعا، و لو بالامضاء شرعا لما حكم به العقل من باب الملازمة بين ما يحكم به العقل و ما يحكم به الشرع؟

و مختار المصنف الاول، و ان نتيجة مقدمات الانسداد هو حكم العقل مستقلا بحجية الظن من دون دخل للشارع في ذلك اصلا و لو من باب الملازمة.

و توضيحه: ان الشارع انما يلزمه جعل الطريق حيث لا يكون هناك حكم من العقل بحجية طريق خاص، فانه مع تعيين العقل للطريق لا يجب على الشارع ان ينصب ذلك الطريق و لا غيره، اما غيره فلوضوح انه مع انحصاره و تعيينه عند العقل لا يمكن ان ينصب غيره، و الاّ لزم الخلف و عدم كونه الطريق المنحصر بحكم العقل، و اما نصب الشارع لذلك الطريق فهو بديهى الفساد ايضا، لعدم الحاجة اليه بعد حكم العقل به و تعيينه.

و اما امضاء الشارع لما حكم به العقل لقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، فانما هو حيث يكون المورد قابلا للحكم الشرعي، و اما اذا كان غير قابل للحكم الشرعي فلا وجه لقاعدة الملازمة بعد تسليمها و صحتها، و سيظهر عدم كون المورد قابلا للحكم الشرعي، فلا مجال لقاعدة الملازمة ايضا.

فهنا مقامات ثلاثة:

الاول: ان مقدمات الانسداد لا تستلزم حجية الظن شرعا.

الثاني: ان حجية الظن الانسدادى ليست من موارد قاعدة الملازمة ليكون الجعل الشرعي امضائيا.

الثالث: ان العقل حاكم بكون الظن في حال الانسداد حجة، وانه مما ينحصر به الحجية في المقام.

اما المقام الاول فلان المقدمات الخمس: وهي العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية، وان هذا العلم الاجمالي غير منجز لعدم امكان التفكيك بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فهذا العلم الاجمالي لا اثر له ولا يقتضي اطاعة علمية ولا ظنية.

و اما المقدمة الثانية فمن الواضح عدم ارتباطها بحجية الظن شرعا، لانها انسداد باب العلم والعلمي، و من البديهي عدم اقتضاء انسداد باب العلم والعلمي لحجية الظن شرعا.

و اما المقدمة الثالثة وهي عدم جواز الاهمال فغاية ما تقتضيه لزوم التعرض لامثال تلك الاحكام بنحو من الانحاء، فان المعلوم بالاجماع او بالضرورة من الدين هو عدم جواز الاهمال لامثال تلك الاحكام الفعلية، ولا بيان من الاجماع ولا من الضرورة بتعيين كون الامثال بنحو الظن او بغيره.

و اما المقدمة الرابعة فمهمتها حرمة الاحتياط المخلل بالنظام، وعدم وجوب الاحتياط الموجب للعسر، وعدم جواز الرجوع الى الاصول او الى الغير، ونتيجتها دوران حال الامثال بين الاطاعة الظنية والشككية والوهمية.

فهذه المقدمات الاربع لا تستلزم حجية الظن شرعا.

و اما المقدمة الخامسة فهي تقتضي حجية الظن عقلا، لان الامثال الوهمي والشككي من ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، و المورد هاهنا غير قابل له، فإن الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، و هو واضح. و اقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبة للثواب خطأ أو أصاب،

---

فاتضح مما بيناه: ان العقل ينتهي الى حجية الظن في باب الانسداد و انحصار طريق الامتثال به، و مع استقلال العقل في المقام بحجية الظن في هذا الحال و تعيينه لهذا الطريق الخاص لا وجه لاستكشاف نصب الشارع للظن في المقام و اعتبار الحجية له من الشارع.

و قد اشار الى عدم اقتضاء المقدمات لجعل الظن شرعا بقوله: «لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد ... الى آخر الجملة».

و اشار الى أن نتيجتها حكم العقل بحجية الظن عند الانسداد بقوله: «ضرورة انه معها» أي من البديهي انه مع اقتضاء المقدمات لحجية الظن عقلا «لا يجب عقلا على الشارع ان ينصب طريقا» الى امتثال احكامه.

نعم، لو لم يكن العقل حاكما و معينا للظن و ان الحجية في حال الانسداد منحصرة به لكان لا بد للشارع من نصب طريق لاحكامه الفعلية، و حيث لا- طريق اليها، اما مع حكم العقل و تعيينه للطريق فللشارع ان يعتمد على ما حكم به العقل و يجتزئ به، و لذا قال: «لجواز اجتزائه» أي الشارع «بما استقل به العقل» من الحكم بتعيين الظن «في هذا الحال» أي في حال الانسداد.



من دون حاجة إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى (1)، ولا بأس به إرشاديا، كما هو

(1) لما فرغ من كون نتيجة المقدمات هي حكم العقل بتعيين الظن حجة في الانسداد ..

اراد ان يبين انه لا وجه لجعل الشارع للظن لا إمضاء ولا استقلالاً.

اما إمضاء فالوجه في دعوى ذلك هي قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، ولكنها دعوى فاسدة، فانه مضافا الى ما سيأتي من عدم صحة هذه القاعدة انه لو قلنا بها فلا مجال في المقام، وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان امرين:

الاول: ان امر الشارع مولويا بشي ء او نهيه عن شي ء مولويا يتوقف على شيئين:

الاول: كون المأمور به من افعال العبد. الثاني: ان يكون امره هو الداعي لان يحصل للعبد الداعي الى اتيان متعلق الامر او النهي المولويين، ولذا قالوا: ان طلب المولى انما هو بداعي جعل الداعي.

فاذا عرفت هذا- نقول: ان المتحصّل من مقدمات الانسداد امور:

الاول: هو قبح مؤاخذه الشارع للعبد فيما اذا اقتصر العبد على الطاعة الظنية، لعدم وجوب الاحتياط، ودوران الامر بين الطاعة الظنية و الشكية والوهمية و ان الظنية هي الراجحة والشكية والوهمية مرجوحة، و من القبيح ترجيح المرجوح على الراجح، ولذا حكم العقل بانحصار امثال العبد في الطاعة الظنية، ولازم ذلك انه ليس للشارع مؤاخذه العبد فيما اذا اقتصر على الطاعة الظنية.

و من الواضح ان مؤاخذه الشارع من افعال الشارع لا من افعال العبد حتى يمكن ان يكون فيها مجال للحكم المولوي، وقد عرفت انه لا بد في الحكم المولوي من كونه من افعال العبد.

الثاني: انه لا يجوز عقلا للعبد ان يقتصر على الطاعة الشكية او الطاعة الوهميّة، بان يأتي بالمشكوك او الموهوم من الاحكام و ترك الحكم المظنون لانهما من المرجوح القبيح عند العقل ارتكابه، فاذا فعل ذلك فهو اما مستحق للعقاب وان

أخطأ الظن الواقع - بناء على استحقاق المتجري للعقاب - وهو المشار إليه بقوله «مطلقاً»، أو في خصوص ما إذا أصاب الظن - بناء على عدم استحقاق المتجري للعقاب - وإن صحة العقاب تنحصر في مخالفة الواقع، وهو المشار إليه بقوله: «أو فيما أصاب الظن».

الثالث: إن اتباع الظن موجب للثواب مطلقاً أخطأ الظن الواقع أو أصابه، فإنه بعد انحصار الطريق عند العقل به فيكون اتباعه إما انقياداً أو اطاعة حقيقة.

ولا يخفى أن الثاني وهو اقتصار العبد على الاطاعة الشككية أو الوهمية وترك الاطاعة الظنيّة، والثالث وهو الاطاعة الظنيّة، وإن كانا من أفعال العبد إلا أنه مع ذلك لا مجال فيهما للحكم المولوي، لأن الحكم في الثاني هو نهي العبد عن الاقتصار على الاطاعة الوهمية والشككية، وفي الثالث هو أمر العبد بالاطاعة الظنيّة، وقد عرفت أن العقل قد استقل بالحكم في الثاني بعدم الجواز، وأنه لا يجوز عند العقل اقتصار العبد على الاطاعة الوهمية والشككية، وقد استقل أيضاً بالحكم في الثالث بلزوم اتباع العبد لما ظن أنه هو الحكم اللزومي، فإذا كان العقل قد نهي نهياً لازماً في الثاني وأمر امرأً لازماً في الثالث فإي داع لحكم الشارع مولويًا، بل لا يعقل حكمه فيهما مولويًا، لما عرفت من أنّ الغرض من الحكم المولوي هو جعل الداعي للعبد، ومع وجود الداعي عند العبد بحكم من العقل بذلك، فلا يكون مجال لجعل الداعي أيضاً من الشارع، ومن الواضح أيضاً أن الأمر المولوي من غير غرض محال من الشارع، فلا مجال لأمر المولى مولويًا في المقامين.

ومنه يتبين: أن أمر المولى مولويًا في المقامين استقلالاً محال أيضاً، لأن الاستقلالية للشارع معناها كونه هو الأمر وحده، وقد عرفت حكم العقل بذلك، فإذا لم يصح من الشارع الأمر المولوي بنحو الامضاء لحكم العقل فعدم صحته بنحو الاستقلال بطريق أولى.

وقد اشار المصنف الى الاول بقوله: «انما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها» أي بأزيد من الاطاعة الظنيّة.

و الى الثاني بقوله: «و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها» أي بدون الاطاعة الظنيّة بان يقتصر على الوهمية و الشكية.

وقد اشار الى خروج المؤاخذه عن القابلية للحكم المولوي بقوله: «و مؤاخذه الشارع» حيث انها من افعاله فهي «غير قابلة لحكمه» مولويا.

وقد اشار الى نهي العقل في الثاني بقوله: «و اقتصار المكلف بما دونها» أي بما دون الاطاعة الظنية من الاطاعة الشكية او الوهمية «لما كان» منهيًا عنه عقلا و «موجبا للعقاب مطلقا» على التجري «او فيما اصاب الظن» بناء على اختصاص استحقاق العقاب بالمخالفة الواقعية.

و اشار الى امر العقل في الثالث بقوله: «كما انها» أي الاطاعة الظنية «موجبة» بحكم العقل «للتوابع أخطأ» الظن «او اصاب».

و من الواضح ان معنى حكم العقل باقتضاءها للتوابع مطلقا هو معنى امر العقل بها «من دون حاجة الى امر بها» مولويا «او نهي عن مخالفتها» كذلك.

فان العقل في حال الانسداد اذا حكم بان الاطاعة الظنية هي الموجبة للتوابع مطلقا دون غيرها من الاطاعة الشكية أو الوهمية، فان هذا الحكم منه متفرع عن حكمه بان الاطاعة الظنية هي التي ينحصر بها الامثال، و ان على العبد الامثال بها لا بغيرها، و مع حكمه هكذا فيكون للعبد داع من قبل هذا الحكم العقلي للامثال الظني، و مع وجود الداعي من العقل فلا فائدة في الامر بالظن مولويا، لانه لداعي جعل الداعي، و لا ملاك للامر المولوي غير هذا، وقد عرفت ان الامر المولوي بلا داع غير معقول، و انحصار الداعي فيه بجعل الداعي، و مع كون العقل جاعلا للداعي فلا يبقى مجال لجعل الداعي مولويا.

شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة و حرمة المعصية (1). وصحة نصبه الطريق و جعله في كل حال بملاك يوجب نصبه و حكمة داعية إليه، لا تنافي

و الى هذا اشار بقوله: «كان حكم الشارع فيه» أي في الظن بالامر به «مولويا بلا ملاك يوجبه» فان الملاك فيه هو جعل الداعي وقد أمر العقل به، و جعل الداعي من قبله بموجب ادراكه للعبد بان يطيع بالاطاعة الظنية فلا مجال حينئذ لامر المولى بهذا الداعي.

ثم لا يخفى ان جملة «كان حكم الشارع فيه» هي جواب «لما كان»، و هي بمنزلة الخبر ايضا للمبتدا المتقدم و هو «اقتصار المكلف بما دونها».

(1) لا- يخفى انه كلما كان للعقل استقلال في حكم من الاحكام وورد من الشارع حكم على وفق امر العقل و حكمه، فلا بد و ان يكون الداعي لامر المولى هو الارشاد الى حكم العقل، لعدم المجال لكون امره بذلك مولويا، لما عرفت من ان الغرض من الامر المولوي هو جعل الداعي، و مع امر العقل و جعله للداعي لا يبقى مجال لجعل الداعي من المولى، و هذا احد الاسباب في ما اشتهر من ان اوامر الاطاعة ارشادية كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ [13] وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ [14] لعدم معقولية كونها مولوية، لادراك العقل لزوم اطاعة امر المولى و حرمة معصيته، و مع ادراكه لزوم الاطاعة و حرمة المعصية يكون قد جعل الداعي للعبد الى الاطاعة و يكون قد نهى عن المعصية، فلا مجال لامر المولى مولويا بوجوب اطاعته و حرمة معصيته، و لا بد ان يكون الداعي له هو الارشاد الى ما حكم به العقل، و لذا قال (قدس سره): «و لا بأس به» أي و لا بأس بكون الامر باتباع الظن في حال الانسداد «ارشاديا كما هو شأنه في حكمه» أي الشارع «بوجوب الاطاعة و حرمة المعصية» كذلك، و لا يخفى ان الاطاعة الظنية في حال الانسداد احد مصاديق حرمة المعصية.

استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا، لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف (1)، وعلينا فلا إهمال في النتيجة أصلا، سببا و موردا و مرتبة،

---

(1) يحتمل في تفسير هذا السؤال و الجواب وجهان:

الاول: ان يكون المراد منه هو ان امر المولى بطريق خاص و نصبه له، تارة يكون على نحو الطريقية بان يكون الغرض منه محض الطريقية الى امثال احكامه، و على هذا لا يصح امر المولى بطريق قد ادرك طريقيته العقل كما مر.

و اخرى يكون الداعي الى نصب الشارع للطريق هو الموضوعية، و لازمه هو السببية و كون مؤدى الطريق هو الحكم الفعلي، غايته انه بلسان انه هو الحكم الواقعي، و قد دعت الى هذا الحكم الذي هو مؤدى الطريق المنصوب من قبل الشارع مصلحة خاصة به و حكمة داعية اليه، و على هذا لا امتناع عقلا من نصب الطريق من الشارع و جعله و الامر به مولويا، لعدم ادراك العقل لهذا الطريق حتى يكون مغنيا عن الامر المولوي به من الشارع.

و لا يخفى ايضا انه للشارع هذا النصب و يصح منه، و ان حكم العقل بلزوم الاطاعة العلمية لهذا الطريق في حال الانفتاح و الاطاعة الظنية في حال الانسداد.

و الجواب عنه: ان الكلام في امر الشارع مولويا على نحو الطريقية بطريق كان الداعي له هو كونه طريقا، اما صحة جعله لطريق على نحو الموضوعية فهو خروج عما هو مفروض الكلام.

و من الواضح ان الاطاعة الظنية في حال الانسداد انما هي لانها طريق، و امر العقل بها انما هو على نحو الطريقية، و ليس للشارع الامر بها مولويا على هذا النحو، اما انه يصح له ان يجعل طريقا بنحو الموضوعية فهو خروج عن هذا الفرض.

ولا منافاة له لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية بنحو الطريقة في حال الانسداد، كما انه لا منافاة لجعل طريق بنحو الموضوعية في حال الافتتاح لحكم العقل بلزوم الاطاعة العلمية، وان امر المولى في الاطاعة الظنية في حال الانسداد و الاطاعة العلمية في حال الافتتاح لا بد وان يكون ارشاديا لا مولويا.

الوجه الثاني: ان هذا السؤال سببه ما مرّ منا من لغوية جعل الطريق من الشارع مع حكم العقل و ادراكه لطريق الامثال، و اذا كان لغوا كان ممتعا على الشارع، لعدم امكان الالتزام باللغوية في اوامره.

و لازم ما ذكر من ادراك العقل طريق الامثال في حال الانسداد و هو الاطاعة الظنية، و في حال الافتتاح و هو الاطاعة العلمية- انه يمتنع على الشارع نصب الطريق في كلا الحالتين، و من الواضح انه يصح للشارع نصب طريق خاص غير الطريق الذي ادركه العقل لاجل حكمة تدعو الى ذلك الطريق، كما انه قد وقع منه ذلك في حال الافتتاح، فانه قد اعتبر الخبر الصحيح طريقا مع امكان الوصول الى الشارع و معرفة الحكم الواقعي، و اذا صحّ منه جعل الطريق غير الطريق الذي ادركه العقل في حال الافتتاح يصح منه جعل الطريق في حال الانسداد غير الطريق الذي ادركه العقل، فحينئذ يصح للشارع في كل حال انسدادا او انفتاحا جعل طريق خاص له غير الطريق الذي ادركه العقل لحكمة و مصلحة تدعو الى جعله لم يدركها العقل و لم يتوصل اليها.

و الجواب عنه: انه لا منافاة لهذا لما مرّ متّا، فان الذي مرّ هو انه لا يصح امر المولى مولويا بالطريق الذي ادركه طريقته العقل، و لم يظهر منّا امتناع نصب الطريق مطلقا على الشارع، و ان كان ذلك غير الطريق الذي يدرك العقل طريقته، فلا منافاة بين صحة نصب الشارع طريقا له على كل حال غير الطريق الذي يدرك العقل طريقته، و لا مانع من أمر الشارع مولويا بطريقه الخاص، و انما الذي منعناه هو امره مولويا في مورد كان العقل مستقلا بطريقته.

لعدم تطرق الاهمال و الاجمال في حكم العقل، كما لا يخفى (1).

وقد أشار الى السؤال بقوله: «و صحة نصب الطريق و جعله في كل حال ... الى آخر الجملة».

و أشار الى الجواب بقوله: «لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة» الظنية «بنحو حال الانسداد ... الى آخر الجملة».

(1) قد عرفت في صدر المسألة ان نتيجة دليل الانسداد مختلفة من حيث الكشف و الحكومة، و انه على القول بالحكومة لا اهمال في النتيجة سببا و موردا و مرتبة، لان معنى الحكومة هي كون العقل حاكما بحجية الظن في حال الانسداد، فهي قضية موضوعها الظن و محمولها حجيتها.

و حيث فرض ان العقل هو الحاكم بالحجّة للظن فلا بد من تمامية هذه القضية عند العقل موضوعا و محمولا، لوضوح لزوم تبين القضية العقلية عند العقل من جميع الجهات، فلا بد من معرفة الظن بحدوده من حيث الاسباب، كالظن الحاصل من الخبر او الاجماع المنقول او الشهرة، و من حيث المورد ككونه في الدماء و الفروج و الاموال، و غيرها من موارد الاحكام كفعل الصلاة و الزكاة و حرمة الخمر و امثالها من الافعال الواجبة او المحرمة، و من حيث المرتبة كالظن القوي و الضعيف، و سيأتي تفصيلها.

و اما على الكشف فسيأتي ان النتيجة تارة هي الاهمال من بعض هذه الجهات، و اخرى الاهمال في جميع هذه الجهات الثلاث، و لا اهمال بناء على الحكومة اصلا، و لذا قال (قدس سره): «و عليها» أي و على الحكومة «فلا اهمال في النتيجة اصلا سببا» ككون الظن من خبر او اجماع او شهرة «و موردا» ككونه في الدماء و الفروج و الاموال و غيرها من ساير الافعال الواجبة كتفصيل الصلاة مثلا، او المحرمة كالتجسيم او التصوير «و مرتبة» كالظن القوي الاطميناني و الظن الضعيف.

أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها (1).

و أما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية، إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك

---

ثم أشار الى انها حيث كانت قضية عقلية فلا بد من معرفة الموضوع فيها بحدوده، فلا يعقل ان يحكم العقل حكما قد استقل فيه على موضوع مهمل عنده او مجمل، ولذا قال: «لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل كما لا يخفى».

(1) لما ذكر انه على الحكومة لا اهمال في النتيجة لا سببا ولا موردا ولا مرتبة... اراد ان يشير الى ما هو المتعين عند العقل في هذه الجهات الثلاث.

و حاصله: ان النتيجة على الحكومة هي حجية الظن كليا من حيث الاسباب، فان المقدمة الرابعة والخامسة الناتج منها تعيين الظن على الشك والوهم، ولزوم الاطاعة الظنية لانها راجحة، وقبح ترجيح غيرها عليها.

و من الواضح ايضا ان الظن الذي يلزم اتباعه في حال الانسداد هو الظن الشخصي، و ما يكون راجحا بذاته في مقام وجوده من بين المحتملات، فتعيينه لكونه راجحا بذاته على غيره، و اذا كان تعيينه لرجحانه في ذاته فلا فرق بين كونه حاصلًا من خبر أو اجماع منقول أو شهرة.

وعلى كل فالعقل لا يرى فرقا من حيث اسباب الظن بعد ان كان المدار عنده على الرجحان، ولذا قال (قدس سره): «اما بحسب الاسباب» الموجبة للظن «فلا تفاوت بنظره» أي لا تفاوت بنظر العقل «فيها» أي في الاسباب الموجبة له، فان المدار عنده على حصول الرجحان، و ان الظن لكونه راجحا هو الحجة، فلا فرق عنده بعد حصول الرجحان في الاسباب الموجبة لذلك الرجحان.

فالنتيجة من حيث الاسباب على الحكومة كلية، هي حجية الظن مطلقا من دون تفاوت بين اسبابه.



الحرام، و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر (1).

(1) حاصله: ان النتيجة من حيث الموارد معينة ايضا، ولكنها ليست كلية، بل هي حجة الظن في غير ما علم مزيد اهتمام من الشارع فيه في لزوم الاحتياط و التحفظ على الواقعات كموارد الفروج و الدماء و حقوق الناس، و لذا قال (قدس سره):

«و اما بحسب الموارد فيمكن ان يقال بعدم استقلاله» أي العقل لا يستقل «بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه» كغير موارد الفروج و الدماء و حقوق الناس من سائر الموارد الأخر من الاحكام المنجزة «بفعل الواجب و ترك الحرام» فان من الواضح ان اهتمام الشارع باحكامه اللزومية مقول بالتشكيك، فان اهتمامه بالفروج لانه منها الولد و في الدماء و حقوق الناس لانه بهما يحفظ النظام اشد من اهتمامه في احكامه اللزومية في بقية الموارد الأخر، ففي الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها يستقل العقل بوجوب الاحتياط، و لذا قال: «و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد اهتمام ... الى آخر الجملة».

و حاصله: ان حكم العقل في المقام معين و هو الاكتفاء بالاطاعة الظنية فيما ليس للشارع مزيد اهتمام، و لزوم الاحتياط فيما علم للشارع مزيد اهتمام فيه.

و لعل السبب في اختلاف حكم العقل بالنسبة الى الموارد هو ان المنجز للاحكام على ما مرّ في بيان مقدمات الانسداد هو الاجماع و الضرورة على عدم جواز الاهمال، و ان للشارع اهتماما باحكامه و لا بد من التعرض للامثال فيها.

و لا اشكال ان لمزيد اهتمام الشارع أثرا غير الأثر فيما ليس للشارع فيه هذا الاهتمام، و الآ كان لغوا.

و حيث المفروض انه لا مانع من الاحتياط في هذه الموارد، لانه بمقدار لا يلزم منه اختلال و لا عسر فلا بد و ان يكون اثر هذا الاهتمام الاحتياط، فان العقل بعد ان علم بالاهتمام الشديد في هذه الموارد، و انه لا بد و ان يكون لمزيد الاهتمام اثر و الآ كان

و أما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (1).

و أما على تقرير الكشف، فلوقيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضا بحسب الاسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حجّة غيره، و لا بحسب الموارد، بل يحكم بحجّيته في

---

اهتماما لغوا، و حيث ان الامر يدور بين الاطاعة الظنيّة و الاحتياط، فلا بد و ان يكون اثر هذا الاهتمام هو الاحتياط في هذه الموارد، بمقدار لا يلزم من الاحتياط فيها اختلال نظام او عسر و حرج.

(1) لا- يخفى ان مرتبة الظن مختلفة من حيث الضعف و القوة، فمرتبة الظن الاطميناني اقوى من ساير مراتب الظن، و بحكم المقدمة الخامسة الموجبة لترجيح الاطاعة الظنية على الشكّية و الوهمية لقبح ترجيح المرجوح يستقل العقل بلزوم تعيين الظن الاطميناني من بين ساير مراتب الظن، و الأ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، فيما اذا كانت الظنون الاطمينانية وافية بمعظم الاحكام.

نعم فيما اذا لم تكن وافية، و كان يلزم من الاحتياط في غيرها العسر، فالعقل يستقل ايضا في هذا الفرض بكفاية الاطاعة الظنية و ان لم تكن بالغة مرتبة الاطمئنان، و لذا قال (قدس سره): «اما بحسب المرتبة فكذلك» أي ان حالها حال الموارد في ان حكم العقل منها معين و النتيجة فيه خاصة لا كليّة، فان العقل بالنسبة الى المرتبة «لا يستقل الا بكفاية مرتبة الاطمئنان من الظن».

ثم اشار الى انه إذا لم تكن هذه المرتبة وافية و كان يلزم من الاحتياط العسر فالعقل يستقل ايضا بكفاية الاطاعة الظنية و ان لم تكن اطمئنانية بقوله: «الا على تقدير عدم كفايتها» أي عدم كفاية مرتبة الاطمئنان «في دفع محذور العسر».

جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحججة، و لو لاجل التردد في مواردها، كما لا يخفى (1).

(1) لا يخفى انه انما كانت وجوه الكشف في المقام هذه الثلاثة، لان الاحتمالات في اصل نصب الطريق لا تزيد على هذه الثلاثة، لان المنصوب اما الطريق الواصل بنفسه، او الطريق الواصل و لو بطريقه، او الطريق و لو لم يصل.

اما نصب الطريق الواصل بنفسه، فالمراد منه هو كون مقدمات الانسداد دالة على جعل الشارع للظن من غير حاجة الى انسداد آخر صغير لتعيين خصوصية فيه.

و اما نصب الطريق الواصل و لو بطريقه، و المراد منه ان نتيجة الانسداد تكشف عن جعل الشارع للظن و لو باعمال انسداد آخر غير هذا الانسداد لتعيين خصوصية فيه، فيكون هذا الانسداد كاشفا عن جعل الظن، و باعمال انسداد آخر يتعين الخصوصية الماخوذة فيه على فرض امكان تحققها.

و اما نصب الطريق و ان لم يصل سيأتي بيانه.

اما الاول: و هو كون نتيجة الانسداد كاشفة عن نصب الطريق الواصل بنفسه فملاك اعتبار الوصول هو ان السبب في جعل الطريق هو رفع تحيّر المكلف، فمصلحة جعل الطريق اذا كانت هي رفع تحيّر المكلف فلا فائدة في نصب الطريق غير الواصل فليس للطريق مرتبة سوى هذه المرتبة، و لا بد و ان يكون جعله ملازما لوصوله، و اذا علم المولى بعدم وصول الطريق فلا يعقل ان يجعله طريقا، لوضوح ان الطريق غير الواصل لا يرفع تحيّر اصلا.

و اما اعتبار كونه و اصلا بنفسه فسيأتي بيانه في الوجه الثاني، و على هذا الوجه فمقدمات الانسداد بعد ان كانت كاشفة عن جعل الظن طريقا شرعا، و كان الظن هو الواصل بحسب مقدمات الانسداد من دون حاجة الى اعمال انسداد آخر لتعيين خصوصية فيه، فالنتيجة هي التعيين من حيث السبب، و هي حجية كل ظن من أي سبب كان سواء كان من خبر او اجماع او شهرة، لان المفروض ان الحججة هو

الطريق الواصل بنفسه و الظن هو الواصل بنفسه بحسب مقدمات الانسداد الكبير، فلا فرق بين الظن الحاصل من الخبر و الظن الحاصل من الاجماع او غيره.

نعم اذا كان- مثلا- الخبر الصحيح الاعلاني وافيا بمعظم الفقه، فلا بد من تعينه للحجية، و يكون هو الحجة دون غيره من الظنون لاجل كونه هو القدر المتيقن، و انما كان قدرا متيقنا لقيام الاجماع على حجيتة لو كان مطلق الظن الحاصل من خبر الثقة حجة، فهو بناء على جعل الظن يكون قدرا متيقنا لانه إما هو الحجة بخصوصه، او انه احد افراد الحجة.

و لا يخفى انه حيث يتحقق هذا القدر المتيقن فهو حجة في المقام دون غيره، و النتيجة عليه تكون معينة و لكنها ليست كلية، بل خاصة و هي خصوص الظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلاني، بخلاف ما اذا لم يكن هذا القدر المتيقن متحققا او غير واف، فلا فرق بين ظن و ظن، و النتيجة معينة ايضا و لكنها كلية، و هي حجة الظن من أي سبب حصل، و لذا قال (قدس سره): «فلا اهمال فيها ايضا» أي حال الكشف بناء على كون المجعول هو الطريق الواصل بنفسه حال الحكومة «بحسب الاسباب» و لا فرق بين سبب و سبب «بل يستكشف حينئذ ان الكل حجة».

ثم اشار الى ان النتيجة انما تكون كلية لا- خاصة حيث لا- يكون في البين قدر متيقن بقوله: «لو لم يكن بينها» أي بين الظنون «ما هو المتيقن» و هو الخبر الصحيح الاعلاني مثلا «و الآ» أي و اذا كان بين الظنون هذا القدر المتيقن موجودا و واصلا ففيه تنحصر الحجية و تكون النتيجة خاصة به «فلا مجال لاستكشاف حجيتة غيره» من الظنون و لا تكون النتيجة على هذا كلية و ان كانت معينة غير مهمة.

و اما النتيجة بحسب الموارد فهي كلية معينة ايضا، و هي حجة الظن في كل مورد من موارد الفقه، و لا فرق بين مورد و مورد، لانه بعد ان كانت احكام جميع الموارد منجزة و كان الشارع قد جعل طريقا اليها و هو الظن الواصل، و المفروض وصول

الظن في جميع الموارد، ولا فرق بينها من حيث الوصول، فلا وجه للاحتياط في موارد علم بمزيد اهتمام الشارع فيها ولا اثر له، والآ للزم على الشارع ايصال الاحتياط، لما عرفت من ان الطريق المنصوب لا بد من وصوله، ولم يصل الاحتياط من الشارع، لان المفروض ان نتيجة مقدمات الانسداد هو جعل الشارع للظن، فالاحتياط لم يصل بحسب ما تقضي به مقدمات الانسداد، وانما الواصل هو الظن لا غير، فلو لم يكن الظن في جميع الموارد حجة للزم الخلف، بناء على لزوم الوصول في الطريق المنصوب.

ولا وجه لاتكال الشارع على العقل، لان المفروض ان نتيجة المقدمات هو الكشف عن جعل الشارع، وبهذا يختلف الحال بين الكشف على هذا الوجه، والحكومة التي قد عرفت انه لا بد من الاحتياط في الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها.

والحاصل: ان نتيجة الانسداد على الحكومة هي حكم العقل بحجية الظن، والعقل لا يحكم بحجية الظن في الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها حيث لا يلزم من الاحتياط فيها اختلال نظام ولا عسر، بخلافه على الكشف وان المجعول من الشارع هو الطريق الواصل بنفسه، فان اختصاص حجيته بخصوص الموارد التي لم يكن للشارع مزيد اهتمام فيها يستلزم الخلف بعد فرض وصول الظن في جميع الموارد، فاحتمال عدم حجية الظن فيما علم اهتمام للشارع فيه ينافي كون الشارع قد جعل الطريق الواصل بنفسه حجة، والآ لأوصل الاحتياط بعد فرض كون نتيجة الانسداد هي جعل الطريق الواصل بنفسه، والمفروض وصول الظن وعدم وصول الاحتياط.

وقد اشار الى ان النتيجة بحسب الموارد لا اهمال فيها وهي كلية بقوله:

«ولا بحسب الموارد» أي ولا اهمال في النتيجة بحسب الموارد «بل» معينة و كلية

و دعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا (1).

و «يحكم بحجيته» أي حجية الظن «في جميعها» أي في جميع الموارد من دون فرق بين مورد و مورد.

ثم اشار الى الوجه في ذلك بقوله: «و ألا لزم عدم» ال «وصول» و هو الخلف بناء على كون المجعول هو الطريق الواصل بنفسه «و لو» كان عدم الوصول «لأجل التردد في موردها» فانه بعد ان كان لا بد من الوصول فالتردد في الوصول، كعدم الوصول، و هو واضح.

(1) ادعى الشيخ الاعظم في رسائله ان السبب في التعميم بحسب الموارد- بناء على الكشف- هو قيام الاجماع على عدم الفرق في الطريق المجعول بين مورد و مورد.

و لم يرتض المصنف دعوى التعميم لأجل الاجماع، و انما السبب في التعميم ما اشار اليه دون الاجماع، لوضوح انه لا وجه لدعوى الاجماع في هذه المسألة لوجهين:

الاول: ما اشار اليه من ان هذه المسألة و هي الانسداد مستحدثة، لوضوح انه لا انسداد في عصر الائمة و لا بعده من العصور المتأخرة، و لذا لم يتعرض احد من القدماء للدليل الانسداد، و لذا قال (قدس سره): «و دعوى» كون «الاجماع» هو الدليل «على التعميم بحسبها» أي بحسب الموارد «في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا».

الثاني: انه لو كان اجماع على التعميم بحسب الموارد فلا وجه للاحتياط على الحكومة، ألا ان يقال ان الاجماع تعليقي: أي حيث يقال بالكشف و الوصول فالاجماع قائم على التعميم بحسب الموارد.

و أما بحسب المرتبة، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه (1)، و لو قيل بأن

(1) توضيحه: انه لما كانت الظنون الاطمئانية كغيرها من الظنون الأخر واصلة، و كانت ايضا وافية بمعظم الفقه، و المتحصل من الانسداد هو الكشف عن جعل الظن الواصل، و ليس هناك دليل لفظي له اطلاق يدل على جعل مطلق الظن، فمقدمات الانسداد تكشف عن اعتبار الظن شرعا، و لا تعيين فيها يقتضي التعميم، كما انه لا دلالة فيها على التخصيص بخصوص الاطمئنان، و ما هو الشرط في الحجية هو الوصول، و ان كان موجودا فيها جميعا، إلا انه حيث يحتمل اختصاص المجعول بخصوص الاطمئنان من الظن لقوته، و يحتمل التعميم و لو لاجل مصلحة التسهيل كانت النتيجة هي الاهمال من حيث المرتبة، و لا بد في الاهمال من الاقتصار على المتيقن و هو خصوص الاطمئنان من الظن، لفرض وصوله له كغيره و كونه وافيا ايضا بمعظم الفقه.

و ينبغي ان لا يخفى ان احتمال الخصوصية و هي مرتبة الاطمئنان انما كان معتنى بها دون احتمال الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد، هو انه لما كان المفروض ان المجعول هو الظن الواصل، و اخذ الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد خارج عن حقيقة الظن و لا- تصل بوصول الظن، فلا- بد لها من موصل، و حيث انها لا موصل لها و ليس إلا نفس الظن، فأخذ الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد يستلزم الخلف، بناء على ان المجعول هو الطريق الواصل، بخلاف الخصوصية من حيث المرتبة فانها داخلية في حقيقة الظن و هي القوة و الضعف، فان مرتبة الاطمئنان هي المرتبة القوية من الظن، و غير مرتبة الاطمئنان هي المرتبة الضعيفة من الظن، و المفروض وصول الظنون الاطمئانية الوافية بمعظم الفقه، فاحتمال اخذ هذه الخصوصية لا يستلزم الخلف، لعدم احتياجها الى موصل، بل المفروض وصولها، و حيث انه لا اطلاق لفظي في المقام فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن و هو المرتبة

النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه (1)، فلا- إهمال فيها بحسب الاسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلا، أو لم يكن بينها إلا واحد، وإلا

القوية من الظن، و لذلك كانت النتيجة هي الاهمال من حيث المرتبة و لا مناص من الاقتصار على المتيقن، و لذا قال (قدس سره): «و اما بحسب المرتبة ففيها اهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطمئنانى منه» أي من الظن «اذا كان وافيًا» بمعظم الفقه «فلا بد من الاقتصار عليه» أي على خصوص الظن الاطمئنانى لانه القدر المتيقن لحجيته على كل حال، اما لحجية مطلق الظن الشامل له او لحجيته بالخصوص.

(1) لا يخفى ان الملاك في كون الطريق المجعول هو الواصل و لو بطريقه: أي اعم من كونه واصلا بنفسه او بطريقه، بان يقوم طريق آخر غير هذه المقدمات على خصوصية اخرى في الظن.

و توضيح ذلك: ان المراد- كلية- من كون الطريق المجعول واصلا و لو بطريقه هو ان اللازم في الطريق المنسوب من الشارع لتنجز احكامه به هو الطريق الواصل، فلا مانع من ان يجعل الشارع طريقا خاصا و يوصله بطريقتين: طريق دال على ذات الطريق، و طريق آخر دال على خصوصية ذلك الطريق، و في المقام فان مقدمات الانسداد الكبير أوصلت ذات الظن، و حيث نحتمل ان يكون الشارع قد اخذ خصوصية اخرى فيه فلا مانع من اجراء دليل انسداد صغير لتعيين تلك الخصوصية.

و لا يخفى ان هذا لا مانع منه في غير دليل الانسداد، و اما في الانسداد فقد يقال انه لا مجال له.

و لا ينبغي ان تكون النتيجة فيه هو الطريق الواصل و لو بطريقه، لان الطريق الآخر هو الانسداد الصغير، و هو يتوقف على العلم الاجمالي بالخصوصية حتى تنضم اليه المقدمات الأخر لتعيينها، و حيث لا علم اجمالي بأخذ خصوصية في الظن



فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونها، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه (1).

---

فلا مجال لجريان انسداد آخر لتعيينه، ولذا كان الاحتمال الاول بناء على الكشف اولى في المقام.

(1) لا يخفى انه بناء على هذا الاحتمال الثاني وهو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه وان للشارع ان يبين مجعوله بطريقتين، فلا مانع من اجراء انسداد آخر لتعيين الخصوصية المحتملة بعد تعيين اصل الظن بالانسداد الكبير.

وعلى هذا نقول ان الظنون الموجودة ان لم يكن بينها تفاوت اصلا، بان يكون الظن الحاصل من الخبر كالظن الحاصل من الشهرة القدمائية- مثلا- او الاجماع المنقول في لسان الاكابر، أي ان الظن الحاصل من الخبر- مثلا- لا يكون متيقن الاعتبار بالنسبة الى الظن الحاصل من الشهرة القدمائية ولا من الاجماع المنقول في لسان الاكابر، وعلى هذا فلا مجال لاجراء انسداد آخر، لعدم وجود خصوصية محتملة على الفرض، وحينئذ فالنتيجة هي التعيين من حيث الاسباب وهي كلية ايضا، ويكون كل الظن حجة.

ومثله في عدم المجال لاجراء انسداد آخر فيما اذا لم يكن لنا الا واحد من الظن، بان لا يحصل لنا ظن الا من الخبر- مثلا- وهو واضح في عدم احتمال الخصوصية حينئذ حتى نحتاج لاجراء انسداد آخر.

واما اذا كانت لنا ظنون متعددة متفاوتة، فتارة يكون بعضها متيقن الاعتبار كالخبر الصحيح الاعلاني- مثلا- بالنسبة الى الشهرة غير القدمائية او بالنسبة الى الاجماع المنقول على لسان غير الاكابر، وكان وافيا بمعظم الفقه، فيكون هو الحجة دون غيره.

و أما بحسب الموارد و المرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيدا (1).

و اخرى لا يكون بينها ما هو متيقن الاعتبار، و حيث فرضنا التفاوت فلا بد و ان يكون بينها ما هو مظنون الاعتبار بخصوصه دون غيره، فلا بد من تعيين ذلك المظنون الاعتبار بخصوصه باجراء مقدمات الانسداد مرة او مرات حتى ننتهي الى ارجح الظنون في الاعتبار، و يكون هو المتعين للحجية دون غيره من الظنون.

و على كل، فلا اهمال في النتيجة من حيث الاسباب، و لذا قال (قدس سره):

«فلا اهمال فيها» أي لا اهمال في النتيجة «بحسب الاسباب لو لم يكن بينها تفاوت اصلا» لما عرفت من عدم امكان اجراء دليل الانسداد الصغير مرة اخرى لتعيين الخصوصية، لفرض عدم الخصوصية، و مثله ما اشار اليه بقوله: «او لم يكن بينها الا واحد» بان تكون الظنون كلها من نوع واحد و صنف واحد، كما اذا لم يكن هناك الا خبر الثقة مثلا.

ثم اشار الى ما فيه التفاوت فاشار اولا الى ما كان التفاوت بتيقن الاعتبار بقوله:

«و إلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها».

ثم اشار الى ما كان التفاوت بظن الاعتبار بان يكون بينها ما هو مظنون الاعتبار بقوله: «او مظنونه» أي مظنون الاعتبار، و حيث كانت متفاوتة بظن الاعتبار و عدمه و يحتمل اعتبار الخصوصية الموجبة لظن الاعتبار و لا تتعين الا «باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة او مرات في تعيين الطريق المنسوب» بما هو مظنون الاعتبار «حتى ينتهي اما الى ظن واحد» يكون هو مظنون الاعتبار بخصوصه «او» ينتهي «الى ظنون متعددة لا تفاوت بينها» من حيث ظن الاعتبار بان تكون كلها مظنونة الاعتبار «فيحكم بحجية كلها».

(1) قد عرفت انه على الاحتمال الاول و هو كون الطريق المنسوب هو الواصل بنفسه لا اهمال في النتيجة من حيث الموارد، و نتيجتها كلية، و هي حجية الظن في جميع

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلا، فالاهمال فيها يكون من الجهات (1)، و لا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق

الموارد لتنجز الاحكام الملزمة في جميع الموارد، و لا خصوصية لمورد دون مورد، و الحال مثله على هذا الاحتمال الثاني و هو واضح، لفرض تنجز الاحكام في موارد اهتمام الشارع وغيرها و فرض وصول الظن و لو بطريقة فيها ايضا، فلا مجال لاحتمال اختصاص حجية الظن بخصوص الموارد التي لم يعلم اهتمام الشارع فيها، و لا- مجال لتوهم ان الانسداد قد تكون نتيجته الاحتياط، لوضوح ان جريان الانسداد الصغير لتعيين الخصوصية المأخوذة في الظن الواصل أصله بالانسداد الكبير، و منه تعرف ان النتيجة من حيث المرتبة هي الاهمال من حيث التعميم للظن الضعيف او التخصيص بخصوص الاطمئنان منه، لان التفاوت بين الظنين ليس امرا خارجا عن حقيقة الظن، فاذا كان الظن القوي- أي الاطمئنان- و ايا بمعظم الفقه يكون هو القدر المتيقن.

لا يقال: ان النتيجة انتهت الى التعيين، و هي حجية خصوص الظن الاطمئنان، فكيف يقول هنا و في الاول و هو الطريق الواصل بنفسه ان النتيجة هي الاهمال؟

فانه يقال: ان المراد من الاهمال هو عدم وصول التعيين من الشارع، و انما الأخذ بالظن القوي لاجل كونه قدرا متيقنا.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان الحال في الطريق الواصل و لو بطريقة من حيث الموارد و المرتبة كالحال في الاحتمال الاول، و هو كون المجموع الظن الواصل بنفسه من حيث التعيين في الموارد و حجية الظن في جميعها و من حيث الاهمال في المرتبة، و لذا قال:

«و اما بحسب الموارد و المرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه» في ان النتيجة في الموارد معينة و كلية، و في المرتبة مهملة.

(1) هذا هو الاحتمال الثالث- بناء على الكشف- و هو كون المجموع و المنصوب شرعا هو الطريق و لو لم يصل، و الملاك فيه هو ان جعل الطريق هو حكم كسائر

بمراعاة اطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار (1)، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل  
فإن

الاحكام له مراتب متعددة من الانشاء و الفعلية و التنجز، فكما يمكن ان يكون ساير الاحكام انشائية غير واصلة، فكذلك جعل الطريق فانه  
يمكن ان يكون منشأ و غير واصل.

و على كل، فعلى هذا الاحتمال فالنتيجة هي الاهمال سببا و مرتبة و موردا، لوضوح ان مقدمات الانسداد لم ينتج منها الا الكشف عن كون  
الظن مجعولا- طريقا شرعا، و حيث لا- يلزم وصول المجعول و كان الظن مختلفا من حيث الاسباب نوعا كالظن من الخبر باصنافه أو  
الاجماع المنقول او الشهرة، بل يحتمل اخذ خصوصية من احد الخصوصيات فيه، ككونه حاصلًا من الخبر مثلا، او خصوص خبر العادل  
منه، او اعم منه باعتبار خصوصية كونه خبر ثقة، و لا مجال لاجراء دليل الانسداد مرة اخرى لتعيينها، لفرض عدم لزوم الوصول حتى يكون  
دليل الانسداد الصغير معينا للخصوصية.

فاتضح: ان النتيجة بناء على هذا الاحتمال الثالث هي الاهمال من حيث السبب، و مثله الحال بحسب المرتبة لتفاوت الظنون من حيث  
القوة و الضعف.

و اما بحسب المورد فكذلك ايضا لاحتمال اعتباره في خصوص ما علم عدم مزيد الاهتمام فيه، و اما في المورد الذي علم مزيد اهتمام  
الشارع فيه كالفرج و الدماء و حقوق الناس فالاحتياط هو الطريق دون الظن، و لذا قال (قدس سره): «فالاهمال فيها» أي تكون النتيجة-  
بناء على كون المجعول هو الطريق و لو لم يصل- هو الاهمال «من الجهات» المذكورة كلها سببا و مرتبة و موردا.

(1) لا- يخفى ان مراده من الاحتياط في الطريق كما سيشير اليه في جوابه عن التعميم المنسوب الى شريف العلماء، هو الاتيان بما تدل  
الطرق المثبتة عليه دون الطرق النافية، فمراده من الاحتياط في الطريق بمراعاة اطراف الاحتمال هو العمل على وفق المثبتات من الطرق  
دون النافيات منها.

وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجالاً لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً (2).

(1) المراد من المحذور هو لزوم الاختلال أو لزوم العسر: أي أنه إذا لزم من الاحتياط محذور الاختلال في النظام أو العسر يسقط حينئذ اعتبار الظن المكتشف بمقدمات الانسداد، ولا بد من الرجوع إلى الحكومة، والسبب في ذلك أنه إذا كانت النتيجة هي الإهمال - بناءً على أن المجعول هو الطريق ولو لم يصل - وكان اللازم منه هو الرجوع إلى الاحتياط، وكان اللازم منه على الفرض أحد المحذورين فلا فائدة في إجراء دليل الانسداد مرة أخرى، لأن النتيجة هي جعل الطريق ولو لم يصل، الذي قد عرفت أن لازمه الإهمال، وأنه لا بد من الاحتياط، وكان الاحتياط على الفرض مستلزماً للمحذور، فلا فائدة في الكشف، لوضوح أنه بناءً عليه لا فائدة في جعل الظن ولو لم يصل، فلا فائدة في اعتبار الشارع لهذا الطريق الذي لم يصل، وحيث علم باهتمام الشارع بامثال أحكامه فلا بد من الرجوع إلى حكم العقل مستقلاً وتعيينه للطريق الذي يعينه لامثال أحكام الشارع، وإلى هذا أشار بقوله: «وآل» أي وإذا لزم من الاحتياط محذور الاختلال أو العسر فيسقط الكشف لعد فائدة في جعل الشارع حينئذ و«لزم التنزل» حينئذ «إلى حكومة العقل بالاستقلال».

(2) لا يخفى أن هنا توهمين قد ذكرهما الشيخ الأعظم في رسائله في جملة ما ورد على القول بالكشف.

الأول: أن فرض وجود القدر المتيقن من الطريق المجعول شرعاً الوافي بمعظم الفقه ينافي الانسداد، فإن من مقدمات الانسداد انسداد باب العلم والعلمي: أي عدم وجود الطريق العلمي للامثال، ففرض إمكان تحقق القدر المتيقن من الطريق مع القول بأن نتيجة الانسداد هي الكشف لازمه إمكان وجود الطريق المجعول قطعاً

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لاجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعا كان هذا الشيء حجة قطعاً (1)،

الذي هو الطريق العلمي، ومع تحقق الطريق العلمي الوافي بمعظم الفقه لا وجه لفرض الانسداد.

الثاني: ان الدليل على حجية القدر المتيقن وهو الخبر الصحيح الاعلاني هو الاجماع القائم على الملازمة بين حجية مطلق الظن و حجية الخبر الصحيح الاعلاني، وفرض تحقق الخبر الصحيح الاعلاني الوافي يرجع الى كون الدليل على حجيته هو الاجماع القائم على حجيته، فيكون الدليل على حجية هذا الخبر الاعلاني مستندا الى الاجماع وهو دليل شرعي لا عقلي، والحال ان الفرض كون الدليل على الحجية هو الانسداد، وهو دليل عقلي لا شرعي وان كانت نتيجته هي الكشف عن جعل الظن شرعا، لوضوح كون الدليل على حجية الخبر الاعلاني هو الاجماع القائم على حجيته دون الانسداد.

وعبارة المصنف في مقام بيان الوهم وان كانت ظاهرة في الوهم الاول، ألا انه يمكن ان تكون شاملة لكلا التوهمين، فان قوله: «ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ... الى آخر الجملة» يمكن ان يكون عدم المجال لدليل الانسداد من جهة منافاة وجود القدر المتيقن لدليل الانسداد وهو الوهم الاول، و لاجل ان الدليل على هذا القدر المتيقن لما كان هو الاجماع وهو دليل شرعي فلا مجال لدعوى كون الدال على حجية الظن هو الانسداد وهو دليل عقلي، يؤيد احتمال كون المصنف ارادهما معا في عبارته هو تعرضه لدفعهما معا في عبارته في مقام الجواب.

(1) هذا هو الجواب عن التوهم الاول، وحاصله: انه لا يعقل ان يكون ما هو مبني على دليل الانسداد منافيا لدليل الانسداد.

و توضيحه: ان هذا القدر المتيقن انما يكون حجة بواسطة دليل الانسداد القائم الكاشف عن جعل الظن في الجملة، فانه لو لا دلالة دليل الانسداد على كون الظن حجة في الجملة لما نفع الاجماع القائم على انه اذا كان مطلق الظن حجة فالخبر الاعلاني حجة قطعاً اما لحجتيته بخصوصه او لحجتيته في ضمن العام، فلا تكون حجة هذا القدر المتيقن الحاصلة بالفعل بواسطة الانسداد منافية لدليل الانسداد .. وكيف تكون منافية مع ان هذا القدر المتيقن انما كان حجة بالفعل لاجل قيام الانسداد على حجة الظن في الجملة!؟

و الحاصل: ان الاجماع هو حجة على الخبر الاعلاني على فرض وجود الحجة على الظن في الجملة، و لما كان دليل الانسداد هو الحجة بالفعل على حجة الظن في الجملة كان هو الدليل بالفعل ايضا على حجة هذا القدر المتيقن، فلا يعقل ان يكون فرض القدر المتيقن منافيا له، و لذا قال (قدس سره): «لكنك غفلت» فانه انما يكون فرض القدر المتيقن منافيا للانسداد حيث تكون الدلالة عليه غير مستندة الى الانسداد، اما اذا كانت حجتيته بالفعل مستندة الى الانسداد في الحقيقة لا يكون فرضه منافيا له، فقد غفلت ايها المتوهم «عن ان المراد» من فرض القدر المتيقن هو «ما اذا لو كان اليقين بالاعتبار» لهذا القدر المتيقن قد جاء «من قبله» أي من قبل دليل الانسداد «لأجل» أن «اليقين» بحجتيته هو تعليقي، فان محصله هو القطع «بانه لو كان شيء» من الظن «حجة شرعا» ل «كان هذا الشيء» و هو الخبر الاعلاني «حجة قطعاً» و دليل الانسداد حيث كان هو الدليل على حجة الظن في الجملة، فتكون حجة هذا القدر المتيقن - و هو الخبر الاعلاني - مستندة بالفعل اليه حقيقة، فلا يعقل ان يكون فرض تحققه منافيا له.

بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمة (1).

(1) هذا راجع الى الجواب عن التوهم الثاني، و حاصله: انه اذا قام دليل على الملازمة بين شيئين فلا- يكون دليلا- على تحقق احد المتلازمين، لا مكان قيام الملازمة بين المحالين، ولذا قالوا ان صدق الشرطية لا يلزم صدق طرفيها، بل تصدق مع العلم بكذب الطرفين، و هو واضح.

و اما اذا قام دليل على وجود احد المتلازمين المفروض تلازمهما فانه لا بد و ان يكون دليلا على وجود الملازم الآخر، لفرض تلازمهما في الوجود، و المقام من هذا القبيل، فان الاجماع الذي هو الدليل الشرعي قائم على الملازمة بين حجية الظن في الجملة و حجية الخبر الاعلاني، و دليل الانسداد قائم على تحقق احد المتلازمين و هو حجية الظن في الجملة، فيكون هو الدليل على الخبر الاعلاني بالفعل دون الاجماع الذي هو دليل الملازمة، و لذا قال (قدس سره): «بداهة ان الدليل على احد المتلازمين» مثل الانسداد القائم على حجية الظن في الجملة «انما هو الدليل على الآخر» بالفعل و هو الخبر الاعلاني الذي هو القدر المتيقن، فالانسداد هو الدليل على القدر المتيقن بالفعل «لا الدليل» الدال «على الملازمة» بين حجية القدر المتيقن و حجية الظن.

و لا يخفى انه كما يمكن ان تكون عبارة المتن جوابا عن التوهم الثاني، كذلك يمكن ان تكون تنمة للجواب عن التوهم الاول، لما عرفت من ان ظاهر المتن هو التعرض للتوهم الاول لا غير، فهي و ان صلحت لأن تكون جوابا عن التوهم الثاني إلا ان الظاهر كما عرفت عدم تعرض المصنف له، فيكون ظاهر المتن كونها تنمة للجواب عن التوهم الاول، و يكون المراد منها على نحو يربطها بالجواب عنه، هو ان فرض القدر المتيقن انما يكون منافيا لدليل الانسداد حيث يتوهم ان الدليل الدال على



ثم لا- يخفى أن الظن باعتبار الظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أولاً و احتمال عدم حجته بالخصوص لا ينافي القطع بحجته بملاحظة الانسداد، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل و حجته، فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجع بها إلى هذا الفرض، و كان منع شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- عن الترجيح بهما، بناء

---

هذا القدر المتيقن هو غير دليل الانسداد، و ليس هنا ما يمكن ان يتوهم كونه دليلاً عليه الا الاجماع القائم على الملازمة بين حجته و حجية الظن في الجملة.

و من الواضح ان دليل الملازمة لا يكون دليلاً على تحقق اللازم، و انما الدليل على تحقق احد المتلازمين هو الدليل على تحقق الملازم الآخر، فالدليل الدال على حجية الظن في الجملة- الذي هو دليل الانسداد- هو الدليل بالفعل على حجية هذا القدر المتيقن، لا الدليل القائم على الملازمة فان غاية ما يدل عليه هو انه لو كان الظن حجة لكان هذا القدر المتيقن حجة، و لكن الدليل الدال على حجية الظن في الجملة يدل بالفعل على حجية هذا القدر المتيقن لانه ملازم له دون الدليل الدال على حجية الملازمة.

فاتضح ان دليل الانسداد هو الدليل بالفعل على حجية القدر المتيقن، و اذا كان الانسداد هو الدليل على حجته فكيف يكون فرض هذا القدر المتيقن منافياً للانسداد؟!

على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلا، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام (1)،

(1) توضيح الغرض من هذا الكلام هو الخلاف بين الشيخ الاعظم و الفاضل النراقي وغيره، فان الفاضل النراقي يرى ان قوة الظن ككونه مظنون الاعتبار- مثلا- من المرجحات بناء على الكشف.

وقد اورد عليه الشيخ في رسائله بما يرجع الى ان فرض الحاجة الى الترجيح به فرض الاهمال و ان نتيجة الانسداد هي الظن في الجملة، و لا بد ايضا من الدليل على كون ظن الاعتبار مرجحا، اذ كون الظن المتعلق بالحكم حجة لا يستلزم حجية قوة الظن في مقام الترجيح، و على هذا فلا يصح الترجيح بها لانه ترجيح بغير ما هو الحجة، و لا يصح الترجيح شرعا الا بالحجة.

و اراد المصنف ان يجعل النزاع بينهما لفظيا، بان يكون مراد النراقي من الترجيح للقوى هو تعيينه للحجتيّة و ان ظن الاعتبار- مثلا- انما هو من دون ملاحظة دليل الانسداد، و اما مع ملاحظته فمظنون الاعتبار هو مقطوع الاعتبار.

و توضيحه: انه قد عرفت ان الاحتمالات- بناء على الكشف في الطريق المنسوب- ثلاثة، الطريق الواصل بنفسه من دون حاجة الى اجراء دليل الانسداد مرة اخرى، فاذا قلنا به فالانسداد كشف عن حجية الظن الواصل بنفسه، و مظنون الاعتبار طريق ظني و اصل بنفسه، فان كان مطلق الظن الواصل حجة فهو حجة، و يحتمل ان يكون هو الحجة بالخصوص لاختصاصه بخصوصية كونه مظنون الاعتبار فيما اذا كان وافيا بمعظم الفقه، فلا- بد و ان يكون حجة قطعيا في حال الانسداد مع القول بالكشف، و كون الطريق المنسوب هو الواصل بنفسه فهو مظنون الاعتبار مع الغض عن الانسداد، و اما مع ملاحظته فهو مقطوع الاعتبار لانه طريق مجعول قطعيا إما لجعل مطلق الظن أو لجعله بخصوصه.

نعم، لو قلنا بالاحتمالين الآخرين و هو كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الطريق الواصل و لو بطريقه، فلا يكون مظنون الاعتبار مقطوعا باعتباره، لان المفروض ان تعيين مظنون الاعتبار انما هو باجراء دليل الانسداد مرة اخرى لتعيين الخصوصية، فيكون اجراء دليل الانسداد مرة اخرى هو المعين دون ظن الاعتبار مثلا و كذلك لو قلنا بان النتيجة هي حجية الطريق و ان لم يصل، فانه من الواضح يكون ظن الاعتبار لا- اثر له لما عرفت من انه بناء عليه يكون اللازم هو مراعاة الاحتياط في الطرق، فلا وجه للترجيح بالقوة ككونه مظنون الاعتبار، و يكون مراد التراقي بالترجيح بالقوة هو تعيين القوي للحجية بناء منه على ان نتيجة الانسداد- على الكشف- هي نصب الطريق الواصل بنفسه.

و يكون مراد الشيخ المانع من الترجيح بالقوة مبنيا على كون النتيجة على الكشف هي اما الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و ان لم يصل، فقد عرفت انه بناء على ذلك لا يتعين القوي من الظنون لاجل قوته، بل تعيينه اما بانسداد آخر أو لا يتعين اصلا، و يكون المرجع هو الاحتياط.

وقد اشار الى ان مظنون الاعتبار يكون مقطوع الاعتبار- بناء على كون نتيجة الانسداد على الكشف هي الطريق الواصل بنفسه- بقوله: «ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره ... الى آخر الجملة».

ثم اشار الى ان كونه مظنون الاعتبار بالذات لا- ينافي كونه مقطوع الاعتبار بناء على نصب الطريق الواصل بنفسه على الكشف بقوله: «و احتمال عدم حجيته» فان لازم الظن بشيء احتمال عدمه ايضا، فلازم كونه مظنون الاعتبار هو كونه مما يحتمل عدم اعتباره ايضا ... فكيف يكون مظنون الاعتبار مقطوع الاعتبار؟! و هي منافاة واضحة.

ثم اشار الى رفع هذه المنافاة بقوله: «لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد» فانه محتمل عدم الحجية مع الغض عن دليل الانسداد، و اما بملاحظة الانسداد فهو

مقطع الحجية، ولا منافاة بين كون شي ء محتمل الحجية بذاته، و مقطع الحجية بملاحظة شي ء آخر.

ثم اشار الى الوجه في كونه مقطع الحجية بملاحظة الانسداد بقوله: «ضرورة انه على الفرض» من كونه مظنون الاعتبار «لا يحتمل ان يكون غيره» مما هو غير مظنون الاعتبار «حجة» دون مظنون الاعتبار مع فرض كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، و مظنون الاعتبار قد وصل بنفسه فلا يعقل ان يكون الحجة غيره «بلا نصب قرينة» من الشارع على تعيين على ذلك الظن، فمظنون الاعتبار اما ان يكون هو الحجة دون غيره للخصوصية الموجودة فيه دون غيره و هي كونه مظنون الاعتبار، و اما ان يكون احد مصاديق الحجة فيما اذا كان المجعول هو الظن المطلق، و لذا قال (قدس سره): «و لكنه من المحتمل ان يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار ... الى آخر الجملة».

ثم اشار الى انه من المحتمل ان يكون مراد من قال بالترجيح بالقوة هو ما ذكره، لبناء القائل على ان النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه بقوله: «و لعل نظر من رجح ب» القوة «الى هذا الفرض».

ثم اشار الى ان منع الشيخ عن الترجيح بالقوة لعله بجعل الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و لو لم يصل، و قد عرفت انه عليهما لا وجه للترجيح بالقوة بقوله:

«و كان منع شيخنا العلامة ... الى آخر الجملة».

(1) لعله يشير الى ان التأمل التام في كلاميهما (قدس سرهما) يعطي غير ما ذكره من التوفيق بين كلاميهما، فان الشيخ انما منع عن الترجيح بالقوة، لقوله بان نتيجة الانسداد على الكشف هي تعميم حجية الظن لكل ظن سواء أ كان مظنون الاعتبار ام لا.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية (1)، فيختلف الحال باختلاف الانظار (2) بل الاحوال (3).

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه (4)، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب

---

والتراقي حيث يرى ان النتيجة هي الاهمال و جعل الظن في الجملة لذا احتاج الى المرجحات.

(1) حاصله: ان الترجيح بالقوة- كظن الاعتبار مثلا- انما هو لتعيين الظن الذي يحصل به امثال معظم الاحكام او يكون بمقدار المعلوم بالاجمال، فاذا لم يكن مظنون الاعتبار وافية، فحيث المفروض ان الظن هو المتعين للامثال دون الاحتياط، فلا بد من التعدي من مظنون الاعتبار الى غيره من الظنون الأخر، الى ان يحصل ما فيه الكفاية للوفاء بالمعظم او لمقدار المعلوم بالاجمال، ولذا قال: «فلا بد من التعدي» من مظنون الاعتبار «الى غيره» من الظنون «بمقدار» ما يحصل به «الكفاية» للوفاء اما بالمعظم او بمقدار المعلوم بالاجمال.

(2) لما كان الظن في المقام هو الظن الشخصي دون النوعي، و حصول الظن الشخصي للاشخاص مختلف، فانه قد يحصل لشخص ظن الاعتبار- مثلا- لجملة من الظنون بحيث تكون وافية، وبعضهم لا يحصل له ذلك المقدار، فيكون التعدي الى غير مظنون الاعتبار مختصا بالثاني دون الاول.

(3) فان الشخص الواحد ربما تكون حاله مختلفة من حيث احتمال الحكم الالزامي في مقام دون مقام.

(4) قد عرفت النتيجة من حيث التعيين و الاهمال على الكشف، و ينسب الى المحقق شريف العلماء تعميم النتيجة على الكشف بغير ما مرّ ذكره.

الطريق و لو لم يصل أصلا (1)، مع أن التعميم بذلك لا- يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك

---

و حاصل ما نسب اليه انه بعد ان كانت مقدمات الانسداد كاشفة عن جعل الطريق فيكون لنا علم اجمالي بان هناك طريقا مجعولا شرعيا لامثال الاحكام، و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط في اطرافه، و اطرافه هي الطرق، و لما كان الطريق هو الظن فلا بد من العمل بجميع الظنون، فتكون النتيجة معينة لا مهمة و هي الاحتياط في جميع الظنون.

و توضيحه: ان مقدمات الانسداد كشفت عن جعل الظن في الجملة، و لازمه ان لا يكون كل ظن حجة، و لكنه حيث لم يعلم من مقدمات الانسداد الا كون الظن في الجملة حجة، و عليه فلنا علم اجمالي بظن مجعول بين هذه الظنون، و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو العمل بجميع الظنون احتياطا، لنعلم يقينا باتباع الظن المجعول قطعا فالنتيجة على كل حال عامة.

و الحاصل: ان مقدار كشف مقدمات الانسداد هو كون الظن في الجملة حجة لا كل ظن حجة، و لذا كان العلم الاجمالي بان هناك ظنا- في الجملة- مجعولا- هو الموجب للاحتياط في العمل بجميع الظنون، و الى هذا اشار بقوله: «و اما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه» فتكون النتيجة معينة لا مهمة و هي الاحتياط بالعمل بجميع الظنون.

(1) اورد عليه المصنف ايرادين: و هذا هو الايراد الاول، و حاصله: انك قد عرفت ان الاحتمالات في الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه، و عليه فالحاصل من الانسداد هو حجية جميع الظنون، فليس لنا علم اجمالي بجعل الطريق على وجه الاجمال حتى يكون مجال للاحتياط، و مثله بناء على كون المنسوب هو الطريق الواصل و لو بطريقه، فانه على هذا الاحتمال نستطيع تعيين الظن المجعول شرعا

ناف من جميع الاصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم، حيث لا ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم (1).

بخصوصه و لو باجراء الانسداد مرة او مرات، فالطريق المجعول يكون معلوما بالتفصيل لا بالاجمال، فلا مجال للاحتياط عليه ايضا.

نعم بناء على كون المجعول هو الطريق و لو لم يصل فاللازم هو الاحتياط كما مرّ.

فاتضح: ان التعميم بنحو الاحتياط لا يتم الا على الوجه الثالث، و هو كون النتيجة هي الطريق و لو لم يصل، و لذا قال (قدس سره): «فهو لا يكاد يتم» أي التعميم بنحو الاحتياط لا يتم «الا على تقدير كون النتيجة» في الكشف «هو نصب الطريق و لو لم يصل» و اما بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه او و لو بطريقه فلا وجه للاحتياط.

(1) هذا هو الايراد الثاني، و توضيحه: ان لازم الاحتياط في المقام هو العمل بخصوص الطرق المثبتة للتكاليف دون النافية للتكليف، لان العمل بالطريق المثبت للتكليف موصل اما الى الواقع فيما اذا كان الحكم الالزامي الواقعي على طبق الطريق المثبت للحكم، و اما لا مانع منه فيما اذا اخطأ الظن و لم يكن على طبقه حكم الزامي واقعي، فالعمل بالطرق المثبتة للتكاليف الالزامية على وفق الاحتياط و العمل بها اخذ باحوط الطرق الموصلة الى الواقع، و اما الطرق النافية للتكليف فلا وجه للاحتياط فيها لفرض كونها نافية للتكليف.

فظهر ان الاحتياط في الطرق لاجل العلم الاجمالي يختص بالطرق المثبتة دون النافية، ففي الطرق النافية للتكليف لا اثر لهذا العلم الاجمالي.

وقد تبين مما ذكرنا: ان المسائل التي يلزم الاحتياط فيها- مثلا- لاجل العلم بمزيد اهتمام الشارع بها كالفروج و الدماء و حقوق الناس، لا وجه للعمل فيها بالظن النافي

للتكليف حيث لا- يجب العمل به، ولما لم يعلم حجتيه بالخصوص لفرض كون الاخذ به من باب العلم الاجمالي، وحيث نحتمل التكليف الالزامي الذي هو موقع اهتمام الشارع لو كان ولا مانع من الاحتياط فيه، حيث يكون الفرض فرض عدم لزوم العسر و الحرج و عدم الاختلال في النظام، بل لا- بد من العمل به لعدم قيام الحجة الشرعية في قبالة، لما عرفت من ان العمل بالطرق من باب العلم الاجمالي لا يقتضي حجية الظن النافي للتكليف، فلا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيها، لانه رفع يد عن تكليف منجز لو كان من دون قيام حجة على رفعه، فيجب الاحتياط في هذه المسائل الفرعية.

نعم لو قامت جميع الظنون على نفي التكليف لما وجب الاحتياط للعمل بوجود الحجة الشرعية في قبال الاحتياط، وان كان لا مانع من الاحتياط بنحو الجواز دون الوجوب.

اما مع عدم قيام جميع الظنون على نفيه فلا يكون لنا علم بوجود الحجة على نفيه، وحيث يلزم فيه الامتثال فلا بد وان يكون بنحو الاحتياط فيكون الاحتياط فيها واجبا.

فاتضح مما ذكرنا: ان التعميم لكل ظن بواسطة العلم الاجمالي لا يتم في كل ظن، بل يختص بخصوص الظنون المثبتة فتكون النتيجة خاصة لا عامة، ولذا قال (قدس سره): «مع ان التعميم بذلك» أي بواسطة العلم الاجمالي بظن مجعول في ضمن هذه الظنون «لا يوجب» التعميم و العمل بكل ظن، بل لا يوجب «العمل الاعلى وفق» خصوص «المثبتات من الاطراف» أي الظنون المثبتات للتكاليف «دون» الظنون «النافيات» للتكاليف، لما عرفت من عدم حجية الظن النافي في مقام العلم الاجمالي بحجية ظن من الظنون، ولا تكون الظنون النافية حجة «الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف» للعلم حينئذ بوجود الحجة القائمة على النفي، اما اذا لم يكن هناك ظن ناف من جميع الاصناف للظنون فلا يجوز رفع اليد



فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد (1)

عن الاحتياط فيما اذا كان لازما في المسألة الفرعية، لما عرفت من عدم حجة الظن النافي فيما اذا كان الموجب للاخذ بالظن هو العلم الاجمالي بحجية ظن من الظنون، ولذا قال (قدس سره): «ضرورة ان الاحتياط فيها» أي في الظنون لاجل العلم الاجمالي بحجية احدها «لا- يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا لزم» الاحتياط في المسألة الفرعية «حيث لا ينافيه» أي حيث لا ينافي هذا الاحتياط اللازم في المسألة الفرعية الظن النافي للعلم الاجمالي بحجية ظن من الظنون، لانه انما يقتضي الاحتياط في خصوص الظنون المثبتة دون النافية فيه، فيكون رفع يد عن الاحتياط اللازم في المسألة من دون حجة تنافيه.

ثم اشار الى ان الاحتياط في مورد الظن النافي للتكليف يجوز ولو كان الظن النافي حجة، فلا يتوهم منافاة الاحتياط للظن النافي مطلقا بقوله: «كيف و يجوز الاحتياط فيها» أي في المسألة الفرعية «مع قيام الحجة النافية» للتكليف لان الاحتياط حسن على كل حال «فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه الا من باب الاحتياط» أي حيث يجوز الاحتياط مع قيام الحجة النافية فبالطريق الاولى انه يجوز الاحتياط في المسألة الفرعية فيما كان الاخذ بموجب الظن لاجل الاحتياط بحجية احد الظنون، الذي قد عرفت انه لا يقتضي إلا العمل على طبق الظنون المثبتة دون الظنون النافية للتكليف.

(1) لا يخفى ان الاستفادة من النصوص الدالة على المنع عن العمل بالقياس، و من الاجماع الكثيرة على عدم جواز العمل بالقياس مما يقطع بالنهي عن العمل بالقياس مطلقا، سواء على الانفتاح او على الانسداد، فعلى تمامية الاشكال الآتي في خصوص الانسداد على الحكومة يكون من قبيل الشبهة في مقابل البديهة للعلم بخروج الظن الحاصل من القياس و لو قلنا بالحكومة في الانسداد.

بتقرير الحكومة (1)، و تقريره على ما في الرسائل أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة و المعصية، و يقبح على الأمر

(1) السبب في اختصاص الاشكال بالحكومة دون مسلكي الكشف و التبويض في الاحتياط، انه بناء على الكشف و ان نتيجة الانسداد هي جعل الشارع للظن في حال الانسداد، فلا مجال لتوهم الاشكال بخروج الظن القياسي عنه، فانه بعد ان كان الظن مجعولا شرعا فادلة خروج الظن القياسي عنه توجب اختصاص الظن الانسدادي المجعول شرعا بغير الظن الحاصل من القياس، لوضوح انه للجاعل ان يخرج عن جعله ما يشاء و يدخل فيه ما يشاء.

لا- يقال: ان جعل الشارع للظن في الانسداد انما هو لاجل طريقيته الراجعة على الشك و الوهم، فلا فرق بين الظن القياسي و غيره من حيث كون كل منهما طريقا راجحا على الشك و الوهم، فالاشكال على فرضه لا يختص بالحكومة بل يرد حتى على الكشف.

فانه يقال، اولا: انه لو كانت طريقيّة الظن و رجحانه هي العلة التامة لحجّيته لما احتجنا الى جعل له من الشارع، و تكون نتيجة الانسداد هي الحكومة دون الكشف و هو خلف، لفرض كون الانسداد على الكشف لا يكتفى في حجّية الظن عليه بأرجحية الظن بل لا بد من جعل الشارع له.

و الحاصل: ان طريقيّة الظن و أرجحيّته تكون من قبيل ما هو المقتضي للموضوع الذي له الجعل من الشارع، و اما حجّيته فعلتها جعل الشارع.

و ثانيا: ان جعل الشارع للظن في حال الانسداد على الكشف بما هو طريق انما هو لكونه اقرب الطرق الى الواقع دون الشك و الوهم، و منع الشارع عن الظن القياسي يكون كاشفا عن عدم قرب هذا الظن الى الواقع، فلا مانع من النهي عن الظن القياسي بناء على الكشف اصلا.

والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، و لا يجوز الشارع العمل به (1)؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه

وكذلك بناء على مسلك التبويض في الاحتياط في الانسداد، فانه لا اشكال في خروج الظن القياسي عنه، فان مسلك التبويض في الاحتياط في الانسداد معناه عدم حجية الظن في الانسداد، لان العمل على طبق الظنون المثبتة ليس عملا بها، بل هو عمل بالاحتياط، و في الظنون النافية لا موجب للعمل على طبقها حتى يكون في النهي عن الظن القياسي النافي للتكليف اشكال.

فاتضح: ان الاشكال بخروج الظن القياسي يختص بتقرير الحكومة.

(1) تقرير الاشكال في النهي عن الظن القياسي بناء على الحكومة:

ان مقدمات الانسداد- بناء على الحكومة- تستلزم عقلا حجية الظن، لاستلزام تلك المقدمات عقلا قبح ترك الاطاعة الظنية و تقديم الوهمية و الشكوية عليها، و معنى قبح ترك الاطاعة الظنية عقلا هو حجية الظن عقلا.

و النهي عن الظن القياسي:

اما ان يرجع الى كون الظن ليس بما هو ظن حجة فهو خلف، لان المفروض كون الظن بما هو ظن حجة، و الحاصل من القياس ظن كسائر الظنون العادية، ان قلنا ان مطلق الظن حجة، او ان الحاصل منه مرتبة الظن القوي ان قلنا بان خصوص الظن القوي هو الحجة.

و اما ان يرجع النهي عن الظن القياسي مع تسليم كون الظن بما هو ظن حجة الى جواز انفكاك المعلول عن علته التامة، فالرجحان و ان كان هو العلة لحجية الظن إلا انه ينفك المعلول عن علته التامة، و هذا محال واضح، لان انفكاك المعلول عن علته التامة من المحالات المسلمة برهاننا بل وجدانا.

العقل من الظن، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلا، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا

---

و اما ان يرجع الى جواز ارتكاب الشارع للقيح، لانه اذا كان الظن بما هو ظن حجة و المعلول لا ينفك عن علته التامة فالمقدمات المذكورة تستلزم عقلا قبح ترك الاطاعة الظنية، فالنهي عن اتباعها و تركها الى غيرها قبيح.

فالظن حيث يكون بما هو ظن حجة، و كونه ظنا راجحا على غيره من الشك و الوهم هو العلة التامة لقبح ترك اتباعه- فترك اتباعه من المأمور قبيح و من الامر به قبيح ايضا، و مع ذلك نلتزم بنهي الشارع عنه، فمعنى هذا هو الالتزام بجواز ارتكاب الشارع للقيح.

هذا حاصل الاشكال في النهي عن الظن القياسي بناء على الحكومة، و هو انه اما ان يستلزم الخلف او جواز انفكاك المعلول عن علته التامة، او جواز ارتكاب الشارع للقيح.

و لا يخفى ان عبارة الرسائل غير واضحة في ترتيب هذا الاشكال.

فان المتحصّل من صدر العبارة هو ان الانسداد بناء على الحكومة هو حكم العقل بكون الظن في حال الانسداد منزلة العلم في حال الافتتاح، و ان الاطاعة الظنية في حال الانسداد كالاطاعة العلمية هي المناط التام لحجيتها. فيمكن ان يكون هذا اشارة الى الامرين و هو ان النهي عن الظن القياسي في الانسداد بعد ان كان الظن هو المناط التام اما خلف او التزام بتخلف المعلول عن علته التامة.

وقوله (قدس سره): «و يقبح على الأمر و المأمور التعدي عنه» اشارة الى الامر الثالث و هو الالتزام بجواز ارتكاب الشارع للقيح.

بقبحه (1)، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ... انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه (2).

(1) لا يخفى ان هذا دفع دخل مرتبط بالأمر الثالث، وهو جواز ارتكاب الشارع للقبیح.

و توضيحه: انه لا ينبغي ان يتوهم عدم قبح النهي عن الظن القياسي، بدعوى ان حكومة العقل بحجته معلقة على عدم النهي عنه، فمع النهي عنه لا حكومة للعقل بحجته فلا قبح في النهي عنه، لان القبیح هو المنع عن حجية ما حكم العقل بحجته، و مع كونها معلقة على عدم النهي لا حكومة للعقل فيه فلا قبح في النهي عنه.

و حاصل الدفع لهذا التوهم: ان حكم العقل بحجته غير معلقة على عدم النهي عنه، فانها لو كانت معلقة على عدم النهي فلا فرق بين وصول النهي وبين احتمالها، فان احتمال المنع كوجود المنع، فانه لا بد من احراز عدم المنع في تأثير المقتضي، و من الواضح ان احتمال المنع بالنسبة الى ساير الظنون موجود، لاحتمال ان الشارع قد نهى عنها ولكن اختفى علينا نهيه، ولا يدفع هذا الاحتمال إلا بان العقل مستقل بالحجية، و معه لا وجه لمنع الشارع لانه قبیح و لا يصدر من الشارع القبیح، فالنهي عن الظن و ان كان ممكنا بالذات إلا انه محال في المقام لأنه قبیح وقوعه، و لا يصدر القبیح من الشارع، ولذا قال (قدس سره): «لو فرض ممكنا جرى في غير القياس الى آخر عبارته».

فالعقل في حال الانسداد مستقل بحجية الظن، و ان الاطاعة الظنية كالعلمية في حال الانفتاح يقبح التعدي عنها و تركها على الأمور و الأمر معا، و ان محالية صدور القبیح من الشارع كما يدفع احتمال النهي كذلك يدفع النهي المقطوع به.

(2) لا يخفى ان احكام العقل الكلية انما هي لكون علتها كلية، فالتخصيص لها مرجعه الى انفكاك المعلول عن علتته، و هذا بظاهره يرتبط بالمحال الثاني و هو لزوم

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا، و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا، بدهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما (1)، و النهي عن

انفكاك المعلول عن علته، ألا ان يتكلّف له بان يقال ان العقل يرى محالية الخلف كليا، و لا فرق عنده بين خلف و خلف، فالنهي في المقام اذا كان خلفا فهو كغيره محال، فلا يعقل ان يجوز في المقام، و كذلك ارتكاب الشارع للقبیح بعد ان كان محالا عند العقل ايضا فهو محال، و لا فرق بين ارتكاب قبیح و قبیح فيعم المحالات الثلاثة.

(1) المتحصّل من عبارة المتن في المقام جوابان عن هذا الاشكال: جواب حلّي، و جواب نقضي.

و الاول هو الجواب الحلّي الذي اشار اليه بقوله: «بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك» أي ان الاطاعة الظنية كالاطاعة العلمية في حال الانسداد، و انه يقبح تركها عند العقل .. قد كان حكما عند العقل «معلّقا الى آخر الجملة».

و توضيحه: ان حكم العقل مستقلا في حال الانسداد بكون الاطاعة بمنزلة الاطاعة العلمية انما هو بعد تمامية مقدمات الانسداد، التي من جملتها انسداد باب العلم و العلمي، فلو فرض انفتاح باب العلم و العلمي في جميع ابواب الفقه لما وصلت النوبة الى الانسداد، و لما حكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنيّة، و لو فرض انفتاح باب العلم و العلمي في باب مخصوص و مسألة خاصة من الفقه لما كان في ذلك الباب او في تلك المسألة مجال، لحكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنيّة، لعدم موضوع حكمه و هو الانسداد، و بعد كون النهي عن الظن القياسي قد وصل بالقطع سنة و اجماعا، ففي هذا بالخصوص قد انفتح باب العلم و العلمي، فلا مجال لتوهم

ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء (1)، بل هو يستلزمه فيما كان

شمول الحكم المعلق على الانسداد لمثله بعد كونه مما انفتح فيه باب العلم والعلمي، وهو خارج عن الحكم الانسدادي تخصصاً صلاً لا تخصيصاً لعدم موضوع الانسداد فيه.

والحاصل: انه اذا وصل طريق من الشارع في باب مخصوص او مسألة خاصة، سواء كان ذلك الطريق الواصل في ذلك الباب او تلك المسألة اشارة أو اصلاً، كما لو علمنا علماً قطعياً بحجية خبر الثقة في باب الطهارة مثلاً أو بحجية اصالة الطهارة في خصوص ما شك في طهارته او نجاسته شكاً بدوياً، فانه لا مجال فيهما لجريان الانسداد و حجية الظن عند العقل في هذين الموردين بعد فرض انفتاح باب العلمي فيهما.

وقد اشار الى عدم الفرق في الطريق الواصل بين كونه اشارة أو اصلاً بقوله:

«ولو كان اصلاً».

وأشار الى ان ما وصل فيه الطريق الشرعي هو من الانفتاح الخارج موضوعاً وتخصصاً عن الانسداد واحكامه بقوله: «بداهة ان من مقدمات حكمه» أي من مقدمات حكم العقل بكون الاطاعة الظنية كالاطاعة العلمية في حال الانسداد هو «عدم وجود علم ولا علمي فلا موضوع لحكمه مع احدهما» لارتفاع موضوع حكم العقل بوجود العلم والعلمي، لانه فرض الانفتاح لا الانسداد.

(1) هذا هو الجواب الثاني و مرجعه الى النقض، و توضيحه: ان نهي الشارع عن اتباع طريق خاص حاصل من سبب خاص، كالنهي عن الظن الحاصل بسبب القياس هو حكم من الشارع كسائر احكامه الثابتة بأوامره، لوضوح ان النهي عن شيء شرعاً كالأمر بشيء شرعاً، و من البديهي انه لم يستشكل احد فيما لو وصل بالقطع حكم خاص من الشارع في باب مخصوص او مسألة مخصوصة مع فرض الانسداد و البناء على الحكومة، و لم يتوهم احد ان جعل الشارع لحكم خاص في

في مورده أصل شرعي (1)، فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا

مورد مناف للانسداد على الحكومة، ولا سبب لعدم توهم ذلك إلا ان وصول الحكم من الشارع في ذلك المورد موجب لخروج ذلك المورد عن موضوع الانسداد لافتتاح باب العلم والعلمي فيه.

وبعد ما عرفت ان نهى الشارع عن اتباع طريق لحكمه بحكم من الاحكام الثبوتية فانه ايضا حكم من احكام الشارع، غاية ان نهيه حكم زجري وامره حكم طلبي ثبوتي، وليس هذا بفارق قطعاً، وهذا هو مراده من قوله: «و النهي عن ظن حاصل الى آخر الجملة».

(1) حاصله: انه اذا كان من المسلم انه لا- اشكال في الحكم الثبوتي الواصل من الشارع في مورد من الموارد مع الانسداد والبناء على الحكومة، فينبغي ان لا- يستشكل في النهي عن اتباع الظن القياسي في المقام، لان لازم نهى الشارع عن اتباعه هو جعل الشارع في مورد الظن القياسي حكماً آخر غيره، ولا بد وان يكون ذلك الحكم اصلاً من الاصول، لانه بعد فرض الافتتاح في النهي عن الظن عن القياس، ولا يعقل ان يكون في مورد الظن القياسي ظن آخر لمحالية قيام ظنين عند شخص في آن واحد يتعلق احدهما بشيء ويتعلق الآخر بصد ذلك الشيء او نقيضه، فلا بد وان يكون الحكم المجعول في مورد النهي عن الظن القياسي اصلاً من الاصول يكون هو المرجع دون الظن القياسي، وقد عرفت ان الحكم الثبوتي الواصل في مورد من الموارد لا مجال لتوهم الاشكال فيه، فلا ينبغي الاشكال في النهي عن الظن القياسي في المقام، لان لازم وصول النهي عنه وصول حكم من الشارع في مورده وهو ما لم يتوهم الاشكال فيه، والى هذا اشار بقوله: «بل هو يستلزمه» أي ان النهي عن الظن القياسي يستلزم وصول الحكم الثبوتي في مورده، وذلك «فيما كان



كالا مر بما لا يفيد، و كما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، و كما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه، لا يصح الاشكال فيه بلحاظه (1).

في مورد» أي في مورد الظن القياسي «اصل شرعي» فان هذا الاصل الشرعي حكم ثبوتي قد وصل بالقطع.

(1) هذا عودة من المصنف لاستعراض الجوابين:

اما الجواب الاول فقد اشار اليه بقوله: «فلا يكون نهيه عنه» أي لا يكون نهى الشارع عن الظن القياسي في حال الانسداد تخصيصا للحكم الانسدادي و «رفعا لحكمه» أي رفعا للحكم الانسدادي «عن موضوعه» بان يكون نهى الشارع عن الظن القياسي مع فرض شمول الانسداد له فيكون تخصيصا و رفعا للحكم مع ثبوت موضوع ذلك الحكم، «بل» هو من باب التخصيص و ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حقيقة، لما عرفت من ان وصول النهي بالقطع مما يوجب الافتتاح الراجع لموضوع الانسداد حقيقة، و لذا كان «به يرتفع موضوعه» أي بوصول النهي يرتفع موضوع الانسداد حقيقة فلا يكون رفعا للحكم مع ثبوت الموضوع، بل يكون رفعا للحكم برفع الموضوع حقيقة.

وقد اشار الى الجواب الثاني بقوله: «وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن» كانهي عن القياس المفيد للظن «الا كالا مر» من الشارع في باب مخصوص او مسألة مخصوصة «بما لا يفيد» أي بما لا يفيد الظن، و قد عرفت عدم الاشكال فيما لو وصل بالقطع حكم من الشارع في مورد خاص، مع فرض الانسداد و البناء على الحكومة و لو كان ذلك الحكم على طبق اصل من الاصول، و من الواضح ان الحكم لاصل لا يوجب الظن، بل لا اشكال في اتباع ذلك الحكم الثابت بالاصل و لو كان هناك ظن على خلافه، و قد عرفت ان نهى الشارع عن اتباع ظن حاصل من سبب خاص كأمره بحكم ثبوتي في مورد خاص «و» انه «كما لا حكومة معه للعقل» أي كما لا حكومة للعقل في مورد الحكم الثبوتي كذلك «لا حكومة له» أي للعقل

ص: 207

نعم، لا بأس بالاشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها و ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق. غاية الامر تلك المحاذير - التي تكون فيما اذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الاصابة، و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد (1) و استلزام إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع

---

«معه» أي مع الحكم الزجري الذي هو النهي عن ظن خاص بسبب خاص «و كما لا يصح بلحاظ حكمه» أي بلحاظ حكم العقل في الانسداد «الاشكال فيه» أي الاشكال في الحكم الثبوتي كذلك «لا- يصح الاشكال فيه» أي في الحكم الزجري و هو النهي عن الظن القياسي «بلحاظه» أي بلحاظ الانسداد.

و الحاصل: ان الامر بما لا يفيد الظن في حال الانسداد هو كالنهي عما يفيد الظن في حال الانسداد، فانه بعد فرض استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية في حال الانسداد، فالامر بالاطاعة الشكية أو الوهمية في مورد من الموارد حاله حال النهي عن الاطاعة الظنية الحاصلة من سبب خاص.

و كما انه يجب في الاول بانه لا وجه لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية مع انفتاح الباب و وصول الحكم من الشارع و لو كانت اطاعة شكية او وهمية، كذلك يجب عن الثاني بانه مع وصول نهى الشارع يفتح الباب ايضا، فلا مجال لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية و لو كانت بهذا الظن المنهي عنه.

(1) توضيح هذا الاشكال انه قد عرفت في مورد النهي عن الظن القياسي انه لا بد و ان يكون المجعول من الشارع اصلا من الاصول لفرض الانفتاح في ذلك المورد، و لا مانع مع فرض الانفتاح من الرجوع الى الاصول، و لا يكون المجعول في مورد

ظنا، لعدم امكان ان يقوم ظنان في آن واحد لشخص واحد متعلقان بمتناقضين او متضادين، و لكن جعل الاصل في مورد الظن القياسي يستلزم اجتماع الضدين، او التصويب فيما لو كان الحكم الواقعي موافقا لما قام عليه الظن القياسي، وهذا هو الاشكال الذي مر التعرض له في جعل الامارة، غاية الامر ان لزوم اجتماع الضدين هناك فيما أخطأت الامارة، بان قامت الامارة على الوجوب مثلا و كان الحكم هو الحرمة او بالعكس، و في المقام لزوم اجتماع الضدين هو فيما اذا اصاب الظن القياسي الحكم الواقعي، فالنهي عن الظن القياسي المستلزم لجعل حكم في مورد يستلزم اجتماع الضدين فيما اذا اصاب الظن القياسي، فانه اذا اصاب الظن القياسي الواقع يكون الحكم الواقعي على خلاف حكم الاصل في مورد الظن القياسي، فيلزم اجتماع الضدين، او التصويب فيما اذا قلنا بانه عنه قيام الاصل يرتفع الحكم الواقعي.

ولكنه لا يخفى ان الاشكال في المقام الذي هو محل الكلام هو امكان النهي عن الظن القياسي بما هو نهى عن الظن القياسي في حال الانسداد، لا لان النهي عنه يستلزم محذور اجتماع الحكم الواقعي والظاهري، بل الاشكال في المقام في النهي عن الظن القياسي بعد الفراغ عن عدم المحذور في جعل الحكم الظاهري.

ويدل على ذلك ايضا ان الاشكال مختص بالحكومة دون الكشف، مع ان محذور الاجتماع موجود على الكشف ايضا.

وقد اشار الى نفس الاشكال بلزوم اجتماع الحكم الظاهري والواقعي في مورد النهي عن الظن القياسي بقوله: «بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير الى آخر الجملة».

واشار الى الفرق بين هذا الاشكال في المقام وبينه في الامارة بان محذور الاجتماع هنا في ما اذا اصاب الظن القياسي الواقع، وفي الامارة فيما اذا اخطأت الامارة الواقع بقوله: «غاية الامر تلك المحاذير الى آخر الجملة».

والمراد من قوله: «في مورد الاصابة» هو مورد اصابة الظن القياسي الواقع.

عن أمارة أخرى وقد اختلفنا علينا، وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالاضافة إلى تلك الامارة، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع (1). وقياس حكم

---

وقد اشار الى ان هذا الاشكال لا ربط له بما هو المهم من الاشكال في المقام بقوله: «ولكن من الواضح الى آخر الجملة».

قوله: «وقد عرفت انه بمكان من الفساد» أي قد عرفت ان الاشكال في المقام في عدم معقولية النهي عن الظن القياسي - بناء على الحكومة - بمكان من الفساد، لما مر من الجوابين عنه.

(1) بعد ان فرغ من الجواب عن الاشكال في النهي عن الظن القياسي، تعرض لعبارة الرسائل في تقرير الاشكال، وقد مر ان العبارة يدل صدرها على شيء وذيها يدل على شيء آخر، وسيأتي التعرض لصدرها، واما ذيها فقد تعرض له بقوله:

«واستلزام امكان المنع...».

وحاصله: ان المتحصل من عبارة الذيل، هو انه لو كان منع الشارع عن الظن القياسي ممكنا من الشارع الحكيم ولا قبح فيه، بدعوى كون حكومة العقل في حجية الظن معلقة على عدم المنع من الشارع، فيكون المنع من الشارع بما هو منع لا مانع منه، وبعد تحقق المنع من الشارع عن الظن القياسي لا حكومة للعقل بحيث يشمل الظن القياسي.

وحاصل ما تضمنه ذيل عبارة الرسائل في دفع هذه الدعوى في انه لو كان المنع بما هو منع ممكنا، وان حجية الظن عند العقل معلقة على عدم المنع لما امكن حكم العقل بحجية سائر الظنون الأخرى غير الظن القياسي، لانه اذا كان المنع من الشارع ممكنا فلا مانع من وقوعه، وكل ما لا مانع من وقوعه فهو محتمل الوقوع، فاحتمال

المنع عن ساير الظنون موجود، لاحتمال كون الشارع قد منع عنها ولم يصل منعه اليها، فلا يكون للعقل حكومة في حجية ساير الظنون، لان حكومة العقل بالنسبة الى الحجية فيها من قبيل المقتضي، ومع احتمال المنع لا وجه لتأثير المقتضي فيها.

وحاصل ما اورده المصنف على هذا الذيل هو: انا نقول بان امكان المنع يستلزم احتمال المنع، وان المنع لا قبح فيه، و حكومة العقل معلقة على عدم هذا المنع، والنافي لاحتمال المنع في ساير الظنون- غير الظن القياسي- ليس هو القبح كما هو صريح عبارة الذيل، بل النافي له هو اهتمام الشارع المحرز بموجب المقدمة الثالثة في الانسداد، فانه في الظنون التي هي بمقدار الكفاية الوافية بمعظم الاحكام او بمقدار العلم الاجمالي لا نحتمل المنع بعد اهتمام الشارع بامثال احكامه المنحصر في الظن، وهذا هو النافي لاحتمال المنع بالنسبة الى الظنون التي هي بمقدار الكفاية، ولذا كان في الظن الخارج عن المعظم او عن مقدار المعلوم بالاجمال لا حكومة للعقل بالنسبة اليه، لاحتمال منع الشارع عنه.

وقد اشار الى ان امكان المنع يلازم احتمال المنع بقوله: «و استلزام امكان المنع عنه» أي عن الظن «لاحتمال المنع» لوضوح ان كل ما لا مانع عن تحققه فهو محتمل التحقق، فنحتمل ان يكون الشارع قد نهى «عن امارة اخرى» غير الظن القياسي «وقد اختفى علينا» منعه عنها.

و اشار الى انه مع منع الشارع لا حكومة للعقل، فحكومته معلقة على عدم المنع، ولازم ذلك هو عدم استقلاله مع احتمال المنع بقوله: «و ان كان موجبا لعدم استقلال العقل».

وقد اشار الى ان احتمال المنع انما يكون بالنسبة الى الظن الخارج عن قدر الكفاية، وفي هذا الظن لا استقلال للعقل لاحتمال المنع، و اما في الظنون التي هي بمقدار الكفاية فلا- نحتمل المنع عنها من الشارع، و الرفع للاحتمال فيها هو اهتمام الشارع و انحصار طريق الامتثال فيها بالظن، لا ما ذكر في الذيل من رفع الاحتمال

العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق (1).

برفع الامكان بقوله: «إلا انه» أي إلا ان عدم استقلال العقل بالحجية لاحتمال المنع «انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة» الخارجة عن مقدار الكفاية، وذلك فيما «لو كان غيرها» من الظنون التي هي «مما لا يحتمل فيه المنع» لانها «بمقدار الكفاية».

و اشار الى ان الرفع لاحتمال المنع في الظنون التي هي بمقدار الكفاية هو استقلال العقل بعدم المنع عنها للاهتمام و انحصار الامثال في الظن بقوله: «وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها» أي في الظنون التي هي بمقدار الكفاية «مع فرض استقلال العقل».

و اشار الى ان حكم العقل من قبيل المقتضي و مع احتمال المنع لا تاثير له بقوله:

«ضرورة عدم استقلاله» أي ضرورة عدم استقلال العقل «بحكم مع احتمال وجود مانعة» فانه لا تأثير للمقتضي الا مع احراز عدم تحقق المنع، و مع احتمال المنع لا احراز لعدم المنع، فلا يستقل العقل بحكمه المعلق على عدم المنع مع احتمال وجود المنع عن حكمه.

(1) هذا هو التعرض للصدر، وقد عرفت ان صدر عبارة الرسائل هي قياس الاطاعة الظنية في حال الانسداد- على الحكومة- بالاطاعة العلمية في حال الانفتاح، و انه كما ليس للشارع التصرف في الاطاعة العلمية، كذلك ليس له التصرف في حال الانسداد- على الحكومة- بالاطاعة الظنية.

و حاصل مؤاخذة المصنف له: هو ان القياس مع الفارق، فان حكم العقل بالاطاعة العلمية غير معلق على شيء، لان العلم علة تامة في آثاره، فحكم العقل

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن، بدهاة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لاجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، و معه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً (1).

---

فيه منجز على كل حال، ولا يعقل التعليق فيه بعد ان كان علة تامة، بخلاف حكم العقل في حال الانسداد بالنسبة الى الاطاعة الظنية، فانه معلق على عدم افتتاح باب العلم او العلمي، و بعد وصول النهي عن القياس يفتح باب العلم فلا موضوع لحكم العقل.

وقد اشار الى صدر عبارة الرسائل بقوله: «و قياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال» أي في حال الانسداد بناء على الحكومة «على حكمه» أي على حكم العقل «بكون العلم مناطا لها» أي للاطاعة العلمية «في حال الانفتاح» فكما لا تصرف للشارع في الاطاعة العلمية في حال الانفتاح، كذلك لا تصرف له في الاطاعة الظنية في حال الانسداد، لان الظن في حال الانسداد على الحكومة بمنزلة العلم في حال الانفتاح.

و اشار الى المناقشة فيه بقوله (قدس سره): «لا يكاد يخفى على احد فساده» وهذه الجملة هي الخبر للمبتدا المتقدم، و هو قوله: و قياس حكم العقل.

و حاصلها: انه قياس في غير محله «لوضوح انه» قياس «مع الفارق ضرورة ان حكمه» أي حكم العقل «في العلم على نحو التنجز» غير المعلق على شيء «و فيه» أي وفي الانسداد حكم العقل «على نحو التعليق» و لا وجه لقياس ما كان الحكم فيه على نحو التعليق بما كان فيه على نحو التنجز و عدم التعليق.

(1) هذه عودة من المصنف الى الاشارة الى جوابه الثاني المتقدم عن الاشكال في النهي عن القياس، في انه اذا لم يكن للشارع النهي عن ظن خاص في حال

الانسداد، لم يكن له- أيضا- الامر بطريق خاص غير مفيد للظن في حال الانسداد، لانهما يشتركان في كون لازم كل منهما ترك الاطاعة الظنية، فلما ذا خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس و لم يذكروه في الامر بالطريق الخاص؟

ولا فرق بين النهي و الامر في الاشكال المذكور، و لا سبب في عدم اشكالهم في الامر بطريق خاص، إلا انه مع امر الشارع به يفتح الباب فلا موضوع للانسداد و لحكم العقل بعد ان كان معلقا على موضوع يرتفع بأمر الشارع، وقد عرفت ان حال نهى الشارع عن طريق كأمره، فانه بوصول نهيه يفتح الباب فلا يبقى موضوع لحكم العقل، و لذا قال (قدس سره): «لا يكاد ينقضي تعجبي انه لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس مع جريانه» أي جريان الاشكال الذي ذكره في النهي «في الامر بطريق مفيد للظن» لانهما يشتركان في ترك الاطاعة الظنية.

ثم اشار الى انتفاء حكم العقل في مورد الامر بالطريق لاجل الانفتاح بقوله:

«بداهة انتفاء حكمه» أي العقل «في مورد الطريق» أي في مورد الامر بالطريق «قطعا» و أضاف اليه الاشارة الى انه لا يظن باحد من الفقهاء ان يستشكل في مقام امر الشارع بطريق غير مفيد للظن في حال الانسداد بقوله: «مع انه لا يظن باحد ان يستشكل بذلك» ثم الى ان السبب في عدم الاشكال في مقام الامر بطريق غير مفيد للظن ليس هو إلا لاجل كون حكم العقل معلقا على عدم الانفتاح، و بوصول امر الشارع يحصل الانفتاح بقوله: «و ليس إلا لاجل ان حكمه» أي حكم العقل «به» أي بحجية الظن في حال الانسداد هو «معلق على عدم النصب، و معه» أي و مع النصب «لا حكم له» أي لا حكم للعقل لارتفاع موضوع حكمه.

ثم اشار الى ان حال النهي كحال الامر بقوله: «كما هو كذلك مع النهي عن بعض افراد الظن» و هو الظن الحاصل من القياس، فانه بوصول النهي عنه يفتح الباب فلا موضوع لحكم العقل.



وقد اتقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الاشكال: تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، و أخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة (1)، و ذلك لبداهة

(1) بعد فراغه عن جواب الاشكال- بما مر- حلا و نقضا تعرض لذكر اجوبة اربعة ذكروها عن الاشكال، و لم يرتضها المصنف، فاشار اليها و الى المناقشة فيها، و بقوله: «تارة... و اخرى» أشار الى جوابين منها اجاب بهما الشيخ في الرسائل.

و توضيح الاول: ان الاشكال هو ان مقدمات الانسداد على الحكومة تستلزم قبح ترك الاطاعة الظنية من الأمر و المأمور، و كما ان تركها من المأمور قبيح كذلك النهي عنها من الأمر قبيح، فالنهي عن الظن القياسي من الأمر قبيح.

و حاصل الجواب عنه: ان ترك الاطاعة الظنية انما كان قبيحا لان الظن اقرب الى اصابة الواقع من الشك و الوهم، فاذا كان الشارع المطلع على الواقعات قد علم ان الظن القياسي غالب المخالفة للواقع فلا يكون في النهي عنه قبح على الشارع، لان مناط القبح هو كونه اقرب، و لما كان كثير المخالفة للواقع لم يكن اقرب من الوهم، بل هو اقرب منه في مورده، و الى هذا اشار بقوله: «تارة بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة» أي للواقع و مع كونه غالب المخالفة للواقع، لا يكون النهي عنه من الشارع المطلع قبيحا.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «و اخرى» و توضيحه: انه قد عرفت ان السبب في حكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنية في حال الانسداد أمرا و مأمورا انما هو لكون الظن اقرب من غيره لادراك مصلحة الواقع، فالعمل بما يقتضيه الظن لا غاية فيه عند العقل الا الايصال لمصلحة الواقع، فاذا كان في العمل بظن خاص حاصل من سبب خاص مفسدة غالبية على مصلحة الواقع فلا يقبح عند العقل ترك العمل بهذا الظن الخاص، فلا يكون نهي الشارع عن الظن القياسي في حال الانسداد قبيحا اذا كان قد اطلع على ان في العمل على طبقه مفسدة غالبية على مصلحة الواقع.

أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك في الذب عن الاشكال في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة (1).

والى هذا اشار بقوله: «و اخرى بان العمل به» أي بالظن القياسي «يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة» فالعمل على الظن القياسي ان لم يصب الواقع كان ذا مفسدة لا غير، وان اصاب الواقع لا فائدة في المصلحة التي اصابها لان مفسدة العمل على طبقه غالبية على المصلحة الواقعية التي اصابها.

(1) لا يخفى ان المصنف ناقش في هذين بمناقشة واحدة تجمعها، و منها يظهر ايضا وجه الانتداح.

و توضيح ذلك: ان الاشكال في النهي عن الظن القياسي في حال الانسداد، تارة: لكون الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح، و كما انه يقبح النهي من الشارع عن العلم و عن الاطاعة العلمية في حال الانفتاح، كذلك يقبح النهي منه عن الظن و عن الاطاعة الظنية في حال الانسداد، فالاشكال يكون من حيث كونه نهيا عن الظن في حال الانسداد.

و اخرى: يكون الاشكال في النهي عن الظن القياسي في حال الانسداد لكون الظن اقرب الى الواقع من غيره، فنهي الشارع عن ما هو اقرب قبيح، و من الواضح ان الاشكال في القبح من ناحية كونه اقرب من غيره غير الاشكال في القبح من ناحية كونه بمنزلة العلم.

و هذان الجوابان انما يتمان حيث يكون الاشكال في النهي عن الظن القياسي من الناحية الثانية دون الاولى، فانه حينئذ يصح ان يجاب عنه: تارة بكونه غير قريب الى الواقع بل غالب المخالفة، و اخرى بانه ذو مفسدة غالبية على الواقع فلا فائدة في قربه الى اصابة الواقع.

اما اذا كان الاشكال في النهي عن الظن القياسي من جهة القبح من الناحية الاولى فالجوابان اجنبيان عن ذلك، وفرض الاشكال في النهي عن الظن القياسي انما هو من الناحية الاولى، وانه بعد الفراغ عن ان الظن الحاصل من سبب خاص يصح النهي عنه في حال الانفتاح اذا كان غالب المخالفة او اذا كان في العمل على طبقه مفسدة، ولكن الاشكال في صحة النهي عنه في حال الانسداد من ناحية انه في هذه الحال هو كالعلم، فالاشكال انما هو في قبح النهي عنه في المقام من هذه الجهة، فلا يصح الجواب عنها بانه لا قبح في النهي عنه لكونه غالب المخالفة، او لان في العمل على طبقه مفسدة، فانه لا يدفع الاشكال في قبح النهي من ناحية ان الظن في حال الانسداد هو كالعلم يقبح من الشارع التصرف فيه.

و الى هذا اشار بقوله (قدس سره): «و ذلك» أي ان السبب في عدم دفع هذين الجوابين عن الاشكال في الظن القياسي في المقام هو «انه انما يشكل» في المقام «بخروجه» أي بخروج الظن القياسي عن ساير الظنون في الانسداد لأجل النهي عنه «بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه» أي في مثل حال الانفتاح «بملاحظة حكم العقل بحجية الظن» في حال الانسداد: أي ان الاشكال بملاحظة حال الانسداد و حكم العقل بان الظن حجة في هذا الحال وان له ما للعلم في الانفتاح، فهو اشكال من ناحية القبح في التصرف في الظن في الانسداد، لانه كالعلم لا من ناحية القبح لكون الظن اقرب من غيره.

ثم اشار الى ان الجواب عن القبح من ناحية القرب بالجوابين المذكورين لا ينفع في دفع الاشكال في القبح من ناحية كونه كالعلم بقوله: «و لا- يكاد يجدي صحته كذلك» أي لا- يكاد يجدي صحة النهي عن الظن القياسي من ناحية القرب في حال الانفتاح «في الذب عن الاشكال» أي في دفع الاشكال «في صحته» أي في صحة النهي عنه «بهذا اللحاظ» أي بلحاظ كون الظن في الانسداد بمنزلة العلم لانهما

و أما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و أن ما يفسده أكثر مما يصلحه (1)، ففي غاية الفساد، فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنع

---

جهتان، و لا ربط للاشكال من ناحية القرب بالاشكال من ناحية كون الظن في الانسداد كالعلم في الانفتاح.

(1) يشير بكلامه هذا الى جوابين آخرين عن الاشكال المذكور.

و حاصل الاول: ان ادلة النهي عن الظن القياسي لا تشمل الظن القياسي في حال الانسداد، فالمنع عنه يختص بحال الانفتاح، و الظن في حال الانسداد حجة مطلقة و ان حصل من القياس، و الى هذا اشار بقوله: «من منع عموم المنع عنه» أي عن الظن الانسدادي بحيث يكون المنع عنه شاملا له بلحاظ كل احواله و لو كان «ب» لحاظ «حال الانسداد» أي لا عموم للدلالة المانعة عن الظن القياسي بحيث تشمل حاله في الانسداد.

و حاصل الثاني: انه لا وقع للاشكال المذكور، لانه لا يحصل من القياس ظن حتى يستشكل في النهي عنه، فان الائمة عليهم السلام كشفوا حال القياس و بينوا ما يترتب عليه من الفساد، بحيث كان ما يصلحه القياس من حيث اصابته النادرة لا يعتني بها بالنسبة الى ما يترتب عليه من الفساد في محق الدين و انه يأتي بدين جديد، لكثرة خطئه- مثلا- او لعدم وجود ضابط له فيختلف القائسون انفسهم في حكم مسألة واحدة، لاختلاف الجهات التي اقتضت القياس عندهم.

و على كل، فمفاسد القياس كثيرة، و بعد الاطلاع عليها لا يحصل للفقيه ظن منه حتى يستشكل بالنهي عنه في حال الانسداد، و ما اشد التباين بين هذين الجوابين، و على كل فقد اشار اليه بقوله: «او منع حصول الظن منه» أي نمنع حصول الظن من القياس «بعد انكشاف حاله» أي حال القياس «و ان ما يفسده اكثر مما

غير سديد- لدعوى الاجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علتة، و شهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الاحيان- لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الامر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنع، لكنه غير فرض الاشكال، فتدبر جيدا (1).

---

يصلحه» فلا يحصل من القياس ظن حتى يتأتى الاشكال في صحة المنع عنه في حال الانسداد.

(1) لا يخفى انه قد اجاب عن كل واحد منهما بجواب يخصه، و اجاب عنهما معا بجواب واحد يشملهما.

اما الجواب الذي يخص الاول فهو: ان ادلة المنع اللفظية لها اطلاق واضح يشمل الظن في حال الانسداد، فان قوله عليه السلام: (ان السنة اذا قيست محق الدين)<sup>(1)</sup> له ظهور في ان ذات القياس ما حق للدين، و ما بالذات لا يختلف حاله في الانفتاح او الانسداد، و مثله قوله عليه السلام: (ان دين الله لا- يصاب بالعقول)<sup>(2)</sup> الظاهر في ان العقل لا- يهتدي الى علل الاحكام، و القياس ليس هو إلا دعوى ادراك علة الحكم و تسريتها من المقيس عليه الى المقيس، و هذا ايضا لا خصوصية له بحال الانفتاح، هذا مع ان دعوى الاجماع على عموم المنع عن الظن القياسي لحال الانسداد مما لا ريب فيها.

وقد اشار الى دعوى الاجماع على عموم المنع بقوله: «لدعوى الاجماع على عموم المنع» عن الظن القياسي بحيث يشمل كل احواله حتى حال الانسداد، ثم

ص: 219

---

1-15. (1) الوسائل ج 18، 10/25 باب 6 من أبواب صفات القاضي.

2-16. (2) ورد في الوسائل ج 18، 18/27 باب 6 من ابواب صفات القاضي: (ان دين الله لا يصاب بالمقاييس) و مثله في الوافي ج 1، ص 57 (ط. حجر) و كذلك في الكافي ج 1، ص 56 حديث 7.

اشار الى اطلاق ادلة المنع عنه اللفظية بقوله: «مع اطلاق أدلته» أي مع اطلاق ادلة المنع.

عنه بقوله عليه السلام: (السنة اذا قيست محق الدين)، ثم اشار الى ان العلة المنصوصة في الادلة الموجبة للمنع عنه موجودة في كلا الحالين بقوله: «وعموم علته» كمثله قوله:

(ان دين الله لا يصاب بالعقول).

و اما الجواب الذي يخص الثاني فهو: ان منع حصول الظن من القياس و لو في بعض الاحيان مكابرة واضحة، فان الوجدان خير شاهد بانه ربما يحصل من القياس ظن، و اليه اشار بقوله: «و شهادة الوجدان الى آخر الجملة».

و اما الجواب الذي يشمل كلا الجوابين المذكورين فهو: ان الاشكال في المنع عن الظن القياسي مع فرض القطع بدلالة الادلة المانعة عنه الشاملة لحال الانسداد فالجواب عنه بان ادلة المنع لا تشمل حال القياس خروج عن الفرض اولا، و تسليم للاشكال على الفرض ثانيا.

و مثله الجواب عنه بعدم حصول الظن من القياس، فانه خروج عن الفرض و تسليم للاشكال لو فرض حصول الظن منه.

نعم، لو فرض عدم عموم ادلة المنع او فرض عدم حصول الظن منه لما كان للاشكال المذكور مجال، و لكنهما لا يكونان جوابا عن الاشكال لو فرضنا عموم ادلة المنع للانسداد، او فرضنا حصول الظن من القياس، بل لازمهما تسليم الاشكال و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «لا- يكاد يكون» ما ذكر من الجوابين «في دفع الاشكال ب» فرض «القطع بخروج الظن الناشئ منه» أي من القياس «بمفيد» أي لا يكاد يكون ما ذكر من الجوابين بمفيد في دفع الاشكال مع فرض القطع بخروج الظن الناشئ من القياس في حال الانسداد، الذي لازم هذا القطع هو فرض شمول ادلة المنع له و حصوله من القياس.

فصل إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه، فضلا عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه (1) وإن

ثم اشار الى انه مع فرض عدم شمول ادلة المنع لحال الانسداد، او مع فرض عدم حصول الظن من القياس لا يتأتى الاشكال بقوله: «غاية الامر انه لا إشكال مع فرض احد المنعين» لوضوح انه لو فرض عدم شمول ادلة المنع له فيكون الظن القياسي في حال الانسداد حجة، و مع حجيته لا مجال للاشكال بانه لا يعقل النهي عنه، وكذلك لو فرض عدم حصول الظن من القياس، فانه ايضا لا مجال للاشكال في المنع عنه، فانه حيث لا ظن لا وقع للاشكال بانه لا يصح المنع عن الظن.

ثم اشار الى انهما لا يصحان جوابا عن الاشكال مع فرض عموم المنع و حصول الظن بقوله: «لكنه غير فرض الاشكال».

(1) تحرير البحث في هذا الفصل هو انه مع الانسداد اذا قام ظن على عدم حجية ظن من الظنون فلا ريب في تنافي هذين الظنين، لعدم معقولية حجية الظن المانع و حجية الظن الممنوع، فانه اذا قام خبر الثقة- مثلا- على عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة، وقامت الشهرة على وجوب صلاة الجمعة- مثلا- فلا يعقل الجمع بين حجية خبر الثقة على عدم حجية الشهرة و حجية الشهرة الدالة على وجوب صلاة الجمعة، بل اما ان يكون المانع هو الحجة دون الممنوع، او الممنوع هو الحجة دون المانع، او تساقطهما.

وقد يقرر الاشكال بوجهين: الاول: ان حجية الظن المانع و حجية الظن الممنوع كليهما معا محال، لان لازم حجية الظن المانع عدم العمل على طبق مؤدى الظن

الممنوع، و لازم حجية الظن الممنوع هو لزوم العمل على طبق مؤداه، فاما ان يكون احدهما حجة دون الآخر و لا بد من المرجح له، و إلا كان من الترجيح بلا مرجح، و إلا فلا مناص عن التساقط.

و بتقرير الاشكال بهذا الوجه يرتبط الوجه الاول الذي سنذكره لبيان وجه الترجيح للظن المانع.

الوجه الثاني في تقرير الاشكال: هو ان حجية الظن مع احتمال المنع عنه غير معقول، لان حجية الشيء لا بد و ان تكون مقطوعا بها، فاحتمال المنع عنها مناف لما لا بد منه في الحجية فضلا عن الظن بعدم الحجية، و فرض قيام الظن المانع فرض قيام الظن على عدم حجية الظن الممنوع، فاما ان يكون الظن الممنوع حجة فلا- يكون الظن المانع حجة، و اما ان يكون الظن المانع حجة فلا يكون الظن الممنوع حجة، فشمول دليل الانسداد لهما معا محال.

و لعله بالتقرير على هذا النحو الثاني يرتبط ما أجاب به المصنف و هو الوجه الثاني الذي سنذكره.

و على كل حال فهناك وجوه لترجيح الظن المانع دون الممنوع، و لازمها حجية الظن المانع دون الممنوع و عدم التساقط ايضا، اذ لا وجه للتساقط مع وجود المرجح لاحدهما، و بعد وجود المرجح لخصوص الظن المانع ينتفي التساقط كما ينتفي ايضا الظن الممنوع لمرجوحيته:

الاول: ان الملاك في الظن المانع تام دون الممنوع، و تقريب التمامية فيه دون الممنوع هو ان حجية الظن مطلقا معلقة على عدم وصول المنع عنه من الشارع، و الظن المانع يكون منعا و اصلا بالنسبة الى الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فانه لا يصلح ان يكون مانعا عن الظن المانع، لان الظن الممنوع لا يدل على عدم حجية الظن المانع، و انما حجيته تنافي حجية الظن المانع، فالانسداد مقتض بلا مانع بالنسبة الى حجية المانع، بخلافه بالنسبة للظن الممنوع فانه مقتض مقترن بالمانع.



والمحصل: ان الاقتضاء تام بالنسبة الى الظن المانع، لان الظن الممنوع لا يمنع عن حجيته واما يزاوحها، واما بالنسبة الى الممنوع فانه حيث كان الظن المانع واصلًا فالأقتضاء بالنسبة اليه قد اقترن بالمانع، فحجية الظن الممنوع تتوقف على عدم حجية الظن المانع، و حجية الظن المانع لا تتوقف على عدم حجية الظن الممنوع، فالظن الممنوع بعد ان كانت حجيته متوقفة على عدم حجية الظن المانع لا يعقل ان يكون مانعًا عن حجية الظن المانع، واما الظن المانع فلا تتوقف حجيته على عدم الظن الممنوع، فلا مانع من ان يكون مانعًا عن حجية الظن الممنوع.

وبعبارة اخرى: ان شمول الحجية للظن المانع تقتضي انتفاء ملاك الحجية في الظن الممنوع، لوضوح انه بعد ان كانت دلالة الظن المانع هي عدم حجية الظن الممنوع فمعنى شمول الحجية لما كانت دلالته كذلك هو انتفاء حجية الممنوع، بخلاف شمول الحجية للظن الممنوع فانها ليس معناها انتفاء حجية الظن المانع، لفرض كون دلالة الظن الممنوع هي وجوب الصلاة لا عدم حجية الظن المانع.

نعم، كون الظن الممنوع حجية يزاوح حجية الظن المانع لا انه يرفع حجيته، و اذا كان هناك فردان احدهما شمول الحجية له غير موقوف على عدم حجية الآخر، بخلاف الفرد الآخر فان شمول الحجية له تكون موقوفة على عدم شمول الحجية للفرد الآخر، فلا بد وان يكون الحجة هو الفرد الذي لا تكون حجيته موقوفة على شيء، دون الثاني لان حجيته موقوفة على عدم شمول الحجية للفرد الاول، فشمول الحجية بالنسبة الى الفرد الاول وهو الظن المانع لا مانع عنها، بخلافها بالنسبة الى الظن الممنوع فانها مقترنة بالمانع، فتختص الحجية بالظن المانع دون الممنوع، وهذا هو مراد من قال: ان الظن المانع والممنوع بالنسبة الى دليل الانسداد من قبيل دوران الامر بين التخصيص والتخصص، والتخصيص اولى.

ومثله مراد من قال: ان الظن المانع والممنوع من قبيل الاصل السببي والمسببي، والاصل السببي هو الحجة دون الاصل المسببي.

والحاصل: ان تقدم الظن المانع من قبيل التخصص والممنوع من قبيل التخصيص، وكلما دار الامر بين التخصص والتخصيص فالتخصص اولى، او ان الظن المانع من قبيل الاصل السببي والظن الممنوع من قبيل الاصل المسببي، واذا كان الدليل شاملا للاصل السببي فيخرج الاصل المسببي عن ان يكون مشمولاً للدليل.

الوجه الثاني ما اشار اليه الماتن بقوله: «فالتحقيق»، وحاصله: ان الموجب لاختصاص الحجية بالظن المانع دون الممنوع هو ما تقدم في المسألة السابقة: من ان حجية الظن معلقة على عدم احتمال المانع عن الحجية، وانه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المانع عنه فضلاً عن ان يظن بالمنع عنه، فمع وجود الظن المانع عن حجية الظن الممنوع لا استقلال للعقل بحجيته، فالانسداد غير موجب لحجية الظن الممنوع حتى يكون مزاحماً لحجية الظن المانع، لان احتمال المانع عن حجية الظن كاف في عدم اقتضاء مقدمات الانسداد لحجيته فضلاً عن الظن بالمنع عن حجيته.

وبعبارة اخرى: قد مر انه لا مانع من المنع شرعاً عن بعض الظنون في حال الانسداد، ولازم هذا هو اختصاص استقلال العقل بحجية الظن الذي لا يحتمل المنع عنه، وهو الظن الذي يقطع بعدم المنع عنه، فان وفي بمعظم الفقه وإلا فيتنزل الى الظن الذي لا يكون المنع عنه مظنوناً.

فاتضح مما ذكرنا: ان الظن الممنوع ليس بحجة قطعاً، لفرض وجود الظن بالمنع عنه ومقدمات الانسداد قاصرة عن شمول حجيتها له، و الى هذا اشار بقوله:

«فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع» من الشارع «عن بعض الظنون في حال الانسداد» فلازمه كون استقلال العقل بحجية الظن موقوفة على احراز عدم المنع من الشارع، ولازم هذا «انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلاً عما اذا ظن» المنع عنه كما هو المفروض في الظن الممنوع من قيام الظن المانع على المنع عنه «كما اشرنا اليه في الفصل السابق» من كون لازم امكان المنع احتمال المنع في غير ما قطع بعدم المنع عنه.

احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وإن انسد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض (1).

«ف» اتضح انه «لا بد» في حال الانسداد «من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى» بالمعظم «وإلا ف» يتنزل الى «ضميمته ما لم يظن بالمنع عنه».

فتبين من هذا ان الظن الممنوع لا اقتضاء لحجيته لفرض قيام الظن بالمنع عنه.

(1) هذا دفع لما يمكن ان يتوهم: من ان الظن لا بد من ان يكون مقطوع الحجية، فكيف يمكن ان يكون الظن الذي لا يظن بالمنع عنه حجة؟ فان ظاهر هذا هو كون الظن المحتمل المنع عنه حجة، وقد صرح ان الظن الذي يحتمل المنع عنه ليس بحجة ولا استقلال للعقل بحجيته.

فدفع هذا التوهم بان احتمال المنع عنه انما هو مع الغض عن دليل الانسداد، وإلا فبملاحظة دليل الانسداد وعدم كفاية ما يقطع بالمنع عنه للوفاء بالمعظم يقطع بعدم المنع عن هذا الظن بالفعل وان احتمل المنع عنه مع الغض عن الانسداد، لان لازم تنجز الاحكام وعدم اهمالها ولزوم امثالها لها وانحصار الامثال بالظن مع عدم كفاية ما يقطع بعدم المنع عنه يحصل القطع بعدم المنع فعلا عن هذا الظن الذي يحتمل المنع عنه في غير حال الانسداد، ولذا قال بعد قوله: «فبضميمة ما لم يظن» ب «المنع عنه و ان احتمل» المنع عنه «مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد» أي لا ينبغي ان يتوهم أن هذا الذي لا يظن بالمنع عنه و ان احتمل المنع عنه هو محتمل المنع بملاحظة حال الانسداد، بل هو محتمل المنع مع قطع النظر عن حال الانسداد، لما عرفت من انه بملاحظة حال الانسداد يكون مما قطع بعدم المنع عنه، ولذا قال (قدس سره): «وان انسد باب هذا الاحتمال» أي باب احتمال المنع «معها» أي مع ملاحظة حال الانسداد، فانه مع ملاحظتها يكون مما قطع بعدم المنع عنه.

و منه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم (1).

ثم اشار الى سبب عدم احتمال المنع عنه بملاحظة حال الانسداد بقوله: «و ذلك ضرورة انه لا احتمال» للمنع عن هذا الظن بالفعل مع عدم كفاية ما قطع بعدم المنع عنه مع تنجز الاحكام او انحصار امثالها بالظن، فانه «مع» هذه الامور يحصل «الاستقلال» للعقل بحجية هذا الظن فعلا «حسب الفرض» من تنجز الاحكام و عدم الوفاء من دون ضم هذا الظن و انحصار الامثال بالظن.

(1) لا- يخفى ان الوجه الثالث لحجية خصوص الظن المانع دون الممنوع، هو انه بناء على كون نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن بالاصول دون الظن بالفروع، فالظن القائم على عدم حجية الظن بوجود صلاة الجمعة مثلا هو الحجة دون الظن القائم على وجوب الجمعة، لان حجية الظن الانسدادى مما تختص بالظن المانع لانه من الظنون الاصولية دون الظن بالممنوع، لانه من الظن بالفرع الخارج عما تقتضيه الحجية في الانسداد.

وفيه- قبل التعرض لما ذكره المصنف من الايراد عليه- ان الظن الممنوع قد يكون من الاصول ايضا كما لو قام الظن المانع على عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة فيكون هذا الجواب اخص من المدعى.

و أما ما أشار اليه المصنف فحاصله: انه بعد ما عرفت من ان العقل لا يستقل بحجية الظن الذي يحتمل المنع عنه، فسواء قلنا بكون النتيجة هي حجية خصوص الظن بالاصول او خصوص الظن بالحكم او هما معا، فان لازم الكل هو عدم حجية الظن الممنوع، لانه فيما اذا قلنا بان النتيجة هي خصوص الظن بالحكم، فالظن المانع و ان كان غير حجة بمقتضى دليل الانسداد لانه من الظنون الاصولية، إلا انه لا ريب في ان الظن بالحكم يكون مما احتمل المنع عنه، فالظن الممنوع لا يكون داخلا في الظن الذي هو حجة في الانسداد، لانه يختص بالظن الذي يقطع بعدم المنع عنه،

فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد، بين الظن بالحكم من أمانة عليه، وبين الظن به من أمانة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح (1)، ولا يخفى أن

---

فكون الظن المانع حجة في الانسداد او غير حجة لا يتفاوت حاله بالنسبة الى انه يوجب كون الظن الممنوع مما احتمل المنع عنه، وقد عرفت ان استقلال العقل بحجية الظن في الانسداد معلقة على عدم احتمال المنع، ومع احتمال المنع لا حكم للعقل بحجية الظن.

فاتضح: انه لا يتفاوت الحال حتى لو قلنا بان النتيجة هي خصوص الظن بالفروع دون الظن بالاصول، واما لو قلنا بحجيتها معا فكون الظن الممنوع مما قامت الحجة بحسب الانسداد على عدم حجيته مما لا ريب فيه، لفرض كون الظن المانع حجة كالظن الممنوع، لفرض حجية الظن بالاصول و الفروع معا، والموجب لاختصاص الحجية بالظن المانع هو ما ذكرناه من كون الظن الممنوع مما ظن بالمنع عنه، ولا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما ظن بالمنع عنه، ولذا قال (قدس سره): «و منه انقداح»، ان وجه الانقداح هو اختصاص حكم العقل في حال الانسداد بحجية الظن الذي لا-يحتمل المنع عنه، فانه منه يتضح «انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة» في الانسداد «هي حجية» خصوص «الظن في الاصول او» قيل بكون النتيجة هي خصوص الظن «في الفروع او» قيل بكون النتيجة هي الحجية «فيهما» أي الظن بالاصول و الفروع معا، فانه على كل حال يكون الظن الممنوع غير حجة لاحتمال المنع عنه.

(1) حاصله: ان نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن بالحكم الشرعي، لان الظن بما هو ظن ارجح من الوهم والشك، فالانسداد يقتضي حجية الظن الشخصي بالحكم سواء كان الظن بالحكم قد حصل من أمانة قائمة على الحكم، او كان الظن بالحكم

قد تعلق اولا وبالذات بالفاظ آية او بألفاظ رواية كانت مسلمة الحجية من حيث السند و لكن دلالتها كانت غير معلومة، لان الفاظ الآية او الرواية غير واضحة الدلالة، فحصل الظن من قول اللغوي في تفسير الفاظهما، فان هذا الظن و ان تعلق اولا وبالذات بألفاظ الرواية او الآية إلا انه ينتهي الى الظن بالحكم الكلي الذي قد تضمنناه، و لما كان المدار في الانسداد على الظن بالحكم فلا فرق بين الظن به بلا واسطة او مع الواسطة.

ثم ان هذا لا ربط له بكون قول اللغوي حجة بالخصوص اولا، لان الظن الحاصل من قوله حجة في الانسداد لانه ظن، لا لانه قد حصل من قول اللغوي، فان قول اللغوي و ان قلنا بعدم حجيته بالخصوص إلا انه بعد ان حصل الظن منه فالظن الحاصل منه لانه ظن بالحكم في حال الانسداد حجة و ان كان قول اللغوي ليس بحجة، و لا مدخل لحجية قول اللغوي و عدم حجيته بذلك.

و الى هذا اشار بقوله: «لا-فرق في نتيجة دليل الانسداد» بعد ان كانت هي حجية الظن بالحكم بما هو ظن بالحكم الكلي «بين الظن بالحكم» الحاصل «من امارة» تقوم «عليه» بلا واسطة «و بين الظن به» مع الواسطة بان يحصل الظن بالحكم الكلي «من امارة متعلقة» اولا وبالذات «بالفاظ الآية او الرواية كقول اللغوي» فان متعلق تفسيره هو الفاظ الآية او الرواية، و لكن حيث كان ذلك الظن ينتهي الى الظن بالحكم الكلي فهو حجة، لكونه بالنتيجة كان ظنا بالحكم الكلي و ان كان مع الواسطة، فقول اللغوي «فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه» في الآية او الرواية المنتهي الى الظن بالحكم الشرعي حجة لكونه ظنا بالحكم و هو واضح.

اعتبار ما يورثه لا يختص ظاهراً بما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد (1).

نعم لا- يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن

---

(1) بعد ما عرفت من ان الظن الحاصل من قول اللغوي انما كان حجة في الانسداد لانه ظن بالحكم الكلي، لا لحجية قول اللغوي بالخصوص، بل هو حجة مع القول بان قول اللغوي ليس بحجة يتضح لك انه لا حاجة الى ترتيب الانسداد في اللغة، لان ترتيب مقدمات الانسداد في اللغة انما تنفع في اثبات حجية قول اللغوي، لا فيما كان الظن بما هو ظن حجة، فلو فرضنا انفتح باب العلم باللغة في جميع الموارد عدا تلك الالفاظ الواردة في الآية او الرواية لكان الظن الحاصل من قول اللغوي حجة فيهما، حيث يكون انسداد في الاحكام، ولذا قال (قدس سره): «و لا يخفى ان اعتبار ما يورثه» قول اللغوي من الظن «لا يختص ظاهراً» بحجية قول اللغوي حتى يتوقف حجية الظن الحاصل من قوله على حجية الظن الحاصل من قوله على حجية قوله فتحتاج في الانسداد الى اثبات انسداد خاص به، فيكون الظن الحاصل من قوله حجة مختصاً «بما اذا كان» قول اللغوي «مما ينسد فيه باب العلم» بالخصوص، و لما لم يكن كذلك، بل كان الظن الحاصل من قوله حجة لانه ظن في حال الانسداد بالاحكام «ف» لذلك كان «قول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد» في الاحكام «و لو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد» مما يتعلق بالفاظ الآية او الرواية، فانه من الواضح انه لو كان الامر مرتبطاً بحجية قول اللغوي لما كان الظن الحاصل من قوله حجة في فرض انفتح باب العلم باللغة.

بالخصوص، أو ذلك المخصوص (1)، و مثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بأن راوي الخبر هو وزارة بن أعين مثلا، لا آخر (2).

(1) لا يخفى ان الانسداد المفروض انما هو في الاحكام الكلية، فالظن المتعلق بكلي الحكم الاقاراري او بكلي الحكم بالوصايا- مثلا- هو الذي يكون قول اللغوي حجة فيه فيما اذا أورث الظن بالفاظ رواية مؤداها حكم كلي فيهما.

اما في مصداق الحكم الكلي كما لو شك في تعيين مراد المقر في اقراره او مراد الموصي في وصيته، فلا- يكون الظن الحاصل من قول اللغوي حجة فيه، لوضوح ان المتحصل منهما ليس حكما كليا، والذي يكون قول اللغوي حجة فيه من جهة الانسداد هو الحكم الكلي دون الحكم الجزئي لانه لا انسداد فيه، فلا يكون قول اللغوي الموجب للظن فيه حجة.

نعم، اذا ثبت بدليل خاص حجية مطلق الظن، او ثبت بالدليل الخاص حجية الظن في خصوص الاقرار او الوصية- مثلا- يكون حينئذ الظن الحاصل من قول اللغوي المتعلق بالفاظ المقر او ألفاظ الموصي حجة، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لا يكاد يترتب عليه» أي على قول اللغوي «اثر آخر» غير المتعلق بالحكم الكلي فيما اذا كان متعلقا بغيره من الحكم الجزئي، كما لو لم يظهر الحال «من تعيين المراد في وصية» لموص «او اقرار» لمقر «او» في «غيرهما من الموضوعات الخارجية» فحصل الظن من قول اللغوي في الفاظ الوصية او الاقرار، فان هذا الظن ليس بحجة، و لا يكون الظن الحاصل من قول اللغوي حجة في الموضوعات الخارجية «الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن» بدليل يدل عليه «بالخصوص او» ثبت بالدليل الخاص حجية الظن في «ذاك الموضوع المخصوص».

(2) هذا معطوف على قول اللغوي المتعلق بالحكم الكلي، فقد عرفت حجية الظن الحاصل منه في حال الانسداد، و مثله في الحجية هو الظن الحاصل من التمييز بين



فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يتم دليل على اعتبار قول الرجالي (1)، لا- من باب الشهادة ولا من باب الرواية (2).

المشتركات في الرجال في كون الراوي للرواية الفلانية هو زرارة بن اعين الثقة دون زرارة بن لطيفة المجهول، فان هذا الظن الحاصل من قولهم مما ينتهي الى الظن بالحكم الكلي لكنه مع الوسطة، وقد عرفت عدم الفرق بين الظن المتعلق بالحكم بلا واسطة او به مع الوسطة، فشان هذا الظن شأن قول اللغوي في انه في حال الانسداد حجة، وهو مثله ايضا في انه ينتهي الى الظن بالحكم الكلي مع الوسطة، فلا فرق بين ظن متعلق بالفاظ الرواية وبين ظن متعلق بموضوع خارجي في كون كل منهما ينتهي الى الظن بالحكم الكلي، ولذا قال (قدس سره): «و مثله» أي و مثل الظن الحاصل بالحكم الكلي من قول اللغوي في الحجية هو «الظن الحاصل بحكم شرعي كلي» قد حصل «من الظن بموضوع خارجي كالظن بان راوي الخبر هو زرارة بن اعين مثلا» الثقة دون زرارة «الأخر» غير الثقة.

(1) وجه الانقداح واضح، فان الظن الحاصل من قول اللغوي انما كان حجة لا لكون قول اللغوي حجة، بل لحجية الظن المتعلق بالحكم الكلي في حال الانسداد، ولما كان قول اللغوي موجبا للظن كان قول اللغوي حجة بهذا المعنى، مع القول بعدم حجية قول اللغوي في نفسه، فالظن الحاصل من اقوال الرجال المتعلق بالحكم الكلي في حال الانسداد حجة من هذا الطريق، لا من جهة حجية الظن الرجالي في نفسه، بل مع القول بعدم حجية الظنون الرجالية مع ذلك تكون نافعة و مجدية في حال الانسداد، لانها مما تنتهي الى الظن بالحكم الكلي، و الى هذا اشار بقوله: «فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية الى آخر الجملة».

(2) الفرق بين باب الشهادة و باب الرواية هو اشتراط التعدد في باب الشهادة، بان يكون الشاهد اكثر من واحد، بخلاف باب الرواية فانه لا يشترط التعدد فيها، فيكفي في باب الرواية الراوي الواحد.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور، مهما أمكن في الرواية، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد باب فيه بالحجة من علم أو علمي، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلا، فتأمل جيدا (1).

وبعبارة أخرى: ان اول حد في باب الشهادة هو الاثنان ولكنه لا يشترط فيما يزيد على الاثنين، وأول الحد في باب الرواية هو الواحد وهو ايضا لا يشترط من حيث ما يزيد على الواحد.

(1) توضيحه: ان الملاك لحجية الظن في حال الانسداد لانه ارجح، فتجب الاطاعة الظنية لانها ارجح من الوهمية والشكية، وبهذا المنط يترجح الظن القوي على الظن الضعيف، فمهما امكن تحصيل الظن القوي لا- يتنزل عنه الى الظن الضعيف، لان القوي ارجح من الضعيف، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح ولا بد من الاخذ بالراجح اذا امكن.

و لا يخفى ايضا ان في الخبر جهات ثلاث: الصدور وهي حيثية سند الرواية، والدلالة وهي حيثية ظهور الرواية، و جهة الصدور وهي كون الحكم صادر البيان الواقع في الرواية.

و لا يخفى ان حصول الجهات الثلاث بالعلم موجب لخروج الرواية عن فرض الانسداد لانه يكون من باب الانفتاح حقيقة، ومثله حصول الجهات الثلاث بالعلمي فانه موجب للخروج ايضا عن الانسداد لانه انفتاح حكما، ففرض الانسداد يقتضي الكلام في امكان حصول بعض هذه الجهات الثلاث بالعلم أو العلمي لا كلها، فمع امكان تحصيل العلم أو العلمي في بعض الجهات هل يجب تحصيله أو لا؟

وبعد ما عرفت من تعدد الجهات في الخبر فاحتمال الخلاف في الحكم الذي هو مؤدى الخبر يتعدد ايضا، لاحتمال كونه غير صادر و احتمال كونه غير ظاهر و احتمال كونه غير صادر لبيان الواقع بان يكون لتقية او غيرها.

و من الواضح: انه قيام العلم أو العلمي على جهة واحدة او جهتين منها موجب لقوة الظن بالحكم، وقد عرفت لزوم تحصيل الظن القوي مهما امكن، فاذا امكن تقليل احتمال الخلاف في الخبر في جهة واحدة أو جهتين فالعقل يحكم بلزوم ذلك لاقتضائه قوة الظن بالحكم، فاذا احتملنا تحصيل علم او علمي يقوم على جهة واحدة او جهتين في الرواية يجب الفحص عن ذلك ليقوي الظن بالحكم، فيلزم سد باب الاحتمال مهما امكن.

وقد اشار (قدس سره) الى لزوم تقليل الاحتمالات بقوله: «لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات» و اشار الى الجهات الثلاث في الرواية بقوله:

«المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور» و اشار الى عدم صحة الاقتصار على الظن الضعيف حيث يمكن تحصيل الظن القوي بقوله: «و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها» أي من الرواية «بلا سد بابه» أي بلا سد باب الاحتمال «فيه» تذكير الضمير في (فيه) يقتضي عدم رجوعه الى الرواية، وهو اما ان يرجع الى استقلال العقل، او يرجع الى الانسداد وان لم يتقدم للفظه ذكر، لكنه هو موضوع الكلام في هذا التنبيه وهذه الفصول، وعلى كل فلا بد من سد باب الاحتمال مهما امكن «بالحجة من علم او علمي».

ثم اشار الى العلة في ذلك، وهو مناط الأرجحية في الظن القوي على الظن الضعيف بقوله: «و ذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الظن الضعيف مع التمكن من القوي» حقيقة بواسطة تقليل الاحتمال بالعلم «او» في «ما بحكمه» أي بحكم العلم وهو العلمي، وقد عرفت لزوم ذلك «عقلا».

فصل إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيتها في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها، بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها، كما لا يخفى (1).

(1) توضيحه: ان لنا مقامين: مقام التكليف، و مقام الإتيان به، و من الواضح ان مجرى دليل الانسداد المقتضي لحجية الظن هو مقام التكليف و الحكم الكلي، لان مقدمات الانسداد المنتجة لحجية الظن هي العلم بالتكاليف الكلية، و انسداد باب العلم و العلمي فيها الى آخر المقدمات المذكورة مفصلاً.

و اما المقام الثاني و هو إتيان التكليف و تطبيقه على الفعل الخارجي فهو خارج عن مجرى دليل الانسداد، فانه لا علم اجمالي فيه و لا انسداد لباب العلم فيه، فلا وجه لدعوى حجية الظن الانسدادية فيه.

و لكنه يمكن ان يدعى ان وجه التوهم لكفاية الظن في مقام الإتيان و التطبيق هو ان جل التكاليف ثابتة بالظن دون العلم، فاشتراط العلم بالتطبيق لا يفيد العلم بامثال الحكم الواقعي، لان الحكم بعد ان كان ثبوته بالظن، و النتيجة بالضرورة تابعة لأخس المقدمات، فسواء علم باتيان التكليف في الخارج او ظن باتيانها فالنتيجة دائماً هي الظن باتيان الحكم الواقعي، فلا وجه لاشتراط العلم بالإتيان و انطباقه على الخارج، نعم في ما اذا علم بالاتيان للتكليف المظنون يكون الظن باتيان الواقع اقوى مما اذا كان الإتيان به بنحو الظن.

و يرد عليه أولاً: انه لا بد من اتباع الاقوى مهما امكن.

و ثانياً: ان حجية الظن عقلاً على الحكومة في الانسداد او شرعاً بناء على الكشف هو كون الظن منجزاً للواقع لو اصاب و معذراً لو أخطأ، و لا بد على فرض

نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالبا، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع بإجراء الاصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعا (1)

الاصابة من الاتيان بالتكليف الواقعي، ومع الاكتفاء بالظن في مقام الاتيان لا يحرز الاتيان بالتكليف الواقعي على فرض الاصابة.

وبعبارة اخرى: انه لا بد من احراز المؤمن عن عهدة التكليف الثابت ولو بالظن، ومع الاتيان به ظنا لا يحرز المؤمن عن عهده، لاحتمال عدم اتيان ما هو الواقع مع احتمال كون الظن بالتكليف قد اصاب الواقع، بل لا بد اما من العلم او من العلمي كالبينة او مثل قاعدة التجاوز او الفراغ، ولذا قال (قدس سره): «انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها» أي في الاحكام لانها هي المجرى لمقدمات الانسداد، و«لا» تقتضي مقدمات الانسداد «حجيتها» أي حجية الظن «في» مقام «تطبيق المأتي به في الخارج معها» أي مع الاحكام فانه مقام آخر غير مقام الظن بالاحكام.

ثم فرع عليه بقوله: «فيتبع مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها» أي انما يتبع الظن الانسداد في اتيانه لوجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، و«لا» يتبع في مقام «اتيانها» أي اتيان صلاة الجمعة خارجا، بان يكفي المكلف باتيان صلاة الجمعة ظنا «بل لا بد من علم او علمي باتيانها» أي لا بد في مقام امثالها من علم المكلف بالاتيان بها، أو قيام علمي بالخصوص على اتيانها، كما لو شك المكلف باتيانها وقامت عنده البينة باتيانها، او شك في اتيان اجزائها او شرائطها و احرزها بقاعدة التجاوز او الفراغ.

(1) قد عرفت ان محل الانسداد و حجية الظن هو الاحكام الكلية دون غيرها لا في مقام التطبيق، و من موارده هو الاحتمال الناشئ من الموضوعات الخارجية، فانه

أو عدم إمكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا (1)،

- مثلا- بعد قيام الظن بالتكليف الكلي و لو بالانسداد باشتراط مأكولية اللحم او الطهارة في لباس المصلي، فعلمنا ان احد الثوبين من غير مأكول اللحم او علمنا بنجاسة احدهما، و لكننا ظننا بان احدهما بخصوصه هو من المأكول او انه هو الطاهر فلا مجال لحجية الظن في هذا المقام، بل لا- بد من الرجوع فيه الى الاصول، فان احزرت طهارة احدهما- مثلا- بان كان احدهما مستصحب النجاسة و الآخر مستصحب الطهارة فهو المرجع، و إلا فلا بد من تركهما معا و الصلاة في غيرهما.

نعم، فيما لو علمنا باهتمام الشارع في مورد من الموارد بالخصوص بحيث احرزنا انه لا يرضى بالترك للامثال فيما اذا اقتضت الاصول ذلك، فمع احراز الاهتمام كذلك و انسداد باب العلم و العلمي فلا بد حينئذ من الرجوع الى الظن، فيكون هذا الانسداد في الموضوع الخارجي الذي له حكم جزئي نظير الانسداد في الحكم الكلي، و يكون الظن هو المتبع فيه كالظن في مقام الانسداد في الاحكام الكلية.

و الحاصل: انه في هذا المورد الخاص يجري انسداد مختص به، و مقدماته هو العلم بلزوم امثال هذا الحكم للعلم باهتمام الشارع فيه، و انسداد باب العلم و العلمي في مقام امثاله، و عدم وجوب الاحتياط شرعا في مقام الامثال، او عدم امكان الاحتياط فيه، و سيأتي بيان مثاله و عدم جواز الرجوع فيه الى الاصول، فحينئذ يتعين الظن في مقام امثاله، و قد اشار الى انه نظير الانسداد في الاحكام الكلية بقوله: «ربما يجري نظير مقدمات الانسداد الى آخر الجملة» و اشار الى مقدمات الانسداد في مورد هذا الموضوع الخارجي بقوله: «من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به الى آخر الجملة».

(1) قد أشار الى مثاله في المتن و هو موارد الضرر، و قد نقل عنه (قدس سره) مثال آخر غير موارد الضرر، و هو ما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا صلاة واحدة في احد

الثوبين المررد امرهما بين الماكولية و غير الماكولية، بان علم ان احدهما من غير المأكول، و من الواضح اهتمام الشارع بالصلاة بحيث لا يجوز تركها بحال، و من الواضح ايضا لزوم كون الساتر من المأكول، و قد انسد باب العلم و العلمي بمعرفة غير المأكول فلا يجوز الرجوع الى البراءة عن وجوب الصلاة المشترطة بالساتر بعد تردده بين المأكول و غير المأكول، فيتعين الرجوع الى الظن في تمييز الساتر غير المأكول من الساتر المأكول، فان حصل الظن بان احدهما من الساتر المأكول عمل بموجبه، و إلا فيصلي عريانا او يتخير بين الصلاة عريانا و الصلاة في احد الثوبين.

و لا يخفى انه كان مثالا لعدم امكان الاحتياط عقلا بفرض ضيق الوقت الا عن صلاة واحدة.

و اما ما ذكره مثالا في الكتاب و هو موارد الضرر ..

فتوضيحه: ان ما يوجب استعماله الضرر حرام واقعا، فاحتمل المكلف ان في استعمال الماء في الوضوء او الغسل ضرر، فيدور امر استعمال الماء في الغسل او الوضوء بين كونه واجبا واقعا لاشتراط الصلاة بالطهارة اما وضوء او غسلا فيما اذا لم يكن مضرا، و بين كونه حراما واقعا فيما اذا كان مضرا واقعا، و من الواضح ان ما يدور امره بين الوجوب و الحرمة لا يمكن الاحتياط فيه عقلا، و قد انسد باب العلم و العلمي بمعرفة كونه مضرا او غير مضر، و من الواضح اهتمام الشارع بالصلاة و لا يجوز تركها بحال، فلا مناص حينئذ من اتباع الظن لو امكن حصوله في كون استعمال الماء مضرا او غير مضر، فان حصل الظن بكونه مضرا ترك الطهارة المائية و صار فرضه الطهارة الترابية، و ان حصل الظن بعدم الضرر استعمال الماء في الطهارة الوضوئية او الغسلية، و الى هذا اشار بقوله: «كما في موارد الضرر المررد أمره بين الوجوب» لكونه شرطا في الوضوء أو الغسل «و الحرمة مثلا» لكونه مضرا واقعا «فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ ايضا» كما يتبع في مورد الانسداد في الاحكام الكلية.

## خاتمة: و فيها امران:

خاتمة: يذكر فيها امران استطرادا: الاول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العملية، المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الاتقياد له، أو لا؟ الظاهر لا (2)، فإن الامر

(1) لعله اشارة الى ان المتحصل من الاخبار هو كون الموضوع لجواز الاستعمال و عدمه هو خوف الضرر العقلائي و ان لم يكن بالغاً درجة الظن، بل و لو كان وهما و لكنه كان عقلائيا، كما لو حصل الاحتمال للضرر من قول الطبيب العارف و لكنه لم يحصل من قوله الظن، فان هذا الاحتمال عقلائي و ان لم يكن بالغاً مرتبة الظن، فاذا كان المدار على خوف الضرر العقلائي و هو امر وجداني اما ان يحصل او لا يحصل، فلا يدور الامر في موارد الضرر بين الوجوب و الحرمة، بل الفرض اما ان يكون هو وجوب استعمال الماء للوضوء أو الغسل حيث لا يحصل خوف من استعمال الماء، و اما ان يكون الفرض الطهارة الترابية حيث يحصل خوف من استعمال الماء، و حصول الخوف و عدمه امر وجداني لا واقعي، بخلاف ما اذا كان الموضوع هو الضرر الواقعي فانه يمكن فيه الدوران بين الوجوب و الحرمة واقعا لانه امر واقعي.

(2) الامر الاول في هذه الخاتمة هو: انه قد مر حكم العقل في الفروع بلزوم التنزل الى الظن حيث ينسد باب العلم فيها، فهل العقل يحكم في الاصول الاعتقادية بلزوم التنزل الى الظن فيها فيما اذا انسد باب العلم بها كما حكم في الفروع أو لا؟

و ينبغي بيان امرين توضيحا لعبارة المتن:

الاول: ان المطلوب في الفروع هو العمل الجارحي: أي الفعل الذي تقوم به الجوارح، و هي الاعضاء كاليد و الرجل و اللسان كما في الصلاة و الحج و امثالهما، او ما يتعلق بأمر خارجي كالزكاة فان المطلوب فيها اعطاء المال.



و اما في الاصول الاعتقادية فالمطلوب فيها هو العمل الذي تقوم به الجوانح كالعلم بها و عقد القلب عليها و تحملها: أي جعلها من محمولات القلب و البناء على الانقياد لها.

لا يقال: ان الفروع ايضا لها عمل تقوم به الجوانح كما تقوم بفعلها الجوارح و هو الالتزام بها.

فانه يقال، اولاً: انه قد مر في باب القطع عدم وجوب الالتزام بها، و ان المطلوب فيها ليس إلا العمل الاعضائي دون العمل القلبي.

و ثانياً: و على فرضه فنقول: ان الفرق بين الفروع و الاصول الاعتقادية هو ان المسلم في الفروع هو طلب العمل الجارحي، و اما العمل الجانحي ففيه خلاف، و على فرض القول به فهو مطلوب ثان غير العمل الجارحي، و اما في الاصول الاعتقادية فالمطلوب فيها ليس إلا العمل الجانحي من العلم و عقد القلب و امثالها دون العمل الجارحي.

الامر الثاني: ان عقد القلب امر غير العلم و التصديق بالشيء، كما مر بيانه في مبحث اتحاد الطلب و الارادة، و يدل عليه- مضافاً الى شهادة الوجدان بان عقد القلب و البناء القلبي غير العلم و التصديق- قوله تعالى حاكياً عن الكفار بالنسبة الى رسالة النبي صلى الله عليه و آله و سلم وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ [17] بناء على ان المراد من الجحود بها هو البناء القلبي على عدم التصديق بها، و ان كانوا قد صدقوا بها واقعا دون الجحود اللساني.

وقد اشار بقوله: «هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية» التي هي «المطلوب فيها اولاً العمل بالجوارح» و في قوله اولاً اشارة الى ان الفروع

الاعتقادي وإن انسداد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله - غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، و لا أقرب من العمل على وفق الظن.

و بالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مظهره، و هذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد (1).

---

اما المطلوب فيها هو العمل الجارحي لا غير أو ان العمل الجانحي مطلوب ثانوي فيها، بخلاف الاصول الاعتقادية فان المطلوب هو العمل الجانحي لا غير.

و على كل، فهل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع «يتبع» ايضاً عند الانسداد «في الاصول الاعتقادية» التي كان «المطلوب فيها هو عمل الجوانح» لا غير «من الاعتقادية» أي بالاصل الاعتقادي «و عقد القلب عليه و تحمله» أي جعله حملاً للقلب يحتفظ به و البناء على «الانقياد له، اولاً» أي أو لا يتبع الظن في الاصول الاعتقادية اذا انسداد باب العلم فيها.

(1) توضيحه: انه في الامر الاعتقادي عملاً للجوانح: الاول العلم به الذي هو التصديق، و الثاني و هو مما يترتب على العلم و التصديق و هو عقد القلب على ما علم و صدق به، و من الواضح في غير الانسداد - أي في الانفتاح - حصول الامرين مع العلم بالشيء بعنوانه الخاص به، و عقد القلب عليه بذلك العنوان الخاص به، و اما في حال الانسداد فلا مجال للامر الاول و هو العلم لفرض انسداد باب العلم، و لا سبيل لحكم العقل بالتنزل الى الظن حيث ينسد باب العلم، لان العقل انما حكم

بلزوم التنزل الى الظن في الفروع لان المطلوب فيها العمل الخارجي بامثالها وعدم جواز اهمالها، وحيث لا يجب الاحتياط فيتعين العمل بالظن لانه ارجح من الوهم والشك، وليس في الاصول الاعتقادية عمل خارجي يلزم امثاله حتى يحكم العقل بلزوم التنزل الى العمل بالظن فيها، فلا سبيل الى العقل في الحكم بلزوم التنزل الى الظن في الاصول الاعتقادية.

وبعبارة اخرى: ان متعلق الامر في الفروع هو الواقع، والعلم طريق اليه لان يمثل المكلف وياتي بمتعلق الامر خارجا، واما في اصول الدين فمتعلق الامر نفس العلم به وليس العلم فيها طريقا لامثال، ولما كان العلم في الفروع طريقا لامثال فاذا تمت مقدمات الانسداد يحكم العقل بلزوم الامثال الظني بدلا عن الامثال العلمي، وفي الاصول ليس العلم طريقا لامثال حتى يصح للعقل الحكم بالتنزل الى الامثال الظني، بل نفس العلم والمعرفة متعلق الامر فلا مجال لحكم العقل بالتنزل الى الظن، لعدم تمامية مقدمات الانسداد، فان المقدمة الاولى - وهي العلم الاجمالي بتعلق الامر بالواقع - مفقودة، لما عرفت من ان متعلق الامر في الاصول ليس هو الواقع، بل العلم بالواقع.

واما الامر الثاني وهو الذي يترتب على الاول من عقد القلب فلم ينسد الباب فيه حتى يكون مجال لحكم العقل بالتنزل الى عقد القلب على الظن، حيث لا مجال لعقد القلب على العلم، لوضوح امكان عقد القلب في حال الانسداد اجمالا عليه، بان يعقد قلبه على ما هو الواقع بما له من العنوان الواقعي وان لم يعلم تفصيلا بعنوانه الواقعي.

والفرق بين حال الانفتاح والانسداد هو ان عقد القلب في الانفتاح على الواقع بعنوانه تفصيلا، وفي الانسداد عقد القلب عليه بما له من العنوان اجمالا، فلا انسداد هنا حتى يلزم التنزل الى الظن وعقد القلب على المظنون بعنوانه التفصيلي، بل لا وجه له لاحتمال الخطا في عقد القلب على المظنون بعنوانه، بخلاف عقد القلب

على الواقع بما له من العنوان الواقعي اجمالاً-فانه لا- مجال لاحتمال الخطأ فيه، ففي باب الانسداد فيه حيث لا مجال لعقد القلب عليه بعنوانه التفصيلي فالعقل يحكم بلزوم عقد القلب اجمالاً ولا تصل النوبة الى الظن.

وقد اشار الى الانفتاح في عقد القلب بقوله: «فان الامر الاعتقادي وان انسد باب القطع به إلا ان باب الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله» بما هو عليه من عنوانه الواقعي «غير منسد»، و اذا لم يكن الباب منسداً فلا مجال للتنزل الى عقد القلب على ما يعينه بظنه، لعدم الموضوع لحكم العقل حيث لا انسداد.

وقد اشار الى الفرق بين الفروع و الاصول، و انه انما يحكم العقل في الفروع بلزوم التنزل الى اتباع الظن و العمل على طبقه لان المطلوب في الفروع هو العمل و الامتثال خارجاً، بخلاف الاصول الاعتقادية فانه لم يطلب فيها الامتثال و العمل خارجاً بقوله: «بخلاف العمل بالجوارح» و هو مقام الفروع فان المطلوب فيها هو العمل، و امتثال المطلوب فيها واقعا منحصر في العلم و الاحتياط، و المفروض انسداد باب العلم، و اما الاحتياط فقد اشار الى عدم وجوبه بقوله: «فانه لا يكاد يعلم مطابقتها» أي مطابقة العمل «مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط و المفروض عدم وجوبه شرعاً» لادلة نفي العسر «او عدم جوازه عقلاً» فيما اوجب الاختلال بالنظام، و حيث لا بد من الامتثال عملاً «و لا اقرب من العمل على وفق الظن» فلا مناص من لزوم اتباع الظن و العمل على طبقه عقلاً.

وقوله «و بالجمله الى آخره» هو بيان لما اشار اليه اولاً من انفتاح باب العلم في مقام عقد القلب، لإمكان عقد القلب بنحو الاجمال، فلا انسداد حتى يكون مجال لحكم العقل بالتنزل الى الظن في حال الانسداد، و الى هذا اشار بقوله: «مع امكان ترتيبها» أي مع امكان ترتيب عقد القلب في حال عدم العلم «على ما هو الواقع فيها» اجمالاً.

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء لشكر بعض نعمائه (1)،

و اشار الى الفرق بين الفروع والاصول في ان المطلوب في الفروع هو العمل خارجا دون الاصول الاعتقادية فانه لا عمل خارجي مطلوب فيها، فلذا كان مجال في حال الانسداد الى حكم العقل بلزوم اتباع الظن في الفروع دون الاصول بقوله:

«وهذا بخلاف العمليات» التي هي مقام الفروع «فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع» الانسداد وتمامية «مقدمات الانسداد فيها».

(1) الكلام في مقامات ثلاثة: وجوب معرفة الله عزّ وجل، وصفاته تعالى شأنه، ووجوب معرفة انبيائه ورسله، ووجوب معرفة الأئمة وهم الاوصياء للانبياء و خلفائهم في الامة على الانبياء وعليهم افضل الصلاة والسلام.

اما الكلام في المقام الاول: وهو وجوب معرفة ذاته وصفاته جل وعلا، فقد استدل المصنف على وجوب ذلك عقلا بقاعدة وجوب اداء شكر المنعم عقلا، والكلام في مرحلتين: مرحلة دلالة القاعدة على وجوب المعرفة، والثانية كون المعرفة بنفسها شكرا للمنعم، لا انها مقدمة لشكر المنعم. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 6؛ ص 243

ادلالة القاعدة على وجوب المعرفة فلاجل قاعدة الحسن والقبح العقلية المقتضية لحسن العدل وقبح الظلم، لانه من الواضح ان شكر المنعم من اظهر مصاديق العدل فيجب الشكر لانه عدل من العبد لمولاه، وترك شكره من ظلم العبد لمولاه، فشكر المنعم عليه لمن انعم عليه عدل منه اليه فيجب عقلا، وترك شكره ظلم منه اليه فيحرم عقلا، فاذا ثبت وجوب شكر المنعم عقلا نقول: انه من الجلي البديهي انه لا يتأتى شكر المنعم الا بمعرفته فتجب معرفته أداء لشكره.

و اما المرحلة الثانية فهي ان معرفته ليست مقدمة لشكره حتى يكون وجوبها مقدما، بل المعرفة بنفسها هي المرتبة الاولى للشكر الواجب، فهي واجب نفسي لما تقرر في محله من ان للشكر مراتب ثلاث: علم، وحال، وعمل، والمعرفة للمنعم

ص: 243

و معرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه (1)، بل وكذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي و وصيه لذلك (2)،

هي مرتبة الشكر له علما، و التخصع و الخشوع قلبا للمنعم هي مرتبة الشكر له حالا، و عبادته هي مرتبة الشكر له عملا، فمعرفة المنعم و جوبها و جوب نفسي لانها اول مراتب الشكر له.

و قد اشار الى كونها واجبا نفسيا بقوله: «وجوب المعرفة لنفسها»، و اشار الى كون و جوبها لقاعدة و جوب شكر المنعم بقوله: «اداء لشكر بعض نعمائه».

(1) الظاهر من المتن ان و جوب معرفة الانبياء لانها ايضا هي من مصاديق قاعدة و جوب شكر المنعم لانهم وسائط نعم الله الى عبادته، لان فيض الله و فضله يمر من الاعلى الى الادنى، فالاعلى مجرى الآلاء و النعم الى الادنى، فنعمته تعالى على عبادته تنسب اليه بما يليق لمقام و جوبه و غناه، و تنسب الى الوسائط بما تنسب مقام امكانهم و فقرهم، فإليه جل و علا تنسب اولاً، و الى الوسائط تنسب ثانياً، و من الواضح و جوب شكر كل منعم و لو كان منعما بالواسطة، و قد عرفت ان معرفة المنعم تجب بالوجوب النفسي، لانها بنفسها مصداق للشكر الواجب عقلا، فمعرفة الانبياء تجب لان من له دخالة في النعمة فهو منعم ايضا، و أول مراتب شكر المنعم معرفته، و لذا قال (قدس سره): «و معرفة انبيائه» أي و تجب معرفة انبيائه «فانهم وسائط نعمه» و وسيط النعمة منعم، و أول مرتبة شكر المنعم معرفته.

(2) الكلام في الامامة على الوجه الصحيح في مقامين:

الاول: في كونها كالنبوة مجرى للفيض، فالامام كالنبي من وسائط النعم و يجب معرفته لوجوب شكره، لعين ما مر في و جوب معرفة الانبياء اداء لوجوب شكرهم.

و توضيحه: ان قاعدة الامكان الاشراف القاضية بوجوب وجود الاعلى دائما ليكون مجرى للفيض و واسطة في بلوغ نعمه الى من هو دون الوجود الاعلى من

موجودات عالم خلقه، أو لأن الوجود الاعلى هو الغاية لخلق الوجود الادنى للزوم كون الغاية لفعل الخالق العالى هو الوجود الاعلى من خلقه.

وعلى كل، فهم اما مجرى فيض الوجود ووسائل النعم، او انهم الغاية له، فهم من علل الوجود الغائية للوجود الادنى، وعلى كل حال فلهم الدخالة في النعم، و ممن تنسب النعمة اليهم اما وساطة او غاية فتجب معرفتهم أداء لوجوب شكرهم كما مر في وجوب معرفة الانبياء.

المقام الثانى في كون الامامة من المناصب الالهية لانهم الطريق لتبليغ احكامه الواقعية، فلا بد وان يكون المبلغ مضافا الى قداسته في نفسه ان يكون مامونا من الخطأ معصوما من الوقوع فيه، ولا يكون كذلك الا من كان وجودا عاليا قدسيا قد ارتفع عن الخطأ بحسب مقام ذاته، فارتفع نفسه وعلو مقامه مانع له عن ان ينسى او يغفل، فالطريق لتبليغ الاحكام الواقعية يجب ان يكون معصوما من الخطأ لتلا يكون من جهة التبليغ حجة للناس على الله، ولا بد وان يكون له تعالى الحجة دائما على الناس، ولذا قالوا: ان من يقع في طريق التبليغ لا بد وان يكون واجب العصمة، ولما كان هذا الوجود العالى المعصوم مما يعسر على الناس معرفته والاهتداء اليه كان يجب على الله نصبه و تعيينه، فلذلك كانت الامامة من المناصب الالهية المحتاجة الى نص من رسله على اوصيائهم والائمة من بعدهم.

لا يقال: ان كون الامامة من المناصب الالهية وطريقا لتبليغ احكامه الواقعية لازمه ان تكون ملغاة في الغيبة، اذ لا يصل الناس الى الامام حتى يمكن ان يبلغهم احكام الله الواقعية.

فانه يقال: ان المراد كون الامام ممن يمكن ان يبلغ لا انه يلزم ان يبلغ بالفعل.

وبعبارة اوضح: انه لما كان لا بد ان لا يكون للناس على الله الحجة فاللازم وجود الحجة، بحيث لو رجع الناس اليه لبلغهم، واحتجابه عنهم خوفا منهم، فالذي على الله ان يكون حجته موجودا بالفعل دائما، بحيث لو امن الناس ورجعوا

ولا احتمال الضرر في تركه (1)، ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، إلا ما وجب شرعا معرفته، كمعرفة الامام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح،

اليه لبلغهم احكام الله الواقعية، واما اذا لم يكن موجودا بالفعل فاذا رجع الناس اليه لا يجدونه فيكون لهم على الحجة.

و اما كون الامامة رئاسة دينية و دنيوية مما يحتاج النظام الصحيح اليها فهو طريق آخر لاثبات الامامة.

وعلى كل حال، فيجب معرفتهم بعد معرفة الله تعالى و انبيائه، لانهم طرق المعارف الالهية و الاحكام الواقعية، و لعله اشار الى كلا المقامين بقوله: «و كذا» أي و كما يجب معرفة النبي كذلك «تجب معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح الى آخر الجملة».

(1) لا يخفى ان وجوب دفع الضرر المحتمل هو طريق ثان لوجوب المعرفة عقلا غير طريق وجوب اداء شكر المنعم، و هو يعم المعرفة له تبارك و تعالى و لانبيائه و لاوصيائه، و يؤيد ذلك تعقيبه له بقوله: «و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر» و ما ذكر هو معرفة الله تعالى و معرفة انبيائه (ص) و معرفة اوصيائه عليهم السلام التي هي معرفة الامام عليه السلام، و لا-وجه لاختصاص وجوب دفع الضرر المحتمل بخصوص معرفة الامام عليه السلام لوضوح احتمال الضرر ايضا في ترك معرفته تعالى و معرفة انبيائه (ص).

وعلى كل حال، فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل اما قاعدة عقلية بنفسها بناء على كون العقل هو الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، او كون دفع الضرر المحتمل من فطريات كل ذي شعور فلا يكون قاعدة عقلية، ولكنه من الفطري لكل ذي شعور الفرار من الضرر المحتمل، و سيأتي ان شاء الله تعالى الكلام فيها من حيث كونها قاعدة عقلية برأسها، او انها من الفطريات في مقام آخر.

وعلى كل حال، فدفع الضرر المحتمل في المقام اما واجب عقلا لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، او انه لازم طبعي لكل ذي شعور، فترك المعرفة محتمل للضرر



أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته (1)، و ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من النقل، كان أصالة

ولا مؤمن منه، ودفعه اما واجب عقلي او انه من طبع كل ذي شعور، ولا يخفى ان الضرر المحتمل في المقام هو العقاب بترك المعرفة.

ولا- ينبغي ان يتوهم ان احتمال الضرر منفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانها لا مجرى لها في مثل المعرفة، اما لان موردها الشك في حكم من له البيان، ولا يكون ذلك الا بعد معرفة من له البيان، ولا محل لها في نفس معرفته.

أو لأن احتمال الضرر الذي لا مؤمن منه صالح لان يكون بيانا، فلا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان على كل حال.

فاتضح مما ذكرنا: ان معرفة الواجب تعالى ومعرفة انبيائه و اوصيائه يجب تحصيلها، اما لوجوب شكر المنعم، أو لأن في تركها احتمال الضرر و يلزم دفعه.

قوله: «و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر الخ» أي ان غير معرفة الله تعالى و النبي و الامام على الوجه الصحيح لا تجب عقلا، لعدم منعم سواهم و لعدم احتمال الضرر في ترك معرفة غيرهم.

قوله (قدس سره): «الا ما وجب شرعا معرفته الخ» حاصله: ان المعرفة اما ان تجب عقلا كما في معرفة المنعمين ثلاثتهم، او يدل دليل شرعي على وجوب المعرفة في غيرهم.

(1) المراد من الامامة- على الوجه غير الصحيح- هي كونها ليست من المناصب الالهية الراجع امرها الى الله تعالى، بل هي من المناصب البشرية تحصل من اجتماع بعض المسلمين و اختيارهم رئيسا للمسلمين جميعا. و اما اجتماع المسلمين جميعا و مشاورتهم كلهم في اختيار الرئيس لهم فهو ممتنع، لامتناع اجتماعهم كلهم عادة، و امتناع اجتماعهم كلهم- ايضا- على رأي واحد، و لا وجه لترجيح رأي بعض على

بعض بعد ان يكون لكل واحد منهم حق الرأي، وعلى كل فالامامة على الوجه غير الصحيح هي كونها من غير المناصب الالهية.

ثم لا يخفى ان قوله: «كمعرفة الامام على وجه آخر غير صحيح» يحتمل ان يكون متعلقا بقوله ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، ولكنه بعيد لانه خلاف سياق العبارة اولا، ولان قوله بعده «اوامر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته» يكون مستدركا، لانه مساوق لقوله «الا ما وجب شرعا معرفته» فلا وجه لإعادته، والظاهر من السياق هو كونه متعلقا بقوله: «الا ما وجب شرعا معرفته» ويكون المعنى المراد منه هو ان معرفة الامام وان كانت على الوجه غير الصحيح، إلا انها مع ذلك قد دل الدليل الشرعي على وجوبها وهو الخبر المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)<sup>(1)</sup> وحينئذ يكون المراد من قوله: «أو امر آخر الى آخر الجملة» هو دلالة الدليل الشرعي على وجوب معرفة المعاد الجسماني فانه امر آخر غير الامامة.

(1) بعد بيانه لما دل العقل على وجوب معرفته، وما دل النقل بالخصوص على وجوب معرفته، اشار الى ان الاصل فيما شك في وجوب معرفته هو البراءة عقلا لقبح العقاب بلا بيان، ونقلا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (رفع ما لا يعلمون)، ولا عموم ولا اطلاق يرجع اليه مقتضى لوجوب معرفة كل ما شك في وجوب معرفته، ولذا قال (قدس سره): «كان اصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة» وهو ما شك في وجوب معرفته ولم يدل دليل بالخصوص من العقل على وجوب معرفته كما دل على وجوب معرفة الله تعالى وانبيائه واورصائه، ولا من النقل على وجوب معرفته

ص: 248

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ الْآيَةَ (1)، و لا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

كما دل الدليل الشرعي على وجوب معرفة الامامة، و لو فرض كونها من المناصب غير الالهية، و على وجوب معرفة المعاد الجسماني.

(1) لا يخفى انه قد استدل باطلاق ادلة اربعة على وجوب معرفة كل ما شك في وجوب معرفته، و لذلك اشار المصنف اليها و الى اجوبتها.

الدليل الاول: اطلاق الآية و هي قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [20].

و يتوقف الاستدلال بهذه الآية المباركة على كون المراد من قوله لِيَعْبُدُونِ هو ليعرفون، كما يظهر من اطباق المفسرين على ان المراد من ليعبدون هو ليعرفون، و انما عبر عن المعرفة بالعبادة لان العبادة هي لازم المعرفة او هي بنفسها عبادة.

و وجه الاستدلال بها على هذا هو دلالة الآية على ان الغاية للخلق هي المعرفة، و ما كان هو الغاية لأصل الخليقة فوجوبه على الخلق من اوضح الاشياء، فالمعرفة لما كانت هي الغاية فهي الواجبة، و حيث حذف متعلق المعرفة في الآية و لم تقيد المعرفة بشيء فيها فلها اطلاق يشمل كل ما شك في وجوب معرفته.

و الجواب عنها: هو ان النون في قوله لِيَعْبُدُونِ هي نون الوقاية لا نون الجمع، لوضوح ان الفعل من الافعال الخمسة الذي يكون نصبه بحذف النون، فنون الجمع فيه محذوفة، و هذه النون الموجودة هي نون الوقاية، و نون الوقاية هي اللاحقة للفعل لتقيه من كسرة ياء المتكلم التي لا بد من كسر ما قبلها، و بعد اتصال ياء المتكلم بالفعل يكون المتحصل من الآية هي الدلالة على وجوب معرفته تبارك و تعالى فقط، و لا يكون لها اطلاق يشمل غير معرفته، فضلا عن ان يكون اطلاقها شاملا لكل ما شك في وجوب معرفته.

(و ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) (1) و لا لما

و الحاصل: ان متعلق المعرفة في الآية المحذوف هو ياء المتكلم و المتكلم هو الله تبارك و تعالی، فالآية تدل على وجوب معرفته، و ليس المحذوف امراً غير معين ليكون مطلقاً يشمل كل ما شك في وجوب معرفته، و قد عرفت ايضاً انه انما عبر عن المعرفة بالعبادة لكونها لازم المعرفة أو انها هي بنفسها عبادة، و انما تكون العبادة من لوازم المعرفة أو بنفسها عبادة حيث تكون المعرفة معرفة الله، و اما غير معرفة الله لو فرضنا القول بوجوبها فلا- يلازمها العبادة، لوضوح عدم صحة عبادة كل ما وجب معرفته، بل خصوص معرفة الله هي عبادته أو التي يلازمها عبادته، فلو كان المراد معرفة كل ما شك في وجوب معرفته لما حسن التعبير عنه بالعبادة.

(1) هذا هو الدليل الثاني و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس» (1).

و وجه الاستدلال به هو دلالة هذا الحديث المبارك على كون المعرفة اعلى و افضل من الصلوات الخمس، لجعل افضلية الصلوات الخمس بعد المعرفة، و لا ريب في وجوب ما كان افضل من المسلم و جوبه، فالمعرفة واجبة لكونها افضل من الصلوات الخمس المسلم و جوبها، و حيث لم يقيد المعرفة بشيء فيكون لها شمول و اطلاق او عموم بناء على افادة لام الجنس للعموم.

و الجواب عنها اولاً: بان الرواية لم تسق لبيان وجوب المعرفة حتى يصح الاستدلال باطلاقها، و انما هي مسوقة لبيان فضل الصلوات الخمس.

و اما دعوى عمومها فقد عرفت في مبحث العام و الخاص عدم كون اللام من الفاظ العموم.

ص: 250

1- 21. (1) الكافي، ج 3، ص 264.

و ثانيا: بان التدبر في الرواية يقتضي كون اللام في المعرفة عهدية، و المراد بها معرفة الله خاصة او مع انبيائه و اوصيائه، لان المعرفة حيث يراد بها العموم تكون شاملة لمعرفة الصلوات الخمس، و لا وجه لان تكون معرفة الصلوات الخمس افضل من نفس الصلوات الخمس، مضافا الى القطع بكون بعض ما شك في وجوب معرفته هو اقل فضلا من الصلوات الخمس، فلا وجه لان يراد بالمعرفة في الخبر الاطلاق الشامل لكل ما شك في وجوب معرفته.

(1) هذا هو الدليل الثالث و المراد مما دل على وجوب التفقه هو آية النفر المتقدمة في مبحث خبر الواحد، و هي قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [22].

و وجه الاستدلال بهذه الآية او غيرها من الروايات الدالة على وجوب التفقه على وجوب المعرفة المطلقة الشاملة لكل ما شك في وجوب معرفته هو ان المعرفة من جملة التفقه، و حيث وجب التفقه فتجب المعرفة لانها من التفقه في الدين، فكل ما شك من الدين في وجوب معرفته تجب معرفته لانها من التفقه في الدين.

و الجواب عنه: ان البيان في الآية مسوق لبيان وجوب التفقه لا لبيان ما يجب التفقه فيه حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة، و انما يكون لها اطلاق ينفع في المقام حيث تكون مسوقة لبيان ما يجب التفقه فيه، لا لبيان وجوب التفقه.

و بعبارة اخرى: ان هنا امرين: وجوب معرفة ما اوجبه الله و حرمة، و وجوب المعرفة نفسها في كل ما شك في وجوب معرفته، و الآية مسوقة لبيان الامر الاول و وجوب التفقه لمعرفة ما هو الواجب.

وجوب معرفته بالعموم (1)، ضرورة أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله و معرفته، و النبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، و مثل آية النفر،

و الحاصل: ان التفقه لمعرفة الواجب نفسه غير التفقه لنفس وجوب المعرفة، فهاتان جهتان، و سوق الآية للبيان من الجهة الاولى لا يقتضي لها اطلاقاً من الجهة الثانية، و الذي ينفع في المقام هي الجهة الثانية، و لم تسق الآية للبيان من ناحيتها حتى يكون لها اطلاق.

و من الواضح اشتراط الدلالة الاطلاقية باحراز البيان، و كثيرا ما يكون الدليل له اطلاق من جهة و لا يكون له اطلاق من جهة اخرى، لسوق البيان فيه في خصوص جهة دون جهة اخرى.

(1) هذا هو الدليل الرابع و هو ما دلّ على وجوب طلب العلم.

و وجه الاستدلال بذلك على نحو آية التفقه و هو كون المعرفة من العلم، فما دلّ على وجوب طلب العلم يدلّ على وجوب المعرفة.

و الجواب عنه ايضا مثل الجواب عن آية التفقه، بانه لا اطلاق للدليل الذي يساق من جهة طلب العلم من جهة لزوم معرفة ما يجب طلب العلم به.

و بعبارة اخرى: ان المراد مما دلّ على وجوب طلب العلم هو معرفة نفس ما اوجبه الله و ما حرّمه و ذات المعارف الالهية و الاخلاق التي بها يصل العبد الى رضاه تبارك و تعالى، و هذا غير نفس وجوب المعرفة بذاتها بما هي معرفة، و أدلة طلب العلم لها اطلاق من تلك الناحية لا من هذه الناحية، فلا اطلاق في ادلة وجوب طلب العلم ليمسك به في مقام الشك في وجوب معرفة ما شك في وجوب معرفته بما هي معرفة.

و الحاصل: ان الظاهر ان العلم المسوق الاطلاق له هو العلم الطريقي لا الموضوعي، و المعرفة هي العلم، فالعلم فيها موضوعي لا طريقي.

إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقعه و معرفته، كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به (1).

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا، حيث أنه ليس بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن (2)، ومع العجز

---

(1) شروع في الإشارة إلى الاجوبة عن الأدلة المذكورة، فإشار إلى الجواب عن الآية الأولى بقوله: «ان المراد من لِيَعْبُدُونِ هو خصوص عبادة الله و معرفته» لان النون نون الوقاية، و لازمها كون الواجب هو خصوص معرفة الله، فلا اطلاق فيها يشمل غيرها مما شك في وجوب معرفته.

و اشار إلى الجواب عن الحديث النبوي بقوله: «و النبوي ... إلى آخر الجملة» وقد مرّ بيانه.

و اشار إلى الجواب عن آية التفقه بقوله: «و مثل آية النفر انما هو بصدد بيان الطريق ... إلى آخر الجملة» وقد مر أيضا تفصيله.

و اشار إلى الجواب عما دل على وجوب طلب العلم بقوله: «انما هو بصدد الحث ... إلى آخره» وقد مر أيضا توضيحه.

(2) لا يخفى ان ما تقدم من الكلام كان في عدم كفاية الظن في اصول الدين، و الآن يشرع في الدليل على عدم الكفاية، و قوله: «ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن» ...

شروع في الدليل على عدم الكفاية.

و حاصله: ان العقل و النقل دلا على لزوم المعرفة و هي العلم، و لذلك لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما وجب معرفته و العلم به عقلا كمعرفته تبارك و تعالى، لأن العلم هو الهيئة النورانية التي تتجهر بصورتها النفس المجردة من الظلمة، و هو التصديق و الأذعان النفسي، و هو حقيقة الايمان الموجب للخلود في نعيم الآخرة، و هو المعرفة التي اوجبها العقل، و من الواضح ان الظن لكونه مشوبا باحتمال الخلاف لا يكون

ص: 253

عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال (1)، بخلاف

مجردا عن الظلمة ولا خالصا عن الجهل ولم يحضر عنده حضورا خالصا عن العدم، فان معنى احتمال الخلاف هو احتمال العدم، و العدم ظلمة و جهل، و المعرفة هي الحضور النوري الذي لا جهل فيه و لا ظلمانية، و لا يقال لمن ظن بشيء انه قد عرفه، بل يقال لمن علم به قد عرفه، فالظن ليس بمعرفة.

و حيث قد وجبت المعرفة فلا يجوز الاكتفاء بالظن لانه ليس بمعرفة، و لذا قال (قدس سره): «حيث انه» أي الظن «ليس بمعرفة قطعا فلا بد من تحصيل العلم» لانه هو حقيقة المعرفة.

(1) الكلام في مقامين: الاول: في كون الجاهل قاصرا او مقصرا و وجود كلا الفردين.

الثاني: في معذورية الجاهل القاصر عقلا، و عدم معذورية المقصر عقلا.

اما المقام الاول: فلا شبهة في اختلاف الاستعدادات في طبائع البشر، فان من المشاهد بالوجدان ان من الناس من لا استعداد له لإدراك أي معنى غامض، و لا- تنفع أي محاولة في ايصال ادراكه اليه، و هو المستضعف المشار اليه في القرآن الكريم و في الروايات عن آل البيت عليهم السلام، و من الناس من يكون له استعداد و لكنه يكون غافلا بحيث لم يخطر بباله و لو بنحو الاحتمال ما يحتمل لزوم الفحص عنه و احتمال الضرر في تركه، و هؤلاء هم الجاهل القاصر.

و اما الجاهل المقصر فهو غيرهم ممن له استعداد لادراك الغامض من الامور و لا يكون غافلا، بل يكون ملتفتا الى ما يلزمه بالفحص لاحتمال الضرر في تركه.

فاتضح مما ذكرنا الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر، و ان الاول ما لا استعداد له أو ما كان غافلا اصلا، و الثاني ما له الاستعداد و لا يكون غافلا من رأس، و اتضح أيضا وجود كلا الفردين بشهادة الوجدان في عدم الاستعداد في كثير من الرجال و النساء.



ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد (1)، ولو لاجل حبّ طريقة الآباء و الاجداد و اتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي للخلف، وقلما عنه تخلف (2) و المراد من المجاهدة في قوله تعالى: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا

و اما المقام الثاني: فمعذورية القاصر عقلا ترجع الى التكليف بايجاد المعلول مع فرض عدم علته و هو محال بيّن، و اما رجوع تكليفه الى ذلك فلان من الواضح ان الاستعداد للادراك من اجزاء علة الادراك، فتكليف من لا استعداد له لادراك المعرفة بالمعرفة مع فرض عدم استعداده لإدراكها من التكليف بايجاد المعلول مع فرض عدم علته، و لذا كان من المسلّمات معذورية القاصر عقلا.

وقد اشار الى معذورية القاصر بقوله: «و مع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور» فانه مع فرض العجز عن الشيء لا يعقل التكليف بالشيء، لرجوعه الى التكليف بالمعلول مع فرض عدم علته، ثم اشار الى ان العجز عن قصور اما للغفلة او لعدم الاستعداد بقوله: «لغفلة او لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد»، ثم اشار الى وجود القاصر بقوله: «كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال».

(1) قد اتضح مما ذكرنا في معذورية القاصر عدم معذورية المقصّر لفرض تمامية العلة فيه فلا يكون من التكليف بالمعلول مع فرض عدم العلة، لان الجاهل المقصّر هو من له الاستعداد لإدراك المطلب و ان كان غامضا و لفرض عدم الغفلة ايضا، فيرجع تركه للمعرفة الى تقصيره مع قدرته و عدم غفلته، فلذا لم يكن معذورا لا عقلا و لا شرعا، و الى هذا اشار بقوله: «بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد» لرجوع الترك منه الى عدم الفعل مع القدرة على الفعل.

(2) لا يخفى ان الجاهل المقصّر قسمان: هو من لم يبحث و لم يجتهد فلم يصل، و من بحث و اجتهد ولكنه لم يصل ايضا، وربما اعتقد بحسب ما وصل اليه بخلاف الحق.

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا هُوَ الْمَجَاهِدَةُ مَعَ النَّفْسِ، بِتَخْلِيَتِهَا عَنِ الرَّذَائِلِ وَتَحْلِيَتِهَا بِالْفَضَائِلِ، وَهِيَ الَّتِي كَانَتْ أَكْبَرَ مِنَ الْجِهَادِ، لَا النَّظَرَ وَالْاجْتِهَادَ، وَإِلَّا لَادَى إِلَى الْهَدَايَةِ، مَعَ أَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْجِهَالَةِ وَالضَّلَالَةِ، إِلَّا إِذَا كَانَتْ هُنَاكَ مِنْهُ - تَعَالَى - عَنَاءٌ، فَإِنَّهُ غَالِبًا بِصَدَدِ إِثْبَاتِ أَنْ مَا وَجَدَ آبَاءَهُ عَلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ، لَا بِصَدَدِ الْحَقِّ، فَيَكُونُ مَقْصُرًا مَعَ اجْتِهَادِهِ، وَمُؤَاخِذَا إِذَا أَخْطَأَ عَلَى قِطْعِهِ وَاعْتَقَدَهُ (1).

وَلَا اشْكَالَ فِي كَوْنِ الْأَوَّلِ مَقْصُرًا، وَلَكِنَّ الْأَشْكَالَ فِي الثَّانِي لِذَعْوَى كَوْنِهِ مِنَ الْقَاصِرِ دُونَ الْمَقْصُرِ، لِأَنَّ عَدَمَ وَصُولِهِ مَعَ بَحْثِهِ وَاجْتِهَادِهِ يَرْجِعُ إِلَى عَدَمِ قُدْرَتِهِ، فَإِشَارٌ إِلَى الْجَوَابِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: «وَلَوْ لَاجِلَ حُبِّ طَرِيقَةِ الْأَبَاءِ وَالْأَجْدَادِ».

وَحَاصِلُهُ: أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْحَقِّ عَلَى نَحْوَيْنِ: لِأَنَّهُ تَارَةٌ: يَكُونُ بَحْثًا عَنِ الْحَقِّ لِأَجْلِ الْحَقِّ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَكُونُ - بِحَيْثُ لَمْ يَصِلْ - مَعْذُورًا وَبِحُكْمِ الْجَاهِلِ الْقَاصِرِ، وَآخَرَى لَا يَكُونُ بَحْثًا عَنِ الْحَقِّ لِلْحَقِّ، بَلْ يَكُونُ بَحْثًا لِأَجْلِ أَنْ يَصْبِغَ طَرِيقَةَ آبَائِهِ وَاجْدَادِهِ بِصِبْغَةِ الْحَقِّ عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَلَا يَكُونُ بَحْثُهُ بَحْثًا عَنِ الْحَقِّ لِأَجْلِ الْحَقِّ بَلْ يَكُونُ بَحْثُهُ نَاشِئًا عَنِ تَعْصَبٍ لَطَرِيقَةِ آبَائِهِ فِي اعْطَائِهَا صِبْغَةَ الْحَقِيقَةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى بَابِ تَمْوِيهِ النَّفْسِ عَلَى النَّفْسِ، وَلَوْ رَجَعَ هَذَا الْبَاحِثُ إِلَى انصَافِهِ لَوَجَدَ نَفْسَهُ شَاكَا غَيْرِ مُعْتَقِدٍ، وَحَيْثُ فَرَضَ اسْتِعْدَادَهُ وَقُدْرَتَهُ عَلَى الْوَصُولِ إِلَى الْحَقِّ كَانَ غَيْرِ مَعْذُورٍ فِي تَرْكِ مَعْرِفَتِهِ، وَإِلَى مَا ذَكَرْنَا إِشَارًا بِقَوْلِهِ: «وَلَوْ لَاجِلَ حُبِّ طَرِيقَةِ الْأَبَاءِ ... إِلَى آخِرِ الْجُمْلَةِ».

(1) ظَاهِرُ الْمَتْنِ أَنَّهُ جَوَابٌ عَنِ سَوْأَلِ مُقَدِّرٍ فِي الْمَقَامِ، وَحَاصِلُهُ: أَنَّهُ لِقَائِلٌ أَنْ يَقُولَ:

أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (1) يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَجَاهِدَةَ فِي

ص: 256

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها، فلا إلجاء فيها

---

اللّه تستلزم الهداية، ونفس البحث من الباحث هي المجاهدة في اللّه، فكيف يمكن ان يبحث باحث ولم يصل؟

وقد اجاب عنه أولاً: بان المراد من المجاهدة في الآية ليست البحث والاجتهاد، بل المراد منها هي الجهاد ولكنه للنفس بقمعها عن رذائل الشهوات، وتخليتها عن اتباع الهوى و ارغامها على فضائل العبادات وتحليلتها بحلية الهدى، فهي اجنبية عن المقام، و اليه اشار بقوله: «هو المجاهدة مع النفس ... الى آخر الجملة» أي ان المراد من الذين جاهدوا هم اهل المجاهدة مع النفس لا- اهل البحث والاجتهاد.

وثانيا: ما يظهر من طي كلماته، و هو انه لو سلّمنا ان المراد من المجاهدة هي البحث والاجتهاد، ولكنها لا تستلزم اهداء هذا المقصّر، لان المجاهدة في اللّه هي البحث عن الحق لاجل الحق لا البحث لاعطاء طريقة اهله صبغة الحق على كل حال، و اليه اشار بقوله: «فانه غالبا بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق» و مثل هذا الباحث يكون مقصراً غير معذورا، ولذا قال (قدس سره):

«فيكون مقصراً ... الى آخر الجملة».

وقد ظهر انه بناء على ان المراد بالمجاهدة هي جهاد النفس لا ما يشمل لزوم اعطاء الهداية للباحث، ولو فيما اذا كان باحثا عن الحق لاجل الحق، و عليه فالفرق بين الباحث لاجل الحق و الباحث لحبّ طريقة الآباء، هو ان الاول اذا لم يصل الى الحق كان معذورا وله حكم الجاهل القاصر، و الثاني لا يكون معذورا و يستحق العقاب.

أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى (1).

(1) هذا هو الدليل الثاني على ان العاجز عن المعرفة في الاصول لا استقلال للعقل بلزوم التنزل الى الظن، وقد مرت الاشارة اليه فيما سبق.

وحاصله: ان من مقدمات الانسداد العلم الاجمالي بالتكليف، وعدم امكان الامتثال الاجمالي ولو بنحو الاحتياط، وعلى هذا نقول: ان متعلق التكليف في اصول الدين ان كان هو العلم بها بنحو ان يكون العلم جزء متعلق التكليف فالعلم الاجمالي بالتكليف مفقود، لانه مع تعذر احد جزأي متعلق التكليف لا تكليف، وان كان متعلق التكليف هو التدين بالواقع من دون تقيده بالعلم فلا انسداد ايضاً، لا مكان الامتثال بالتدين بالواقع على ما هو عليه فيما اذا لم يتأت العلم به تفصيلاً.

والحاصل: انه لو فرضنا ان العقل يحكم بلزوم التنزل الى الظن مع الانسداد حتى في اصول الدين، إلا انه لما كان التكليف في الاصول هو المعرفة وعقد القلب، وبعد الانسداد والعجز عن المعرفة بالعنوان الخاص بعينه تفصيلاً لا انسداد ولا عجز عن عقد القلب على الواقع اجمالاً بما له من عنوانه الخاص واقعا، فلا وجه للتنزل الى الظن، اذ لا احتمال للخطأ مع عقد القلب اجمالاً، بخلاف عقد القلب مع الظن على عنوان خاص تفصيلاً فانه محتمل للخطأ، ومع امكان الامتثال على نحو لا يحتمل الخطأ لا وجه لحكم العقل للتنزل لما يحتمل الخطأ.

وبعبارة اخرى: انه مع انفتاح باب الامتثال ولو بنحو الاجمال لا انسداد حتى يكون مجال للتنزل الى الظن، فان موضوعه هو الانسداد، ولا مجال له مع الانفتاح.

والحاصل: انه قد اتضح مما ذكرنا امران:

الاول: ان حكم العقل بلزوم تحصيل الظن ووجوبه منوط بالانسداد، فحيث لا انسداد لا يجب بحكم العقل لزوم تحصيل الظن، والى هذا اشار بقوله: «ثم

لا- استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله» أي فيما يجب تحصيل العلم به «عقلا لو امكن» تحصيل العلم به.

و من الواضح ان عدم استقلال العقل بالوجوب اعم من استقلاله بعدم الوجوب، كما ان استقلاله بعدم الوجوب اعم من استقلاله بالحرمة، ولذا نفى أولا استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن في صدر عبارته، ثم في ذيلها حكم باستقلال العقل بعدم الوجوب بقوله: «لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه».

ثم ترقى الى حكم العقل بعدم جواز التنزل الى الظن مع امكان عقد القلب على الواقع اجمالا، مشيرا اليه بقوله: «بل بعدم جوازه» وهذا هو الامر الثاني الذي ظهر مما ذكرنا، وهو ان انفتاح باب المعرفة بنحو الاجمال فيما يجب تحصيل العلم به كاصول الدين يقتضي بعدم جواز التنزل الى الظن عقلا، لاحتمال الخطأ في الظن في عقد القلب على المظنون بخصوصه، دون عقد القلب بنحو الاجمال على الواقع بما له من عنوانه الخاص واقعا، فانه لا احتمال للخطأ فيه، و مضافا الى احتمال الخطأ ان عقد القلب على المظنون بخصوصه فيما لو أخطأ الظن يكون من التشريع و ادخال ما ليس من الدين في الدين، بخلاف عقد القلب على الواقع اجمالا فانه لا تشريع فيه، ولذا قال (قدس سره): «بل بعدم جوازه» أي ان العقل مستقل بعدم جواز التنزل الى الظن «لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها» بعنوانها الخاص تفصيلا لا- ينسد باب العلم بها، لأنها مما «امكن الاعتقاد» بها اجمالا «بما هو واقعها و الانقياد لها» بما لها من عنوانها الواقعي «فلا إلجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم» بها بعنوانها الخاص تفصيلا لانفتاح باب الاعتقاد بها اجمالا، ولما كان المطلوب في الفروع هو العمل، فحيث لا- يجب الاحتياط أو لا يجوز فلا بد من التنزل الى الظن و العمل على وفق المظنون، ولذا قال (قدس سره): «بخلاف الفروع العملية».

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضا (1).

وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا، أن القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهد فيها، لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذورا عقلا (2).

(1) لا يخفى انه كان الكلام في حكم العقل فيما لو انسد باب العلم تفصيلا بالعنوان الخاص الواقعي في الاصول الاعتقادية، وقد انتهينا الى حكم العقل بعدم جواز التنزل الى الظن فيه ... فأراد ان يشير الى ان النقل ايضا لا يدل على وجوب الظن في الاصول الاعتقادية، بل النقل ايضا يدل على عدم جواز الظن فيها، وهي الآيات الدالة على النهي عن اتباع الظن، فان القدر المتيقن منها هو النهي عن اتباع الظن في الاصول الاعتقادية، ولذا قال (قدس سره): «بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن» كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [24] وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا(1)» فانهما و امثالهما «دليل على عدم جوازه» أي على عدم جواز الظن في الاصول الاعتقادية لما تقدم من انه هو القدر المتيقن من هذا النهي.

(2) لا- يخفى ان وجه العودة من المصنف للتعرض لوجود الجاهل القاصر، و ان القصور يكون اما عن غفلة رأسا عما يوجب احتمال الضرر في ترك الفحص، او عن عدم الاستعداد لادراك ما هو غامض من الامور هو التمهيد لما يشير اليه بعد هذا من دعوى انكار وجود الجاهل القاصر.

وعلى كل، فوجه الانتقذاح هو ما مر من شهادة الوجدان و العيان، بل و دلالة الآيات و الروايات على وجود الجاهل القاصر ككثير من الرجال و النساء، وقد أشار

ص: 260

و لا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان يتقاد له على إجماله لو احتمله. هذا بعض الكلام مما يناسب المقام (1)،

الى القصور عن غفلة بقوله: «ان القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة» و اشار الى القصور لعدم الاستعداد بقوله: «او عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الامر بمثابة» يكون الجهل بها مسببا عن عدم الاستعداد لادراكها و هو الجاهل القاصر، و ليس الجهل عنده مع الاستعداد حتى «لا يكون الجهل بها الا عن تقصير» كما في الجاهل المقصّر، فان جهله بالاصول لما كان مع الاستعداد و عدم الغفلة فلا يكون جهله الا عن تقصير منه، و لذا لم يكن معذورا، بخلاف الجاهل القاصر فانه معذور بحكم العقل، و لذا قال (قدس سره): «فيكون معذورا عقلا».

(1) لا يخفى انه انكر بعضهم وجود الجاهل القاصر خارجا، و لو كانت براهينه على انكاره لا يهتدى الى الخدشة فيها لكانت من الشبهة في مقابل الوجدان و العيان، لما عرفت من وجود الجاهل القاصر خارجا وجدانا و عيانا ... فكيف؟

و ما ذكره من الادلة على عدم وجود القاصر ظاهر الخدشة، فلا ينبغي ان يصغى الى هذا الانكار و هذه الدعوى.

و على كل، فقد ادعي عدم وجود القاصر، و ان المقصّر على نوعين: نوع معذور غير معاقب و هو الذي يعقد قلبه على الواقع اجمالا حيث يحتمله، و نوع غير معذور و معاقب و هو الذي مع احتماله لا يعقد قلبه على الواقع مع تركه للفحص عنه.

و ما استدل به لهذه الدعوى امور اهمها: قوله تعالى: **وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** [26] سواء كان المراد منها هي المعرفة او العبادة، لوضوح كان الجاهل بالحق لا عبادة له للحق.

و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الاسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة (1).

و حاصل الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو دلالتها على كون الغاية للوجود لكل فرد من الجن و الانس هي المعرفة و العبادة المستلزمة للمعرفة، و لما كانت هذه الغاية غاية لأصل خلقة كل فرد من الجن و الانس فما لا يمكن تحقق الغاية فيه لا يعقل ان يكون موجودا، لان الموجود الممكن مرتبط بعلة الغائية كارتباطه بعلة الفاعلية، و من الواضح ايضا ان من لا استعداد له- و هو القاصر- لا يمكن تحقق هذه الغاية فيه، و قد عرفت ان ما لا يمكن تحقق الغاية فيه لا يعقل ان يكون موجودا، فالقاصر لا يعقل ان يكون موجودا.

و الجواب عنه حلا و نقضا: أما حلا فلانه لا ظهور في الآية لكون المعرفة و العبادة غاية لخلقة كل فرد فرد، بل الظاهر منها انها غاية لخلق جنس الجن و الانس.

و اما نقضا فبخلقة الصبيان الذين يموتون قبل البلوغ، و المجانين الذين يستمر جنونهم قبل البلوغ الى ما بعد البلوغ حتى الموت، فانه لا اشكال في عدم امكان تحقق المعرفة منهم مع انهم مخلوقون، و لو كانت هذه الغاية غاية لخلقة كل فرد فرد لما خلقوا، فلا بد و ان تكون الغاية غاية للنوع لا للفرد.

(1) لما فرغ من بيان حكم الجاهل من حيث العقاب و عدمه بمعذورية الجاهل القاصر و عدم استحقاقه للعقاب، و بعدم معذورية الجاهل المقصر و استحقاقه للعقاب ...

اشار الى ان التعرض لحكم الجاهل و المعتقد من ناحية ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية كالطهارة و النجاسة، و مثل صحة الزواج- دواما- و عدمه، و غيرهما من الآثار للكفر و الاسلام لا مناسبة للبحث عنه في اصول الفقه، و انما يبحث عنه في الفقه، و من الواضح ان موضوع هذا الكتاب هو البحث عن اصول الفقه لا عن الفقه.

و من الواضح ايضا: ان الجهل بالله تعالى و بصفاته و بنبوة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كفر و ان كان الجهل عن قصور، فلا ينافي المعذورية عن العقاب و التخليد في النار ترتيب آثار



الثاني: الظن الذي لم يقيم على حجّيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا (1)؟

الكفر من حيث الطهارة و امثالها من الآثار الشرعية الدينوية، لان الكفر هو عدم الاعتقاد بالله و النبي و ان كان عن قصور، و الاسلام هو الاعتقاد بهما، و اما الامامة على الوجه الصحيح فلا ريب ان عدم الاعتقاد بها ليس من الكفر الموجب للآثار، و ان كان موجبا للعقاب و التخليد، هذا على نحو الاجمال و تفصيله في الفقه.

و قد اشار الى عدم المناسبة في البحث عن الكفر و الاسلام من ناحية الآثار الشرعية الدينوية في المقام بقوله: «و اما بيان حكم الجاهل» غير المعتقد بالله و لا بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم «من حيث الكفر» الذي هو عدم الاعتقاد و ان كان عن قصور «و الاسلام» الذي هو الاعتقاد من ناحية الآثار الدينوية الشرعية «فهو مع عدم مناسبتها» لان البحث عنه في الفقه لا في اصول الفقه و وضع الرسالة لأصول الفقه «خارج عن وضع الرسالة» الظاهر ان وجه خروجه عن وضع الرسالة مع عدم المناسبة هو كون وضع الرسالة مبنيا على الاختصار.

(1) لا يخفى ان الظن الذي لم يقيم على اعتباره دليل، تارة لا يقوم دليل على النهي عنه كالشبهة فان الظن الحاصل منها لم يقيم على اعتباره دليل، و لكنه لم يقيم دليل على النهي عنه و عدم اعتباره.

و اخرى مضافا الى عدم اعتباره يقوم دليل على النهي عنه، و على عدم اعتباره شرعا كالقياس.

و الكلام الآن في الاول، و هو مراده من قوله: «الظن الذي لم يقيم على حجّيته دليل» لما سيأتي من كلامه على الظن الذي قام الدليل على النهي عنه، و الغرض من الكلام فيه هو الكلام من جهات متعددة: جبره للخبر الضعيف من ناحية سنده،

و جبره له من ناحية ضعف دلالتة، و وهنه للخبر المستكمل لشروط الحجية سندا و دلالة تارة من ناحية سنده، و اخرى من ناحية دلالتة و ظهوره، بحيث يكون الخبر تام الحجية من حيث السند و الظهور لو لا قيام هذا الظن على خلافه من ناحية سنده او من ناحية ظهوره و دلالتة.

و الترجيح بهذا الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل لاحد المتعارضين على الآخر، بان يكون المتعارضان متكافئين في الحججة لو لا هذا الظن المرجح لاحدهما بالخصوص على الآخر او يكون المعارض الآخر اقوى في الحجية من المعارض الذي وافقه هذا الظن، بحيث لو لا هذا الظن لكان الترجيح في جانب المعارض له.

وقد اشار الى هذه الجهات بقوله: «هل يجبر به ضعف السند او الدلالة» أي هل يجبر بالظن الذي لم يتم على اعتباره دليل و لم يكن منهيا عنه الخبر الضعيف من حيث سنده او من حيث دلالتة، و معنى جابرية هذا الظن للخبر هو جعل هذا الظن لهذا الخبر غير الحججة من ناحية سنده او من ناحية دلالتة حجة من ناحية سنده او دلالتة، فلو لا هذا الظن لم يكن هذا الخبر حجة، و بناء على جبره بهذا الظن يكون حجة اما سندا أو دلالة، و هذا هو مراده من قوله: «بحيث صار حجة ما لو لاه لما كان حجة» أي معنى الجابرية صيرورة هذا الخبر الضعيف غير الحججة حجة بواسطة موافقة هذا الظن له، بحيث لو لا هذا الظن لما كان هذا الخبر حجة.

وقد اشار الى وهن الخبر المستكمل لشرائط الحجية لو لا قيام هذا الظن على خلافه بقوله: «او يوهن به» أي و هل يوهن بهذا الظن «ما لو لاه» أي الخبر الذي لو لا قيام هذا الظن «على خلافه لكان» ذلك الخبر «حجة» فهل يوجب هذا الظن القائم على خلاف الخبر المستكمل لشرائط الحجية عدم حجيته ام لا يوجب ذلك و يكون الخبر المستكمل لشرائط الحجية حجة و ان قام هذا الظن - الذي لم يتم على اعتباره دليل - على خلافه؟

و مجمل القول في ذلك: إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية (1)، فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره

و اشار الى الترجيح به بقوله: «او يرجح به» أي بهذا الظن «احد المتعارضين بحيث لولاه» أي بحيث لو لا قيام هذا الظن «على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما» و هو الذي وافقه الظن من المتعارضين فيما اذا كانا متكافئين لو لا هذا الظن «او» يرجح بهذا الظن المرجوح لو لا موافقة هذا الظن له بحيث «كان» الترجيح «للاخر منهما» لو لا هذا الظن «ام لا» يرجح به و يكون المتعارضان بحالهما لو كانا متكافئين، و يتقدم الراجح لو لا هذا الظن على المرجوح الذي وافقه الظن فلا يكون لموافقة الظن له اثر

(1) أول ما يذكر هو ميزان الجبر و الترجيح و الوهن بهذا الظن للخبر، ثم بعد ذلك يذكر ما يحصل به الجبر و الترجيح و الوهن و ما لا يحصل به، فالعبرة في حصول الجبر بهذا الظن للخبر الضعيف هو دخول هذا الخبر الضعيف بواسطة هذا الظن تحت عنوان الحجية، بان يكون هذا الخبر الضعيف بسبب هذا الظن قد صار حجة و مشمولاً لدليل حجية الخبر بعد ان لم يكن حجة و لا مشمولاً لدليل الحجية، و العبرة في الترجيح بهذا الظن هو كون الخبر الذي وافقه الظن داخلاً في الحجية، و خروج الخبر المعارض عن الحجية لمرجوحيته بواسطة قيام هذا الظن على خلافه، و لو لا موافقة هذا الظن لهما لما كان الخبر الضعيف داخلاً في الحجية، و لما ترجح المعارض الذي وافقه الظن على معارضه الذي خالفه هذا الظن، حيث ان المتعارضين اذا لم يترجح احدهما لا- يكونان معا حجة لتنافيها، و لا يعقل حجة المتنافيين معا بالفعل، و لا يترجح احدهما بخصوصه دون الآخر، لانه من الترجيح من غير مرجح، فلولا

أو بصحة مضمونه، و دخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها (1). و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد

هذا الظن لما ترجح احدهما على الآخر، و المترجح بهذا الظن يكون هو الداخل تحت الحجية دون المرجوح، وإلا لما كان للترجيح اثر.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ان العبرة في حصول الجبران او الرجحان بموافقته» أي ان العبرة في حصول الجبر بهذا الظن و حصول الترجيح به للخبر الذي وافقه هذا الظن «هو الدخول» للخبر الضعيف غير الحجة «بذلك» بواسطة موافقة هذا الظن له «تحت دليل الحجية او» دخول المعارض الذي وافقه الظن تحت «المرجحية الراجعة الى دليل الحجية» و شمولها له دون المعارض الذي خالفه هذا الظن.

و مما ذكرنا يظهر العبرة في الوهن بهذا الظن للخبر الذي خالفه، فان معنى وهن الخبر به هو خروجه بواسطة قيام هذا الوهن على خلافه عن دليل حجية الخبر، و اليه اشار بقوله: «كما ان العبرة في الوهن» بهذا الظن للخبر «انما هو الخروج» لهذا الخبر «ب» سبب «المخالفة» لهذا الظن «عن تحت دليل الحجية».

(1) توضيحه في بيان امور: الاول: انه قد تقدم ان الكلام في هذا الظن من جهات ثلاث: الجبر به، و الوهن به، و الترجيح به، و الكلام الآن في الجبر به.

الثاني: ان عدم دخول الخبر تحت دليل الحجية، تارة لضعف سنده بأن لا يكون من ناحية سنده مشمولاً لدليل الحجية، و اخرى لضعف دلالاته بان لا يكون له ظهور حتى يؤخذ بظهوره، و الكلام الآن في الجبر من ناحية السند.

الثالث: ان الذي يظهر من المصنف مما مر ان المدار عنده في حجية الخبر و شمول دليلها له هو الاعم من كون الخبر اما رواته عدول، او كونه موثوق الصدور، او موثوق المضمون بان يوثق بصدقه و مطابقته للواقع، و انما ذكر خصوص الموثوق بصدوره و الموثوق بصحة مضمونه لوضوح ان الكلام في مقام الجبر بالظن، و الجبر كما سيأتي انما هو لاقتضاء الظن و ان كان غير معتبر لدخول الخبر في عنوان دليل

الحجبية، و من البديهي ان قيام الظن و موافقته للخبر الذي رواه غير عدول لا تجعلهم عدولا و لذلك ذكر خصوص موثوق الصدور و موثوق المضمون، لانهما هما اللذان يمكن ان يكون الظن موجبا لدخول الخبر غير الموثوق صدورا او مضمونا في الموثوق صدورا او مضمونا، بان يكون الخبر اما موثوقا بصدوره او موثوقا بصدق مضمونه و صحته في مطابقته للواقع.

وقد اشار اليهما بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه» و يتحصّل من هذه العبارة اقسام للخبر من حيث الوثوق بصدوره او بصحة مضمونه:

الخبر الموثوق الصدور الموثوق المضمون، و لا اشكال في شمول دليل الحجبية له.

و مثله الخبر الموثوق الصدور و ان لم يكن موثوقا بصحة مضمونه على ان لا يكون موثوقا بعدم صحة مضمونه.

الثالث الخبر الذي يكون موثوقا بصحة مضمونه و ان لم يكن موثوقا بصدوره، و هذا ايضا حجة لدخوله تحت قوله او بصحة مضمونه.

الرابع: الخبر الذي لا يوثق بصدوره و لا بصحة مضمونه، و هذا غير مشمول لدليل الحجبية.

الخامس: الخبر الذي يوثق بصدوره و لكنه يوثق ايضا بعدم صحة مضمونه، فانه ايضا غير حجة لاشتراط وثوق الصدور بان لا يوثق فعلا بعدم صحة مضمونه و بكذبه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الخبر الضعيف و هو الذي لا يكون موثوقا بصدوره و لا موثوقا بصحة مضمونه لو خلّي و ذاته اذا قام الظن غير المعترف على صدوره او على صحة مضمونه، فانه و ان لم يكن هذا الظن حجة بذاته إلا انه يكون موجبا لدخول الخبر غير الحجبة بطبعه في عنوان ما هو حجّة، لوضوح ان هذا الظن اوجب

لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، و الظن من أمانة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر (1)، إلا فيما أوجب

كون هذا الخبر اما موثوقا بصدوره، او موثوقا بصحة مضمونه، وقد عرفت حجية الخبر الموثوق بصدوره او بصحة مضمونه.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان الخبر الموثوق بعدم صحة مضمونه لا يعقل ان يقوم الظن على صحة مضمونه، واتضح ايضا ان الخبر الموثوق عدم صدوره ايضا لا يعقل ان يقوم الظن على صدوره فانهما خلف واضح، و اما الخبر الموثوق بعدم صدوره فيمكن ان يقوم الظن على صحة مضمونه، ولكنه لا يدخله في دليل حجية الخبر بعد ان كان موثوقا بعدم الصدور، نعم لو بنينا على حجية الوثوق بالمضمون كان مضمونه حجة، لا لانه مضمون خبر بل لكونه موثوق المطابقة.

وقد اشار الى السبب في جبر الخبر الضعيف سندنا من جهة صدوره او مضمونه بقيام الظن على صدوره او على صحة مضمونه بقوله: «و دخوله بذلك» أي ان السبب في هذا الجبر بهذا الظن و ان لم يكن معتبرا هو انه يجعل الخبر غير الموثوق صدورا لو خلي و طبعه بواسطة قيام هذا الظن على صدوره يكون الخبر موثوق الصدور، فيدخل تحت دليل الحجية لما عرفت من كون موثوق الصدور حجة، و كذلك اذا قام هذا الظن على صحة مضمونه يكون حجة لكون الخبر الموثوق المضمون حجة، فيوجب هذا الظن دخول هذا الخبر الضعيف سندنا «تحت ما دل على حجية ما يوثق به».

و الحاصل: انه لا منافاة بين ان لا يكون هذا الظن بنفسه معتبرا، و بين كونه موجبا لتحقيق ما هو موضوع الحجية في الخبر.

(1) توضيحه: انه لا يخفى ان حجية الظهور هو كون اللفظ قالبا للمعنى بحسب المتفاهم العرفي، و الضعف من جهة الظهور هو كون اللفظ لا ظهور له بحسب المتفاهم، و من الواضح ان قيام الظن على كون المراد من هذا اللفظ هو معنى من

القطع و لو إجمالاً باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه (1)، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن

المعاني لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه بحسب المتفاهم العرفي، ولذا يصح ان يقال ان هذا اللفظ بما هو غير ظاهر في هذا المعنى بحسب المتفاهم العرفي، ومع ذلك نطن بان هذا المعنى هو المراد منه، و لو كان هذا الظن موجبا للظهور لما صحّ تسليم عدم الظهور مع تحقق الظن، وان من البديهي ان ما لا قابلية له لا يكون قابلا اذا ظن بانه يراد منه معنى بخصوصه، ولذا قال (قدس سره): «وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد» فانه مع فرض عدم الظهور للفظ لا يكون له ظهور بقيام الظن على ارادة معنى بخصوصه من اللفظ، وانما لا يكون هذا الظن جابرا لضعف الدلالة «لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور» الذي هو قابلية اللفظ للمعنى «في» مقام «تعيين المراد» من اللفظ «و» من الواضح ان «الظن من اشارة خارجية به» أي بالمراد «لا يوجب ظهور اللفظ فيه» أي في المعنى لعدم اقتضاء هذا الظن كون اللفظ قابلا للمعنى «كما هو ظاهر».

(1) توضيحه: ان الظن الحاصل من اشارة خارجية، تارة يقوم على ان المراد من هذا اللفظ هو هذا المعنى، مع فرض كون هذا المعنى هو احد المحتملات في هذا اللفظ و لا ظهور له في خصوصه، كما لو وافق فتوى المشهور احد المحتملات في معانيه، فان الظن الحاصل من فتوى المشهور لا يجعل اللفظ غير الظاهر ظاهرا كما عرفت.

و اخرى يعلم اجمالاً بان المشهور استندوا في فتواهم الى ظاهر هذا الخبر، وهذا ايضا على نحوين: الاول: ان لا يعلم بان ما استندوا اليه لو اطلعنا عليه لكان ظاهرا عندنا ايضا، ومثل هذا الاستناد ايضا لا يوجب كون اللفظ ظاهرا، لعدم حجية رأي على رأي آخر. الثاني: ان يعلم اجمالاً ان المشهور استندوا الى هذا الخبر لانه كان محتفا بقرينة لو اطلعنا عليها لكان له ظهور عندنا ايضا، ومثل هذا الاستناد يوجب القطع بكون هذا الخبر داخلا في حجية الظهور وان لم يكن ظاهرا بالفعل،

دلالتة مع ظهوره (1)، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك

والى هذا اشار بقوله: «الـ فيما اوجب» الظن بان المراد واقعا من هذا اللفظ هو هذا المعنى كون اللفظ ظاهرا في هذا المعنى، للقطع اجمالا بان المشهور قد استندوا الى ما هو الظاهر، لاحتفاف الكلام بقرينة كانت موجبة لظهوره وقد سقطت عنه، فيكون هذا الظن موجبا «القطع و لو اجمالا- باحتفائه» أي باحتفاف هذا الكلام «بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه» أي لو لم ينتف هذا الموجب للظهور و لم يسقط لكان لهذا الكلام ظهور بالفعل.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان متعلق الظن و القطع ليس شيئا واحدا حتى يقال بانه لا يعقل ان يتعلق الظن و القطع بشيء واحد في زمان واحد، بل متعلق الظن هو كون المراد من هذا اللفظ واقعا هو هذا المعنى، و متعلق القطع هو احتفاف هذا الكلام بما يوجب الظهور.

وقد ظهر ايضا ان هذا الاستثناء ليس بمنقطع، لان المستثنى منه هو اللفظ الذي لا ظهور له بالفعل، فانه تارة لا يكون هذا الظن موجبا لان يكون له ظهور اجمالا، و اخرى يكون هذا الظن موجبا لظهوره اجمالا، بمعنى انه لو وجد تلك القرينة المحتمفة به لكان له ظهور بالفعل، فان العلم بان له ظهورا بهذا النحو لا ينافي كونه ليس له ظهور بالفعل.

(1) لما فرغ من الكلام في جبر ضعف السند و الدلالة بهذا الظن الذي لم يقيم على اعتباره دليل ... شرع في الكلام في حصول الوهن به للخبر و عدمه سندا و دلالة، و انه لا يوجب و هنا في سند الخبر و لا في دلالتة في غير مورد الاستثناء كما سيظهر ان شاء الله تعالى.

و توضيحه ببيان امور: الاول: انك قد عرفت ان المتحصل من ادلة حجية الخبر هو الاعم من كون رواته ثقات، او كونه موثوقا بصدوره، او بصحة مضمونه.



الثاني: ان المراد من الظن الموهن القائم على خلاف مؤدى الخبر هو الظن الشخصي دون النوعي، لكون المراد من الظن الجابر هو الشخصي قطعاً، لوضوح عدم كون الظن النوعي غير المعتمد موجباً لتحقيق الموضوع في الخبر في جعل الخبر غير الموثوق صدوراً أو مضموناً موثقاً صدوراً أو مضموناً، و الظن الموهن هو بعينه الظن الجابر، إلا ان الاول يقوم على خلاف مؤدى الخبر، و الثاني يقوم على ما يوافق مؤداه، و وحدة السياق فيما هو محل الكلام في الجابرية و الموهنية تدل على ذلك.

الثالث: ان محل الكلام في وهنه بقيام الظن على خلافه و عدمه هو خبر الثقة دون الخبر الموثوق بصدوره او مضمونه، لعدم امكان ان يكون الموثوق بصدوره او بمضمونه مظنوناً بعدم صدوره او بعدم مضمونه فانه خلف واضح.

نعم، الخبر الذي كان حجة لكون راويه ثقة يمكن ان يقوم الظن من اماره خارجية على خلافه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان دليل حجية خبر الثقة سواء كان هو الاخبار أو بناء العقلاء ليس بمشروط بالظن اصلاً، لا بان يقوم على وقفه و لا بان لا يقوم على خلافه، فخير الثقة حجة و ان قام الظن على خلافه، و منه يتضح عدم وهن خبر الثقة بقيام هذا الظن على خلافه، و اتضح الفرق بين كون هذا الظن جابراً و موهناً، فان جابريته انما هي للخبر باعتبار ايجابه دخول الخبر في الموثوق صدوراً او مضموناً، و عدم وهنه انما هو لكون مورد الوهن هو خبر الثقة غير المشروطة بحجته بشيء من الظن اصلاً، و سيشير فيما يأتي من كلامه بان مورد الوهن هو خبر الثقة في مقام التعليل لعدم الوهن بالظن في قوله: «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة».

و على كل، فقد ظهر عدم الوهن بهذا الظن، و اليه اشار بقوله: «و عدم وهن السند» في خبر الثقة «بالظن بعدم صدوره» الحاصل من اماره خارجية لم يقيم على اعتبارها دليل.

و اما عدم وهن دلالة ما له ظهور بقيام هذا الظن على خلافه فلانه لا يوجب خللا في ظهوره، لما ذكرناه ايضا وهو عدم اشتراط دليل حجية الظهور بان لا يقوم ظن على خلافه كما مر بيانه في مبحث الظواهر، فان بناء العقلاء قد استقر على الاخذ بالظهور وان قام الظن الشخصي على خلافه، و لما لم تكن حجية الظهور مشروطة لم يكن قيام هذا الظن على خلاف الخبر التام ظهوره موجبا لخلل في حجية ظهوره، و لذا قال (قدس سره): «و كذا عدم وهن دلالتة مع ظهوره» أي كما ان هذا الظن القائم على خلاف هذا الخبر لا يكون موجبا للوهن من جهة السند، كذلك لا يوجب الخلل و الوهن من ناحية ظهوره و دلالتة.

(1) الكلام في هذا الاستثناء كالكلام في الاستثناء المتقدم، و حاصله: ان الظن الحاصل من امارة خارجية على خلاف الخبر التام سندا او ظهورا كمخالفة فتوى المشهور له و اعراضهم عنه لا توجب خللا في حجيته كما عرفت، و لا اعتبار لهذا الظن الحاصل من فتوى المشهور على خلاف مؤدى هذا الخبر التامة حجيته، الا فيما علمنا بان السبب لفتوى المشهور على خلافه و اعراضهم عن التمسك به هو انهم قد اطلعوا على خلل في رجال السند بحيث لو اطلعنا عليه لكان خللا عندنا، اما لو كان السبب في الاعراض احتمال كون الخلل خللا عندهم لا عندنا، او كان السبب للمشهور هو حسن ظن المتأخر منهم بمن تقدمهم، كحسن ظنهم بالشيخ و كان قد افتى على خلاف مؤدى هذا الخبر، او كان السبب للمشهور مخالفة هذا الخبر للاحتياط أو امثال هذه الاحتمالات، فلا يكون فتوى المشهور على خلافه و اعراضهم عنه موجبا للخلل في سنده.

نعم لو علمنا بان سبب الاعراض هو اطلاع المشهور - مثلا - على طعن في رجال هذا السند، بحيث لو اطلعنا على هذا الطعن لكان موجبا لخروجهم عن الوثاقة عندنا ايضا، فانه حينئذ يكون ذلك كاشفا عن وجود الخلل في السند، فان اعراض

الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره (1).

المشهور إذا كان كذلك يكون من أقوى الشهادات على الخلل الموجب لخروج هذا السند عن دليل الحجية، و إلى هذا اشار بقوله: «الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده».

و اما في اعراض المشهور الموجب للوهن في الدلالة فهو فيما اذا كشف ان السبب في الاعراض عن دلالة هذا الخبر هو اطلاعهم على قرينة قد احتفت به تكون مانعة عن انعقاد ظهوره، بحيث لو اطلعنا عليها لكانت ايضا قرينة عندنا على خلاف ظهوره و لما انعقد له ظهور عندنا ايضا، و فيما عدا ذلك لا يكون اعراض المشهور موجبا لخلل في الدلالة، و إلى هذا اشار بقوله: «او وجود قرينة» أي فيما كان السبب في هذا الظن الحاصل من اعراض المشهور الكاشف لكون السبب في هذا الاعراض منهم هو وجود قرينة «مانعة عن انعقاد ظهوره فيما» كان «فيه ظاهرا لو لا تلك القرينة» أي ان تكون تلك القرينة موجبة لان لا يكون ظاهرا فيما هو فيه ظاهر فعلا.

(1) هذا تعليل لعدم كون الظن القائم على خلاف خبر الثقة موجبا للوهن فيه في غير مورد الاستثناء، و حاصل التعليل هو ما مرّ من عدم كون دليل حجية خبر الثقة مشروطا بعدم قيام الظن على خلافه، و مثله الظن القائم على خلاف الخبر التام الظهور فانه لا يوجب وهنا كما عرفت في غير مورد الاستثناء ايضا، لعدم اشتراط دليل حجية الظهور ايضا بعدم قيام الظن على خلافه، و لذا قال (قدس سره): «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة» الذي هو الممكن ان يقوم الظن على خلافه «و لا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره او ظن بعدم ارادة ظهوره» و السبب في عدم الاختصاص هو عدم اشتراط دليل الحجية فيهما بعدم الظن على الخلاف كما مرّ بيانه.

و أما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الامرتين بالتعارض من البين، و عدم حجية واحد منهما بخصوصه و عنوانه، و إن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته، و لم يقد دليل بالخصوص على الترجيح به.

و إن ادعى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، على ما في تفصيله في التعادل و الترجيح (1) و مقدمات الانسداد في الاحكام إنما توجب حجية الظن

(1) قد مرّ ان الكلام في هذا الظن غير المعتمد، تارة من جهة الجبر به، و ثانية من ناحية الوهن، و ثالثة في خصوص الترجيح. و لما فرغ من الكلام عليه في الجهتين شرع في الجهة الثالثة و هي الترجيح به.

و توضيحه في بيان امور: الاول: ان جعل الامارة تارة على مبنى الطريقة فيها و انها جعلت طريقا الى الواقع، و اخرى على الموضوعية و انها سبب لجعل الحكم على طبق ما قامت عليه.

الثاني: ان القاعدة الاولية في الامرتين المتعارضتين- بناء على الطريقة- هو التسايط من ناحية الحجية الفعلية و ان احدهما بلا عنوان معين له هو الحجية، اما تساطهما فلانه لما كان الواقع الذي كانت الامارتان طريقا اليه واحدا و المفروض تنافيهما فيه، فلا وجه للاخذ باحدهما من باب كونه طريقا اليه من دون الآخر، لانه من الترجيح بلا مرجح، و اما كون احدهما بلا عنوان حجة فلأن احدهما هو الطريق- واقعا- الى الواقع، و حيث لم يعلم به بخصوصه فيبقى العلم بان احدهما هو الحجية، و لما يعلم عنوانه بخصوصه فيكون احدهما من دون عنوان هو الحجية.

و اما بناء على الموضوعية فالقاعدة الاولية تقتضي التخيير لعدم امكان حجيتها، معا لاستلزام ذلك جعل حكمن متضادين بالفعل، و لما كان كل واحد منهما مقتضيا لجعل الحكم الفعلي المشتمل على المصلحة فتركهما معا ترك المصلحة القطعية، فلا بد

من الاخذ باحدهما لئلا تقوت المصلحتان معا كما سيأتي التعرّض لذلك مفصّلا في باب التعادل و الترجيح ان شاء الله تعالى.

و اما بناء على القاعدة الثانوية المستفادة من الادلة الخاصة في خصوص مورد التعارض فمجمل القول فيها: ان الامارتين المتعارضتين اذا كانتا من غير الاخبار كالا جماعين المنقولين المتعارضين فالمدار على القاعدة الاولية المذكورة، و اما اذا كانتا خبرين فسيأتي في باب التعارض ان المستفاد من الاخبار الخاصة المسماة بأدلة العلاج هل هو التخيير مطلقا، أو الاخذ بالمرجحات المنصوصة، و الآ فالتخيير أو الاخذ بكل ما له مزية و ان لم تكن منصوصة و الآ فالتخيير بدعوى ان المنصوصات من باب المثال؟

الثالث: انه لما كان المختار للمصنف هي الطريقة لم يتعرّض للموضوعية في المتن في هذا المقام.

الرابع: انه قد ذكر لترجيح احد المتعارضين بهذا الظن وجوه، اشار المصنف الى ثلاثة منها و هي كلها غير مرضية له.

الاول: قيام الدليل على الترجيح به، بدعوى ان المستفاد من ادلة العلاج الخاصة هو الترجيح لكل ذي مزية و ان لم تكن من المنصوصات، و من الواضح ان المعارض الذي وافقه هذا الظن له المزية على المعارض الآخر، و لما لم يستفد المصنف ذلك لم يكن هذا الوجه صحيحا عنده، و اليه اشار بقوله: «و لم يقيم دليل بالخصوص على الترجيح به» أي بهذا الظن «و ان ادّعى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استفادته» أي استفادة الدليل على الترجيح به، و هو ما استفاده «من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة» بدعوى ان المرجحات الخاصة لا- خصوصية لها و انها من باب المثال، و ان المدار على كل مزية مرجحة و ان لم تكن منصوصة، بعد ان اشار المصنف في صدر عبارته الى ان الترجيح بهذا الظن انما هو بقيام الدليل على الترجيح بقوله: «و اما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح

بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما (1)، و مقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين

به» ثم اشار الى القاعدة الاولى في المقام بناء على الطريقة بقوله: «بعد سقوط الامارتين بالتعارض ... الى آخر الجملة».

(1) هذا هو الوجه الثاني الذي اشار اليه للترجيح بهذا الظن، و حاصله: انه لو كانت الامارتان المتعارضتان في فرض الانسداد في كلي الاحكام، فان هذا الظن يكون مرجحا لما وافقه من الامارتين، لان نتيجة الانسداد هي حجية الظن فيما قام عليه، و قد قام هذا الظن على الترجيح لاحدى الامارتين فيكون الترجيح به مما قام الدليل عليه.

وفيه أولا: ان الكلام في الترجيح بهذا الظن سواء على الافتتاح أو الانسداد، فالترجيح به في خصوص الانسداد اخص من المدعى.

وثانيا: ان المتحصّل من دليل الانسداد هو حجية الظن القائم على الحكم او على الطريق، دون الظن القائم على الترجيح لاحدى الامارتين المتعارضتين.

نعم، لو اوجب هذا الظن الشخصي بالحكم المطابق لاحدى الامارتين او الظن الشخصي بحجية احدى الامارتين كان موجبا للترجيح، و الى هذا اشار بقوله:

«و مقدمات الانسداد في الاحكام انما توجب» خصوص «حجية الظن بالحكم او بالحجة لا» حجية الظن في مقام «الترجيح به ما لم توجب الظن» الشخصي «باحدهما» و لازم هذا كون الكلام في الترجيح بالظن الاعم من النوعي و الشخصي، لان المزية التي هي المدار في الترجيح كما تحصل بالظن الشخصي تحصل بالظن النوعي ايضا، و لما كانت نتيجة الانسداد هي حجية خصوص الظن الشخصي لذا كان الظن النوعي تارة يوجب الظن الشخصي، و اخرى لا- يوجهه، ففيما كان الظن النوعي الموافق لاحدى الامارتين قد يوجب الظن الشخصي و قد لا يوجهه لذا كان هذا الظن ان استلزم الظن الشخصي كان مرجحا و الآ فلا.

المرجح، لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه- أيضا- مرجح، فتأمل جيدا، هذا فيما لم يقدّم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل (1).

(1) هذا هو الوجه الثالث للترجيح بهذا الظن، و حاصله: جريان انسداد في خصوص الترجيح بهذا الظن، و بيانه هو العلم الاجمالي بوجود مرجحات من قبل الشارع، و باب العلم و العلمي منسدا اليها، و الاهمال رأسا غير جائز للعلم بعدم رضاء الشارع به، و الاحتياط غير ممكن لان الاخذ بكل ما احتمل كونه مرجحا يؤدي غالبا الى احتمال المرجح لكلا المتعارضين فيعود المحذور من التعارض ايضا، و الرجوع الى الاصل الذي هو الاستصحاب لا يجوز لانه في المقام هو استصحاب عدم المرجح، و بعد العلم الاجمالي بوجود المرجح لا يجوز العمل بهذا الاستصحاب كما تقدم بيانه مرارا، فيدور الامر بين الاخذ بالظن بالترجيح و الاخذ بالترجيح الموهوم أو المشكوك، و ترجيح المرجح الذي هو الوهم و الشك على الظن الذي هو الراجح قبيح، فتكون نتيجة هذا الانسداد حجية الظن القائم على الترجيح.

و فيه اولا: انه لا علم بوجود المرجح اجمالا من الشارع عدا المرجحات المنصوصة فيما ورد عنه.

و ثانيا: انه بعد تسليم هذا الانسداد فنتيجته هو حجية الظن الشخصي في تعيين المرجح لا كون نفس الظن مرجحا، الا اذا استلزم الظن الشخصي بالمرجح كون الظن بنفسه مرجحا من المرجحات.

و بعبارة اخرى: ان لازم هذه المقدمات هو حجية الظن القائم على كون ضبط الراوي أو ورعه أو امثال ذلك من المرجحات لا كون الظن بنفسه من المرجحات فيما اذا وافق احد المتعارضين. نعم لو حصل الظن بكون الظن بنفسه من المرجحات لصح الترجيح به، و اليه اشار بقوله: «و مقدماته» أي و مقدمات الانسداد «في خصوص الترجيح لو جرت» و اغمضنا عن عدم العلم الاجمالي الذي هو اول المقدمات المذكورة، أو ناقشنا بامكان الاحتياط و لم نسلّم عدم امكانه، فالنتيجة

و أما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة- بعد المنع عنه- لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية، و إذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (1).

---

الحاصلة منها «انما توجب» حجية الظن في تعيين المرجح كما لو ظننا بان الاضطحية والأورعية مرجح «لا انه» أي لا ان الظن بنفسه «مرجح إلا اذا ظن انه ايضا» هو «المرجح» أي إذا حصل لنا ظن ايضا بان الظن بنفسه مرجح من المرجحات.

(1) لما فرغ من الكلام في الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل، وقد عرفت انه خصوص الظن غير المعتبر الذي لم يرد نهي عنه، وانما كان عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره... شرع في الكلام على الظن الذي قام الدليل على النهي عنه وعدم جواز العمل به، كالظن الحاصل من القياس، فهل يكون جابرا أو موهنا أو مرجحا، ام لا يكون جابرا ولا موهنا ولا مرجحا؟

وحاصله: ان الظن الحاصل من القياس، تارة يكون في مقام لا يكون فيه الظن غير المنهي عنه جابرا ولا مرجحا ولا موهنا، وفي مثله لا يكون للظن المنهي عنه احد هذه الامور الثلاثة بطريق اولي، لان لازم كون الظن غير المنهي عنه لا اثر له هو سقوط الظن غير المعتبر شرعا من رأس، و مع سقوطه مع كونه غير منهي عنه فسقوط المنهي عنه اولي، لكونه غير معتبر و منهيا عنه ايضا، و الى هذا اشار بقوله:

«فلا يكاد يكون به» أي فلا يكاد يكون بالظن المنهي عنه جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون «الجبر و الوهن و الترجيح «لغيره» و هو الظن غير المنهي عنه.



و اخرى يكون الظن المنهني عنه في مقام يكون الظن غير المنهني عنه جابرا أو موهنا أو مرجحا، وفي هذا المقام ايضا لا يكون الظن المنهني عنه جابرا ولا موهنا ولا مرجحا، لان معنى النهي عنه هو كونه في نظر الشارع بحكم العدم، و ما كان عند الشارع بحكم العدم لا يعقل ان يكون له اثر عند الشارع.

هذا مضافا الى ان الجبر والوهن والترجيح به هو اعمال له و اتباع له فيما قام عليه، و هو مناف لما دلّ على النهي عنه و حرمة اتباعه و اعماله.

فتحصل مما ذكرنا: ان الظن القياسي الموافق للخبر الضعيف غير الحجة سندا لا يدخله في موضوع ما هو الحجة من الخبر و هو الموثوق بصدوره او بصحة مضمونه، لان الوثوق المعتبر حجيته هو الحاصل من غير القياس، لان الوثوق الحاصل منه بحكم العدم عند الشارع و منهني عنه ايضا، و مثله فيما لو قام الظن القياسي على خلاف ما كان من الخبر حجة، فان قيامه على خلافه لا يخرج عمّا هو موضوع الحجية، لان كون الظن موهنا انما هو فيما اذا كان الموضوع في حجية الخبر هو الخبر الذي لم يقم الظن على خلافه، فحيث يكون الموضوع مقيدا بعدم قيام الظن على الخلاف يكون الظن القائم على خلاف الخبر موجبا لخروجه عن موضوع الحجية في الخبر، و لكن شرطية عدم قيام الظن على خلاف الخبر شرعا بضم النهي عن الظن القياسي، يكون المتحصّل هو ان الظن المشروط عدم قيامه على الخلاف هو غير الظن المنهني عنه، لانه بحكم العدم شرعا و محرم اعماله ايضا، فلا يكون الظن القياسي موهنا لحجية ما هو الحجة.

و مما ذكرنا ظهر حال الترجيح به لاحد المتعارضين، فانه بعد ان كان بحكم العدم و محرما اعماله و اتباعه لا يصح الترجيح به شرعا، و قد اشار الى عدم حصول الجبر والوهن به بقوله: «و كذا فيما يكون به» أي في مقام يكون للظن غير المنهني عنه «احدهما» من الجبر أو الوهن لا يكون للظن المنهني عنه ذلك، فلا يكون جابرا ولا موهنا، و قد علّله بقوله: «لوضوح ان الظن القياسي اذا كان على خلاف ما

لولا له كان حجة» أي اذا قام هذا الظن القياسي على خلاف الخبر الذي هو حجة، و هو المراد من قوله ما لولا له كان حجة: أي الخبر الذي لولا هذا الظن لكان تام الحجية، فقيامه على خلافه لا يضر بحجته «بعد المنع عنه» شرعا الموجب لكونه بحكم العدم شرعا و حرمة اتباعه و اعماله عنده، و لذلك «لا يوجب» هذا الظن «خروجه» أي خروج الخبر «عن تحت دليل الحجية و اذا كان» الظن القياسي على وفق الخبر الضعيف، و هو مراده من قوله: «ما لولا له لما كان حجة لا يوجب» موافقة هذا الظن له «دخوله تحت دليل الحجية» بعد ان كان الخبر ليس بحجة، فموافقة هذا الظن له لا يصيره حجة بعد ان كان هذا الظن بحكم العدم شرعا و محرما اعماله و اتباعه، و اشار الى عدم الترجيح به بقوله: «و هكذا لا يوجب» موافقة هذا الظن «ترجيح احد المتعارضين» و هو الذي وافقه الظن القياسي على معارضه.

ثم اشار الى التعليل الشامل للامور الثلاثة الجبر و الوهن و الترجيح به، و انه لا يحصل به جبر و لا وهن و لا ترجيح بقوله: «و ذلك لدلالة دليل المنع» عنه «على الغائه» عند «الشارع رأسا» و ما كان ملغى و بحكم العدم شرعا لا يعقل ان يكون له اثر عند الشارع «و» ايضا النهي عنه يدل على «عدم جواز استعماله في الشرعيات» و حرمة اتباعه فيها «قطعا و» من الواضح ان «دخله في واحد منها» أي و دخله في الجبر و الوهن و الترجيح به هو «نحو استعمال له فيها كما لا يخفى»





وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل (1)، والمهم منها

(1) لا يخفى انه قد تقدم في أول الجزء الاول: ان علم الاصول هو عبارة عن القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، والقواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل الدال على ان مؤداه هو الحكم الواقعي، وبعد الكلام فيما سبق عمّا يقع في طريق الاستنباط ... شرع في الكلام عن القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، وهي التي اطلق عليها اسم الاصول العمليّة.

و الكلام فيها من جهات: الاولى: في تسميتها بالاصول العمليّة او بالدليل الفقاهتي كما في رسائل الشيخ الاعظم (قدس سره).

وتوضيح ذلك: ان الدليل المعتمد شرعا، تارة يكون اعتباره بلسان انه دليل على الحكم الواقعي، ويطلق عليه مرة الدليل مجردا، و ثانية: انه الدليل الاجتهادي، و ثالثة الامارة، و ان كان يظهر من الشيخ في الرسائل بان ما كان منه دليلا في الاحكام يسمى بالدليل الاجتهادي، و ما كان في الموضوعات يسمى بالامارة.

و اخرى يكون اعتباره لا- لانه دليل على الحكم الواقعي، بل لانه هو المرجع في حال الشك سواء كان له بذاته حكاية عن الواقع ناقصة كالاتصحاب بناء على انه مما يفيد الظن، أو لا كالبراءة مثلا، وهذا هو المسمى بالاصول العمليّة المبحوث عنه في هذا المقصد السابع، و انما سمي بالاصول لان الاصل لغة ما يبتنى عليه الشيء، و هذا مما يبتنى عليه في حال الشك، و بالعمليّة لانها هي التي يكون العمل على طبقها في حال الشك.

لا يقال: ان هذا موجود في الأمانة ايضا، فانها مما يبتنى عليها في حال الشك و العمل على طبقها ايضا في حاله.

و الجواب عنه أولاً: ان هذا و ان كان موجودا في الامارة إلا انه لما كان المهمّ هو معرفة الحكم الواقعي و كانت الامارة لسان اعتبارها انها الموصلة اليه، كان تسميتها بالدليل و بالامارة على الحكم الواقعي اولى من تسميتها لكونها يبنى عليها في مقام الشك، او لان العمل يكون على طبقها في حال الشك، وبقى هذا السبب للاصول لانها لم يكن اعتبارها لجهة ايصالها اليه، و لا يلزم في المناسبات الاسمية اختصاص السبب بالمسمى بحيث لا يمكن تحققه في غيره.

و ثانيا: ان تسمية الشيء انما هي بعد تمييز ماهيته عن بقية الماهيات، و بعد امتياز هذه عمّا يقع في طريق الاستنباط، و انها هي التي ينتهي اليها في مقام العمل بعد الفحص و اليأس سميت بالاصول العملية، فالمسمى بالاصل العملي هو المرجع بعد الفحص و اليأس، و من الواضح ان الذي يبنى عليه بعد الفحص و اليأس مما لا يعم الامارة، و كذلك كونه مرجعا للعمل بعد الفحص و اليأس فانه ايضا مما يختص بها و لا يعم الامارات.

و اما السبب في تسميتها بالدليل الفقاهتي و الامارة بالاجتهادي، فلما اشار اليه الشيخ في الرسائل انه مأخوذ من تعريف الاجتهاد، فانهم بعد ان عرفوا الاجتهاد و بانه استفراغ الوسع لتحصيل الفقيه الظن بالحكم، و كانت الامارة مما تفيد الظن بالحكم للفقيه اختصت باسم الامارة عليه، و الدليل الاجتهادي للفقيه على ذلك، و الاصل لما لم يكن مما يفيد الظن بالحكم الواقعي، و كان مرجعا للفقيه بالخصوص لانه في مقام الشبهة الحكمية المختصة به ناسب ان يسمى بالدليل الفقاهتي.

الجهة الثانية ان توصيف هذه القواعد المسماة بالاصول العمليّة بانها هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس انما هو لإدراجها في المسائل الاصولية، و اخراج القواعد الفقهية عنها.

اما وجه ادراجها بهذا العنوان في مسائل الاصول، فلانها لما كانت من القواعد المختصة بالمجتهد لان موردها الشبهة الحكمية، فان المجتهد هو الذي يشك في اصل

أربعة (1)، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتهبه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليه فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا- أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي: البراءة والاحتياط، والتخيير والاستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم

---

الحكم بعد الفحص عن الدليل، وهو الذي يشك في المكلف به، وهو الذي يكون عنده الدوران بين المحذورين، وهو الذي يعتبر يقينه السابق وشكك اللاحق في الحكم الكلي، ولما كانت عامة لجميع أبواب الفقه كانت مما ينبغي أن يبحث عنها في الأمور العامة التي يبني عليها العمل في جميع الفقه، فلذلك كانت من مسائل الأصول دون الفقه.

و أما إخراج القواعد الفقهية عنها كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وقاعدة الزموم بما الزموا به انفسهم، فلأنها ليست مرجعا بعد الفحص واليأس، بل هي قواعد مجعولة ابتدائية في موارد، مضافا الى ما سيذكره في الجواب عن قاعدة الطهارة في كونها ليست عامة، وإنما هي قواعد مختصة بأبواب خاصة، لو تمّ هذا الجواب عنده.

(1) هذه الجهة الثالثة، ولا يخفى ان حصر الأصول في هذه الأربعة استقرائي، لإمكان ان يكون في مقام الشك في أصل التكليف لا يرجع الى البراءة، بل يكون المرجع الاحتياط أو التخيير، وكذلك في مقام اليقين السابق والشك اللاحق المرجع البراءة لا الاستصحاب.

و أما طريق الحصر في هذه الأربعة فعقلي كما تقدم بيانه في أول هذا الكتاب، وعلى كل فالأصول الأربعة هي: البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب.

النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مثونة حجة و برهان هذا مع جريانها في كل الابواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها (1)،

(1) هذه الجهة الرابعة، و حاصلها: ان التعريف المذكور للاصول العملية بانها التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس مما ينطبق على قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية، كما لو شككنا في طهارة حيوان متولد من نجس العين و طاهر العين، فان المرجع في الحكم بطهارته قاعدة الطهارة و هي مما تختص بالمجتهد لانها من الشبهة الحكمية، و الرجوع اليها لا يكون إلا بعد الفحص و اليأس، فانه لو وجد نص دال على طهارته او نجاسته كان هو المرجع دون قاعدة الطهارة، فما الوجه في اخراجها من الاصول العملية و ادراجها في القواعد الفقهية؟ و الى هذا الاشكال اشار بقوله:

«فان مثل قاعدة الطهارة ... الى آخر الجملة» و قد أجاب عنها بجوابين:

الاول: ان البحث انما يكون في الامور غير المسلمة عند الكل، لوضوح انه لا وجه للبحث عما هو مسلم عند الكل، و لما كانت هذه الاصول الاربعة غير مسلمة عند الكل اختصت بالإفراد لأجل البحث، بخلاف قاعدة الطهارة فانها من الامور المسلمة عند الكل، و لذا لم تدرج في هذه الاصول المبحوث عنها، و مرجع هذا الجواب الى تسليم كونها من الاصول العملية و ليست من مسائل الفقه، و انما لم تدرج لانه لا مجال للبحث عنها لتسليمها، و اليه اشار بقوله: «إلا ان البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام ... بخلاف الاربعة ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان السبب في كونها ليست من الاصول العملية هو عدم عمومها لجميع ابواب الفقه لاختصاصها بباب الطهارة، بخلاف هذه الاربعة فانها عامة لجميع ابواب الفقه، و اليه اشار بقوله: «هذا مع جريانها» أي جريان الاصول الاربعة المذكورة «في كل الابواب» الفقهية «و اختصاص تلك القاعدة» أي قاعدة الطهارة «ببعضها» أي ببعض ابواب الفقه.



## اصالة البراءة

### اشارة

فصل لوشك في وجوب شيء أو حرمة، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا وعقلا- ترك الاول و فعل الثاني، و كان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو إجماله، و احتمال الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير- كما هو المشهور- فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، و هو أحد النصين فيها (2) كما لا يخفى.

---

(1) الظاهر انه يشير الى ما يرد على الوجه الثاني، من ان كون المسألة عامة لجميع الابواب ليس هو الملاك في كونها اصولية، بل الملاك في كونها اصولية هو كونها مما تختص بالمجتهد و انه هو الذي ينتهي اليها، و ان الانتهاء اليها يكون بعد الفحص و اليأس، و هذا الملاك موجود في قاعدة الطهارة.

و لعله يشير الى المناقشة في الجواب الاول ايضا، و هو ان الملاك في البحث عن هذه الاصول معرفتها لا كونها مسلمة او غير مسلمة، فكونها مسلمة عند الكل لا يقتضي خروجها، مضافا الى ما يقال من انها غير مسلمة الجريان عند الكل.

(2) لا يخفى ان الشيخ (قدس سره) قسم الشك في المقام الى اقسام:

أولا: الى الشك في التكليف، تارة مع العلم بنوع التكليف و الشك في المكلف به، و اخرى مع عدم العلم به و الشك في اصل التكليف.

و ثانيا: باعتبار كون المشكوك، تارة هو الوجوب، و اخرى التحريم.

و ثالثا: باعتبار كون الشبهة تكليفية تارة، و اخرى موضوعية.

و رابعا: باعتبار كون الشبهة الحكمية ناشئة من جهة فقد النص مرة، و اخرى من جهة اجمال النص، و ثالثة من جهة تعارض النصين.

والمختار للمصنف هو صحة التقسيم من الناحية الاولى فقط، و اليه اشار بقوله:

«لو شك في وجوب شيء او حرمة و لم تنهض عليه حجة»، و بقوله: «و لم تنهض عليه حجة» اشار الى التقسيم من ناحية العلم بالنوع و الشك في المكلف به، فان العلم الاجمالي حجة، فالشك في الوجوب و الحرمة تارة فيما لم تنهض حجة و هو مورد الكلام فعلا، و اخرى فيما نهضت حجة على نوع التكليف و هو العلم الاجمالي به و شك في المكلف به، و سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

و اما التقسيم من ناحية كون المشكوك وجوبا او حرمة فلا فرق فيه من ناحية صحة جريان البراءة و عدمها الذي هو المهم في البحث فعلا على ما هو الصحيح، و ان خالف بعض الاخباريين في خصوص ما شك في حرمة.

و مثله التقسيم من جهة كون الشبهة تكليفية او موضوعية، لأن الشبهة الموضوعية داخلية في الفقه و خارجة عما يبحث عنه في الاصول.

و كذلك التقسيم من ناحية منشأ الشبهة، لان المدار على عدم قيام الحجة الفعلية سواء كان ذلك للفقد او للاجمال او للتعارض.

ثم اشار الى ما هو الصحيح المختار له و لعامة الاصوليين بقوله: «جاز شرعا» لاجل البراءة الشرعية كقوله: رفع ما لا يعلمون «و عقلا» لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و هي البراءة العقلية «ترك الاول» و هو عدم الاتيان بما شك في وجوبه «و فعل الثاني» و هو الاتيان بما شك في حرمة «و كان» المكلف «مأمونا» من جهة «عقوبة مخالفته» للتكليف المشكوك فلا عقاب عليه في مخالفته للوجوب المشكوك بترك اتيانه، و لا في مخالفته للتحريم المشكوك باتيانه.

ثم اشار الى انه لا وجه لعقد البحث في فصول متعددة لاجل فقدان النص، و لاجل اجماله تارة من ناحية الوجوب و الاباحة أو الحرمة و الاباحة، و اخرى مع احتمال الكراهة و الاستحباب، و ثالثة لاجل تعارض النصين كما فعله الشيخ الاعظم في الرسائل بقوله: «كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص او» لاجل

«اجماله» و بقوله: «و احتمال» أي احتمال المجتهد الباحث «للكراهة او الاستحباب» اشار الى ما ذكرنا من ان الطرف المشكوك الوجوب و الحرمة تارة هو الاباحة فقط، و اخرى بضم الكراهة في مورد كون المشكوك هو الحرمة، و بضم الاستحباب في مورد كون المشكوك هو الوجوب «او» كان عدم نهوض الحجة لاجل «تعارضه» أي تعارض النص.

ثم اشار الى ان الجواز المذكور تركا و فعلا في مقام تعارض النصين مشروط بشيئين:

الاول: ان لا يكون احد النصين ارجح من الآخر، فان الحجة القائمة الفعلية تكون هي النص الراجح.

و الثاني: كونه مبنيا على التوقف في النصين المتعارضين، اما بناء على التخيير في المتعارضين فلا وجه للجواز المذكور لقيام الحجة الفعلية و هو وجوب العمل باحدهما بقوله: «فيما لم يثبت بينهما ترجيح» و به اشار الى الشرط الاول، و الى الثاني اشار بقوله: «بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين».

ثم اشار الى الوجه في عدم الرجوع الى البراءة بناء على التخيير بقوله: «و اما بناء على التخيير كما هو المشهور» في النصين المتعارضين «فلا مجال لاصالة البراءة» التي هي الجواز المذكور «و» لا مجال ل «غيرها» ايضا كالاحتياط كما هو رأي بعض الاخباريين، ثم اشار الى السبب في عدم صحة الرجوع الى البراءة و لا الى غيرها بقوله: «لمكان وجود الحجة المعتبرة و هو احد النصين فيها» أي في مسألة تعارض النصين، و مع وجود النص الشرعي على الحكم الشرعي لا وجه للرجوع الى الاصول، لما عرفت من انها مشروطة بعدم الدليل.

وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة: اما الكتاب فبآيات اظهرها قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (1)** وفيه: إن نفي

(1) اما كونها اظهر فلأن هذه الآية المباركة بعد تمامية مقدماتها يكون لها ظهور واضح على البراءة في مقام الشك في اصل التكليف.

و اما المقدمات التي يبتني عليها الاستدلال بها للبراءة فثلاث:

الاولى: كون المراد من العذاب المنفي فيما هو ما يعمّ العذاب الاخروي، لانه لو كان المراد منه هو العذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة تكون اجنبية عما نحن فيه، لانه كان ذلك لعدم تصديق الامم المبعوث لها الانبياء و تكذيبهم لهم و جرأتهم على ايذائهم أو قتلهم، لا لمخالفتهم للتكاليف الفرعية مع وصول بيانها لهم.

الثانية: ان المراد من الرسول هو الاعم من الرسول الظاهري و هم الانبياء و الرسول الباطني و هو البيان، فانه لو كان المراد بها خصوص الرسول الظاهري ايضا تكون اجنبية عن المقام، لان مدلولها يكون هو ان نفي العذاب و ان كان اخرويا منوط بالرسول الظاهري، و هذا المعنى اجنبي عما هو المطلوب اثباته بها في البراءة، من كون نفي العذاب منوطا بعدم وصول البيان، فالاستدلال بها للبراءة يتوقف على كون المراد من الرسول البيان، و انما كني به عن البيان لملازمة البيان للرسول غالبا، لان البيان من الله لأحكامه انما يكون على لسان رسله و من طريقهم.

الثالثة: ان يكون المراد من نفي العذاب هو نفي استحقاق العذاب لا نفي فعلية العذاب، لان المبحوث عنه في البراءة هو نفي استحقاق العقاب عند عدم البيان، و لا ملازمة بين الاستحقاق و الفعلية، لوضوح ان الله تعالى فضله ربما لا يعاقب من استحق العقاب، فاذا كانت الآية المباركة في مقام رفع استحقاق العقاب عند عدم البيان- المكنى عنه بالرسول- كانت مربوطة بمحل الكلام و دالة على البراءة الشرعية عند عدم البيان الواصل، و اذا كان المنفي فيها فعلية العقاب لا تنفع دليلا في ما نحن فيه، لاحتمال كون من لم يصله البيان مستحقا للعقاب بمجرد احتمال له لذلك و قد

التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك (1)، و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين

رفع الله عنه فضله و منته فعلية العقاب، فلا تصلح دليلا لمن كانت دعواه عدم استحقاق العقاب عند عدم البيان.

فاتضح: ان الاستدلال بها يتوقف على هذه المقدمات الثلاث، و بعد تماميتها تدل على البراءة الشرعية فيما لو شك في وجوب شيء او حرمة بعد الفحص و اليأس من البيان.

(1) لم يشر المصنف الى المناقشة في المقدمة الاولى بكون السياق ظاهرا في نفي العذاب الدنيوي الذي حدث في الأمم السابقة، و منه يظهر المناقشة في المقدمة الثانية بان ظاهرها كون المراد من الرسول هو الرسول الظاهري و هم الانبياء لتكون اجنبية باحد هذين الظهورين عن المقام، بل يمكن دعوى ان احتمال كون المراد من الرسول هو خصوص الرسول الظاهري كاف في عدم صحة الاستدلال بها لإجمالها.

وعلى كل، فقد اشار الى المناقشة في المقدمة الثالثة فقط، و هو كون الآية المباركة اما ظاهرة في نفي فعلية العذاب، أو لا أقل من اجمالها من ناحية كون المنفي فيها هو الاستحقاق او الفعلية، و الاستدلال انما يتم فيها على البراءة حيث يكون لها ظهور في نفي الاستحقاق فيكفي الاجمال من هذه الناحية في عدم تمامية الاستدلال بها، و في مثل هذا يقال اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان معنى الاحتمال في المقام هو الاجمال، و قد عرفت ان الاستدلال بها يتوقف على ظهورها في نفي الاستحقاق.

و يظهر من المصنف دعوى اجمال الآية من ناحية المرفوع و المنفي فيها، و انها لا ظهور لها في نفي الاستحقاق لاحتمال كون المرفوع فيها هو الفعلية، و مع هذا الاحتمال لا ظهور لها في نفي الاستحقاق حتى يصح الاستدلال، لانه قال (قدس سره): «و فيه» أي وفي الاستدلال بهذه الآية المتوقف على ظهورها في رفع الاستحقاق «ان نفي التعذيب» أي نفي فعلية التعذيب «قبل اتمام الحجّة» الممكنى

الاستحقاق و الفعلية (1)، لما صح الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم

عنه «ببعث الرسل لعله كان مئة منه تعالى» وفي تعبيره بلفظ لعل دلالة على احتمال كون المنفي هي الفعلية، وعلى كل فيحتمل كون المنفي هي فعلية التعذيب قبل البيان مئة منه تعالى «على عباده مع استحقاقهم لذلك» أي العقاب، وعلى هذا فلا دلالة لها على ما هو المدعى في المقام من عدم الاستحقاق عند عدم البيان.

ويحتمل ان يشير المصنف بقوله: «لعله كان مئة منه تعالى» الى ان احتمال ورودها مورد المنية هو الموجب لاحتمال كونها في مقام رفع الفعلية، لان رفع العقاب حيث لا استحقاق فيه لا يكون فيه مئة، وانما تكون المنة في رفع الفعلية مع الاستحقاق، وحيث يحتمل كون ورودها مورد المنية لذا كان المحتمل ايضا ان تكون في مقام رفع الفعلية دون الاستحقاق.

لا يقال: لا يحتمل ورودها مورد المنة حتى يكون رفع الفعلية محتملا لتصريحها برفع العقاب قبل اتمام الحجة ببعث الرسل، وحيث لا تتم الحجة لا بد وان يكون المرفوع هو الاستحقاق لعدم احتمال كون احتمال البيان منجزا.

فانه يقال: ليست المنة المحتملة لدعوى كون الاحتمال بنفسه منجزا، بل المنة انما هي في مورد الاحتمال حيث يمكنه تعالى ان يجعل الاحتياط في هذا المقام، فتكون المنة في رفع الاحتياط في مورد امكان جعله، فيكون المراد من الآية بناء على ارادة نفي الفعلية فيها انا رفعنا فعلية العقاب عنهم في مورد عدم البيان، لانه يمكننا جعل الاحتياط في هذا المقام فلم نجعله مئة متا على عبادنا، فما لم يصل البيان منا اليهم ففعلية العذاب عنهم مرفوعة مئة متا عليهم، لا مكان ان نجعل الاحتياط في هذا المقام فلم نجعله لاجل المنة، وكانت فعلية عذابنا لهم منوطة بوصول البيان.

(1) توضيحه: ان الشيخ (قدس سره) في رسائله قال في كلامه على دلالة هذه الآية المباركة: انها وان كانت غير ظاهرة في نفي الاستحقاق حتى تكون دليلا لنا على

البراءة، إلا أنه مع ذلك يصح الاستدلال بها في قبال الاخباريين المدعين الاحتياط في مقام الشك في اصل التكليف، لانهم معترفون بالملازمة بين نفي الفعلية في المقام وبين نفي الاستحقاق، فالآية لو كانت ظاهرة في نفي الفعلية لدلت بالملازمة على نفي الاستحقاق، وحينئذ تكون دليلاً على البراءة.

وقبل الشروع في الجوابين اللذين اشار اليهما المصنف عن صحة الاستدلال بها في قبال الاخباريين - نقول: ان توهم الملازمة بين الفعلية وبين الاستحقاق في المقام منشؤه اما ما يظهر من ادلة الاخباريين على الاستحقاق بما دلّ على الفعلية ظاهراً مثل روايات التثليث الدالة على ان اقتحام الشبهة موجب للوقوع في الهلكة، بدعوى ان المراد من الهلكة هي العقاب، فمدلول الروايات على هذا ان اقتحام الشبهة يترتب عليه الهلكة الفعلية، فلو لم يكن تلازم عندهم بين الفعلية والاستحقاق لما صح الاستدلال بما يدل على الفعلية على الاستحقاق.

وفيه اولاً: ان استدلال الاخباريين على الاستحقاق بفعلية العقاب في مورد الشبهة لا يدل على الملازمة مطلقاً بينهما، لوضوح ان فعلية العقاب لا بد وان تكون مسبقة باستحقاقه، بخلاف نفي الفعلية فانه لا يقتضي نفي الاستحقاق، لان وجود الاخص ولو مورداً يستلزم وجود الاعم، بخلاف نفي الاخص فانه لا يستلزم نفي الاعم، وفعلية العقاب اخص من الاستحقاق اذ قد يكون استحقاق ولا فعلية، ولكنه لا يعقل ان تكون فعلية للعقاب من دون استحقاق، فاستدلالهم بها من جهة الاحتياط لا يستلزم قولهم بالملازمة حتى في مورد نفي الفعلية.

وثانياً: ما سيأتي من ان لازم الملازمة عدم الاثر للتوبة وللشفاعة، واما ان يكون منشأ الملازمة الذي اعترف بها الاخباريون هي دعوى الاجماع في خصوص المقام، على ان نفي الفعلية فيه يستلزم نفي الاستحقاق: أي قيام الاجماع في مورد عدم البيان الواصل على ان نفي الفعلية فيه تلازم نفي الاستحقاق. ولا وجه لدعوى الاجماع في المقام، فان العقاب الفعلي امر تكويني واستحقاقه امر عقلي، ولا وجه

للاجتماع على الملازمة شرعا بين امرين احدهما تكويني و الآخر عقلي، لان الاجماع انما يصح قيامه على مجعول تشريعي و لا مجعول تشريعي في المقام، فلا ينبغي ان يقول الاخباريون بهذا الاجماع ليكون كاشفا عن اعترافهم بهذه الملازمة، و على كل فلم يظهر الوجه واضحا في دعوى اعترافهم بهذه الملازمة.

(1) حاصل الجواب الاول عن صحة الاستدلال بها في قبال الاخباريين مع انه لا ملازمة واقعا بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق ان الاستدلال بها لا يصح الا على نحو الجدل، و المراد بالاستدلال الجدلي هو الاستدلال بما هو غير صحيح عند المستدل، و لكنه حيث انه يعترف به خصمه فيستدل به كإلزام به، و المهم لنا في المقام ليس هو مجرد إلزام الاخباريين، بل ما يكون لنا دليل و حجة واقعا في مقام عملنا على البراءة في مقام الشك في اصل التكليف فلا- تكون الآية حجة لنا واقعا على البراءة، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لما صح الاستدلال بها» أي بهذه الآية «الآ جدلا» لا واقعا.

الجواب الثاني: انا نمنع اصل صحة نسبة الملازمة عند الاخباريين، فانه لا يعقل ان يقول الاخباريون بالملازمة بين استحقاق العقاب و فعليته، اذ لا- يعقل ان يكون الاقتحام في مورد الشك اعظم من الاقتحام مع القطع بالحكم، فان من ترك الواجب المقطوع بوجوبه او فعل الحرام المقطوع بحرمة لا ملازمة فيه بين استحقاق المقتحم و فعلية العقاب، و الا للزم ارتفاع أثر التوبة و لزم الالتزام بانه لا تنفع في رفع السيئة فعل أي حسنة، مع ان الاخبار متواترة بان التوبة و فعل بعض الحسنات كزيارة سيد الشهداء مثلا يرفعان أثر الذنوب مهما كانت، هذا مضافا الى ان لازم دعوى الملازمة المذكورة انكار الشفاعة من اهلها، و انكار الرحمة التي وسعت كل شيء، فلا يعقل ان يقول الاخباريون و منهم اعظم علمائنا الاعلام بالملازمة بين الاستحقاق و الفعلية ليكون نفي الفعلية مستلزما لنفي الاستحقاق، و اليه اشار بقوله: «مع وضوح



فافهم (1).

## الاستدلال بالسنة على البراءة:

### إشارة

و أما السنة: فيروايات

### حديث الرفع

### إشارة

منها: حديث الرفع (2)، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعاً.

منعه» أي مع وضوح منع اصل دعوى اعتراف الخصم بالملازمة من جهة «ان ما شك في وجوبه او حرمة ليس عنده» أي ليس عند من نسب اليه الاعتراف «باعظم مما علم بحكمه» وقطع به وعصى المكلف واقتحم متعمدا عاصيا، فانه لا ينبغي لاحد ان يلتزم بالملازمة فيه بين الاستحقاق والفعالية، فكيف يمكن ان يلتزم احد بالملازمة بينهما في مقام الاقتحام فيما شك في اصل التكليف فيه، وعلى كل فلو ثبت وعيد للمقتحم في الشبهة فلا يكون الا كالوعيد على من اقتحم مع القطع بالحكم، وسيأتي في مقامه انه لم يثبت وعيد للمقتحم في الشبهة، والى هذا اشار بقوله: «و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه» أي في ما شك في وجوبه او حرمة «الا كالوعيد به» أي بالعذاب «فيه» أي فيما علم بحكمه.

(1) لعله اشارة الى ان جوابه الثاني غاية ما يدل عليه انه لا ينبغي ان يقال بالملازمة، لا ان من نسب اليه القول بها لم يقل بها، والصحيح في مقام ردّ دعوى النسبة هو نقل كلام من نسب اليه الملازمة بالتصريح بعدم الملازمة.

(2) المراد منه الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (رفع عن امتي تسعة اشياء الخطا والنسيان وما استكروا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفتة)(1).

و محل الاستدلال منه هي فقرة ما لا يعلمون، و بيان الاستدلال بها هو ان الاحتمالات في المراد من كلمة الموصول وهي (ما) كثيرة، اهمها ثلاثة:

ص: 295

الاول: ان يكون المراد منه هو الحكم المطلق الشامل للحكم الكلي ككلي الوجوب او التحريم المشكوكين، و الحكم الجزئي كحكم المائع المشكوك خمرا أو خلا.

فالمتحصل من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (رفع ما لا يعلمون) هو رفع الحكم غير المعلوم، و باطلاقه يشمل الحكم الكلي و الجزئي، و في كون الحكم المرفوع جزئيا في المائع المشكوك كونه خمرا أو خلا- اشكال، لوضوح كونه كليا لشموله لكل حكم شك فيه من جهة اشتباه عنوانه الذاتي ككونه خمرا أو خلا، فلا بد و ان يكون المراد من الحكم الكلي هو الحكم المشكوك فيه من ناحية الشبهة الحكمية، كالحكم في التتن المشكوك حرمة، فان عنوانه الذاتي معلوم و هو كونه تننا، و المجهول فيه حكمه الواقعي من ناحية حرمة و اباحته، فالشك فيه من ناحية حكمه لعدم بيان و اصل فيه يدل على حرمة او على حليته.

و المراد من الحكم الجزئي هو الشك في حكم الشيء ء لاجل اشتباه عنوانه الموضوع للحكم المعلوم، فان الخمر معلوم حكمه و الخل معلوم حكمه، فاذا شك في مائع كونه خمرا أو خلا فالشك فيه من ناحية حكمه نشأ من جهة عدم معلومية ما هو موضوع الحكم، و هي المسماة بالشبهة الموضوعية.

الثاني: ان يكون المراد من الموصول هو الفعل الذي لا يعلم حكمه، سواء كان عدم معلومية حكمه لاجل الشك في اباحته و حرمة، أو لاجل الشك في عنوانه من حيث كونه خمرا أو خلا، و على هذا فيشمل الحديث الشبهة الحكمية و الموضوعية ايضا، فانه كما يصدق على المشكوك عنوان انه مجهول لعدم العلم بكونه خمرا أو خلا، كذلك يصدق على المعلوم العنوان كالتتن انه مجهول من جهة كونه مباحا أو حراما، غاية ان السبب في الجهل في الاول هو عدم العلم بعنوانه الاولي الذاتي السابق على الحكم و هو الخمرية و الخلية، و السبب في الجهل في الثاني هو عدم العلم بالعنوان الثانوي غير الذاتي المتأخر عن الحكم و هو كونه مباحا أو حراما، و لا مانع

لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها (1).

من ناحية هذا الفرق بعد ان كان عنوان ما لا يعلمون شاملا لكل شك في الحكم المتعلق بالفعل.

الثالث: ان يراد من الموصول هو خصوص الفعل المشكوك من ناحية عنوانه الاولي، و حينئذ لا يشمل الحديث الشبهة الحكمية و يختص بالشبهة الموضوعية.

و المختار للمصنف هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاثة، و اليه اشار بقوله: «فاللزام المجهول مما لا يعلمون» سواء كان الزاميا وجوبيا أو تحريميا «فهو مرفوع فعلا و ان كان ثابتا واقعا»، و في تعبيره بالالزام دلالة واضحة على ان المرفوع عنده هو الحكم، و في قوله فعلا دلالة ايضا على ان المرفوع هي رتبة الحكم الفعلية على ما اختاره في مراتب الحكم: من الاقتضائية و الإنشائية و الفعلية و التنجز، و لا يخفى ان لازم رفع الحكم بمرتبته الفعلية هو عدم المؤاخذة عليه لو كان حراما واقعا ففعله المكلف أو كان واجبا واقعا فتركه، و لذا فرع عليه بقوله: «فلا مؤاخذة عليه قطعا».

(1) قد استشكل في دلالة الحديث على كون المرفوع فيه هو الحكم بوجوه:

منها: ان الرفع يناسب كون المرفوع ثقيلًا و لا ثقل في نفس الحكم، و انما الحكم سبب للثقل في نفس الفعل، و من الواضح ان السبب لا يوصف بمسببه، فلا يوصف سبب البياض بانه ابيض، و انما الموصوف بالابيض هو البياض نفسه او الجسم الابيض دون سبب البياض، فلا بد و ان يكون المرفوع هو الفعل لانه هو الموصوف بالثقل المناسب للرفع دون الحكم لانه سبب لما فيه الثقل، و اذا كان المراد منه الفعل فيضم اليه ما سيأتي من دعوى كون الظاهر من عدم العلم بالشيء هو عدم العلم بنفسه و بعنوانه الاولي فيختص بالشبهة الموضوعية.

و الجواب عنه أولاً: انه فرق بين مسبب السبب و بين آثار المسبب، فان السبب و ان كان لا يوصف و لا يحمل عليه مسببه و لكنه يوصف و يحمل عليه آثار السبب، فان من أوجد الماء فروى به العطاشى لا يوصف بانه ماء، و لكنه يوصف بانه روى العطاش، و كذلك من اوجد البياض لا يوصف بانه ابيض و لا يحمل عليه الابيض، و لكنه يحمل عليه آثار البياض، فيقال لمن أوجد البياض انه فرق البصر.

و ثانياً بان الحكم نفسه قد ورد وصفه بالثقل كما في قوله تعالى: **سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (1)** إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا (2) الخ. و من الواضح ان المراد من القول الثقيل هو الحكم بناشئة الليل.

و ثالثاً: ان الحكم و الفعل من قبيل المتعلق و المتعلق به، و يوصف المتعلق بوصف متعلقه، فيقال الحكم سهل و الحكم صعب اذا كان متعلقه سهلاً أو صعباً.

و منها: ان وحدة السياق في بعض فقرات الحديث تقضي بان المراد من الموصول هو الفعل دون الحكم، لان المراد من ما استكرهوا عليه و ما اضطروا اليه و ما لا يطيقون هو الفعل الذي اكرهوا عليه و الفعل الذي اضطروا اليه ارتكابه و الفعل الذي لا يطيقون الاتيان به، و كذلك المراد من الخطأ فانه هو الفعل الذي كان خطأً، و كذلك النسيان فان المراد منه هو الفعل الذي وقع من الشخص نسياناً، و الظاهر من عدم العلم به هو عدم العلم بنفسه و بذاته، فينحصر في الشبهة التي كان الجهل فيها مستندا الى الجهل بعنوانها الذاتي الاولي، و هي مثل المانع غير المعلوم كونه خمراً أو خلا، و هذه الشبهة هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية، فالمستفاد- على هذا- منه رفع الذي لا يعلم من حيث عنوان ذاته مثل المثال المذكور و هو خصوص الشبهة الموضوعية.

ص: 298

1- 28. (1) المزمّل: الآية: 5.

2- 29. (2) المزمّل: الآية 6.

و الجواب عنه أولاً: ان العنوان المنظور اليه في هذه الفقرات هو مفهوم ما استكروها عليه و مفهوم ما اضطروا اليه و هكذا، و انما يكون المراد منه الفعل باعتبار ان منطبق هذا العنوان في ما اضطروا و ما استكروها و امثالها منحصر في الفعل، لا أن المنظور اليه بدوا هو نفس الفعل، و كون منطبق هذه المفاهيم هو الفعل لا يكون من السياق الذي هو قرينة عرفية على ارادة مثله من مفهوم ما لا يعلمون بعد ان كان من الممكن انطباقه على الحكم العام لتكون المنة فيه اعم و اشمل.

و ثانيا: ان كون المراد من الموصول هو الفعل لا يجعله منحصر الدلالة في الشبهة الموضوعية، بعد ما عرفت من صدق ما لا يعلمون على الفعل المجهول من حيث عنوانه الاولي كما في الشبهة الموضوعية، و على الفعل المجهول من حيث عنوانه الثانوي و هو كونه مباحا أو حراما.

و دعوى ان الظاهر منه هو خصوص الفعل المجهول بعنوانه الاولي ممنوعة، بل الظاهر منه هو الفعل المجهول حكمه سواء كان السبب في الجهل بالحكم عدم العلم به من حيث معلومية كونه خمرا أو خلا، او عدم العلم به للجهل بنفس حكمه كالتن.

و منها: ما اشار اليه بقوله: «لا يقال ليست المؤاخذة... الى آخره» و توضيحه:

انه قد تقدم منه ان المهم في المقام هو رفع الاستحقاق في مخالفة التكليف المجهول، فالمصنف لما ذكر ان حديث الرفع دال على رفع فعلية التكليف فرع عليه برفع المؤاخذة بقوله: «فلا مؤاخذة عليه قطعا» و هذا الاشكال مربوط بهذه الجهة لا كما مر من الاشكالين، فانه منوط بمتعلق الرفع.

و على كل، فحاصل هذا الاشكال يمكن ان يكون بنحوين:

الاول: ما اشار اليه في المتن من ان الرفع انما يتعلق بالمجوعول الشرعي و بالآثار الشرعية لانها مجعولة و لو بالواسطة، و المؤاخذة ليست من الآثار الشرعية للتكاليف الشرعية، لان المراد من المؤاخذة هو حق المؤاخذة، و حق المؤاخذة هي الطرف الثاني لاستحقاق العقاب، و الحاكم به العقل في مخالفة التكليف، فهي من الآثار

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته (1).

العقلية، وليست من المجعولات الشرعية حتى يكون امر رفعها ووضعها بيد الشارع، بل العقل في مخالفة التكليف يحكم باستحقاق العقاب على العبد وبحق المؤاخذة عليه للمولى، فلا تكون المؤاخذة من المرفوع برفع التكليف لأنها ليست من الآثار الشرعية المجعولة للتكليف حتى يكون رفع التكليف رفعاً لها، والى هذا أشار بقوله: «لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية» ولو بالواسطة «كي ترتفع بارْتِفاع التكليف المجهول ظاهراً» وإذا لم تكن من الآثار الشرعية له فلا تكون مما يرفع برفعه.

و من الواضح ان رفع الشارع و وضعه بما هو شارع مما يختص بمجعولاته الشرعية، وقد عرفت ان المؤاخذة و عدمها من الآثار العقلية و ليست من الآثار الشرعية، فلا وجه لدعوى رفعها.

(1) توضيح هذا الجواب: ان رفع الشيء تارة يكون برفعه بنفسه وهذا مما يختص بالمجعولات الشرعية، و اخرى يكون رفع الأثر برفع موضوع الأثر وهذا لا يختص بالآثار الشرعية بل يعم الآثار العقلية ايضا، و من الواضح ان المؤاخذة موضوعها التكليف المجعول شرعا في مرتبته الفعلية، فاذا رفع الشارع الحكم في مرتبته الفعلية فترتفع المؤاخذة لرفع موضوعها، لا لان الرفع قد تعلق بها، ففي الحقيقة انه بالنسبة الى المؤاخذة ارتفاع، فالشارع و ان لم يكن له رفع المؤاخذة بنفسها لانها اثر عقلي، إلا انه لما كان ما هو الموضوع لها رفعه و وضعه بيده فيكون رفع المؤاخذة بواسطة رفع الشارع لما هو الموضوع له مما هو بيد الشارع، فالرفع يكون رفعا حقيقة لموضوعها و ارتقاعا بالنسبة اليها.

والحاصل: ان مصلحة التكليف الواقعية لما اقتضت جعله و اقتضت ايضا فعليته و ايصاله و لو بجعل الاحتياط في مقام الشك فيه، و المؤاخذه من آثار التكليف العامة للتكليف الفعلي واقعيًا كان او ظاهريًا أو ثابتًا بجعل الاحتياط في مورده، فيكون رفع المؤاخذه برفع موضوعها في عدم جعل الاحتياط في مورد الشك مما يبيد الشارع، لا مكان رفعها برفع موضوعها لا برفعها بنفسها، و ليس هذا من قبيل وساطة الامر الشرعي لترتب الاثر العقلي حتى يقال: ان الامر الشرعي ان كان من قبيل الامارة يصح كونه واسطة لترتيب الاثر العقلي، و ان كان من قبيل الاصل فلا يترتب عليه الاثر العقلي، لما سيأتي في عدم حجية الاصل في ترتيب الآثار العقلية، و لما كانت البراءة و رفع الحكم في المقام من الاصول فلا يترتب عليه رفع الآثار العقلية.

فانه يقال: ان ارتفاع الأثر في المقام ليس من باب كون الاصل واسطة لترتبه حتى يأتي التوهم المذكور، فان الأثر العقلي تارة يكون من الآثار المختصة بالتكليف الواقعي كانتزاع الشرطية مما هو شرط واقعا، أو من الآثار الخارجية المترتبة على وجود الشيء واقعا ككون زيد البالغ سن العشرين مما تنبت له لحية خارجا، و في مثل هذين الأثرين يأتي الفرق فيها بين الاصل و الامارة على ما سيأتي تفصيله في باب الاستصحاب.

و اخرى يكون الأثر من آثار التكليف الاعم من التكليف الواقعي و الظاهري بمرتبته الفعلية، كمثل المؤاخذه فانها من آثار التكليف سواء كان واقعيًا او ظاهريًا، و مثل هذا الاثر العقلي لا يكون ثبوت موضوعه الذي هو التكليف بالاصل من اثبات الاصل للأثر العقلي، و لا ارتفاعه برفع التكليف بالاصل من ترتيب عدم الأثر العقلي بالاصل، و لا يفرق في مثل هذا بين الامارة و الاصل، فان ثبوت التكليف سواء كان بالامارة أو بالاصل مما يصح المؤاخذه على تركه و ثبوت عدمه سواء كان بالامارة او بالاصل مما يترتب عليه عدم صحة المؤاخذه.

و الحاصل: ان الأثر الاعم للتكليف واقعيا كان او ظاهريا يثبت بثبوت موضوعه و يرتفع بارتقاع موضوعه، و ليس هو من ترتيب الأثر العقلي و عدمه بالاصل حتى يفرق فيه بين الامارة و الاصل، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «فانه يقال انها» أي المؤاخذة «و ان لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا انها» لما كانت «مما يترتب عليه» أي على التكليف «بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من ايجاب الاحتياط شرعا» لما عرفت من ان ايجاب الاحتياط من آثار مصلحة التكليف المقتضية لجعله و لإيصاله و لو بجعل الاحتياط في مورده، فايجاب الاحتياط من آثار التكليف بما له من المصلحة المقتضية لإيصاله، و حينئذ «فالدليل» الدال على ايجاب الاحتياط مثبتا لموضوع المؤاخذة، و الدليل الدال «على رفعه» أي على رفع التكليف ظاهرا في مورد الشك «لدليل» واضح «على عدم ايجابه» أي على عدم ايجاب الاحتياط في مورد الشك «المستتبع ل» ارتقاع حق المؤاخذة و «عدم استحقاق العقوبة على مخالفته» أي على مخالفة التكليف المشكوك، فهي من باب رفع الشيء برفع موضوعه لا- لرفعه بنفسه، فالمؤاخذة لما كانت من الآثار العامة و كان موضوعها بيد الشارع رفعها برفع موضوعها و اثباتها باثبات موضوعها، و ليس هو من باب اثبات الاصل للأثر العقلي كما عرفت.

فتحصل مما ذكرنا: ان الأثر العقلي العام مما بيد الشارع رفعه و وضعه برفع موضوعه و وضع موضوعه، لا لتعلق الرفع و الوضع بنفس الأثر العقلي.

و لا يخفى انه قد اتضح مما ذكرنا: ان الرفع في المقام من قبيل الدفع، فالمراد من الرفع ظاهرا بحسب لسان الحديث هو الدفع لبا، لان الرفع لغة هو ازالة الموجود و محو أثر المقتضي الموجود، و الدفع منع المقتضي عن تأثيره، و لما كانت البراءة في المقام مانعة عن تأثير المصلحة لايجاب الاحتياط في مورد الشك فالبراءة مانعة عن التأثير لا رافعة لأثر المقتضي الموجود، فان المصلحة الواقعية لم تؤثر أثرا فعليا قد ارتفع بالبراءة، بل البراءة منعت عن تأثيرها لايجاب الاحتياط في مورد الشك، فهي



مانعة عن تأثير المقتضي أثره لا رافعة لأثره الموجود، ولذا كان المراد من الرفع في الحديث هو الدفع لبا.

و ما يقال: من ان الرفع لأثر المقتضي بعد تأثيره هو دفع لتأثيره ايضا فالرفع دفع و رفع، فلذا صح اطلاق الرفع في مقام الدفع على الدفع و كان اطلاقا صحيحا من غير حاجة الى عناية.

ففيه أولا: ان اشتغال الرفع على الدفع انما هو بحسب الخارج لا بحسب المفهوم، فان لازم رفع اثر المقتضي المؤثر هو ايجاد المانع عن استمرار تأثيره.

و ثانيا: انه لو كان كذلك بحسب المفهوم فانه ايضا لا يصح الاطلاق من دون عناية، لان الرفع موضوع لمعنى لازمه الدفع لا يوجب كون الموضوع له فيه امرا عاما يكون الدفع احد مصاديقه حتى يصح استعماله فيه من دون عناية.

و ثالثا: ان استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في احد مصاديقه انما يكون من غير عناية فيما اذا استعمل في المعنى الجامع، و كان اطلاقه على المحمول عليه باعتبار فرديته لذلك، و اما استعمال المعنى العام في خصوص الخاص بخصوصه فهو ايضا مما يحتاج الى عناية ايضا.

هذا كله في الاشكال في المؤاخذة من ناحية كونها أثرا عقليا.

و اما الاشكال بالنحو الثاني من جهة ان المؤاخذة ليست من آثار التكليف الواقعي او الظاهري و ان لم يصل، بل هي من آثار التكليف الواصل، و المفروض في البراءة عدم وصول البيان، فما لم يصل البيان لا مؤاخذة، فلا حاجة لرفعها حتى تكون مرفوعة برفع عدم ايجاب الاحتياط.

و الجواب عنه يظهر ايضا مما ذكره المصنف في الجواب عن الاشكال بالنحو الاول، و هو ان المؤاخذة و ان كانت من آثار التكليف الواصل، و لم ترفع المؤاخذة في المقام برفع التكليف المجهول واقعا حتى يقال انها ليست من آثار التكليف الواقعي و ان كان مجهولا حتى نحتاج الى رفع برفع موضوعها، بل المؤاخذة لما كانت من آثار التكليف

لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفته نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره (1).

العامّة للواقعي الظاهري و من الآثار الثابتة لا إيجاب الاحتياط أيضا و كانت مصلحة التكليف الداعية لجعله المقتضية لثبوته واقعا و لإيصاله و لو بالاحتياط، كان للتكليف اقتضاء الثبوت و التأثير لا إيجاب الاحتياط بداعي إيصال التكليف الواقعي، و قد عرفت أيضا ان الرفع في المقام رفع بلسان الدليل و دفع لبا كان رفع الاحتياط في مقام وجود المقتضي له الموجب لثبوت المؤاخذة لو جعل الاحتياط في مقام الشك رفعا للمؤاخذة برفع موضوعها، و هو إيجاب الاحتياط بجعل المانع عن تأثير المقتضي لا إيجاب الاحتياط، فالرفع في المقام رفع لأثر التكليف الواقعي الذي ترتفع برفعه المؤاخذة.

و بعبارة أخرى: انه لو لا- البراءة لأثر المقتضي لا إيجاب الاحتياط فجعل الشارع للمانع عن هذا التأثير رفع للأثر، و لما كان بهذا الرفع- الذي هو دفع لبا- ترتفع المؤاخذة كان رفعا للمؤاخذة بهذا الاعتبار.

و الحاصل: ان الامر في مقام الشك في الحكم الواقعي دائر بين جعل الاحتياط الموضوع للمؤاخذة لثبوت المقتضي له، و بين جعل عدم الاحتياط لمصلحة مانعة عن تأثير المقتضي المستلزم لرفع المؤاخذة، و لما جعل الشارع عدم الاحتياط كان قد جعل ما به يرتفع موضوع المؤاخذة و صح نسبة رفع المؤاخذة الى الشارع بهذا الاعتبار، و ان كانت المؤاخذة عقلا من آثار التكليف المنجز بوصوله، لان الشارع لو لم يجعل عدم الاحتياط في المقام لجعل الاحتياط، فصح ان يقال ان الشارع رفع المؤاخذة في المقام بايجاده المانع عما يقتضي ثبوت ما هو موضوع المؤاخذة.

(1) توضيحه: ان رفع المؤاخذة على التكليف الواقعي على ما مر منه انما كان تبعا لرفع إيجاب الاحتياط، لأن إيجاب الاحتياط من آثار التكليف الواقعي بداعي إيصاله

والمحافظة عليه، وهذا انما يتم حيث لا يكون ايجاب الاحتياط ايجابا نفسيا، بل يكون اما مقدما أو إرشاديا.

و اما اذا كان نفسيا فان العقاب انما يكون على تركه لا على ترك التكليف المحتمل، مضافا الى انه اذا كان نفسيا لا يكون منجزا للواقع، فان منجز الواقع ما كان بداعي الواقع لا بداعي نفسه.

و اما ان ايجاب الاحتياط لو كان موجودا لكان نفسيا لا مقدما ولا إرشاديا ...

اما انه ليس بوجوب مقدمي فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها و مترشح منه، فلا يعقل ان يكون وجوب المقدمة منجزا و وجوب ذي المقدمة غير منجز و يكون المنجز له هو ايجاب مقدمته.

و اما عدم كونه ارشاديا فلوضوح ان الارشاد الى العقاب على التكليف الواقعي لا يمكن، لعدم العقاب على التكليف غير المنجز، و الارشاد الى غيره لا يكون لازمه وضع المؤاخذة حتى تكون مرفوعة برفع الايجاب الاحتياطي.

فايجاب الاحتياط لا يعقل ان يكون وجوبه وجوبا مقدما، لعدم امكان كونه منجزا مع كون ذي المقدمة وجوبا غير منجز، لان تنجزه يكون معلولا بلا علة، و لا وجوبا ارشاديا لعدم صحة إرشاده الى العقاب الذي هو المهم في وضع المؤاخذة على التكليف لترتفع برفعه، فيتعين ان يكون وجوبه وجوبا نفسيا لو كان، و حينئذ يكون رفعه مستلزما لرفع المؤاخذة عليه لا على التكليف الواقعي الذي هو المهم في المقام اثباته بدليل رفع المؤاخذة.

فتحصل مما ذكرنا: ان الوجوب اما نفسي أو مقدمي أو إرشادي، و حيث ينتهي الاثنان يتعين الثالث و هو الوجوب النفسي، و الى هذا اشار بقوله: «لا- يقال لا- يكاد يكون ايجابه» أي ايجاب الاحتياط «مستتبعاً لاستحقاقها» أي لاستحقاق المؤاخذة «على مخالفة التكليف المجهول» لانه انما يكون حيث يكون وجوب الاحتياط مقدما أو إرشاديا، و قد عرفت عدم امكان ذلك فيتعين ان يكون وجوبا نفسيا، و هو

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الأيجاب والتحرير الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، كما يخرج بهما (1).

---

مستتبع لاستحقاق العقاب على نفسه لا على التكليف الواقعي، ولذا قال (قدس سره):

«بل على مخالفة نفسه كما هو قضية ايجاب غيره» من الواجبات النفسية، ويكون حينئذ اجنبيا عما هو المهم اثباته.

(1) حاصله: ان وجوب الاحتياط في المقام الذي هو بداعي تنجز الواقع و ايصاله وجوب رابع، غير الوجوب النفسي و المقدمي و الارشادي، و هو المسمى بالوجوب الطريقي، لان المصلحة اذا اقتضت التكليف الواقعي كانت مقتضية لا يصاله اما بنفسه او بايجاب الاحتياط، فايجاب الاحتياط من آثار التكليف الواقعي، لانه بداعي ايصاله، و ليس وجوبه مقدما و لا إرشاديا و لا وجوبا نفسيا منبعثا عن مصلحة في ذات وجوب الاحتياط. نعم يصح ان يكون وجوبا نفسيا لمصلحة في غيره، و قد مر في باب الواجب النفسي ان النفسية لا تلازم كون المصلحة الداعية اليه في ذات الواجب.

و على كل، فهذا وجوب اما في قبال النفسي، او فرد من افراده، و لكنه بداعي المصلحة في غيره، و لذا لا يترتب على مخالفته شيء غير مخالفة الواقع، و لا يكون العقاب عليه الا عقابا على الواقع، و يصح ان يحتج به المولى على عبده في مخالفته له اذا كان مخالفة للواقع.

و بالجملة: ان ايجاب الاحتياط الطريقي حاله حال التكليف الواقعي، لانه به يصل الواقع لو كان كما يصل بوصوله بنفسه، و به يصح الاحتجاج و هو موجب لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، كما يصح العقاب على مخالفة

وقد انقذح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه (1)،

التكليف لو كان واصلًا بنفسه، وهذا الأمر جار في كل إيجاب و تحريم طريقي، فثبت أن المؤاخذة عليه هي المؤاخذة على التكليف الواقعي، و حينئذ يكون رفعها برفع إيجاب الاحتياط، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة انه كما يصح ان يحتج بهما» أي بالاجاب و التحريم لو كانا واصلين كذلك «صح ان يحتج به» أي صح ان يحتج بايجاب الاحتياط «و يقال لم اقدمت» على مخالفة التكليف «مع ايجابه» أي مع ايجاب الاحتياط، و يكون ايجاب الاحتياط بيانًا «و» لذلك به «يخرج عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما» أي كما يخرج بوصول التكليف الايجابي و التحريمي عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان.

(1) لا يخفى ان من جملة الاشكالات على هذا الحديث فيما كان المرفوع هي المؤاخذة على التكليف المجهول هو ان الحديث وارد مورد المنة على أمته صلى الله عليه وآله و سلم دون غيرها من الامم، و لا منة في رفع المؤاخذة على التكليف المجهول، لوضوح ان المفروض فيه عدم وصوله و عدم قيام البيان عليه، و العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، و مع حكم العقل بذلك لا منة في رفع العقوبة على التكليف المجهول.

و الجواب عنه قد ظهر مما مر من انه بعد ان كانت المصلحة مقتضية لإيصاله بايجاب الاحتياط، فالأمر فيه دائر بين جعل الاحتياط إيصالًا للتكليف الواقعي، و بين رفع الاحتياط لمصلحة المنة، و به ترتفع المؤاخذة لرفع موضوعها، فلا يكون الرفع في المقام من غير منة بعد ان كانت المصلحة التكليفية تدعو الى ايجاب الاحتياط، و من هذا ظهر وجه الانقذح ايضا، و لذا قال (قدس سره): «وقد انقذح بذلك» أي بما مر من الكلام «ان رفع التكليف المجهول» برفع ايجاب الاحتياط بعد ان كانت مصلحة التكليف تدعو الى ايجابه «كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه» أي وضع التكليف المجهول و إيصاله و تنجزه «بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط»

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون) (2)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في

---

فان ايجاب الاحتياط وضعا للتكليف الواقعي و إيصالا له و تنجيذا له بنحو من أنحاء الوضع و الايصال و التنجيز، و لما كان له تعالى ذلك بايجاب الاحتياط «فرفعه» كان منه منة على عبادة و انه بينه.

(1) لعله اشارة الى انه رفع بلسان الدليل و هو دفع واقعا كما مر بيانه، او انه رفع للتكليف واقعا باعتبار ثبوته في غير أمة محمد صلى الله عليه و آله و سلم فرفعه عنهم حقيقة، فيكون رفعا في لسان الدليل و رفعا واقعا ايضا.

(2) توضيحه: ان الرفع في غير فقرة (ما لا يعلمون) قد كان في ظاهر الحديث واقعا على نفس الفعل، فان ما اضطر الى ارتكابه و ما اكره عليه و ما لا يطيقه المكلف هو نفس الفعل لا حكم الفعل، و مثلها سائر الفقرات، فان الذي وقع الخطأ و النسيان فيه هو نفس الفعل ايضا، و كذلك الطيرة و الحسد فان الطيرة هي الخوف من نفس الشيء الذي يتطير منه كنعيب الغراب و امثاله، و الحسد انما هو حب زوال نفس نعمة الغير، و كذلك الوسوسة فانها نفس التفكير فيما يؤثر الوسوسة، فالرفع فيها ايضا قد وقع على نفس الشيء لا على حكمه، لوضوح انه لا وجه معقول للاضطرار الى نفس الحكم، و لا وجه للإكراه على نفس الحكم، فان معنى الاضطرار الى الشيء هو الاضطرار الى ايجاد ما لم يوجد، و الحكم في هذه الاشياء قد وجد مضافا الى انه ليس مما يوجد المكلف او لا يوجد له الشارع، فلا وجه لان يكون المكلف ممن اضطر الى ايجاده.

فاتضح مما ذكرنا: ان المراد بالموصول في فقرات الحديث المبارك هو الفعل، و حيث ان الفعل لم يتسلط عليه رفع لوقوعه في الخارج، فلا بد و ان يكون اضافة الرفع اليه باعتبار كون المرفوع غيره، اما خصوص المؤاخذة او جميع الآثار أو الاثر

الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا، و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا أو ما استكروها... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة (1).

الظاهر في كل واحدة منها فيختلف حاله بنسبة الفقرات المذكورة، فالمرفوع في ما اضطر إليه بحسب المناسبة هو حرمة شربه أو اكله، و المرفوع في المكروه عليه ان كان من المحرمات هي حرمة ايضا، و ان كان من المعاملات هو صحته او لزومه على المكلف، كما لو اكره على البيع او على الطلاق وهكذا في بقية الفقرات، و على كل فإسناد الرفع الى الفعل لا بد و ان يكون اما بنحو المجاز في الاسناد، او بنحو التقدير و تسليط الرفع اما على المؤاخذة أو على جميع الآثار او على الاثر الظاهر لكل واحدة منها.

اما في فقرة (ما لا يعلمون) فان كان المراد بالموصول فيها هو الفعل فحاله حال الفقرات الأخر، من توقف صحة الرفع فيها اما على المجاز في الاسناد او على التقدير، و اما اذا كان المراد منها هو الحكم فلا حاجة الى مجاز و لا الى تقدير لصحة اسناد الرفع اليه حقيقة فانه بنفسه مما يرفع و يوضع، و لذا قال (قدس سره): «ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة» بناء على تصحيح تسلط الرفع بنحو التقدير لا بنحو المجاز في الاسناد بلحاظها، فان المصحح فيها كان هو المجاز في الاسناد لا بد و ان يكون لحاظ المؤاخذة او جميع الآثار أو الاثر الظاهر.

و على كل، فبناء على التقدير لا وجه الى تقدير المؤاخذة «و لا غيرها من الآثار الشرعية» جميعها او الظاهرة منها «في» خصوص «فقرة ما لا يعلمون».

(1) لا يخفى ان لكون (ما لا يعلمون) شاملا للشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية مسالك:

الاول: ان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) هو الفعل لوحدة السياق، لكنه بما هو حرام او واجب لا بعنوانه الاولي بل بما هو واجب أو حرام، فانه لو كان

المراد منه هو الفعل بعنوانه الاولي لاختص بالشبهة الموضوعية، لان عدم العلم اللاحق للفعل بعنوانه الاولي هو الجهل به من حيث كونه خمرا أو خلا، فان العنوان الاولي للفعل هو عنوان ذاته و هو الخمرية و الخلية، فاذا كان عدم العلم من ناحية عدم معرفة كونه خلا أو خمرا كان فقرة (ما لا يعلمون) مختصا بالشبهة الموضوعية، لكون السبب في الشك فيها هو عدم العلم بانطباق ما هو الحرام و الحلال عليه، لا كون السبب فيه هو الشك في اصل الحكم بعد معرفة الفعل بعنوانه الذي هو له كما في الشبهة الحكمية، فان التتن بعنوان كونه تتنا معلوم، و لكن الشك فيه من جهة انه هل هو بما هو تتن حرام واقعا او حلال واقعا؟، و لكنه لما كان الحديث واردا مورد المنة، و كما ان المنة في رفع المؤاخذة أو الآثار الآخر في الشك من ناحية الشبهة الموضوعية، كذلك المنة متحققة في رفعها من جهة الشك من حيث الشبهة الحكمية ايضا، و لذلك لا بد لاجل التعميم ان يكون المراد الفعل بما هو حرام أو حلال، و هو عنوان ثانوي للفعل، فان عنوان كونه حلالا او حراما يلحق الفعل بعد عنوانه الاولي، و لما كان الشك في الفعل من جهة كونه حراما او حلالا له سببان:

السبب فيه من جهة عنوانه الاولي و حيثية انطباق ما هو الحرام او الحلال عليه، كالمشكوك فيه من جهة كونه خمرا أو خلا و هي الشبهة الموضوعية، فانه يصدق عليه انه مشكوك فيه من جهة كونه حراما او حلالا، و السبب الثاني للشك فيه من ناحية كونه حراما او حلالا هو الشك فيه من ناحية حكمه الواقعي و انه هل هو حرام واقعا او حلال واقعا؟ كالتتن - مثلا - فانه يصدق عليه ايضا انه مشكوك فيه من ناحية كونه حراما او حلالا، و لذلك اذا اريد من الموصول الفعل لكنه بما هو واجب او حرام كان عاما لكلا الشبهتين.

الثاني: ان يكون المراد من الموصول في فقرة (ما لا يعلمون) هو الفعل ايضا و لكن التعميم من جهة عدم العلم، و ان عدم العلم و الجهل من ناحية الحرمة و الحلية



مطلقا، سواء كانتا من ناحية الجهل بالعنوان الاولي، أو من ناحية الجهل بأصل التكليف فيه.

و الفرق بينه وبين الاول ان التعميم و الاطلاق في الاول للشبهتين من ناحية الموصوف و هو الفعل بما هو حرام او حلال، فيكون عدم العلم و صفا للفعل المطلق من ناحية كونه حلالا او حراما، بخلاف الثاني فان الاطلاق و التعميم فيه من ناحية الوصف، و هو عدم العلم المطلق من حيث الحرمة و الحلية الذي يكون السبب فيهما تارة الجهل بالعنوان الاولي، و اخرى الشك في اصل التكليف.

و يرد عليهما: ان كونه واردا مورد المنة لا يقتضي مخالفة الظهور، و المدعي لاختصاص الفقرة بالشبهة الموضوعية يدعي ان الظاهر من (ما لا يعلمون) بعد ان يكون المراد منه الفعل هو الفعل الذي لا يعلم حرمة و حليته من حيث كونه فعلا لا عدم العلم به من ناحية عدم العلم بحكمه، فان الظاهر من (ما لا يعلمون) هو الفعل الذي لا يعلمونه لا الفعل الذي لا يعلمون حكمه.

و بعبارة اخرى: ان الظاهر منه عدم العلم به من ناحية ذاته و كونه فعلا من الافعال المباحة و المحرمة، لا عدم العلم به من ناحية وصفه و هو الشك فيه من ناحية اصل التكليف العارض له، و لذلك كان (ما لا يعلمون) مختصا عنده بالشبهة الموضوعية، و في هذا الرفع بهذا المقدار ايضا منة، غايته انها اخص من المنة العامة للشبهتين.

الثالث: ان يكون المراد من الموصول في الفقرات جميعا ليس هو الفعل و لا الحكم، بل المراد منه هو الشيء ء، و الموضوع المتلبس بهذه العناوين الموجودة في الفقرات جميعها، فان المراد من الموصول في ما اضطرروا اليه و ما اكرهوا عليه و ما لا يطبقون هو الشيء ء الذي صار مضطرا اليه و مكرها عليه و كان مما لا يطاق، و لا وجه لان يراد به خصوص عنوان الفعل، فانه تخصيص لا وجه له بعد ان كان (ما) من المبهمات التي ينبغي ان يشار بها الى اعم المفاهيم و هو الشيء ء مثلا، و لا يختص

بعنوان من العناوين الخاصة الا لدلالة بالخصوص تدل عليه و المفروض عدمها، و كون منطبق عنوان ما اضطرروا اليه و ما اكرهوا عليه و ما لا يطبقون هو الفعل لا يوجب ان يكون المراد به خصوص عنوان الفعل، و حينئذ اذا كان المراد من (ما لا يعلمون) هو الشيء الذي لا يعلم به كان عاما للشبهتين، فان الشيء الذي لا يعلم به، تارة يكون هو الفعل بعنوانه الاول، و اخرى يكون هو الحكم.

و لا يرد عليه ما اورد على الاولين، فانه انما يرد حيث يكون المراد منه هو الفعل فيختص بالشبهة الموضوعية، لان الظاهر من عدم العلم هو عدم العلم بالفعل كما مر بيانه، اما اذا كان المراد به الشيء - مثلا- فان ظاهر عدم العلم بالشيء محفوظ سواء كان منطبقه الفعل او الحكم.

الرابع: ما اختاره المصنف من ان المراد بالموصول في الفقرة هو الحكم، و يكون شموله لكلتا الشبهتين واضحا، فان الحكم في الشبهة الموضوعية غير معلوم و في الشبهة الحكمية غير معلوم، لان الاطلاق في الموصول المراد به الحكم يعم باطلاقه التكليف المشكوك فيه من ناحية عنوان الفعل، و التكليف المشكوك فيه من ناحية الشك فيه من أصله، و لذا قال (قدس سره): «فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا» سواء «كان» التكليف غير المعلوم «في الشبهة الحكمية او» كان التكليف غير المعلوم في الشبهة «الموضوعية».

وقد ظهر مما مر: انه لا حاجة الى التقدير فيه لانه «بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و ان كان في غيره لا بد من تقدير الآثار او المجاز في اسناد الرفع اليه» أي و ان كان في غير (ما لا يعلمون) من الفقرات الباقية لا بد اما من المجاز او التقدير بلحاظ خصوص المؤاخذه او جميع الآثار أو الاثر الظاهر.

ثم اشار الى السبب في لزوم احد الامرين من التقدير او المجاز حيث لم يكن المرفوع فيها هو الحكم بقوله: «فانه ليس ما اضطرروا أو ما استكروهوا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة» لان المراد من الموصول فيها هو ما لا يصح تسلط الرفع عليه حقيقة،

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الامرين مما لا بد منه أيضا (1).

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الاسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر الدال على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة، كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقة و العتاق (2)، ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما

---

لوضوح كون الفعل و هو اكل الميتة في المخمصة اضطرارا و في غير المخمصة اكرها لم يرفع، بل هو قد وقع من المضطر اليه و المكره عليه، فلا بد و ان يكون اسناد الرفع اليه في قوله رفع ما اضطروا اليه و ما استكروهوا عليه إما باعتبار المجاز في الاسناد، و ان رفع الحكم في ذلك هو رفع له ادعاء او يكون الرفع مسندا الى المحذوف المقدر، و هو احد الاحتمالات الثلاثة من المؤاخذة، أو جميع الآثار، أو الاثر الظاهر.

(1) حاصله: انه لو قلنا بوحدة السياق و ان المرفوع في (ما لا يعلمون) لا بد ان يكون على نحو المرفوع في الفقرات الأخر، فيكون المرفوع في (ما لا يعلمون) هو الفعل الذي «اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه» من ناحية كونه حراما او حلالا «لكان احد الامرين» من المجاز في الاسناد و التقدير «مما لا بد منه» فيما لا يعلمون «ايضا» لان الفعل فيما لا يعلمون مثل فيما اضطروا اليه ليس بمرفوع حقيقة... و كيف يكون مرفوعا و الحال ان عدم العلم بالفعل من جهة كونه حراما او حلالا متحقق خارجا؟

(2) أي بعد البناء على وحدة السياق و ان الحال في فقرة (ما لا يعلمون) على نحوه في غيرها من الفقرات، و ان يكون المراد به الفعل - مثلا- و لا بد فيه اما من التقدير أو المجاز في الاسناد بلحاظ المقدر، و لكنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة في خصوص

فقرة (ما لا يعلمون) مع وضوح ان المقدر في غيرها من الفقرات او الذي كان المجاز في الاسناد بلحاظه هو غير المؤاخذة.

و توضيح ذلك: انه بناء على التقدير أو المجاز بلحاظ المقدر، اما ان يكون المقدر خصوص المؤاخذة، أو الاثر الظاهر لكل واحد مما يناسبه، او ان المقدر جميع الآثار، و المختار للمصنف هو الاخير لوجهين اشار اليهما في المتن:

الاول: انه لا- وجه لتقدير المؤاخذة في فقرة (ما لا يعلمون) مع ان المقدر في بقية الفقرات غير المؤاخذة، لاقتضاء ورود الحديث: أي حديث الرفع في مورد المنة رفع جميع الآثار، أو لا- اقل من رفع الاثر الظاهر لكل بما يناسبه، و لا وجه لان يختص بخصوص رفع المؤاخذة، فان المنة كما تقتضي رفعها تقتضي رفع غيرها مما يكون في رفعه منة من الله على الامة.

الثاني: استشهاد الامام على رفع غير المؤاخذة في رفع الآثار المترتبة على الاكراه و عدم الطاقة و ما أخطئوا فيه يدل عليه الخبر المروي في المحاسن بسند صحيح عن ابي الحسن عليه السلام: (في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا- قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لا- يطيقون و ما أخطئوا الخبر)(1).

و توضيح دلالة الخبر ان الامام يسأل عن الحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك حيث يحلف المستحلف فيحلف كاذبا، فهل يلزمه ما حلف عليه فيتحقق طلاق زوجته و عتق عبده و صدقه ما يملكه؟ و لما كان مورد ورود الخبر هو الحلف مكرها لان حلفه لتحليف العشارين له، فهو مكره على الحلف لان يتخلص منهم فيحلف لهم الرجل كاذبا، فيجيب الامام بانه لا يلزم الرجل الحالف كاذبا هذه الامور التي حلف بها، و من الواضح ان لزومها من آثار الحلف الكاذب، و يستشهد الامام

ص: 314

اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع للاثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه (1)؟

عليه السلام على عدم لزومها له بالحديث في رفع الاكراه لها، و من الواضح انها من الآثار الوضعية التي المهم فيها لزومها وعدم لزومها، و ليست من التكاليف التي المهم فيها هو رفع المؤاخذة عليها، و من الواضح ايضا انه لا يتوهم احد رفع خصوص هذه الثلاثة: أي الطلاق و العتاق و صدقه ما يملك في مورد الاكراه و عدم الطاقة و الخطأ، فيتعين ان يكون المرفوع جميع الآثار و ان تنزلنا عن جميع الآثار، فلا بد و ان يكون المرفوع هو الاثر الظاهر لكل بما يناسبه لا خصوص المؤاخذة.

وقد اشار الى الوجه الاول بقوله: «التي يقتضي المنة رفعها»، و الى الوجه الثاني اشار بقوله: «فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي» كان المهم فيه هو رفع المؤاخذة «او وضعي» كان المهم فيه رفع غير المؤاخذة وقد «كان في رفعه منة على الامة»، نعم لو اكره او اضطر الى فعل و لم يكن في رفعه منة لم يكن مرفوعا بهذا الحديث، لانه وارد مورد المنة، كما لو اكره على الصلاة مثلا في ما لا يوكل لحمه، فحيث لا بد من اعادة الصلاة لا يكون الحديث شاملا لانه خلاف المنة، و لذا قيده بقوله: و قد «كان في رفعه منة».

(1) توضيحه: ان الشيء تارة تكون له آثار بعنوانه الاولي كالحرمة المترتبة على شرب الخمر، و الخمر هو العنوان الاولي الذاتي للمائع الخاص المسكر، و اخرى تكون له آثار بواسطة عنوانه الثانوي العارض الطارئ عليه كاعادة الصلاة في الثوب النجس في حال نسيانه، و ثالثة يكون الاثر مترتبا على الشيء بأي عنوان كان أوليا أو ثانويا كالضمان المترتب على الاتلاف لمال الغير سواء كان في مورد العلم أو الخطأ أو النسيان.

و لا- يخفى ايضا ان عنوان (ما لا يعلمون) و عنوان (ما اضطروا) و ساير عناوين الفقرات المذكورة هي من العناوين الثانوية الطارئة على الشيء، لوضوح كون الخمر- مثلا- هي العنوان الاولي المترتب عليه بهذا العنوان حرمة الشرب، و على الخمر بما لها من هذا العنوان يعرض الاضطرار و الاكراه و عدم العلم، فاتضح انها عناوين ثانوية تعرض على الشيء بما له من العنوان الاولي.

اذا عرفت هذا، تعرف ان هذه العناوين الثانوية التي بواسطة عروضها على الشيء بعنوانه الاولي هي التي اوجبت رفع الاثر، فلا بد و ان يكون المرفوع بها غير الآثار التي كانت العناوين الثانوية موضوعا لها، بل المرفوع بها الآثار التي كان الموضوع لها هو العنوان الاولي، فان الخمرية- مثلا- المترتبة على الخمر هي المرفوعة بالاضطرار او بالاكراه و بعدم العلم، دون الأثر المترتب على هذه الاشياء بعناوينها الثانوية، فمن نذر إن نسي أو أخطأ فشرب الخمر تصدق بشيء لا يكون حديث الرفع مقتضيا لرفعه، فان الظاهر منها ان المنظور فيها آثار عنوان ذلك العنوان غير عنوان نفسها، فعنوان (ما اضطروا اليه) لا- ينظر الى رفع الاثر المترتب على نفس الاضطرار، و ليس غير العنوان الثانوي العنوان الاولي، فلذلك تكون رافعة لآثار الشيء الثابتة له بعنوانه الاولي، فلو قلنا بان حديث رفع النسيان دال على رفع أثر الجزء أو الشرط المنسي لا يكون دالا على رفع الاثر المترتب على نفس النسيان، فلا يكون رافعا لإعادة الصلاة الثابتة لمن صلى في النجس نسيانا.

و الحاصل: ان الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الثانوي معناه كون العنوان الثانوي موجبا لوضع ذلك الاثر، و ان ما كان نفس العنوان الثانوي موجبا لوضعه لا يكون هو ايضا موجبا لرفعه، لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بما هو واحد موجبا لأثرين متناقضين، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ثم لا- يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطروا اليه و غيره» كعنوان ما استكروا عليه و ما لا يعلمون «مما اخذ بعنوانه الثانوي» كما عرفت من ان هذه العناوين عناوين ثانوية، و على كل،

لا يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها (1).

ف «انما» المرفوع بها «هو الآثار المترتبة عليه» أي على الشيء «بعنوانه الاولي»، و اشار الى الوجه في ذلك و هو الذي ذكرناه أخيراً بقوله: «ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين» الثانوية هي التي «صارت موجبة للرفع و» الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين الثانوية تكون هذه العناوين الثانوية هي «الموضوع» لثبوت «الآثر» المترتب عليها، و ما هو الموضوع للآثر هو «مستدع لوضعه» أي لوضع الآثر «فكيف يكون» هو «موجبا لرفعه» فانه من تأثير الشيء الواحد اثرين متناقضين.

(1) توضيحه: ان ما ذكر هو ان المرفوع في هذا الحديث هي آثار العناوين الاولية لا آثار هذه العناوين الثانوية بنفسها، فالمرفوع بما اضطروا اليه اثر الخمر و هو الحرمة لا اثر الاضطرار، و لكن هذا مناف لما بنى عليه الاستدلال في إفادة هذا الحديث للبراءة، و انه يدل على رفع استحقاق العقاب في مخالفة التكليف المجهول، لان صحة الرفع شرعا كان برفع ايجاب الاحتياط في ما لا يعلمون، و برفع ايجاب التحفظ في ما أخطئوا فيه، و برفعه ايضا في مورد النسيان، و الموضوع لايجاب الاحتياط هو عدم العلم، و الموضوع لايجاب التحفظ هو الخطأ و النسيان، فالمرفوع بالحديث هو اثر عدم العلم و اثر الخطأ و النسيان، و هذا مناف لما مر من ان حديث الرفع لا يرفع آثار هذه التسعة و انما يرفع آثار العناوين الاولية، و انه منة منه على هذه الامة المرحومة رفع ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم و ايجاب التحفظ في مورد الخطأ و النسيان، و من الواضح ان السبب في الاحتياط في مورد عدم العلم هو نفس عنوان عدم العلم، و السبب في ايجاب التحفظ هو نفس عنوان الخطأ أو النسيان، اذ لا- معنى لجعل الاحتياط في مورد العلم، و لا- معنى لجعل ايجاب التحفظ في غير الخطأ و النسيان، فايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ آثار لنفس هذه العناوين الثانوية و هي المرفوعة بهذا الحديث، و على هذا فتكون دعوى كون المرفوع فيه هي خصوص آثار العناوين

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لثلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى (1).

الأولية منافية لنفس مورد الرفع في هذا الحديث، فان المرفوع فيه هي آثار العناوين الثانوية، وإلا لما تم الاستدلال على البراءة في المقام بهذا الحديث، والى هذا اشار بقوله: «لا يقال كيف» يكون المرفوع بهذا الحديث هي خصوص الآثار للعناوين الأولية (و) الحال ان «ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم و ايجاب التحفظ في» مورد «الخطأ و النسيان يكون اثرا لهذه العناوين» الثانوية «بعينها» لوضوح عدم معنى جعل الاحتياط في مورد العلم، و جعل التحفظ في غير مورد الخطأ و النسيان، و ان من الواضح ان ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ لو كانا لكانا «باقتضاء نفسها» أي باقتضاء نفس هذه العناوين، و كل ما كان له اقتضاء لشيء كان ذلك الشيء من آثاره، لوضوح كون المقتضى من آثار مقتضيه.

(1) حاصل الجواب عنه ما عرفت من ان ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ من آثار التكليف الواقعي باعتبار مصلحته، فان المصلحة كما تدعو الى التكليف به تدعو ايضا الى ايصاله و الى التحفظ عليه، لثلا- تفوت في مقام عدم العلم بالتكليف و بعروض الخطأ و النسيان الحاصلين غالبا من التساهل. نعم مورد جعل الاحتياط و ايجاب التحفظ هو حال عدم العلم و الخطأ و النسيان، ولكنه ليس من آثارها، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال» انهما ليسا من آثار هذه العناوين الثانوية «بل انما يكون» ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ «باقتضاء» من «الواقع» الذي هو التكليف باعتبار مصلحته، و لكن الجعل للاحتياط و للتحفظ يكون «في موردها» أي في مورد عدم العلم و مورد يمكن وقوع الخطأ و النسيان فيه.

ثم اشار الى الدليل على انهما من مقتضيات الواقع دون هذه العناوين الثانوية بقوله: «ضرورة ان الاهتمام به» أي بالتكلف لما فيه من المصلحة الملزمة هو الذي



و منها: حديث الحجب، وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع (1)، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى (2).

يوجب «ايجابهما» أي ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ «لئلا يفوت على المكلف».

(1) و هو قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) (1).

و تقريب الاستدلال بها على نحو ما مرّ في حديث الرفع، و الكلام فيه يمكن ان يأتي من ساير الجهات التي مرّت في حديث الرفع ايضا، عدا وحدة السياق فانه لا سياق في هذا الحديث يقتضي كون الموضوع عن العباد و المرفوع عنهم هو الفعل دون الحكم.

و على كلّ، فالحكم الذي لم يعلم به اما للجهل به من أصله كالتن المجهول حكمه واقعا كما في الشبهة الحكمية، او للجهل بانطباقه بالفعل على المائع المجهول كونه خمرا أو خلا كما في الشبهة الموضوعية- يصدق عليه انه مما حجب الله العلم به عن العباد فهو موضوع عنهم، فالمراد من الموصول و هو ما في قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه) اما الحكم المطلق الشامل للشبهتين، او الفعل المجهول حكمه تارة للجهل به نفسه، و اخرى للجهل بانطباقه و هو شامل ايضا للشبهتين.

و الحاصل: ان كيفية الاستدلال به على نحو ما مرّ في حديث الرفع، و لذا قال:

«وقد انقدح ... الى آخر الجملة».

(2) حاصله: ان الاشكال المختص بهذا الحديث في دلالة على البراءة هو ظهور الحجب المسند اليه تعالى في ان المحجوب هو التكليف الذي منع الله الاطلاع عليه،

ص: 319

اما بعدم تبليغه له لانبيائه و اوصيائه وسائط التبليغ، أو انه اطلعهم عليه و منعهم من اظهاره، و من الواضح ان مورد الشك الذي هو المهم من محل الكلام في المقام هو الشك في التكليف المبلغ الذي اريد اظهاره و اطلاع العباد عليه، ولكنه اختفى لإخفاء المخفين له دون التكليف الذي اراد الله إخفائه و حجبه، فيكون لسان هذا الحديث لسان الحديث الوارد عن امير المؤمنين عليه السلام: (ان الله حدّد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)(1) فان التكليف التي سكت الله عنها ليست هي مورد الكلام في المقام، و مثلها التكليف التي حجب الله العلم عنها فانها ايضا ليست مورد الكلام، بل مورد الكلام التكليف التي ما سكت عنها و اظهارها و لكنها اختفت بإخفاء الظالمين و كتمانهم لها، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه ربما يشكل» في دلالة هذا الحديث على البراءة فيما هو محل الكلام في المقام «بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف» الذي لم يحجب الله العلم عنه و اظهاره على لسان مصادر التبليغ و لكنه اختفى لإخفاء الظالمين «بدعوى ظهوره» أي بدعوى ظهور الحديث المزبور «في خصوص» التكليف الذي لم يرد اظهاره و هو «ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه» لمصلحة في إخفائه عنهم، و قد اقتضت تلك المصلحة «لعدم امر رسله بتبليغه».

ثم اشار الى وجه هذا الظهور بقوله: «حيث انه بدونه لما صحّ اسناد الحجب اليه تعالى» أي لما كان الظاهر من هذا الحديث كون الحاجب عن العلم به هو الله، فلذلك كان مختصّا بالتكليف الذي لم يرد اظهاره و منع من اطلاع العباد عليه.

و من الواضح: ان التكليف الذي اختفى لإخفاء المخفين له لم يكن السبب في حجب العلم به هو الله، بل كان السبب في حجبه هو إخفاء الظالمين، فنسبة الحجب

ص: 320

اليه تعالى توجب ظهور الحديث في التكليف الذي لم يرد اظهاره، وليس مثل هذا التكليف محل الكلام في المقام، بل محل الكلام هو التكليف الذي لم يستند الحجب فيه الى الله وكان مستندا الى اخفاء الظالمين، فالحديث بظاهره اجنبي عما هو محل البحث.

ثم لا يخفى ان قوله (قدس سره): «ربما» يمكن ان يكون اشارة الى منع هذه الدعوى، وان اسناد الحجب اليه لا ظهور فيه بلزوم اختصاص الحديث بما هو خارج عن محل الكلام، لانه تعالى هو الذي اليه تنتهي سلسلة العلل و المعلولات، فالتكاليف التي خفيت باخفاء الظالمين لها بسوء باختيارهم و ارادتهم لإخفائها يصح نسبة حجبها اليه تعالى ايضا، لان المفويض للصور بعد تمامية عللها من جانب الممكنات هو الله تعالى، فانه هو الذي يتوفى الانفس عند موتها و ان كانت بالقتل ظلما بعد حصول تمام ما هو العلة للموت من القاتل، و مثله الحجب الذي تمت علته من جانب الظالمين يصح نسبته اليه تعالى ايضا.

هذا مضافا الى ان الظاهر من الموصول هو التكليف الذي له حظّه من الوجود اللائق لماهية التكليف، فالمحجوب تكليف موجود اما إنشاء في طريقه الى الفعلية او فعليا ايضا، لان من الواضح ان انشاء التكليف الذي لم يرد الله اظهاره اصلا لغو لا يصدر منه، فالتكليف المنشأ هو التكليف الذي يمكن ان يقع في شأن الفعلية التامة بوصوله تماما، وعلى هذا فلا يكون المحجوب هو التكليف في مرحلة الاقتضاء و المصلحة، فان وجوده في تلك المرحلة من باب وجود المقتضى بوجود مقتضيه، لا بوجود يخصه في نظام الوجود، و الظاهر من الحديث ان المحجوب ما له وجود يخصه بحيث لو لم يحجب لتعلق العلم به بوجوده لا بمصلحته، لان تعلق العلم به في دور مصلحته لا يصحح اطلاق التكليف عليه الا بنحو من العناية.

إلا انه مع ذلك كله فان المنصرف من الحديث هو غير التكليف الذي خفي باخفاء الظالمين، فان التكليف الذي خفي باخفاء الظالمين يصدق عليه مما لم يحجب الله

و منها: قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه .. الحديث، حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة (1) و بعدم الفصل

علمه عن العباد. و اما انتهاء سلسلة الممكنات اليه لا يمنع من الانصراف الى خصوص ما كان الحجب مستندا اليه تبارك و تعالى، و اما كون انشاء التكليف الذي لا يبلغ الفعلية لغوا فهو غير صحيح، لانه لا يلزم ان يبلغ الى الفعلية في زمان مخصوص، و يكفي ان يبلغ الى الفعلية في عصر الحجّة عليه السلام فيكون من التكليف المخزونة.

و يحتمل ان يكون قوله «ربما» اشارة الى انه ليس المهم في المقام الكلام في خصوص الشك في الحكم لإخفاء الظالمين، بل مورد البراءة: تارة يكون فقد النص لإخفاء الظالمين، و اخرى يكون اجمال النص، و ثالثة تعارض النصين، و رابعة يكون لعدم وجوده في عصر الحجج (ص) حتى يقع موردا للسؤال و الجواب كالتن و امثاله. و نسبة الحجب اليه تعالى في الاحتمالات الثلاثة ما عدا الاول ظاهرة.

(1) توضيح دلالة هذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية: ان الغاية و هي قوله:

(حتى تعرف انه حرام بعينه) هي غاية للمحمول، و هو حلال في قوله: (كل شيء لك حلال)، فيكون معناها ان كل شيء بما له من العنوان سواء كان غير حرام واقعا او حراما واقعا هو فعلا حلال حتى تعرف انه حرام، فالمستفاد منها جعل حلية ظاهرية الى زمان العلم بالواقع بما هو عليه من عدم الحرمة او الحرمة الواقعية.

و يحتمل ان تكون الغاية غاية للموضوع و هو الشيء، فيكون تقدير الرواية: كل شيء حتى تعرف انه حرام بعينه لك حلال.

وقد يقال: لا ينبغي ان تكون الغاية غاية للموضوع و هو الشيء، لان كون الغاية قيّدا يدل على انتهاء أمد المقيّد بها، و اذا كان الموضوع الذي هو الشيء هو المقيّد بها فمعناه انتهاء امده الى زمان معرفة انه حرام، و انتهاء أمد المقيّد اما بانتهاء امد ذاته أو بانتهاء امد وصفه، و لا معنى لانتهاء امد ذاته أو بما له من عنوانه الذاتي له، لان

انتهاء امد ذاته إما بانتهاء وجوده او بانتهاء عنوانه الذاتي له، و من الواضح ان المائع المشكوك و التتن المشكوك حكمه لا ينتهي امد وجوده و لا امد خمريته او تنبئته بمعرفة انه حرام، فلا بد و ان يكون الانتهاء فيه بانتهاء امد بوصفه، و اذا كان المراد انتهاء بوصفه فهو يرجع الى كونه قيذا للمحمول لا للموضوع، و على كل فالغاية قيد و غاية للمحمول في الرواية و هي الحلية، و لكن الكلام في المستفاد منها.

و يظهر من المصنف هنا استفادة دلالتها على البراءة في الشبهة الحكمية و الموضوعية، و سيأتي منه في الاستصحاب الاستفادة الاستصحاب منها، و يأتي بيان ذلك في مقامه ان شاء الله تعالى، و اما استفادة دلالتها على الشبهة الحكمية الذي هو المهم المبحوث عنه في المقام هو ان المراد من الشيء الذي قد جعلت الحلية في ظرف عدم حصول الغاية هو الشيء الذي لم يعلم حرمة بدلالة الغاية على ذلك، و هي قوله: (حتى تعرف انه حرام بعينه)، فان قوله: (حتى تعرف انه حرام) يدل على ان الشيء الذي هو حلال هو الذي لم يعرف انه حرام، و تستمر حلته الى ان يعرف انه حرام، و بضميمة ان لهذا اطلاقا يشمل عدم العلم بالحرمة فيما كان عدم العلم بها لاشتباه ما هو حرام بما هو حلال، بان يكون هناك حرام و حلال و لم يعلم حال هذا المشكوك المشتبه انه من الحرام او الحلال و هو الشبهة المصدقية، و ما كان عدم العلم بالحرمة لعدم الاحاطة بواقعية الشيء و انه هل هو حرام واقعا او حلال واقعا و هي الشبهة الحكمية، فاطلاق عدم العلم من كلتا هاتين الجهتين يوجب شمول الرواية للشبهتين الموضوعية و الحكمية، و الى هذا اشار بقوله: «حيث دلّ» قوله عليه السلام:

كل شيء حلال «على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان» عدم العلم «من جهة عدم الدليل على حرمة» الذي هو منشأ الشك في الشبهة الحكمية، كما ان منشأ الشك في الشبهة المصدقية هو اشتباه ما هو حرام بما هو حلال كما مرّ بيانه.

قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب مع إمكان أن يقال:

ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال (1)،

(1) هذا جواب سؤال في المقام، وهو انه لو سلمنا دلالة الرواية على الشبهة الحكمية، ولكنها انما تدل على الشبهة الحكمية التحريمية: أي التي كان الشك فيها من جهة كون الشيء حلالا أو حراما، ولا دلالة للرواية على الشبهة الحكمية الوجوبية التي كان الشك فيها من جهة كون الشيء حلالا أو واجبا، فتكون الرواية دالة على بعض ما هو المهم في المقام... فإشار الى الجواب عنه، وقد اجاب بجوابين:

الاول: عدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، فاذا وجد الدليل على عدم الاحتياط في الشبهة التحريمية كان دليلا ايضا على عدم الاحتياط في الشبهة الوجوبية، لما عرفت من عدم الفصل بينهما، و بقوله: «قطعا» يشير الى انه قول بعدم الفصل، لا انه من عدم القول بالفصل، وقد اشار الى هذا الجواب بقوله: «و بعدم الفصل قطعا بين اباحته» أي اباحة مشكوك الحرمة «و عدم وجوب الاحتياط فيه» أي في مشكوك الحرمة والحلية «و بين عدم الاحتياط في الشبهة الوجوبية» المشكوك فيها وجوب الشيء و اباحته أي عدم وجوبه «يتم المطلوب» أي بعدم الفصل بين الشبهتين التحريمية والوجوبية يتم المطلوب.

الجواب الثاني: ما أشار اليه بقوله: «مع إمكان... الى آخره» وحاصله: ان نفس هذه الرواية الدالة على الحلية في الشبهة التحريمية تدل ايضا على الحلية في الشبهة الوجوبية، لان ما احتمال وجوبه فلا بد وان يكون تركه محتمل الحرمة ايضا، لوضوح كون ترك الواجب حراما، فكل شيء قد احتمال وجوب فعله فقد احتمال ايضا حرمة تركه، فالرواية الدالة على الترخيص في محتمل الحرمة تشمل ترك الواجب لانه محتمل الحرمة، ولازم جعل الترخيص لتركه جعل الترخيص لفعله

ايضا، لان معنى جعل الترخيص هو ارخاء العنان فعلا و تركا، فجعل الترخيص في ترك الواجب لازمه عدم لزوم فعله.

فالحاصل: ان شمول الرواية لترك الواجب الذي هو محتمل الحرمة لازمه عدم لزوم فعل ما احتمل وجوبه، و كونه مباحا من ناحية لزوم الفعل المحتمل لزومه و وجوبه، و ذلك فما دلّ على الحلية في الحرام المشكوك يدل على الحلية ايضا في الوجوب المشكوك، و هذا هو مراده من قوله: «مع امكان ان يقال» ان ما دل على الحلية في الفعل المشكوك و حرمة يدل على الحلية في المشكوك وجوبه، لان «ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال».

(1) يمكن ان يكون أمره بالتأمل اشارة الى الخدشة في جوابه الثاني، من دلالة الاباحة في مشكوك الحرمة على الاباحة في مشكوك الوجوب، لان ترك الواجب حرام لما مرّ غير مرة من عدم انحلال التكليف الى تكليفين، فان الحرمة التي هي في قبال الوجوب هي ما كانت عن المفسدة الملزمة، لا ما كانت عن ترك المصلحة الملزمة، فترك الواجب حرام لانه ترك المصلحة الملزمة لا لمفسدة في نفس ترك الفعل، و مثله ترك الحرام فانه واجب لانه ترك المفسدة الملزمة لا لان في الترك مصلحة ملزمة وراء مفسدة الفعل، فلا يكون ما دلّ على الحلّ في الشبهة التحريمية شاملا لترك الواجب، لعدم الشك من ناحية المفسدة الملزمة فيه، بل من ناحية ترك المصلحة الملزمة.

ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره من القول بعدم الفصل، فان القول بعدم الفصل الذي اشار اليه هو عدم الفصل بين القول بالبراءة في الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية: أي ان كل من قال بالبراءة في مشكوك الحرمة يقول بها في مشكوك الوجوب، و مرجع هذا الى دعوى قيام الاجماع على التلازم بين القول بالاباحة في الشبهة التحريمية و الاباحة في الشبهة الوجوبية، فيكون الدليل الدال على الحلية في

الشبهة التحريمية دليلا عليها في الشبهة الوجوبية، لان الدليل على الملزوم دليل على اللازم.

ولكنه لا يخفى ان الاجماع المدعى ان قام على ملازمة واقعية بين القول بالحليّة في الشبهة التحريمية و القول بها في الشبهة الوجوبية كان موجبا لان يكون الدليل على حليّة الشبهة التحريمية دليلا على الشبهة الوجوبية، و اما اذا كان الاجماع المدعى و القول بعدم الفصل انما هو لقيام الدليل الخاص او العام على حليّة الشبهتين عند من يقول بالحلية في الشبهة التحريمية، فلا يكون الدليل في الشبهة التحريمية دليلا في الشبهة الوجوبية، لانه ليس هناك تلازم بين الشبهتين ليكون الدليل على الملزوم دليلا على اللازم.

ويمكن ان يكون اشارة الى اصل دعوى دلالة الرواية على الشبهة الحكمية حتى التحريمية فضلا عن الوجوبية، لانه قد ورد بلسان هذه الرواية روايات اخرى صريحة في الشبهة الموضوعية صدرا و ذيلا و موردا، كمثل ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر عليه السلام بعد السؤال منه عن الجبن، (فقال عليه السلام ساخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)<sup>(1)</sup> فان صدر هذه الرواية مما يدل على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، لان قوله: (فيه حلال و حرام) يدل على ان الشيء فيه حرام و حلال، فالمشكوك منقسم الى الحرام و الحلال بالفعل، و انقسامه بالفعل الى الحرام و الحلال لازمه كون الشك فيه ناشئا من عدم العلم بانطباق ما هو حرام أو ما هو حلال على المشكوك، فهو صريح في الشك في الانطباق، و من الواضح ان ما كان الشك فيه من جهة الانطباق هو الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية، لان الشبهة الحكمية هي التي كان الشك فيها في اصل الحكم واقعا و انه الحلّ او الحرمة. و اما ذيلها فلقوله: (بعينه) و سيأتي بيانه.

ص: 326



و اما موردا فلان موردها الجبن المشكوك كونه من الميتة او من غيرها، و هو ظاهر في كون الشك فيه من الشك في الشبهة الموضوعية، و مثل هذه الرواية روايات اخرى صريحة ايضا في الاختصاص بالشبهة الموضوعية.

و اما الرواية التي ذكرها المصنف و هي الرواية الوحيدة التي ليس في صدرها تقسيم الى الحلال و الحرام فهي ما رواه في الكافي بسنده عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام: (قال سمعته عليه السلام يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون قد اشترته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع أو قهر او امرأة تحتك و هي اختك او رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة) و هذه الرواية و ان لم يكن في صدرها تقسيم الى الحرام و الحلال، لكن قوله (بعينه) فيه ظهور في ان الشك قد نشأ من ناحية كون المشكوك هل هو عين الحرام او عين الحلال؟ أي ان سبب الشك هو عدم العلم بكونه عينا و مصداقا للحرام و الحلال، لا من ناحية الشك في اصل الحرمة او الحلية واقعا، لانه لو كان الشك من هذه الجهة لما كان لقوله: (بعينه) خصوصية، و لكان امد الحلية ينتهي بمحض معرفة انه حلال او حرام واقعا، و لا مزية و لا خصوصية للفظه (بعينه)، بل تكون فضلة في الكلام، و مهما امكن ان يكون اللفظ قد ذكر لخصوصية فيه اولى من ان يكون قد ذكر لا للخصوصية، و كون لفظه (بعينه) لها خصوصية في الذكر يقتضي ان يكون الشك ناشئا من حيث العينية لما هو الحرام و الحلال المعلومين، و لازم ذلك ظهور الرواية في الشبهة الموضوعية دون الحكمية.

مضافا الى قوله: (مثل الثوب...) الى آخر الامثلة التي كلها من مورد الشبهة الموضوعية، مضافا الى ذيلها و هو قوله عليه السلام: (و الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البينة) فان مورد قيام البينة هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية، لانها مما

و منها: قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة (1)، و من الواضح أنه لو كان

يقوم لها بيان الشارع دون البيّنة، و على كل فلم يوجد في روايات قاعدة الحّلّ رواية مطلقة مجردة عن قرينة تقتضي اختصاصها بالشبهة الموضوعيّة، و الله العالم. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج 6 ؛ ص 328

(1) لا بد من بيان معنى هذه الرواية بحسب ما تقتضيه القواعد العربية قبل الكلام من ناحية دلالتها على البراءة، و حاصل معناها ان الناس داخلون في سعة ما لا يعلمونه، بان تكون لفظه (سعة) مضافة الى لفظة (ما) التي هي اما موصولة او موصوفة، و على الاول فالمعنى الناس في سعة الذي لا يعلمونه، و على الثاني فالمعنى الناس في سعة الشيء غير المعلوم، و لا بد من هذه الاضافة لان عدم اضافة لفظ السعة يوجب كون جملة ما لا يعلمون اجنبية، و تكون جملة ابتدائية من غير خبر حيث تكون لفظة (ما) اما موصولة او موصوفة.

نعم، لو كانت لفظة (ما) مصدرية لا يمكن عدم اضافة لفظة السعة، الا ان كونها مصدرية غير صحيح، لان (ما) المصدرية الداخلة على الفعل المضارع لا بد و ان يكون مساوقا للفعل الماضي، و ذلك حيث تدخل عليه (لم) دون (لا) و المفروض كون لفظ الرواية ما لا يعلمون لا ما لم يعلموا، فالظاهر هو اضافة لفظ السعة الى (ما) التي هي اما موصولة او موصوفة.

فالمحصّل من الرواية هو كون الناس مشمولين لسعة ما لا يعلمون، و لا شبهة في شمولها للشبهة الحكميّة، لاطلاق ما لا يعلمون الشامل لعدم العلم لعدم البيان، كما انه شامل لعدم العلم من جهة عدم العلم بالانطباق، و لا اشكال في شمولها للشبهة التحريمية و الوجوبية، لوضوح اطلاق عدم العلم من حيث الجهتين ايضا.

و حاصلها بما لها من الاطلاق: هو ان الناس لا ضيق عليهم من جهة عدم العلم سواء كان الذي لا يعلمونه الحكم الكلي المشكوك ثبوته واقعا، أو كان الذي

ص: 328

الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى (1).

لا- يعلمون هو عدم العلم بانطباقه، و سواء كان الحكم الذي لا يعلمونه حكما تحريما او وجوبيا، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فهم في سعة ما لم يعلم».

ولا يخفى ان المصنف في عبارته جعل بدل لفظة (لا) لفظة (لم) فصح ان تكون (ما) مصدرية ايضا، ولذا فمراده من قوله فهم في سعة ما لم يعلم هو كون (ما) اما موصولة أو موصوفة لإشارته الى كونها مصدرية بقوله: «او ما دام لم يعلم»، و اشار الى الاطلاق فيها الشامل للشبهة الحكمية الوجوبية و التحريمية بقوله: «وجوبه او حرمة».

(1) لما كان لسان هذه الرواية لسان السعة من جهة التكليف غير المعلوم، و أدلة الاحتياط الآتية- بناء على دلالتها على وجوب الاحتياط- لسانها لسان الضيق من جهة التكليف المجهول كان المهم في هذه الرواية هو الكلام من ناحية معارضتها لأدلة الاحتياط.

و توضيحه: انه اذا كان المراد من مما لم يعلم هو التكليف المجهول و كان لسان ادلة الاحتياط اثبات الوجوب الطريقي لاجل المحافظة على الواقع كان بين الدليلين تعارض، لان لسان دليل السعة هو كون الواقع ليس فيه ضيق حال عدم العلم به، فلا ضيق على الناس من جهته و انه ما لم يعلم الناس به هم في سعة من جانب فعله و تركه، فاحتماله لا- يوجب ضيقا و ان كان احتمال تكليف لزومي، و لسان ادلة الاحتياط هو كون احتمال التكليف اللزومي في حال عدم العلم به موجبا للاحتياط و الضيق من جهته، فالناس ليسوا في سعة من جانب فعله و تركه.

و تعارض هذين الدليلين حيث يكون لسانهما ذلك واضحا، فان الاول مفاده كون الناس في سعة من ناحية التكليف المحتمل، و مفاد الثاني كون الناس في ضيق من ناحية التكليف المحتمل، و هما متعارضان لا ورود لأحدهما على الآخر، لان

الموضوع في كل منهما هو احتمال التكليف حال الجهل به، لكن احدهما يدل على السعة من جانبه و الآخر يدل على الضيق من جانبه، هذا اذا كان الموضوع في دليل البراءة هو التكليف المحتمل، و اما اذا كان الموضوع فيها هو التكليف الذي لم تقم حجة على تنجيزه، فدليل الاحتياط و ان كان طريقيا يكون واردا عليه، لان الموضوع في البراءة اذا كان هو التكليف غير المنجز يكون دليل الاحتياط رافعا لموضوعه، لانه منجز للواقع و حجة عليه فيرتفع به الموضوع في البراءة حقيقة، لان موضوعه التكليف غير المنجز و الذي لم تقم حجة عليه منجز له، و من الواضح ان ادلة الاحتياط منجزة للواقع و حجة عليه.

و لكن المصنف لما كان يرى ان الموضوع فيهما هو التكليف المجهول المحتمل على السواء فيهما، و ليس الموضوع في البراءة هو التكليف غير المنجز بعدم قيام حجة عليه اصلا، لذا اشار الى كونهما متعارضين و لا تكون ادلة الاحتياط واردة على دليل السعة، و لذلك اشار الى تعارضهما بقوله: «و من الواضح انه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة اصلا» حيث يكون الموضوع في البراءة ما أشار اليه في عبارته السابقة و هو ما لم يعلم وجوبه او حرمة، و ليس الموضوع فيها التكليف غير المنجز، و على هذا «فيعارض به» أي فيعارض بما دلّ على السعة و عدم الضيق «ما دل على وجوبه» أي وجوب الاحتياط، لانها تدل على ان الناس ليسوا في سعة من ناحية التكليف المجهول.

(1) حاصله: ان دليل السعة محصله ان الناس في سعة حيث لم يعلموا، اما اذا علموا فليسوا في سعة، و ادلة الاحتياط توجب العلم بوجوب الاحتياط، فتكون واردة على دليل السعة و لا معارضة بينهما، لان دليل السعة موضوعه عدم العلم و ادلة الاحتياط توجب العلم، فيرتفع به موضوع دليل السعة حقيقة، و كل دليل رفع موضوع الآخر حقيقة يكون واردا عليه لا معارضا له، و الى هذا اشار بقوله: «لا

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد (1)، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله (2)؟ نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم

---

يقال قد علم به» أي قد علم بدليل الاحتياط «وجوب الاحتياط» فيكون واردا على دليل السعة لتقيّد موضوعه بعدم العلم.

(1) بيانه ما عرفت من ان موضوع دليل السعة هو عدم العلم بالتكليف لا عدم العلم بالمنجز له، و دليل الاحتياط- بناء على الطريقة- منجز للتكليف الواقعي لا- انه موجب للعلم به، فان الواقع بعد على جهالته و انما كان دليل الاحتياط منجزا له، فدليل السعة و دليل الاحتياط متعارضان، لان المستفاد من دليل السعة عدم تنجز الحكم الواقعي في حال الجهل به، و المستفاد من دليل الاحتياط تنجز الواقع به، و الواقع بعد باق على جهالته و لم يعلم به حتى يرتفع موضوع دليل السعة به، و لذا قال (قدس سره): «لم يعلم الوجوب و الحرمة بعد» أي عند قيام دليل الاحتياط لم يعلم الوجوب و الحرمة الواقعيين به، و هما باقيان بعد على الجهالة فلا يرتفع بدليل الاحتياط موضوع دليل السعة ليكون واردا عليه.

(2) توضيحه: ان دليل السعة بعد ان كان موضوعه هو التكليف المجهول و عدم العلم بالواقع، فهو يدل على انه ما لم يعلم التكليف فالناس في سعة من جانبه، و انما يكونون في ضيق من جهته فيما اذا علم به، و قد عرفت ان دليل الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع و انما ينجزه و الواقع بعد على الجهالة و ان قام دليل الاحتياط على تنجزه، ففي حال قيام دليل الاحتياط موضوع دليل السعة موجود و هو عدم العلم بالواقع، و مع قيام موضوعه فمحصله نفي الضيق من جانب الواقع، فلا ينبغي ان يقع الناس في ضيق الاحتياط من اجل التكليف الواقعي المجهول مع قيام الاحتياط الحقيقي عليه، لان دليل السعة قد نفى الضيق من جانبه حيث يكون مجهولا و يكون المتحصّل من الدليلين هو تعارضهما، لان دليل السعة ينفي الضيق من جانب الواقع و دليل الاحتياط يقتضي الضيق بالوقوع في كلفة امثال الواقع.

في ضيقه بعد العلم بوجوده (1)، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا، لاجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا (2)،

وبعبارة أخرى: ان الناس لا يقعون في ضيق الواقع بحيث يرتفع موضوع دليل السعة إلا اذا علم به، اما مع عدم العلم به فلا يقع الناس في ضيق الواقع و ان قام دليل الاحتياط الطريقي على تنجزه، فان غاية ما يقتضيه هو الضيق من جانب الواقع لا العلم به حتى يرتفع به موضوع دليل السعة، ولذا قال (قدس سره): «فكيف يقع في ضيق الاحتياط من اجله» أي من اجل الوجوب او الحرمة مع عدم العلم بالوجوب او الحرمة، و دليل السعة ينفي الضيق ما دام لم يعلم بالوجوب او الحرمة، و غاية ذلك هو وقوع المعارضة بينهما كما عرفت.

(1) حاصله: ان ما مر من وقوع المعارضة بين دليل السعة و دليل الاحتياط مبني على ان لسان دليل الاحتياط هو الوجوب الطريقي لداعي تنجز الواقع، و اما لو كان المستفاد من دليل الاحتياط هو الوجوب النفسي لمصلحة فيه نفسه لا لداعي مصلحة الواقع و تنجزه بالاحتياط، فان دليل الاحتياط يكون واردا على دليل السعة، لان الاحتياط يكون تكليفا واقعيا معلوما فهو كسائر التكاليف المعلومة، و مع العلم به يرتفع موضوع السعة لما مر من ان موضوعه عدم العلم، فلا بد من وقوع الناس في ضيق دليل الاحتياط لحصول العلم بالتكليف به، لفرض كون المستفاد من دليل الاحتياط هو الوجوب النفسي، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان» واردا على دليل السعة لا معارضا، لوضوح «وقوعهم في ضيقه» أي في ضيق الاحتياط «بعد» قيام الدليل عليه الذي حصل منه «العلم بوجوده» أي بوجوب الاحتياط.

(2) حاصله: ان الظاهر من لسان دليل الاحتياط هو الوجوب الطريقي وانه بداعي تنجز الواقع لا ان وجوبه نفسي، كما هو الظاهر جليا من ادلة الاحتياط الآتية المعللة لوجوب الاحتياط بأنه مما يأمن به المكلف من الوقوع في هلكة مخالفة الواقع، و لو كان

## مرسلة الصدوق

ومنها: قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو ما يحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد (2)، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه

وجوبه نفسيا لما كان لهذا التعليل موقع، لأن الاحتياط إنما وجب لمصلحة في نفسه لا لأن يأمن به من الوقوع في هلكة مخالفة الواقع، و لذا قال (قدس سره): «لكنه قد عرفت أن وجوبه» أي وجوب الاحتياط «كان طريقا لاجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب والحرام أحيانا» و ذلك فيما إذا كان الحكم واقعا هو الوجوب أو الحرمة.

(1) لعله إشارة إلى أنه بناء على استفادة الوجوب النفسي من أدلة الاحتياط يكون واردا على دليل السعة، لكنه من ناحية العلم بنفس وجوب الاحتياط النفسي، ومحل الكلام هو وروده على دليل السعة من ناحية التكليف الواقعي، ووروده على دليل السعة من ناحية وجوبه النفسي لا ربط له بما هو المدعى من وروده على دليل السعة من ناحية التكليف الواقعي المجهول، فالناس إنما وقعوا في ضيق وجوب الاحتياط النفسي ولم يقعوا في ضيق التكليف المجهول، ولا يعقل أن يكون وجوب الاحتياط النفسي منجزا للواقع لو كان للزوم اجتماع منجزين على منجز واحد الرجوع إلى اجتماع تكليفيين فعليين منجزين على شيء واحد، لأن الواقع يكون منجزا بالوجوب الاحتياطي النفسي، و يكون منجزا بوجوبه الواقعي الذي فرض كون الاحتياط منجزا له، فمع كون الاحتياط واجبا نفسيا لا بد من بقاء الواقع على حاله، وإن كان لا فائدة في شمول دليل السعة له لفرض وقوع الناس في ضيق أمثاله من ناحية وجوب الاحتياط النفسي.

(2) توضيح الكلام في هذه الرواية الواردة عن الصادق عليه السلام وهي قوله: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) (1) بحيث تكون دليلا على البراءة تتوقف على كون

ص: 333

المراد من الورد فيها هو الوصول، وان يكون الظاهر من قوله: (مطلق) هو الاباحة الشرعية، فيكون المتحصّل منها بعد تمامية هذين الامرين: ان كل شيء هو مباح بالاباحة الشرعية الى ان يصل فيه النهي، و من الواضح دلالتها حينئذ على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.

اما اذا كان المراد من الورد هو صدور النهي من الشارع فلا تكون الرواية دليلا على الاباحة الشرعية في الشبهة الحكمية التحريمية، بل يكون المراد منها هو الاباحة بمعنى اللاحرج المقابلة للحظر، فيكون المتحصّل منها هو كون الاشياء باقية على اللاحرجية وعدم الحظر الى ان يصدر من الشارع فيها نهى، ولا تكون نافعة في المقام، لان المفروض فيه هو كون الشك في التحريم الصادر من الشارع لو كان، و انما اختفى لإخفاء الظالمين، فلا يكون ما دلّ على اللاحرجية من حيث الشك في أصل الصدور دليلا على الاباحة الشرعية المجعولة في مقام الشك في الصادر غير الواصل لإخفاء الظالمين.

و توضيح ما ذكرنا يتوقف على بيان امرين: الاول: ان الاباحة لها معنيان:

الاول: الاباحة قبل صدور التكاليف المقابلة لاصالة الحظر وهي التي بمعنى اللاحرجية، وهي بهذا المعنى ليست مجعولا شرعيا، لان المفروض فيها كونها قبل صدور التكاليف، و المجعول الشرعي من التكاليف الشرعية.

المعنى الثاني: هي الاباحة الشرعية، وهي الاباحة المجعولة من قبل الشارع في مقام الشك، وهي تارة تكون لا اقتضائية وهي اباحة واقعية ناشئة من عدم وجود ما يقتضي طلب الفعل، وعدم ما يقتضي طلب الترك، وهي حكم واقعي لا ظاهري.

و اخرى اباحة ظاهرية ناشئة من الاقتضاء لمصلحة اقتضتها، كالمثمة على الأمة دعت الشارع لجعلها في مقام الشك، وهي حكم ظاهري.

و من الواضح ان الورد اذا كان بمعنى الصدور لا يعقل ان يكون غاية للاباحة الشرعية الواقعية لفرض كونها ناشئة عن عدم الاقتضاء للنهي، فجعل وورد النهي



غاية لها خلف، لان النهي لا يكون إلا لما فيه اقتضاء النهي، ولا غاية للإباحة الظاهرية لان الإباحة الظاهرية لا بد وان يكون غايتها هو العلم بالحكم لا صدور الحكم واقعا، فتعيّن ان يكون المراد من الاطلاق هو الاباحة اللاخرجية المقابلة للحظر، لا الاباحة الشرعية الواقعية ولا الاباحة الشرعية الظاهرية.

الثاني: ان الورود يستعمل تارة بمعنى الصدور وهو ورود الشيء في نفسه، ويصح قطعاً ان يقال للحكم الصادر من الشارع انه حكم ورد من الشارع، وبرهانه انه يصح أن يقال ان الحكم ورد من الشارع واختفى.

واخرى يستعمل بمعنى الوصول وهو ورود الشيء على الشيء، كقوله تعالى وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ [36] وبهذا المعنى يقال ورد الحكم على المكلف: أي وصل اليه، وهذا ما ذكره في معنى الورود.

والذي اظنه ان الورود ليس بمشترك لفظي في هذين المعنيين، بل هو موضوع للبلوغ والوصول، ولكن يراد تارة من وصول الحكم بلوغه الى تحققه وخروجه من العدم الى الوجود، ولما كان الحكم مما لا بد له من المتعلق فيكون وصوله الى متعلقه مما به يتم وجوده و تحققه، وبهذا المعنى يكون الوصول مساوقاً للصدور حيث كان المتعلق بالنسبة الى الحكم كالمحل بالنسبة الى الحال صار الورود يتعدى اليه بفي، فيقال ورد في هذا الشيء حكم من نهي أو امر، وعلى كل فالمراد بالورود حينئذ وصول الحكم الى متعلقه، ولذلك كان الوصول بهذا المعنى مساوقاً للصدور.

واخرى يكون المراد من الورود وصول الشيء الى الشيء، وبهذا المعنى يقال ورد الحكم على المكلفين، وكأته اخذ ايضا في معنى الورود الذي يراد منه وصول الشيء الى الشيء ما يساوق الاستعلاء، ولذلك كان يتعدى بعلى، فيقال ورد الحكم على المكلف، ويقال ورد علينا ضيوف، ويقال وردنا على البلد الفلاني، وربما

لا يلاحظ فيه هذا المعنى، ويراد منه محض وصول الشيء للشيء، فيقال وردنا البلد الفلاني، وبهذا اللحاظ جاء قوله تعالى: وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَلَعَلَّ لَمَّا كَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا قَدْ كَلَّمَهُ اللَّهُ وَكَانَ شَعِيبٌ هُوَ النَّبِيُّ الْحَالُ فِي مَدْيَنَ نَاسِبٌ أَنْ لَا يَكُونَ لَوُرُودِ مُوسَى اسْتِعْلَاءً عَلَى الْمَحَلِّ الَّذِي فِيهِ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، مَعَ أَنَّ مُوسَى فِي ذَلِكَ الْحِينِ لَمْ يَكُنْ بِمَرْسَلٍ وَلَمْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ بَعْدَ بَرَسَالَتِهِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَلْحَظْ مَا فِي الْوُرُودِ مِنَ اسْتِعْلَاءٍ، وَأَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ مِنْهُ مَحْضُ وَصُولِهِ إِلَى مَدْيَنَ.

وعلى كل، فقد اتضح من جميع ما ذكرنا انه اذا اريد من الورد في هذه الرواية ما يساوق الصدور فلا يكون غاية الا للاطلاق الذي هو بمعنى الاباحة اللاحرجية المقابلة لاصالة الحظر، وعلى هذا فتكون الرواية اذا اريد منها ذلك غير مرتبطة بما هو المهم المبحوث منه في المقام وهو جعل الاباحة الشرعية للشيء المشكوك حكمه لإخفاء المخفين، و اذا اريد من الورد الوصول الى المكلفين صح ان يكون غاية للاطلاق الذي هو بمعنى الاباحة الشرعية، ولا يخفى انه يتعين ايضا ان تكون الاباحة هي الاباحة الظاهرية لانها هي التي ينتهي امد جعلها بالعلم بالنهي و وصوله دون الاباحة الواقعية كما مر بيانه، وعلى هذا المعنى الاخير تكون مربوطة بالمقام و دليلا على جعل الاباحة الظاهرية لمشكوك الحرمة.

ثم لا يخفى ان كونها دليلا في المقام لا يكفي فيه إمكان كون المراد من الورد هو وصول الشيء الى الشيء، بل لا بد له من ظهور في هذا المعنى، و اذا لم يكن له ظهور فيه كانت الرواية المشتملة على لفظ الورد- غير الظاهر في المعنى النافع في ما هو المهم- من المجملات.

وبعبارة اخرى: انه يكفي النافي لدالتها في المقام عدم ظهورها في المعنى الثاني، ولا يحتاج الى كونها ظاهرة في المعنى الاول، لكفاية الاجمال فيها و تردها بين المعنيين لئلا تكون حجة في الاباحة الشرعية لمشكوك الحرمة، ولذا قال (قدس سره):

«و دلالتہ تتوقف» أي دلالة قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) على

على صدوره عنه (1) سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره (2).

الإباحة الشرعية لمشكوك الحرمة تتوقف «على» ظهوره في المعنى الثاني، ولا يكون ذلك إلا في «عدم صدق الورود» بحسب ظهوره على ما يساوق الصدور، ولا يكون له ظهور «إلا» في وصول الشيء إلى الشيء، وحيث كان الورود مسندا إلى النهي فلا يكون للنهي وصول إلا- «بعد العلم» به «أو ما بحكمه» من وصوله بالعلمي بان يصل العلمي «بالنهي عنه»، وإذا كان للورود في الرواية ظهور فعلي في هذا المعنى فلا- يكون الورود فيها صادقا على الورود المساوق للصدور، فالحكم «وإن صدر من الشارع ووصل» إلى «غير واحد» إلا أنه لا يصدق عليه لفظ الورود في الرواية لظهور الورود فيها في معنى وصول الشيء إلى الشيء فلا يصدق على الورود المساوق للصدور.

(1) أي دعوى ظهور الورود في الرواية في المعنى الثاني، وأنه لا ظهور له فيما يساوق الصدور ممنوعة.

ثم أشار إلى وجه المنع وهو إمكان أن يكون المراد من الورود فيها ما يساوق الصدور بقوله: «لوضوح» قابلية «صدقه» أي صدق الورود فيها «على صدوره» أي على صدور النهي «عنه» أي عن الشارع، ومع إمكان صدقه على ما يساوق الصدور لا يكون له ظهور فيما هو المهم من جعل الإباحة الشرعية لمشكوك الحرمة.

(2) توضيحه: أنه يمكن أن يقال: إن مشكوك الحرمة في المقام مما يحتمل صدور الحرمة فيه أصلا، فتكون الرواية وإن أريد من الورود فيها ما يساوق الصدور تكون نافعة لدلائلها على أنها من المباحات وإن كانت إباحتها لا حرجية، فأشار إلى الجواب بقوله: «سيما... إلى آخره» حاصله: أنه يكون التمسك لذلك بالرواية من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لاحتمال أن يكون هذا المشكوك قد ورد فيه نهي

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم (1).

ووصل الى غير واحد، واختفى على من لا علم له بصدوره، لانه اذا كان قد صدر فلا يكون الشيء مما لم يرد فيه، و مع احتمال انه قد صدر و اختفى فالتمسك بعدم الورد المساوق لعدم الصدور من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و لذا قال (قدس سره): «سيما» أي وبالـخصّ لاـ يمكن التمسك بهذه الرواية فيما اذا كان الورد فيها بما يساوق الصدور في مشكوك الحرمة الذي كان مورد الشك فيه الاختفاء بعد الصدور، لاحتمال ان يكون الحكم المشكوك فيها قد صدر و «بعد بلوغه الى غير واحد» اخفاه المخفون «و» اذا كان «قد خفى على» خصوص «من لم يعلم بصدوره» كان التمسك بالرواية لاثبات اباحته مع انه يحتمل صدوره و اختفاؤه علينا بالخصوص من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لان مضمون الرواية هو دلالتها على اطلاق الشيء الذي لم يصدر فيه نهى، فلا بد من احراز انه لم يصدر فيه، و مع احتمال انه قد صدر فيه نهى و اختفى فلا يجوز التمسك بها لاحتمال كونه من مصاديق ما ورد فيه النهى، و يكون حال التمسك بها حال التمسك باكرم العادل في اثبات الاكرام لمن شك في عدالته.

(1) حاصله: انه اذا كان الورد هو ما يساوق الصدور انما لا يجوز التمسك بهذه الرواية لاثبات الاباحة في المشكوك، لان المشكوك مما يحتمل صدور النهي فيه و موضوع الاباحة فيها هو الذي لم يصدر نهى عنه، فلا بد من احراز ان هذا المشكوك مما لم يصدر نهى فيه، و مع عدم احراز الموضوع لا يجوز التمسك بالحكم، لوضوح ان التمسك بالحكم انما يكون بعد احراز موضوعه، الا ان هذا فيما لو اردنا التمسك بالرواية من دون ضم ضميمة اليها يحرز بها ما هو الموضوع في هذه الرواية.

وبعبارة اخرى: انه لا اشكال في صحة التمسك بهذه الرواية مع احراز الموضوع فيها، و هو كون المشكوك مما احرز عدم صدور الحكم فيه، وبواسطة الاستصحاب الذي هو من الاصول المحرزة يحرز كون المشكوك مما لم يصدر فيه نهى، لوضوح كون

فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، و يحكم بإباحة مجهول الحرمة و إطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا (1).

كل صدور هو مسبوق بعدم الصدور، فعدم الصدور السابق على زمان صدور الحكم في مقام الشك في الصدور يستصحب هذا العدم، و يحرز به ان المشكوك مما لم يصدر فيه نهى، فبواسطة استصحاب عدم الصدور يتحقق الموضوع في هذه الرواية، و مع تحقق موضوعها يتم الاستدلال بقوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) لاثبات الاباحة لهذا المشكوك، و الى هذا اشار بقوله: «نعم» أي انه لا يصح الاستدلال ابتداء بقوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى «و لكن بضميمة» المحرز للموضوع فيها و هي «اصالة العدم صح الاستدلال به» أي بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى «و تم» المطلوب من اثبات الاباحة للمشكوك حرمة.

(1) توضيحه: ما عرفت من ان الاطلاق حيث يكون الورود بمعنى ما يساوق الصدور فالمراد منه هو الاباحة اللاحرجية العقلانية، دون الاباحة الشرعية الظاهرية المجعولة لمشكوك الحرمة التي كان المهم في المقام اثباتها، و من الواضح ان الاباحة اللاحرجية هي اباحة واقعية لا ظاهرية، و اصالة العدم و ان كانت محرزة لعدم الورود الذي هو الموضوع للاباحة، إلا ان هذه الاباحة واقعية لا ظاهرية، و الفرض في المقام اثبات اباحة ظاهرية لمشكوك الحرمة، فما يحرزه الاستصحاب من الموضوع محموله الاباحة الواقعية، و ما نحن بصدد اثباته و البحث عنه هو ما كان المحمول فيه هو الاباحة الظاهرية.

و بعبارة اخرى: ان الفرض اثبات الاباحة شرعا لمجهول الحرمة بما هو مجهول الحرمة، لا اثبات اباحة لعنوان ما لم يصدر فيه نهى، و الفرق بين الباحثين واضح، فان الاولى ظاهرية و الثانية واقعية، فما هو المهم في البحث لا يثبت موضوعه باصالة العدم، و ما يثبت موضوعه باصالة العدم ليس هو المبحوث عنه في المقام، فان المهم

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان (1).

بالبحث هو الاباحة الظاهرية دون الاباحة الواقعية، والى هذا اشار بقوله: «وان تم الاستدلال به» أي بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي «بضميمتها» أي بضميمة اصالة العدم لإحرازها للموضوع وهو عدم صدور البيان، وبعد إحرازها للموضوع فيه يصح التمسك بقوله كل شيء مطلق «ويحكم باباحة مجهول الحرمة واطلاقه» هذا عطف تفسير للاباحة، فان المراد من الاطلاق في الرواية هو الاباحة و اذا احرز باصالة العدم موضوع الاطلاق فلا بد من ترتيب الاطلاق عليه الذي هو الاباحة، «إلا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا» أي ان هذا الاطلاق والاباحة التي احرز موضوعها باصالة العدم ليست هي الاباحة الظاهرية الشرعية المجعولة للشيء بعنوان انه مشكوك الحرمة بما هو مشكوك الحرمة «بل» هي اباحة واقعية ثبتت للشيء بعنوان انه مما لم يرد عنه النهي واقعا» وليس محل البحث هو اثبات اباحة واقعية للشيء، بل محل البحث اثبات اباحة ظاهرية للشيء بعنوان انه مشكوك الحرمة.

(1) حاصله: ان البحث في المقام وان كان عن الاباحة الظاهرية للمشكوك، والثابت بواسطة الاستصحاب هو الاباحة الواقعية دون الظاهرية، إلا ان الغرض من البحث عن اثبات الاباحة الظاهرية هو رفع العقاب، ورفع العقاب يثبت بالاباحة الواقعية ايضا.

وبعبارة اخرى: ان المهم الاولي هو اثبات الاباحة لرفع العقاب عن مجهول الحرمة سواء كان ذلك للاباحة الواقعية الثابتة له بعنوان انه لم يصدر فيه نهي، او للاباحة الظاهرية الثابتة له بعنوان انه مشكوك الحرمة، الى هذا اشار بقوله: «نعم» أي انا نسلم ان الثابت بضميمة اصالة العدم هو الاباحة الواقعية لمجهول الحرمة «ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة» لرفع استحقاق العقاب «في

فإنه يقال: حيث أنه بذاك العنوان لاخصّ بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا، ولا يكاد يعمّ ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحة في آخر، و اشتبها من حيث التقدّم والتأخر (1).

مجهول الحرمة» سواء «كان» اثبات ذلك له بهذا «العنوان» الذي هو عنوان لم يصدر فيه نهى الذي محموله هو الاباحة الواقعية «او» كان «بذاك العنوان» و هو الاباحة الظاهرية الثابتة له بعنوان انه مشكوك الحرمة.

(1) توضيحه: ان اصالة العدم لا تجري في الحادثين المشكوك تقدم كل واحد منهما على الآخر وتأخره عنه كما سيأتي بيانه مفصلا في باب الاستصحاب ان شاء الله تعالى، ففيما اذا ورد نهى عن شيء ووردت اباحة فيه ايضا ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، فان كان المتقدم النهي والمتأخر الاباحة كان مباحا بالفعل، وان كان المتقدم الاباحة والمتأخر النهي كان منهيها عنه بالفعل، فهو في هذا الحال مشكوك الحرمة للشك في تقدم النهي وتأخره، وفي مثل هذا لا تجري اصالة العدم، فلا يحرز موضوع الاباحة فيما اذا كان الثابت بالرواية هو الاباحة الواقعية التي موضوعها عدم الصدور للنهي، اما اذا كان الورد بمعنى الوصول الذي هو الموضوع للاباحة الظاهرية الثابتة لمشكوك الحرمة فانه يصح التمسك بها في هذا الفرض الذي كان الشك فيه للتقدم والتأخر.

فالمتحصل من هذا الجواب: هو ان الاباحة الواقعية اخصّ من المدعى، والى هذا اشار بقوله: «فانه يقال حيث انه بذاك العنوان» و هو عنوان عدم الصدور المستلزم للاباحة الواقعية تكون اخصّ من المدعى، فانه لو كان كذلك «لاختص» مورد الرواية «بما لم يعلم ورود النهي عنه اصلا» لجريان اصالة العدم المثبتة لموضوع الاباحة في الرواية «ولا يكاد يعمّ ما اذا ورد النهي عنه في زمان و» وردت «اباحة» له «في» زمان «آخر و اشتبها من حيث التقدم والتأخر» لما سيأتي من عدم جريان اصالة العدم في مشكوك التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة (1).

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثلث للحكم بالاباحة في بعضها الدليل، لا الاصل (2)، فافهم (3).

(1) حاصله: انه ايضا لا يهّم ذلك ايضا فيما هو المهّم، فان اصالة العدم وان كان لا تجري إلا ان هناك اجماعا على تساوي افراد مجهول الحرمة، سواء ورد فيه نهى و اباحة و شك في المتقدم منهما، او كان اصل ورود الحرمة فيه غير معلوم، و العبارة واضحة.

(2) حاصله: ان اصالة العدم فيما اذا جرت لا داعي لان تكون مثبتة لموضوع كل شيء مطلق لان يرفع به العقاب، بل هي تكون دالة على انه لا مانع من ارتكاب مجهول الحرمة و لا عقاب عليه، فيكون المثلث لما هو الغرض المهّم من عدم العقاب هو الاصل دون الدليل الذي هو الرواية المذكورة، و سيأتي في باب الاستصحاب اثبات ان الاستصحاب اذا جرى فلا مجال لغيره من القواعد الأخر كالبراءة و قاعدة الحلّ، و مع كون الدليل في المقام حقيقة هو الاصل أي اصالة العدم لا مجال لدعوى عدم الفصل في افراد المشتبه، لان عدم الفصل فيه انما هو فيما كان الدليل على عدم المانع من ارتكاب المشتبه هو دليل الحلّ و قاعدته دون الاستصحاب، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال و ان لم يكن بينها الفصل» و ان الاباحة اذا ثبتت لافراد المشتبه تثبت لجميع افراد «إلا انه انما يجدي» عدم الفصل «فيما كان المثلث للحكم بالاباحة في بعضها» أي في بعض الافراد هو «الدليل» كقوله كل شيء مطلق «لا الاصل» الذي هو اصالة العدم، لان عدم الفصل انما هو بين افراد المشتبه الذي ثبت اباحته بعنوان كونه مشكوك الحرمة لا بعنوان انه لم يصدر فيه نهى.

(3) يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره سابقا: من ان اصالة العدم تثبت موضوع الاباحة الواقعية، و الحال ان الموضوع للاباحة الواقعية هو الذي لم يصدر فيه نهى واقعا، و اما اثبات عدم صدور النهي بالاستصحاب فلازمه كون الثابت به اباحة



ظاهرية ايضا كما سيأتي بيانه في ان الاستصحاب احد موارد الحكم الظاهري، إلا ان اثبات الموضوع بالاستصحاب لا ينافي كون الحكم واقعيا لا ظاهريا، كما يثبت باستصحاب الخمر ثبوت الخمر فيثبت لها الحكم الواقعي للخمر الواقعية، و المقام من هذا القبيل.

ويمكن ان يكون اشارة الى ان المشكوك تقدمه و تأخره كما لا مجرى للاستصحاب فيه كذلك لا مجرى فيه ايضا لكل شي ء مطلق فيما اذا كان المراد به عدم الصدور، لان المفروض ان حكم الاطلاق فيه لما لم يصدر فيه بيان و لو باصالة العدم لا لما صدر فيه بيان و اباحة و لم يعلم المتقدم من المتأخر.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ان اصالة العدم في المقام هي الاستصحاب للعدم الازلي، و جريان الاستصحاب به في العدم الازلي محل كلام.

و يمكن ان يقال ايضا ان هناك ما يدل على ان المراد بالرواية هي البراءة فيما هو المهم في المقام: أي ان المراد من الورود هو الوصول، بان تقول ان المراد بقوله مطلق اذا لم يكن هو الاباحة الظاهرية حيث لا وصول للنهي، فلا بد ان يكون المراد من الاطلاق هو إتمام عدم الحكم و عليه فيكون المتحصّل من الرواية انه لا حكم قبل ورود النهي، و هذا من الامور التي لا مجال للشك فيها، فان كل شي ء قبل ورود الحكم فيه لا حكم له، و اما ان يراد من الاطلاق هو انه لا عقاب قبل ورود النهي و هكذا كالسابق، فان السبب للعقاب هو الورود، و حيث لا ورود للحكم من الشارع لا عقاب عليه عند الشارع، هذا مضافا الى ان الظاهر ان الرواية قد جاءت من الشارع بما هو شارع، و الحكم بالاباحة على الاحتمالين الأولين عقلي لا شرعي، فالظاهر من الرواية هو بيان الاباحة الشرعية التي تكون من الشارع بما هو شارع، و عليه فيتعيّن ان يكون المراد من الورود هو الوصول، و الله العالم.

و أما الاجماع فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا (1).

## الاستدلال بالعقل على البراءة

### إشارة

و أما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجة عليه،

(1) حاصله: ان الاجماع المدعى في المقام على البراءة في الشبهة الحكمية هو الاجماع المنقول، و لا يخفى انه لا بد و ان يكون اجماعا بمسلك لا- يضره خلاف المخالف، او يكون تحصيله لمن حصّله بنحو التقدير و التعليق، بدعوى ان المخالفين في المقام القائلين بالاحتياط انما قالوا لقيام الدليل عندهم على الاحتياط، و الا فهم يقولون بالبراءة فيما اذا لم يتم دليل على الاحتياط، فمن لا تكون ادلة الاحتياط ثابتة عنده ينتفع بهذا الاجماع و لو كان من البعض تعليقيًا، و على كل فقد ناقش المصنف فيه من وجهين:

الاول: عدم حجّية الاجماع المنقول كما تقدم ذكره في فصل الاجماع، و اليه اشار بقوله: «و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان هذا الاجماع محتمل المدرك لاحتمال كون المدرك للقول بالبراءة هو الادلة الدالة على البراءة من الآيات و الاخبار و العقل دون الاجماع نفسه، و الى هذا اشار بما ذكره تعليلا لقوله: «انه موهون» و هو قوله: «فان تحصيله» أي تحصيل الاجماع بان يكون بما هو اجماع في هذه المسألة مما لا وجه لا دعائه، لانه محتمل المدرك، لان الحكم بالبراءة «في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل» كقاعدة قبح العقاب بلا بيان «و من واضح النقل عليه دليل» كآيات و الروايات، و مع وفور هذه المدارك فتحصيل الاجماع فيها «بعيد جدا».

فإنهما بدونهما عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان (1).

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي

---

(1) توضيحه: ان العقل يحكم بان العقاب على مخالفة التكليف المجهول مع فرض عدم وصول الحجة عليه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبيحان: أي ان العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان قبيحان، و مع حكم العقل بقبح المؤاخذه و العقاب على التكليف المجهول مع عدم وصوله أو عدم وصول الحجة عليه يأمن المكلف من العقوبة على مخالفته، لوضوح انه مع حكم العقل بقبح العقاب عليه لا يعقل ان يعاقب المولى عبده على مخالفته، لبداهة محالية ان يرتكب العادل ما هو قبيح ارتكابه، و لعل السبب في حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان هو ان العقلاء قد تطابقت آراؤهم حفظا للنظام و ابقاء للنوع على مدح العدل و قبح الظلم، و انهم كما يحكمون بقبح مخالفة العبد لمولاه في التكليف الواصل الى العبد لانه من ظلم العبد مولاه، لان خروجه عن زي الرقية و رسم العبودية و طغيانه على مولاه ظلم منه لمولاه، فانهم يحكمون ايضا بان مخالفة العبد لتكليف مولاه غير الواصل اليه ليس من ظلم العبد لمولاه، و من الواضح انهم يحكمون ايضا ان العقاب من المولى لعبده حيث لا يكون العبد ظالما له يكون ظلما من المولى لعبده، و من البديهي ايضا قبح الظلم عند العقلاء، فاتضح استقلال العقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على التكليف المجهول حيث لم يصل بنفسه و لا بقيام حجة عليه و عبارة المتن واضحة، و لعل مراده من شهادة الوجدان على ذلك هو شهادة الوجدان بحكم العقلاء على ان عقاب المولى على التكليف المجهول غير الواصل لا بنفسه و لا بالحجة عليه هو من مصاديق قاعدة القبح العقلي، الذي بنى العقلاء على ذم فاعله كما بنوا على الحسن العقلي و مدح فاعله، و على كل ققاعدة قبح العقاب بلا بيان من المسلمات عند العقلاء.

## دعوى صلاحية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها

يتوهم أنها تكون بيانا (1)، كما أنه مع احتمالها لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب

(1) قد عرفت استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و لا يرتفع القبح إلا بالبيان الواصل ... و لذلك فقد ادعي ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تصلح لان تكون بيانا، و مع صلاحيتها للبيان لا يكون مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوعها، لان موضوعها هو عدم البيان، و مع فرض كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لا يبقى وجه بصحة التمسك بها.

و الحاصل: ان العقلاء كما بنوا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك قد بنوا على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فالعقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم ايضا بوجوب دفع الضرر المحتمل، و من الواضح ان العبد المحتمل للتكليف الالزامي المجهول يحتمل في ترك الاتيان به للضرر المترتب على تركه، و مع احتمالها للضرر في تركه يلزمه العقل بوجوب الاتيان به دفعا للضرر المحتمل، و مع حكم العقل بوجوب اتيان التكليف المجهول المحتمل لا يصح التمسك لرفع استحقاق العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لبداهة كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يصح ان يكون بيانا، و مع صحة كونه بيانا يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و حاصل الجواب عن هذه الدعوى: هو ان الضرر المحتمل اما ان يكون هو الضرر الاخروي و هو العقاب في الآخرة، او يكون هو الضرر الدنيوي و الابتلاء بالمفاسد الدنيوية المترتبة على ترك التكليف الالزامية، فان كان الاول و هو ان الضرر المحتمل احتمال العقاب في ترك الاتيان بالتكليف الالزامي المجهول.

فالجواب عنه: ان العقاب غير محتمل على التكليف المجهول، فلا مورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتى تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب، لوضوح كون موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل هو احتمال العقاب، و مع استقلال العقل بقبح

العقاب بلا بيان لا يكون العقاب محتملا حتى يكون المورد من موارد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا يقال: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعها عدم البيان، و العقل انما يحكم بقبح العقاب حيث يتم الموضوع وهو عدم البيان، و من الواضح ان البيان الذي عدمه موضوع قاعدة قبح العقاب هو البيان الاعم من البيان للتكاليف بعناوينها الخاصة كوجوب الصلاة و حرمة الخمر، و من البيان لها و لو بالعناوين العامة و لو مثل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لان المراد من البيان هو مطلق الحجة و ما يصح به الاحتجاج من المولى على عبده، و كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده ببيان الوجوب و الحرمة له كذلك يصح الاحتجاج منه عليه ايضا في وصول البيان العام للعبد، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان انما يتم موضوعها مع الغض عن قاعدة وجوب دفع الضرر، و اما مع ملاحظة قاعدة وجوب دفع الضرر فلا يبقى موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان العقاب محتمل مع الغض عن قاعدة قبح العقاب، و قد عرفت انه مع وصول قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يبقى مجال لقاعدة القبح.

فانا نقول: ان هذا توهم باطل، لانه فيه- مضافا الى لزوم الدور من كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موضوعها احتمال الضرر: أي احتمال العقاب، و تحقق هذا الاحتمال يتوقف على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لانه مع جريانها يقطع بعدم العقاب، فلا يكون احتمالها متحققا الذي هو الموضوع لقاعدة وجوب الدفع للضرر، و عدم جريان قاعدة القبح موقوف على جريان قاعدة وجوب الدفع للضرر، فيتوقف جريان قاعدة وجوب الدفع على نفسها، لان جريانها بتحقق موضوعها و هو الاحتمال للعقاب المتوقع على عدم جريان قاعدة القبح، المتوقف على جريان قاعدة وجوب الدفع، فجريانها متوقف على عدم جريان قاعدة القبح المتوقع على جريانها، فجريانها يتوقف على جريانها و هو الدور- ان

قاعدة وجوب دفع الضرر لا تصلح لان تكون بيانا لقاعدة القبح، لانها إما تكون قاعدة نفسية بمعنى ان وجوبها وجوب نفسي، فالعقاب يكون على مخالفتها لا على مخالفة الواقع، وعلى هذا لا تصلح لان تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب الذي كان العقاب فيها عقابا على الواقع، فان ما يكون بيانا لها هو الحجة التي كان العقاب فيها عقابا على الواقع، وذلك في فرض المصادفة، و ما كان العقاب فيه على كل تقدير لا يصلح بيانا لما كان العقاب فيه على فرض المصادفة.

و اما ان يكون وجوبها ارشاديا، و لازمها حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، و قد عرفت ان العقل مستقل بعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، فلا ينبغي توهم كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيما اذا كان المراد من الضرر المحتمل هو احتمال العقاب، و لذا قال (قدس سره): «و لا يخفى انه مع استقلاله» أي مع استقلال العقل «بذلك» أي بقبح العقاب بلا بيان «لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته» أي مخالفة التكليف المجهول، بل عدم العقاب على مخالفته مقطوع به، و اذا كان عدم العقاب مقطوعا به «فلا يكون مجال هاهنا» أي في مورد التكليف المجهول غير الواصل بنفسه و لا بحجة عليه كالخبر أو وجوب الاحتياط «لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم» انها تكون بيانا لقاعدة القبح المذكورة.

(1) حاصله: ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل عند من يقول بها قاعدة عقلانية بها يستحق الثواب و العقاب على ترك محتمل الضرر و فعله، و من الواضح ان العقاب على فعل محتمل الضرر انما هو العقاب على مخالفة الواقع، و لو كان السبب في استحقاق العقاب هو قاعدة وجوب دفع الضرر لكان العقاب للقاعدة لا على الواقع، فاذا احتملنا العقاب على مخالفة التكليف المجهول عند المصادفة فلا حاجة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، اذ لا يترتب على مخالفة الواقع الا العقاب على

و أما ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان محتملاً، إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً و جوازه شرعاً (1)، مع أن

---

مخالفته، و لا يعقل الالتزام بالعقاب على الواقع وعلى مخالفة القاعدة، و اذا لم يكن هناك الا العقاب على الواقع فلا داعي للقاعدة، لانه لو لم نقل بها لكان العقاب مترتباً على مخالفة الواقع عند المصادفة، و لذا قال (قدس سره): «لا» يبقى «حاجة الى القاعدة» أي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل «بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل» و هذا دليل كما عرفت على عدم الحاجة اليها.

و يظهر من المصنف استفادته كون الوجوب في القاعدة وجوباً ارشادياً عقلياً لا نفسياً، و اما مع كونه نفسياً فلا يكون العقاب فيها مبنياً على صورة مصادفة المخالفة للواقع، بل العقاب يكون على مخالفتها سواء أصادفت الواقع ام لا، و يكون هناك امران: استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول بما هو مجهول يكون العقاب فيه في صورة المصادفة للواقع، و قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و العقاب فيها على مخالفتها نفسها لا على صورة مصادفة المخالفة للواقع، و لا ربط لاحدى القاعدتين بالآخرى، و مع فرض عدم الربط بينهما لا وجه لاحتمال الحاجة الى قاعدة وجوب الدفع للضرر المحتمل للعقاب على التكليف المجهول بعنوان كونه مجهولاً، و لكن لازم كون الوجوب في القاعدة نفسياً لازمه ان يكون عند المصادفة عقابان، و الالتزام به بعيد جداً.

(1) لا يخفى انه قد ذكرنا في صدر المسألة ان احتمال الضرر اما ان يراد منه احتمال العقاب على مخالفة التكليف المجهول، و ما مرّ من الكلام كله مبني على ذلك و هو فرض كون الضرر المحتمل هو ضرر العقاب.

و اما اذا كان المراد منه هو ضرر غير العقوبة كالمفسدة الملزمة و المصلحة الملزمة اللتين هما الملاك للوجوب و الحرمة، ففي مورد احتمال التكليف اللزومي لا مناص من احتمال ترك المصلحة الملزمة و احتمال الوقوع في المفسدة، فيما اذا لم يأت المكلف ما احتمال وجوبه أو أتى ما احتمال حرمة، و على هذا فقد ادعي ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و الوجه في ذلك هي ان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل اذا لم يكن الضرر المحتمل هو العقاب، بل كان هو المفسدة او ترك المصلحة المحتمل تحققها في مقام احتمال التكليف المجهول بالضرورة، و من الواضح اذا كان الموضوع فيها ذلك لا يتوهم كون قاعدة قبح العقاب بلا-بيان رافعة لموضوعها، لوضوح ان استحقاق العقاب على التكليف المجهول سواء كان قبيحا او حسنا لا يرتفع به احتمال الوقوع في المفسدة، و احتمال الابتلاء بترك المصلحة في ارتكاب ما احتمال حرمة و ترك ما احتمال وجوبه، فموضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل متحقق على كل حال، و مع تحقق موضوع هذا القاعدة يحكم العقل بوجوب الدفع، و مع حكمه بوجوب الدفع تصلح القاعدة لان تكون بيانا لاستحقاق العقاب على التكليف المجهول بعنوان كونه محتمل الضرر، و مع صحة كونها بيانا لاستحقاق العقاب عليه يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الجواب عنه: ان المسلم هو ان احتمال التكليف يستلزم احتمال الوقوع في المفسدة و احتمال الابتلاء بترك المصلحة، و لكننا لا نسلم اولاً، ان كل احتمال للضرر يجب دفعه، و لو سلمنا ذلك فلا نسلم ثانياً ان احتمال الوقوع في المفسدة و ترك المصلحة مما يستلزم احتمال الضرر.

و على كل، فالقاعدة لا تصلح ان تكون بيانا رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.



و توضيح ذلك: ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليست قاعدة عقلية برأسها عند من يقول بها، بل هي من متفرعات قاعدة التحسين و التقيح العقليين، بدعوى ان دفع الضرر المحتمل حسن و ارتكاب محتمل الضرر قبيح، و كون مورد احتمال التكليف من مصاديق ما هو القبيح عقلا غير مسلّم، و مع فرض تسليمه فلا نسلم ان احتمال التكليف مما يستلزم احتمال الضرر، فهذه الدعوى غير مسلّمة كبرى و صغرى.

اما الكبرى و هي دعوى وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء، ففيه:

اولا: انه ليس كل ضرر معلوم فضلا عن ان يكون محتملا مما يجب دفعه عند العقلاء، بل الضرر الذي عملهم على دفعه هو الضرر الذي لا- يكون هناك داع لارتكابه يكون ذلك الداعي اهم في نظر المرتكب للضرر المعلوم، و يدل على ذلك ان نرى العقلاء بما هم عقلاء يرتكبون المضار المعلومه و يتحملون المشاق لدواع في نظرهم اهم من المضار و من المشاق، فليس كل ضرر قبيحا حتى يكون واجبا دفعه عند العقلاء، و لا عند الشرع ايضا فانا لم نجد الشارع قد نهى عن ارتكاب المضار المحتملة، و لا يتوهم ان الروايات الناهية عن الاقتحام في المهلكة تدل على ذلك، لوضوح ان المراد من المهلكة فيها هي العقاب الاخروي، مضافا الى انه لو كانت المهلكة مما تشمل الضرر الدنيوي فليس كل ضرر مهلكة دنيوية، و هو واضح.

و ثانيا: انا لا نسلم ان دفع الضرر المقطوع به فضلا عن المحتمل من القواعد العقلائية التي للعقلاء حكم فيها بوجوب دفعه، بل هي من الامور الطبيعية، و ان كل ذي شعور يفرّ بطبعه عن اقتحام الضرر، و اذا كان الفرار من الضرر من طبع كل ذي شعور فلا داعي للعقلاء في الحكم بوجوب دفعه، فان الضرر ان لم يترتب عليه داع اهم منه في نظر المقتحم فبالطبع لا يقتحم فيه، و ان ترتب عليه غرض اهم منه فلا مانع من ارتكابه و يكون الضرر مندكا في جانب الغرض المترتب عليه، و قد اشار الى المناقشة الاولى في الكبرى بقوله: «و اما ضرر غير العقوبة فهو و ان كان محتملا»

احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً (1).

فسلّم أولاً الصغرى وهو كون احتمال التكليف المجهول المستلزم لاحتمال الوقوع في المفسدة أو ترك المصلحة من الضرر المحتمل، ألا أنه لم يسلّم وجوب دفع كل ضرر، ولذا قال: «إلا أن المتيقن منه» وهو الضرر المعلوم «فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً» لما عرفت من أنه لم يرد فيه نهى من الشارع «ولا عقلاً ضرورة عدم القبح» عند العقلاء بما هم عقلاء «في تحمل بعض المضار» إذا كان ذلك «بعض الدواعي» للمرتكب له تكون عنده أهم من تحمل الضرر، وحيث كان عمل العقلاء بما هم عقلاء على ارتكابه فلا بد أن لا يكون ذلك قبيحاً «عقلاً» وإلا لما كان عملهم على ارتكابه بما هم عقلاء.

(1) لما أشار إلى المناقشة في الكبرى أشار بقوله هذا إلى المناقشة في الصغرى، وحاصله: أنا لو سلّمنا الكبرى لكننا لا نسلم الصغرى، وهي أن احتمال الحرمة والوجوب مما يستلزم احتمال الضرر، وإنما المسلم هو استلزامه لاحتمال الوقوع في المفسدة وترك المصلحة، ولا يخفى أن الضرر في هذه القاعدة الذي يجب دفعه المراد منه هو الضرر الشخصي دون النوعي، فالضرر النوعي ليس من مصاديق هذه القاعدة، ومن الواضح أيضاً أن جلّ التكاليف مصالحها ومفاسدها نوعية كالزكاة والخمس وحرمة الربا، وأن كان بعض التكاليف مصالحها ومفاسدها شخصية كالصلاة وحرمة أكل الميتة، لأن معراجية المؤمن بها من المصالح الشخصية، والظاهر أن مفسدة أكل الميتة من المفاسد الشخصية أيضاً، لكن جلّ التكاليف

مناطقها المصالح و المفسد النوعية، و المصالح و المفسد النوعية ليست من المضار و المنافع المشمولة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لما عرفت من ان المراد بها المنافع و المضار الشخصية.

و الحاصل: ان الاحكام و ان قلنا انها تابعة للمصالح و المفسد في متعلقاتها، و العقل بحكم بحسن الافعال ذات المصالح و قبح الافعال ذات المفسد، لبداهة ان الشارع لا يكلف إلا بايجاد الحسن و ترك القبيح فتكاليفه تابعة لحسن الفعل و قبحه، إلا ان المصالح النوعية الحسنة و المفسد النوعية القبيحة ليست مما تشملها قاعدة وجوب دفع الضرر، لان المراد بها المنافع و المضار الشخصية دون النوعية. نعم ربما يوجد بعض التكاليف مناطقها المصالح و المفسد الشخصية، لان المنافع و المضار فيها شخصية كما مرّ مثاله و لكنها قليلة، و هي التي يكون احتمال التكليف فيها مستلزما لاحتمال النفع و احتمال الضرر دون جمل التكاليف.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة»، فالصغرى غير مسلمة ايضا «و ان كان» احتمالها «ملازما لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة لوضوح ان المصالح و المفسد التي تكون» هي «مناطق الاحكام» الشرعية «و» هي المناطق ايضا لحكم العقل بالحسن و القبح فيها لانه «قد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان» منها «ذات المفسد» إلا ان هذه المصالح و المفسد «ليست براجعة الى المنافع و المضار» الشخصية التي هي المناطق في وجوب دفع الضرر المحتمل «و» لذلك «كثيرا ما يكون محتمل التكليف مامون الضرر» الشخصي، كما اذا علم بان مصلحته و مفسدته نوعية لا شخصية «نعم ربما» يكون المفسدة و المصلحة في التكليف شخصية و حينئذ «يكون المنفعة او المضرة مناطا للحكم شرعا و» حيث كان مما لا بد و ان يكون التكليف حسنا عقلا فالمنفعة و المضرة تكون مناطا للحكم «عقلا» ايضا.

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالأقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة (قدس سره)، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف (1).

(1) توضيحه انه قد تقدم الاستدلال بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ولكن الظاهر من شيخ الطائفة دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة، فيكون - على هذا - احتمال المفسدة موضوعا لحكم العقل بالقبح.

والحاصل: ان ما تقدم كان مبنيا على ان محتمل الحرمة والوجوب محتمل الضرر، وقد عرفت الايراد عليه سواء كان المراد من الضرر هو العقوبة الاخرية او الدنيوية، و مبنى الاستدلال في ان قلت هو كون حكم العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة، لا من ناحية احتمال الضرر، بل هو بنفسه مما يحكم العقل بقبح الاقدام عليه، وعلى هذا المبني قال الشيخ (قدس سره) بان الأشياء على الحظر أي حكمها المنع او الوقف حتى يتبين أمرها.

والحاصل: ان الظاهر من كلامه (قدس سره) ان هناك حكيم للعقل مستقلين:

حكم بالقبح على نفس الاقدام في محتمل المفسدة بعنوان كونه محتمل المفسدة، و حكم بالقبح على الاقدام على معلوم المفسدة، و ان الظاهر منه ايضا دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته هي الاعم من المفسدة النوعية و الشخصية، و ألا لو كانت هي خصوص المفسدة الشخصية لما صح ان يكون نقضا في المقام لما مرّ من ان جلّ التكاليف مصالحها و مفسدها نوعية، فلا يكون من مصاديق هذه القاعدة الشك في محتمل الوجوب و الحرمة كما عرفت، و لا يخفى انه قد مر الكلام في هذه الدعوى في مباحث الظن ايضا، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ان قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبح الاقدام» أي يستقل بالقبح على نفس الاقدام «على ما لا يؤمن من مفسدته» و ان ظاهره انها قاعدة في قبال قاعدة القبح على معلوم المفسدة، و لذا قال: «و انه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدل به» أي كما استدل باستقلال

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الاديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته (1)، كيف؟

وقد أذن الشارع بالاقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح (2)،

---

العقل بقبح نفس الاقدام «شيخ الطائفة (قدس سره) على ان الاشياء على الحظر او الوقف» فلا وجه للحكم بالبراءة و الاباحة في محتمل الوجوب و الحرمة لاستلزام احتمالها لاحتمال المفسدة و ترك المصلحة، و العقل مستقل بقبح الاقدام على ذلك:

أي بعنوان احتمال المفسدة و احتمال ترك المصلحة، لا- لان احتمال المفسدة ترك المصلحة من جهة احتمال الضرر حتى يكون الاستدلال عليه بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بل هو لان نفس احتمال المفسدة مورد حكم العقل بقبح الاقدام عليها، و لذلك قال ان الأشياء كلها على الحظر او الوقف دون الترخيص، فلا مجال للبراءة بعد حكم العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة.

(1) لا يخفى ان المصنف قد ناقش في الكبرى و انكر نفس استقلال العقل بقبح نفس الاقدام، و سنده شهادة الوجدان من حال العقلاء و اهل الاديان، انهم لا- يعاملون مع محتمل المفسدة كعاملتهم مع معلوم المفسدة: أي لا يعاملون محتمل الوجوب و الحرمة معاملة مقطوع الوجوب و الحرمة، و اليه اشار بقوله: «حيث انهم لا يحترزون ... الى آخر الجملة».

و ينبغي ان لا يخفى ان المناقشة هنا تنحصر في الكبرى، لوضوح ان مورد احتمال الحرمة او الوجوب مما لا ريب في كونه مورد احتمال المفسدة و ترك المصلحة.

(2) حاصله: دليل آخر إنني على عدم صحة الدعوى المذكورة، و ان العقل غير مستقل بقبح نفس الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته، و هي انه لا يعقل ان يرخص الشارع في فعل ما هو قبيح عقلا، و قد عرفت مما سبق دلالة الروايات على اذن

## اصالة الاحتياط

### أدلة المحدثين على الاحتياط:

#### إشارة

و احتج للقول بوجود الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالادلة الثلاثة:

#### 1- الاستدلال بالكتاب

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الالقاء في التهلكة، والأمره بالتقوى.

و الجواب: إن القول بالاباحة شرعا وبالأمن من العقوبة عقلا، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الاباحة من النقل وعلى البراءة من حكم

---

الشارع في ارتكاب ما هو محتمل الحرمة او الوجوب، فاذن الشارع كاشف عن عدم قبح ذلك عند العقل.

(1) لعله إشارة الى ان الشيخ انما استدل بهذه الدعوى لبيان حال الاشياء قبل ان يرد فيها من الشرع شيء، لا في قبال ما ورد فيها من الشرع شيء.

وبعبارة اخرى: هو كأصل عقلي يلزم بالاحتياط والتوقف حيث لا يصدر من الشارع اذن في الترخيص وعدم الاحتياط.

او يكون إشارة الى ما ذكرناه من المناقشة في الصغرى، وانه لو سلمنا استقلال العقل بقبح نفس الاقدام إلا انه على المفسدة الشخصية دون النوعية.

ويمكن ان يكون إشارة الى المناقشة في الدليل، وهو ان الشارع لا يعقل ان يأذن ويرخص في فعل ما هو قبيح عقلا، وقد مرّ دلالة الروايات على جواز ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب فيستكشف من ذلك عدم قبحه عقلا، وحاصل المناقشة انه لعل الوجه في ترخيص الشارع هو انه قد زاحم ذلك مصلحة اهم من المفسدة في محتمل الحرمة وأهم من ترك المصلحة في محتمل الوجوب، كمصلحة التسهيل على الامة، فالشارع لم ياذن في ارتكاب القبح بل أذن في ارتكاب ما فيه المصلحة الغالبة، فلا يكون اذن الشارع دليلاً إتيّاً على ان ارتكاب محتمل الحرمة ليس بقبيح، والله العالم.

العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى (1).

(1) استدل القائلون بالاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بالكتاب والخبار والعقل:

اما من الكتاب: فبالآيات الدالة على النهي عن اتباع غير العلم، وبالآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، وبالآيات الآمرة بالتقوى.

و بيان الاستدلال بالطائفة الاولى، وهي الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، ان هذه الآيات قد دلت على النهي عن القول بغير العلم، و القول بالبراءة و الأمن من العقوبة او بالاباحة الشرعية في مورد احتمال الحرمة الواقعية من القول بغير العلم، فمرجع الاستدلال الى صغرى وكبرى.

اما الصغرى فهي ان القول بالبراءة و عدم استحقاق العقوبة او بالاباحة الشرعية من القول بغير العلم، لوضوح انه مع احتمال الحرمة لا علم بعدم الحرمة و عدم استحقاق العقوبة، و الاباحة من لوازم عدم الحرمة، فلا ينبغي القول بهما الا في مقام العلم بعدم الحرمة، فالقول بهما مع احتمال الحرمة من القول بغير العلم.

و اما الكبرى فهي ما دلّ من الآيات على حرمة القول بغير العلم.

و الجواب عنها، أولا: بان عدم استحقاق العقوبة و الأمن منها و الاباحة كما انهما من لوازم عدم الحرمة الواقعية، كذلك هما من لوازم الحكم بعدم الحرمة ظاهرا، و قد عرفت دلالة الادلة شرعا و عقلا على عدم الحرمة ظاهرا.

و ثانيا: ان استحقاق العقاب و عدم الأمن منه ليس من آثار الحرمة الواقعية، بل هو من آثار الحرمة المعلومة كما مرّ بيانه، و كذلك الاباحة فان الاباحة الواقعية هي من لوازم عدم الحرمة الواقعية، و اما الاباحة الظاهرية فموردها محتمل الحرمة.

و ثالثا: انه يرد ما ذكره من القول بغير العلم على القول بالاباحة و بالأمن في الشبهة التحريمية على القائلين بالأمن و بالاباحة في مورد الشبهة الوجوبية، مع ان

جلّ القائلين بالاحتياط في الشبهة التحريمية يقولون بالترخيص و الأمن في الشبهة الوجوبية، مع ان نفس القول بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية هو ايضا من القول بغير العلم.

ورابعا: انه بعد دلالة الادلة عقلا و شرعا على الأمن من استحقاق العقاب و على الاباحة الشرعية لا يكون القول بها من القول بغير العلم.

الطائفة الثانية هي الآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (1)** و طريق الاستدلال بها ان الظاهر من هذه الطائفة هو ما يعم التهلكة المعلومة و التهلكة المحتملة، لان الظاهر من الإلقاء في التهلكة هو التعرّض للتهلكة، و لا ريب في اقتحام التهلكة المحتملة من التعرّض للتهلكة، و لا- ريب ايضا ان محتمل الحرمة محتمل التهلكة، فالافتحام فيه اقتحام في التهلكة المحتملة و هو من التعرّض للتهلكة و قد دلّت هذه الطائفة على النهي عنه.

و الجواب عنه اولا: منع كون محتمل الحرمة من محتمل التهلكة اذا كان المراد من التهلكة هي العقاب الاخروي، لما دلّ من الادلة نقلا و عقلا على عدم العقاب في محتمل الحرمة، فتكون تلك الادلة رافعة للموضوع في هذه الادلة الناهية عن الإلقاء في التهلكة، لوضوح ان موضوع النهي فيها هو التعرّض للتهلكة، و بعد قيام الدليل على عدم العقاب في محتمل الحرمة، فتكون التهلكة فيه مقطوعا بعدمها لا محتملة، فلا موضوع لها.

و ثانيا: انه لا يعقل ان يكون المراد من التهلكة في هذه الآيات الناهية عنها هو العقاب، لان المستفاد منها حكم لموضوع، و الحكم فيها هو النهي و الموضوع له هو التهلكة، و من الواضح انه لا- بد من فرض تحقق الموضوع ليلحقه الحكم، و لما كان الموضوع لهذا النهي هو التهلكة فلا بد من فرض تحقق التهلكة لان تكون منهيها عنها،

ص: 358



وعلى هذا فلا يعقل ان يكون المراد بالتهلكة هو العقاب، لان النهي اللاحق للتهلكة اما ان يكون نفسيا او طريقيا او ارشاديا، ولا يعقل ان يكون نفسيا و لا- طريقيا و لا- ارشاديا اذا كان المراد من التهلكة هي العقاب، لان لازم كون النهي نفسيا فيها تحقق عقابين على مرتكب محتمل الحرمة، العقاب على مخالفة النهي النفسي، و العقاب المفروض كونه موضوعا لهذا النهي، و لا يصح الالتزام بعقابين لمرتكب محتمل الحرمة.

و لا- يعقل ان يكون النهي طريقيا ايضا، لان معنى كونه طريقيا كونه منجزا لما قام عليه، و فرض تحقق العقاب الذي هو الموضوع فرض تنجزه ايضا، و من الواضح ان المنجز لا ينجز، فمع كون فرض العقاب منجزا لا يعقل ان يكون النهي الطريقي منجزا له ايضا.

و كذلك فيما اذا كان النهي ارشاديا فان لازم فرض تحقق الموضوع و كون النهي ارشادا اليه هو كون العقاب منجزا بغير هذه الآيات لتكون هذه الآيات مرشدة الى تنجزه، لان تنجزه بنفس هذه الآيات غير معقول لعدم معقولية كون الارشاد فيه ارشادا الى نفسه، و كونه هو المنجز لازم كون ارشاده ارشادا الى نفسه.

هذا كله اذا كان المراد من التهلكة في هذه الآيات هي العقاب الاخروي، و اما اذا كان المراد من التهلكة فيها هي التهلكة الدنيوية: أي المفسدة، فالجواب عنها ما مرّ في الجواب عن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فيما اذا كان المراد هو ضرر غير العقوبة الاخرية من المفسدة او ترك المصلحة فراجع.

و يظهر من المصنف ان مبنى استدلال القائلين بدلالة هذه الآيات على النهي عن الاقتحام في محتمل الحرمة هي التهلكة الاخرية و العقاب الاخروي، لعدم اشارته الى الجواب عنها فيما اذا كان المراد بها هي التهلكة الدنيوية.

و اما الآيات الآمرة بالتقوى فالوجه في الاستدلال بها هو ان هذه الطائفة من الآيات كقوله تعالى: **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** [38] و قوله تعالى: **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** [39] و قوله تعالى: **وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ** [40] قد دلت على الامر بالتقوى لله حق التقوى و بمقدار المستطاع منها و بالجهاد حق الجهاد، فهي تدل على لزوم التورع في اوامر الله، و من الواضح ان الاقتحام في محتمل الحرمة مناف للتورع، و ليس من التقوى لله حق تقاته و لا الجهاد له- عز و جل- بقدر المستطاع.

و الجواب عنه اولا: ان الظاهر من الامر في هذه الآيات الآمرة بالتقوى هو الامر الاستجابي، لوضوح شمول التقوى الى محتمل الوجوب و الكراهة و الاستحباب، و لذا استدلل بها الشهيد في الذكرى على استحباب اعادة ما ادى من الصلاة اذا احتتمل انه اخل بشيء من اجزائها او شرائطها.

و ثانيا: ان المراد من التقوى المأمور بها، اما هي التورع عن العقاب المقطوع و المحتمل، و على هذا فلا تكون شاملة للمقام، لان مورد الشبهة التحريمية العقاب فيها مقطوع بعدم بواسطة ما دلل على عدم العقاب فيها شرعا و عقلا، و ينحصر مورد العقاب المحتمل في المنجّز بالعلم الاجمالي في مقام الارتكاب لاحد اطرافه، و في المنجّز بالخبر الواحد فيما اذا قلنا بالطريقة فيه.

و اما ان يكون المراد بها هو التورع عن محتمل الوجوب و الحرمة، و لا بد و ان يكون الامر استحبابا لما عرفت من شموله للمكروه و المستحب، و قد اشار (قدس سره) الى هذه الطوائف الثلاث بقوله: «اما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم» كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** [41] «و» بالآيات الناهية «عن الالتقاء في التهلكة» كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (1) و بالآيات «الآمرة بالتقوى» كقوله تعالى: **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** [43]

ص: 360

وقد عرفت كيفية الاستدلال بها.

و اشار الى الجواب عنها بقوله: «ان القول بالاباحة شرعا وبالامن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم» وبهذا اشار الى الجواب الرابع عنها كما مر، و حاصله ما اشار اليه بقوله: «لما دل على الاباحة من النقل و على البراءة» و الأمن من العقوبة «من حكم العقل» فلا يكون القول بالاباحة و بالبراءة من استحقاق العقاب من القول بغير علم بعد قيام الدليل النقلى و العقلى عليهما.

و اشار الى الجواب عن آيات التهلكة بقوله: «و معهما» أي و مع دلالة النقل و حكم العقل على الاباحة و الأمن من العقوبة يكون محتمل الحرمة من المقطوع بعدم التهلكة فيه لا من محتمل التهلكة، و هذا هو الجواب الاول المتقدم عنها، الذي كان المبني فيه على ان المراد من التهلكة هي العقوبة، و اشار الى الجواب عن الآيات الآمرة بالتقوى بقوله: «و لا فيه مخالفة التقوى» أي و مع دلالة النقل و حكم العقل على الاباحة و بالأمن من العقوبة في محتمل الحرمة لا يكون التورع عن ارتكابهما من مخالفة التقوى المأمور بها في هذه الآيات، لان استدلالهم بها على ذلك لازمه كون المراد من الامر بالتقوى هو الامر بالتورع عن محتمل العقاب، لاختصاصه على هذا بمحتمل الحرمة او الوجوب، و الجواب عنه ما اشار اليه من انه بعد دلالة النقل و العقل لا يكون من محتمل العقاب.

اما لو كان المراد بمخالفة التقوى مخالفة مطلق التكاليف المحتملة من الحرمة و الوجوب و الاستحباب و الكراهة فالامر فيها استحبابي قطعاً، و مع كون الامر فيها استحبابيا لا دلالة فيه على لزوم الاحتياط او لزوم التوقف، اذ لا يعقل ان يكون الامر بالتورع عن محتمل الكراهة او الاستحباب امرا لزوميا كما لا يخفى.

### 1- اخبار الوقوف

و أما الاخبار: فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاما (1)،

### 2- اخبار الاحتياط

#### اشارة

وبما دل على وجوب الاحتياط

(1) قد عرفت انهم استدلوا بالكتاب، وقد مرت الاشارة الى استدلالهم به و جوابه، وبالسنة وهي الاخبار التي اشار اليها، وهي على طوائف وبالسنة مختلفة يجمعهما الامر بالتوقف عند الشبهة اما بالمطابقة او الالتزام، و الامر بوجوب الاحتياط في الشبهات.

فما دل على وجوب التوقف عند الشبهة مطابقة الاخبار التي ورد التعليل فيها، بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة.

منها ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المسئول فيها عن المختلفين في حكمهم في مقام فصل الخصومة، فاجاب الامام عليه السلام: بلزوم الاخذ بارجحهما، وذكر المرجحات، ثم سأل السائل عن الحكم فيما اذا تساوى من كل جهة، فقال له عليه السلام: (اذا كان كذلك فارجح حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير عن الاقتحام في الهلكات)(1).

ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: (حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون)(2).

ومنها موثقة سعد بن زياد عن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة)- الى ان قال- (فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)(3).

ص: 362

1- 44. (1) الكافي، ج 1، ص 68.

2- 45. (2) الكافي، ج 1، ص 43.

3- 46. (3) الوسائل، ج 18، ص 116.

هذه بعض من الاخبار الدالة على التوقف بالمطابقة، وفيها ما ورد فيه التعليل بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة.

و اما ما دلّ على التوقف التزاما فالأخبار الدالة على وجوب الردّ اليهم عليهم السّلام والكف والتثبت من دون ذكر فيها للامر بالتوقف فانها مما تدلّ بالالتزام على لزوم التوقف، كموثقة حمزة بن الطيار (انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب ابيه عليه السّلام حتى اذا بلغ موضعا منها قال له عليه السّلام كف واسكت، ثم قال ابو عبد الله عليه السّلام انه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت و الرد الى أئمة الهدى عليهم السّلام حتى يحملوكم فيه الى القصد و يجلو عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)\* (1) و مثلها اخبار آخر، فان الاخبار الدالة بالمطابقة على وجوب الكفّ والتثبت و الردّ اليهم عليهم السّلام تدلّ بالالتزام على لزوم التوقف. و الى ما ذكر من الاخبار اشار بقوله: «الدالة عليه» أي على التوقف «مطابقة او التزاما».

(1) الاخبار الدالة على الاحتياط وردت بألسنة مختلفة ايضا، بعضها دال على الاحتياط مطابقة، و منها الصحيح الوارد عن ابي الحسن الرضا عليه السّلام قال: (قال امير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) (2).

و منها ما عن خط الشهيد (قدس سره) عن ابي عبد الله عليه السّلام يقول في آخر الحديث: (... و خذ الاحتياط في جميع امورك) (3).

و منها المرسل عن الشهيد ايضا و هو قوله عليه السّلام (لك ان تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك) (4) فهذه الاخبار و امثالها تدل على الاحتياط لزوما بالمطابقة لدلالة

ص: 363

1-47. (1) الكافي، ج 1، ص 50.

2-48. (2) الوسائل، ج 18، ص 123.

3-49. (3) الوسائل، ج 18، ص 127.

4-50. (4) عوالي اللآلي، ج 1، ص 395.

هيئة الأمر منها على الوجوب والمادة على الاحتياط.

وبعضها دال على الاحتياط التزاما، فمنها اخبار التثليث الذي ورد التثليث في بعضها تعليلا لطرح الشاذ النادر لانه مما فيه الريب، قال الامام عليه السلام فيها: (انما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع، و امر بين غيبه فيجتنب، و امر مشكل يردّ حكمه الى الله ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم)<sup>(1)</sup> فانها و ان لم يرد فيها لفظ الامر بالاحتياط إلا انها لما وردت معللة للامر بطرح الشاذ النادر تكون دالة بالالتزام على الاحتياط، لوضوح ان الامر بالطرح معناه العمل في مورد الشبهة بما هو مقتضى الاحتياط فيها، فلسانها ليس لسان التوقف و عدم العمل بل مؤداهما العمل بالاحتياط، و لذلك تكون دالة بالالتزام على الاحتياط، و اما على لزومه فلأن أمره عليه السلام بطرح الشاذ النادر ظاهره لزوم الطرح، و الى ما ذكرنا من دلالة الاخبار على الاحتياط مطابقة أو التزاما اشار بقوله:

«الواردة بالسنّة مختلفة» و طريق الاستدلال بها:

اما باخبار التوقف فللدلالاتها على الهلكة في الشبهة فتكون رافعة لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لانها هي البيان له، و اما على اخبار الاباحة أو الرفع لما لا يعلمون فلانها بعد دلالتها على الهلكة في مورد الشبهة تكون علما بالهلكة فيرتفع بها ايضا موضوع الاباحة المجعولة فيما لا يعلم و الرفع المجعول لما لا يعلم.

و اما اخبار الاحتياط فهي اما ان يكون الوجوب فيها نفسيا او طريقيا، و على كلا الامرين فالامر بوجوب الاحتياط في مورد الشبهة يكون معلوما و مبيّنا، فيكون رافعا لقاعدة القبح بلا بيان، لكونه بيانا و رافعا لما لا يعلم لانه من العلم.

ص: 364

و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءة كما عرفت (1).

(1) اشار اولاً الى الجواب عن اخبار التوقف، و حاصله: انها لا بد و ان لا يكون المراد بها ما يشمل الشبهة البدوية، و يكون المراد مورد الشبهة الذي كان العقاب فيها منجزاً كمورد الشبهة في ارتكاب احد اطراف العلم الاجمالي، فيما اذا كان المراد من الهلكة فيها هو العقاب، و الوجه في ذلك انها لما كانت الهلكة فيها مفروضة و معنى فرضها هو كونها منجزة و لا منجز لها في الشبهة البدوية، لعدم معقولية ان تكون هذه الاخبار هي المنجزة لها، لفرض كون الهلكة فيها مفروضة، و لازم فرضها هو كون المنجز لها غير هذه الاخبار، لوضوح ان ما دل على لزوم التوقف في العقاب المفروض تنجزه لا- يعقل ان يكون نفس ما دل على فرض تحققه هو المحقق له، لانه لا يلزم كون التوقف المفروض تحقق الهلكة فيه هو تقدم فرض تحققه عليه، و لازم كونه هو المحقق له هو تأخر تحققه عنه.

و اما تحققه بغير هذه الاخبار فلانه ليس هناك غيرها إلا اخبار الاحتياط، و سيأتي الكلام فيها، مضافاً الى انها لو كانت غير هذه الاخبار لما كانت هذه الاخبار هي الدليل على ان الحكم في المشتبه هو لزوم التوقف، و كان الدليل عليه هي اخبار الاحتياط او غيرها من الأدلة لو كانت، هذا أولاً.

و ثانياً: انه بعد ان كان الموضوع فيها هو المهلكة، فادلة البراءة و الاباحة تكون رافعة لموضوع هذه الاخبار، لوضوح ان الحكم في هذه الاخبار الذي هو التوقف لا يثبت موضوع نفسه و هو الهلكة، و الأدلة الدالة على انه لا هلكة في مورد الشبهة البدوية من العقل و من النقل تكون رافعة للموضوع فيها، و انما تكون هذه الاخبار رافعة لموضوع ما دل على البراءة عقلاً و على الاباحة شرعاً حيث تكون الهلكة فيها التي هي الموضوع فيها مدلولاً عليها بغير هذه الاخبار و المفروض عدم ذلك، و الى هذا اشار بقوله: «انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل» على الاباحة

و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم (1)، وإن كان واردا على حكم العقل، فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول (2).

«و حكم العقل بالبراءة» لارتفاع الهلكة المفروضة كونها موضوعا لخبار الوقف بواسطة ما دل على عدم الهلكة من النقل و العقل في الشبهة البدوية، وقد تقدم الكلام في هذا مفصلا، ولذا قال (قدس سره): «كما عرفت».

(1) لما اجاب عن اخبار التوقف تعرض للجواب عن اخبار الاحتياط.

و توضيحه: ان اخبار الاحتياط حيث لم يفرض فيها الهلكة، فيمكن ان يكون الامر فيها نفسيا و طريقيا و ارشاديا، ولكنه لا يخفى انه لو كان ارشاديا لما نفع المستدل به على لزوم الاحتياط، لان كونه ارشاديا لازمه ان يرشد الى ما هو المنجز من اللزوم، و لا معنى لكونه ارشاديا الزاميا الى غير ما هو منجز اللزوم، و المفروض دلالة نفس الاحتياط على اللزوم، و اليه يشير بقوله: «لو سلم» أي لو سلم دلالة على وجوب الاحتياط، و ذلك فيما لم يكن ارشاديا، فان معنى كونه ارشاديا هو كونه ارشاديا الى ما هو الواجب لا أنه هو الواجب، و سيأتي في ذيل العبارة بيان ما يشهد بارشاديته.

(2) لا يخفى انه بناء على تسليم دلالة على الوجوب فالمتعين كون وجوبه وجوبا طريقيا بداعي تنجيز الواقع، لان كون وجوبه نفسيا و ان كان ممكنا إلا انه سيأتي ما ينفي وجوبه النفسي، و اذا كان دالا على الوجوب الطريقي بداعي تنجيز الواقع المجهول يكون واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان موضوعه الالبيان بنحو من الانحاء للمجهول، و مع كون الاحتياط طريقا الى تنجيزه يحصل البيان له بجعل الاحتياط منجزا له، لصحة العقاب عليه بعد جعل الاحتياط طريقا الى تنجيزه لو صادف كون مخالفة الاحتياط مخالفة للواقع لصحة الاحتجاج به على مخالفته، و اذا كان هناك بيان للتكليف المجهول يرتفع موضوع دليل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و هذا هو معنى ورود أدلة الاحتياط على حكم العقل بالبراءة في التكليف



و لا يصغى إلى ما قيل من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع (1)، و ذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقياً،

المجهول، و اما بالنسبة إلى الدليل النقلي على البراءة و على الاباحة في مورد التكليف المجهول فسيأتي انهما من المتعارضين، و اليه اشار بقوله: «و ان كان واردا على حكم العقل» لان موضوعه اللابيان، و الاحتياط المنجز للواقع بيان له، و ليس الورد إلا ارتفاع الموضوع حقيقة بواسطة الدليل الوارد، و بهذا يفترق عن التخصيص، فان عدم الموضوع و خروج الخارج حقيقة بذاته و بطبعه لا بواسطة الدليل كخروج الجاهل عن موضوع اكرم العالم، فانه خارج بذاته لا بواسطة الدليل، بخلاف ارتفاع اللابيان فانه و ان كان ارتفاعاً حقيقة لكنه بواسطة الدليل الذي هو البيان له، و لذا قال (قدس سره): «فانه كفى بيانا على العقوبة» أي ان دليل الاحتياط يكفي ان يكون بيانا يستحق المكلف العقاب بواسطته «على مخالفة التكليف المجهول» فيكون وارداً عليه لارتفاع موضوعه بواسطته حقيقة.

(1) القائل هو الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسائله، و حاصل ما قال: ان دليل الاحتياط لا يعقل ان يدل على الوجوب، و ما لم يدل على الوجوب لا ينفع الخصم الاستدلال به، و الوجوب المستفاد منه اما ان يكون وجوباً مقدماً للتحرز عن عقاب التكليف المجهول و هو غير معقول، لان فرض كونه تحرزاً عن العقاب على التكليف المجهول لازمه فرض تحقق العقاب على التكليف المجهول من دون ملاحظة دليل الاحتياط، و قد عرفت ان العقاب على التكليف المجهول قبيح مع فرض عدم ملاحظة دليل الاحتياط، و لازم القبيح قبيح، فكون وجوب الاحتياط وجوباً مقدماً للتحرز عن العقاب على التكليف المجهول قبيحاً ايضاً، و اليه اشار بقوله: «من ان ايجاب الاحتياط كان مقدماً للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح» لان العقاب على التكليف المجهول قبيح، فكونه وجوباً للتحرز عما هو القبيح قبيح ايضاً.

و هو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق و الامارات و الاصول العملية (1).

وان كان الاحتياط وجوبا نفسيا فهو خلف الفرض في المقام، لان المفروض كون عقاب الاحتياط عقابا على مخالفة الواقع عند المصادفة، ومن الواضح ان لازم مخالفة الوجوب النفسي كون العقاب على مخالفته لا على مخالفة غيره، و هو التكليف الواقعي المجهول في المقام، مع ان فرض كون وجوبه نفسيا الالتزام بالعقاب عليه على كل حال سواء أصادف الواقع ام لا، و لازم ذلك أن يلتزم القائل بالوجوب النفسي في الاحتياط بعقابين لو خالف المكلف فلم يحتط و صادفت مخالفته مخالفة المجهول ايضا، مع انه خلاف ظاهر مادة الاحتياط، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته» أي على مخالفة نفس وجوب الاحتياط النفسي «لا على مخالفة الواقع».

(1) هذا هو السبب في عدم الاصغاء لهذا القول، و حاصله: ان الوجوب في الاحتياط لا ينحصر في ما ذكر من كونه اما وجوبه مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول، او انه وجوب نفسي، بل يمكن ان يكون وجوبه وجوبا طريقيا بداعي تنجيز الواقع، و لا يرد عليه ما ذكره، لصحة تنجز الواقع بواسطة الاحتياط، و لا يستلزم فرض التنجز مع عدم ملاحظة دليل الاحتياط، و لا يستلزم العقاب على نفس مخالفته بل يكون العقاب في الايجاب الطريقي على مخالفة الواقع دون الطريق.

و على كل، فالاحتياط من الطرق لتنجيز الواقع كالأمارات، و اذا كان من الطرق المنجزة للواقع كان بحكم العقل مما يستحق العبد العقاب على مخالفته لو صادف الواقع، و ان لم يصادف الواقع فهو من التجري، ففي مورد الشبهة الحكمية يصح من المولى مؤاخذة العبد على مخالفة الشبهة بعد جعل الاحتياط له، و الى هذا اشار بقوله: «و ذلك لما عرفت» من ان السبب في عدم الاصغاء الى ما قيل هو ما عرفت «من» عدم الانحصار بما ذكر لوضوح «ان ايجابه» أي ايجاب الاحتياط بناء على

إلا- أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلية نص، و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط (1)، مع أن هناك قرائن دالة

تسليمه «يكون» ايجاباً «طريقياً و هو» أي الايجاب الطريقي «عقلاً مما يصح ان يحتج به» المولى «على» العبد في مقام «المؤاخذة» له «في مخالفة الشبهة» الحكمية لتنجز الواقع به، و الحال فيه «كما هو الحال في أوامر الطرق و الامارات» في كونها منجزة للواقع و يصح المؤاخذة بعد جعلها على مخالفة الواقع «و» كما هو الحال في «الاصول العلمية» كاستصحاب المثبت للتكليف بناء على عدم جعل الحكم على طبق مؤدى الاستصحاب، فان حاله في تنجز الواقع به و كون العقاب فيه منوطاً بمخالفة الواقع حال الامارات من غير فرق، و إنما يختلف الحال بينه و بين الطرق من هاتين الناحيتين بناء على جعل الحكم على طبقه.

(1) لا يخفى ان قوله: «إلا انها تعارض» هو من متعلقات قوله في صدر عبارته:

«و ان كان وارداً» و تقديره «ان ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم» دلالة عليه «و ان كان وارداً على حكم العقل» بالبراءة من العقاب «إلا انها» أي ادلة الاحتياط «تعارض بما هو اخص منها و اظهر» و هو ما دل على حلية المشتبه.

و توضيحه يتوقف على بيان امرين: الاول: بيان معارضتها و انه ليس احدهما وارداً على الآخر و رافعا لموضوعه: أي ان ادلة الاحتياط و ادلة البراءة النقلية من المتنافيين في الحكم في موضوع واحد هو الموضوع لكل واحد منهما، و يدل كل واحد منهما على حكم له ينافي ما دل عليه الآخر، و هذا هو ميزان التعارض التام بين الدليلين.

و الثاني: بيان الوجه في تقديم ادلة البراءة النقلية على ما دل على وجوب الاحتياط.

و توضيح الاول: ان الموضوع لادلة الاحتياط هو التكليف المجهول، كما انه هو الموضوع لدليل الرفع، و دليل الاحتياط يثبت فعلية هذا التكليف المجهول، و دليل الرفع ينفي فعليته، لان المستفاد من دليل الاحتياط- بناء على الطريقية فيه- هو فعلية التكليف المجهول و تنجيذه به، و المستفاد من دليل الرفع هو رفع فعلية التكليف غير المعلوم، فهما متعارضان.

لا يقال: ان موضوع دليل الاحتياط هو التكليف المجهول، و حكمه فعلية هذا التكليف و تنجيذه به، و الموضوع لدليل البراءة هو عدم العلم بالتكليف، و من الواضح أن قيام الحجة عليه بنحو من الانحاء من العلم به، فعلى هذا يكون دليل الاحتياط واردا على دليل الرفع لانه يصح ان يكون هو الحجة عليه، فهو من انحاء العلم به و به يرتفع موضوع دليل الرفع لان موضوعه عدم العلم و دليل الاحتياط من انحاء العلم بالتكليف.

فانه يقال: ان الظاهر من قوله (ما لا يعلمون) هو عدم العلم بالتكليف نفسه، لا عدم العلم بالحجة عليه و الوظيفة فيه، و من الواضح ان لسان دليل الاحتياط ليس لسان انه علم بالتكليف و ليس هو موجبا للعلم به حقيقة، و على كل فالظاهر مما لا يعلمون هو التكليف الذي لا يعلمونه لا التكليف الذي لا يعلمون الوظيفة فيه.

لا يقال: كيف لا يكون الاحتياط علما مع انه لا ريب في ان العمل بالاحتياط موجب للعلم باصابة الواقع، و الذي يكون واردا على البراءة هو ما أوجب العلم باصابة الواقع او بما هو منزل منزلة الواقع، و الاحتياط أولى ان يكون واردا على البراءة من الامارة، لان الامارة منزلة منزلة الواقع، و الاحتياط موجب للعلم باصابة الواقع فانه نتيجة كالعلم الحقيقي بالتكليف.

فانه يقال: ليس المدار في الورود ان تكون نتيجة العمل موجبة للعلم باصابة الواقع، بل المدار في الورود رفع الشك بالتكليف الذي هو موضوع البراءة، و محل ذلك قبل العمل، و الاحتياط قبل العمل ليس علما بالتكليف حقيقة و لا كالامارة

منزلا منزلة العلم، وإلا فالاطاعة في مورد العلم بالتكليف موجبة للعلم باصابة الواقع، و لا معنى لتوهم كونها واردة على شي ء. هذا بالنسبة الى دليل البراءة.

و اما بالنسبة الى دليل الحلية فالتعارض بين دليل الاحتياط وبينه واضح، لصراحة كون الغاية في دليل الحلية هي العلم بنفس التكليف، فان قوله: حتى تعرف الحرام بعينه صريح في لزوم معرفة التكليف بنفسه، لا معرفة الوظيفة فيه.

و اما الامر الثاني وهو الوجه في ترجيح ادلة البراءة والاباحة النقليين على دليل الاحتياط، فتوضيحه: ان النسبة بين دليل الاحتياط و دليل الرفع و ان كان هو التعارض مطلقا، لإطلاق ادلة الاحتياط لما يشمل الشبهة بجميع افرادها، و اطلاق دليل الرفع لجميع افراد الشبهة ايضا، إلا ان دليل الرفع اظهر لكونه نصا في رفع الفعلية للتكليف المجهول، و دليل الاحتياط ظاهر في جعل الوجوب الذي لازمه ظهوره في فعلية التكليف المجهول، و لا اشكال في تقديم النص على الظاهر، لوضوح ان دليل الرفع اذا لم يكن رافعا للفعلية لا تكون له دلالة معقولة على شي ء، بخلاف دليل الاحتياط فانه ان لم يكن دليلا على الوجوب كان دليلا على الاستحباب، لإمكان حمله على استحباب الاحتياط فيما اذا لم يؤخذ بما هو ظاهره من الدلالة على الوجوب، فدليل الرفع اظهر دلالة فيتقدم على ادلة الاحتياط.

و اما بالنسبة الى قاعدة الحل فهي متقدمة عليه ايضا لما ذكرنا في وجه تقديم دليل الرفع عليه من الأظهرية، و لانها اخص منه لانها مما تختص بالشبهة التحريمية، فهي اخص من دليل الاحتياط الشامل لها و للشبهة الوجوبية.

وقد اشار الى الامرين في قاعدة الحل بقوله: «إلا انها» أي ان ادلة الاحتياط «تعارض بما هو اخص» منها «و اظهر» فاشار الى الاختصية بقوله: «ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص» لما عرفت من اختصاصها بالشبهة التحريمية، و اشار الى الأظهرية، بقوله: «بل هو في الدلالة على الحلية نص» أي ان دليل الحلية نص في الحلية، لان قوله: فهو لك حلال نص في ذلك، و لانه لو لم يرد منه الحلية لم يبق

## القرائن التي تقتضي كون الأمر بالاحتياط ارشاديا

على أنه للارشاد، فيختلف إيجابا واستجابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا، مع أنه آب عن التخصيص قطعا، كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة للارشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة (1)؟

---

له معنى يسوغ حمله عليه «و» هو بخلاف دليل الاحتياط فان «ما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر في وجوب الاحتياط» لظهور الهيئة في الامر به في الوجوب، ولأنه لو لم يحمل على الوجوب لكان لحمله على الاستحباب مجال واضح، لكثرة ما يراد من هيئة الامر الاستحباب.

(1) لا يخفى ان لزوم كون الامر بالاحتياط للارشاد انه يختلف حاله بالنسبة الى ما يرشد اليه، فان كان المرشد اليه واجبا كان الارشاد الى الوجوب، وان كان المرشد اليه استحبابا كان ارشادا الى الاستحباب، فوصف الامر الارشادي بالوجوب مرة وبالاستحباب اخرى انما هو باعتبار ما يرشد اليه، فان كان واجبا كان الارشاد اليه وجوبا ارشاديا، وان كان مستحبا كان الارشاد استحبابيا، و اليه اشار بقوله:

«فيختلف ايجابا واستحبابا» أي يتحقق الامر الارشادي في مقام وصفه بالوجوب والاستحباب «حسب اختلاف ما يرشد اليه».

ولا يخفى ايضا انه لو كان للارشاد لا يكون شاملا للشبهة البدوية كما اشرفنا اليه سابقا، للزوم كونه مرشدا الى ما كان الأمر فيه فعليا من غير قبل ادلة الاحتياط، ولا امر فعلي في الشبهة البدوية.

و اما القرائن التي تقتضي كونه للارشاد امور:

منها: ما ورد في بعضها من التعليل الظاهر في كون الامر استحبابيا، كرواية النعمان بن بشير التي هي (قال سمعت رسول الله يقول: ان لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك، كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات)(1) فانه ظاهر في ان الامر بترك الشبهات لئلا يجراً في ارتكاب المحرمات و ترك الواجبات، فهو ظاهر في الارشاد الى التورع و الاعتقاد على ترك حمى الله.

و منها: ما ورد في بعض الاخبار ان في ارتكاب الشبهات عتابا، بعد قوله ان في فعل المحرمات عقابا، و لو كان الامر فيه للوجوب لكان مما عليه العقاب لا العتاب.

و منها: انه لو لم يكن الامر فيه للارشاد و كان للوجوب للزم تخصيصه بالشبهات الموضوعية لعدم وجوب الاحتياط فيها عند الكل، و بالشبهات الوجوبية لقول معظم العلماء من الاصوليين اجمع و جل الاخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع ان سياق بعض ادلة الاحتياط آب عن التخصيص كروايات التثليث، لانها في مقام الحصر للامور في ثلاثة اشياء: امر بين رشده، و امر بين غيه، و امر بين ذلك ...

و حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، و سياق الحصر آب عن التخصيص، فلا بد من حملة على الارشاد لئلا يلزم التخصيص، و الى هذا اشار بقوله: «و يؤيده انه لو لم يكن» الامر الاحتياطي «للارشاد يوجب تخصيصه لا محاله ببعض الشبهات اجماعا» كالشبهة الموضوعية و الوجوبية «مع انه آب عن التخصيص قطعا» كما عرفت.

و منها: ان اخبار الاحتياط و اخبار الوقوف عند الشبهة مرجعهما واحد و هو الكف عن الشبهة و تركها، و في اخبار الوقوف قرينة واضحة على ان المراد بما يكون الوقوف عنده لازما هو غير الشبهة البدوية، للتعليل فيها بفرض المهلكة فيها و ان الاقتحام

ص: 373

في الشبهة اقتحام في الهلكة، وقد عرفت انه لا مهلكة في الشبهة البدوية، وانما المهلكة في مثل الشبهة قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لتتجز الامر فيها الموجب لكون الاقتحام فيها اقتحاما في المهلكة التي هي العقوبة، لان من الواضح ان الظاهر من المهلكة في قوله عليه السلام: (وقفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)<sup>(1)</sup> هو العقاب، وحيث لا عقاب في الشبهة البدوية فلا بد من حملة على الارشاد لما فيه الهلكة، و هو غير الشبهة البدوية كما مر بيان ذلك مفصلا: من ان فرض الهلكة يقتضي الحمل على الارشاد.

و الى هذا اشار بقوله: «كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة» ولا يخفى ان اسم يكون هو هذه الجملة كلها، و هي قوله قف عند الشبهة «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» و خبر يكون هو قوله «للارشاد» أي كيف لا يكون الامر في قف عند الشبهة للارشاد وقد علله بانه خير من الاقتحام في المهلكة «مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة و لا عقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف و الاحتياط» بتركها، لانه لا اشكال في العقاب في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف و الاحتياط فيها من العقاب بلا بيان، وقد عرفت ايضا انه لا يمكن ان تكون المهلكة فيها هي المهلكة الحاصلة بواسطة نفس ايجاب الوقوف و الاحتياط، لان الحكم لا يثبت موضوعه، و حيث لا هلكة في الشبهة البدوية «فكيف يعلل ايجابه» أي ايجاب الوقوف فيها «بانه خير من الاقتحام في الهلكة» فلا بد و ان يكون الامر فيها للارشاد الى ما فيه الهلكة و هو غير الشبهة البدوية كالشبهة قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي.

ص: 374



لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة (1).

(1) حاصله: ان في قوله قف عند الشبهة و تعليله لذلك بفرض المهلكة في الاقتحام فيها امور ثلاثة:

ظهور قوله: (قف) في الامر المولوي الوجوبي دون الارشادي.

و اطلاقه الشامل للشبهة البدوية.

و التعليل لهذا الوجوب في الشبهة بان الاقتحام فيها من الاقتحام في الهلكة.

و يقتضي المحافظة على هذه الامور الثلاثة ان يكون هناك امر فعلي منجز في الشبهة البدوية غير هذا الامر الدال عليه اخبار الوقوف و الاحتياط، و على فرض رفع اليد عن الامر الاول و هو الظهور في الايجاب المولوي، لظاهر التعليل بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، بان نقول بان الامر فيه للارشاد، فلا بد من المحافظة على الامرين الآخرين، اما الاطلاق فلانه لا وجه لرفع اليد عن الاطلاق من دون وصول المقيد له، و اما التعليل فهو كنص في ان مورد الشبهة من الاقتحام في الهلكة، و مع المحافظة على هذين الظهورين، و هما الاطلاق الشامل للشبهة البدوية، و التعليل بان الاقتحام فيها من الاقتحام في الهلكة لا مناص من الالتزام بذلك، و هو ان هناك امرا فعليا بالاحتياط منجزا فيها، و هو غير هذا الامر الاحتياطي، فيستكشف بطريق الإنّ و هو الانتقال من المعلول الى العلة و من اللازم الى الملزوم تحقق الامر الفعلي المنجز في الشبهة البدوية، و ان هناك امرا بالاحتياط فيها غير هذه الاوامر لتصح العقوبة على مخالفتها، و اليه اشار بقوله: «نعم و لكنه يستكشف عنه» أي عن هذا الامر بالوقوف «على نحو الإنّ» لاجل المحافظة على الامور الثلاثة، او الأمرين الاخيرين- المتقدم ذكرها- انه قد صدر من الشارع «ايجاب الاحتياط فيها من قبل» أي من قبل هذه الاخبار الدالة على الاحتياط

ص: 375

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصح العقوبة، و لا يخرجها عن أنها بلا بيان و لا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيدا (1).

---

و الوقوف، فهو احتياط سابق غير هذا الوقوف و الاحتياط «ليصح به» أي ليصح بواسطة الامر الاحتياطي السابق «العقوبة على المخالفة» في الشبهة البدوية.

(1) توضيحه: انه لا يعقل كون الامر الواقعي غير الواصل فعليا منجزا لملازمة الفعلية المنجزة للوصول، فمع عدم الوصول وبقاء الامر الواقعي على حده غير الواصل لا يعقل ان يكون فعليا منجزا، و من الواضح ان العقاب لا يصح إلا على الفعلي المنجز.

اذا عرفت هذا فنقول: الامر الاحتياطي الآخر المدعي استكشافه ان كان غير واصل فلا يكون مستند الصحة العقوبة على المخالفة في الشبهة البدوية، و ان كان واصل فحاله حال هذه الاخبار اذا لم يكن فيه اشارة الى انه قد صدر ليكون مصححا للعقوبة على الشبهة البدوية، و لم نجد في اخبار الاحتياط ما فيه هذه الدلالة، فلا بد من حمل هذه الاوامر الاحتياطية و الاوامر الدالة على وجوب الوقوف على ما كان الامر في مورد الشبهة فعليا منجزا، و ذلك في مثل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فان العقاب فيها يكون مفروضا، و مثله العقاب في الشبهة البدوية قبل الفحص، و اليه اشار بقوله: «فانه يقال ان مجرد ايجابه» أي ان مجرد ايجاب الاحتياط «واقعا ما لم» يكن واصل و «يعلم» به «لا يصح العقوبة» على المخالفة في الشبهة البدوية بعد الفحص «و لا يخرجها عن انها» من العقاب «بلا بيان و لا برهان» و هو قبيح غير معقول من الشارع «فلا محيص عن اختصاص مثله» أي مثل ما ورد من الاحتياط و الوقوف «بما يتنجز فيه المشتبه لو كان» و ذلك «كالشبهة

اشارة

و أما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغاً للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب (1).

---

قبل الفحص مطلقاً» و ان كانت بدوية وجوبية او تحريمية «او الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي».

(1) لا يخفى ان هذا العلم الاجمالي في المقام و ان كان يمكن ادعاؤه في الواجبات و المحرمات كما اشار اليه المصنف، إلا انه لما كان محل البحث و النزاع بين الاصوليين و الاخباريين هو الشبهة التحريمية دون الوجوبية- لانهم يقولون في الشبهة الوجوبية بالبراءة كالأصوليين- فينبغي حصره في المحرمات، لأنها هي محل النزاع.

و على كل، فحاصل الدعوى ان العقل مستقل بلزوم الاحتياط في موارد الشبهة لما ثبت من منجزية التكاليف الواقعية بالعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي، و من الواضح انا نعلم اجمالاً بوجود احكام واقعية في ضمن الشبهات التي لم تقم حجة على الحكم الواقعي فيها، و اثر هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط فيها لتحصيل العلم اليقيني بفراغ الذمة التي اشتغلت بالتكاليف الواقعية المنجزة بهذا العلم الاجمالي، فان تنجيز العلم الاجمالي لها و تأثيره في لزوم تفريغ الذمة بالاحتياط في الشبهة لانها من اطرافه من المسلّم عند جلّ الاصحاب، و ان خالف فيه بعضهم، و هو لا يضر لان المفروض ان القائلين بالبراءة فيها ممن يرى منجزية العلم الاجمالي و تأثيره.

وقد اشار الى هذا العلم الاجمالي بقوله: «حيث علم اجمالاً ... الى آخر الجملة» و اشار الى ان أثر هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط في الشبهة لانها من اطرافه بقوله: «و لا خلاف في لزوم الاحتياط ... الى آخر الجملة».

و الجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة تكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية (1).

(1) هذا هو الجواب الاول، و سيأتي منه جواب ثان حاصله: دعوى ان العلم الاجمالي مقيد من أصله بوجود الاحكام الواقعية في ضمن ما قامت عليه الطرق، و في غيرها من موارد الشبهة لا علم اجمالي لنا اصلاً و انما هو احتمال محض.

و حاصل هذا الجواب الاول المبني على كون الشبهة من اطراف المعلوم بالاجمال، و المتحصّل من مجموع كلامه في المقام هو: ان هذا العلم الاجمالي منحلّ لاحتمال انطباقه من الاول على الاحكام الثابتة بالامارات و بالاصول العملية المثبتة للتكاليف.

و توضيح ذلك: ان انحلال العلم الاجمالي، تارة يكون انحلالاً تفصيلاً حقيقة، و ذلك فيما اذا انحلّ الى علم تفصيلي و شك بدوي، كما اذا علمنا اجمالاً- بوجود اناء نجس لزيد قطعاً في ضمن اناءين او اكثر، و كان الاناء الآخر محتمل النجاسة و ذلك فيما اذا علمنا اجمالاً بالنجس و كان اناء زيد هو المتيقن، ثم علمنا تفصيلاً باناء زيد النجس، فان العلم الاجمالي ينحلّ الى علم تفصيلي و شك بدوي.

و اخرى: يكون الانحلال تفصيلاً و لكنه يكون حكماً لا حقيقة- كما في المثال المذكور- إلا ان البيّنة تقوم على ان هذا الاناء المعين هو اناء زيد النجس، فان العلم الاجمالي و ان انحلّ تفصيلاً إلا انه حكماً لا حقيقة، لبداهة عدم حصول العلم بالبيّنة، و لكنه لما كانت حجيتها باعتبار ان ما تقوم عليه هو الواقع، و كان قيامها بنحو ان يكون ذلك المعلوم بالاجمال الذي هو اناء زيد هو هذا الاناء الخاص، كان العلم

الاجمالي منحلا تفصيلا الى ما هو الواقع تعبدا لا حقيقة، فهو انحلال تفصيلي حكمي لا حقيقي، اما كونه تفصيلا فلفرض كون البيئة كانت بنحو التعيين لما هو المعلوم بالاجمال، واما كونه حكما فلانه تعبدي لا حقيقي لعدم حصول العلم بها وانما الحاصل بها هو الظن.

و ثالثة: ان يكون انحلال العلم الاجمالي لاجل احتمال الانطباق، وذلك كما اذا علمنا بنجاسة احد الإناءين من دون عنوان كونه لزيد، و تقوم البيئـة على ان هذا الاناء المعين نجس فقط من دون كونه هو الاناء المعلوم بالاجمال، فان العلم الاجمالي ينحل بقيام هذه البيئـة لاحتمال انطباق النجس المعلوم بالاجمال عليه، فأتا وان احتملنا ايضا ان يكون المعلوم بالاجمال غيره لاحتمال ان يكون هو الاناء الآخر، الا انه لما كانت منجزية العلم الاجمالي مشروطة بان يكون منجزا على أي تقدير، و مع احتمال انطباقه على ما قامت عليه البيئـة لا يكون منجزا على أي تقدير، لانه في فرض انطباقه على ما قامت عليه البيئـة لا يعقل ان يكون مؤثرا بما هو علم اجمالي، للزوم اجتماع بعثين فعليين على واحد، احدهما من ناحية البيئـة و الثاني من ناحية العلم الاجمالي، و البعث الفعلي المنجز فيما قامت عليه البيئـة هو البعث الآتي من جانب البيئـة، لان النجس الواقعي - بما هو واقعي - غير مـعلوم لا يعقل ان يكون منجزا لقيام التنجيز بالوصول، و بما هو مـعلوم بالاجمال غير معقول ان يكون منجزا ايضا، لما عرفت من لزوم اجتماع بعثين فعليين على واحد، و اذا لم يكن العلم منجزا في جميع الاطراف و على أي تقدير لا يكون مؤثرا في الطرف الآخر المقابل لما قامت عليه البيئـة، فمع احتمال الانطباق لا علم بتكليف فعلي في غير ما قامت عليه البيئـة، و حيث كان مشكوكا فهو مجرى للاصل.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان هذا الانحلال ليس انحلالا تفصيلا لا حقيقة و لا حكما، أما كونه ليس بحقيقي فواضح لعدم العلم، و اما انه ليس بانحلال تفصيلي حكما، فلوضوح ان البيئـة لم تقم على ان هذا الاناء النجس هو المعلوم بالاجمال لتكون

تفصيليتها باعتبار حكايتها عن نفس المعلوم بالاجمال، و حكميتها باعتبار كونها تعبدية لا علمية حقيقة.

فاذا عرفت هذه المقدمة، نقول: ان انحلال المعلوم بالاجمال من التكاليف الواقعية بالطرق و الاصول المثبتة للتكاليف هو من قبيل الثالثة و هو الانحلال لاحتمال الانطباق، لوضوح كونه ليس بانحلال تفصيلي حقيقة لعدم حصول العلم من الطرق و الاصول المثبتة، و ليس بانحلال تفصيلي حكمي ايضا، لان المجعول في الامارات اما هو محض حجيتها و انها منجزة لو اصاب و معذرة لو اخطأت من دون جعل الحكم الطريقي فيها، و سيأتي الكلام فيه من المصنف، و ان الانحلال فيه لاجل احتمال الانطباق ايضا، بل هو اولى بالانحلال باحتمال الانطباق من الانحلال باحتمال الانطباق بناء على جعل الحكم الطريقي، و ان كان في دعوى هذه الاولوية من المصنف نظر سننّه عليه ان شاء الله تعالى. و اما ان يكون المجعول فيها هو الحكم الطريقي بلسان ان مؤدّاه حكم واقعي، فلان لسان الجعل فيها و ان كان هو كون مؤدّاه حكما واقعيًا، الا انه لا دلالة فيها على انه لا حكم واقعي غير ما قامت عليه الامارة.

وبعبارة اخرى: ان الانحلال التفصيلي انما هو فيما اذا دلّ الدليل الحال للعلم الاجمالي على كون مؤدى الدليل الحال هو المعلوم بالاجمال و نفيه عن غير ما قام عليه الدليل الحال، و من الواضح ان لسان الجعل في الامارة لا يدل على اكثر من كون مؤدّاه حكما واقعيًا، و ليس لها دلالة على ان الحكم المعلوم بالاجمال هو ما قامت عليه الامارة و لا على نفيه عن غيرها، فيكون حالها بالنسبة الى الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال حال البيّنة القائمة على نجاسة اداء معين بالنسبة الى العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين، و قد عرفت ان الانحلال فيها لاحتمال الانطباق لا حقيقة لا حكما، و الامارات بالنسبة الى الاحكام الواقعية المعلوم بالاجمال كذلك، فانه لا دلالة للسان الجعل فيها بان المعلوم بالاجمال هو مؤدّى الامارة، بل

غاية دلالتة هو ان المؤدّى فيها حكم واقعي، فليس للسان الجعل دلالة على نفي الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال في غيرها، بخلاف الانحلال بالنحو الثاني المتقدم، و هو فيما اذا علمنا بنجاسة اناء زيد وقامت البينة على ان اناء زيد هو هذا الاناء المعين فانه انحلال تفصيلي حكمي، لان لسان البينة كون هذا الاناء هو اناء زيد هذا بنحو المطابقة، و تدل بالالتزام على نفي اناء زيد عن غير هذا الاناء، و لذا كان انحلالا تفصيليا حكماً لعدم حصول العلم من البينة، و الا لكان انحلالا تفصيليا حقيقيا.

و لا يخفى ان ظاهر المصنف في صدر عبارته انه من الانحلال التفصيلي الحكمي، و لكنه صرح في ذيل عبارته بانه من الانحلال لاحتمال الانطباق.

و على كل، فقد اتضح: ان العلم الاجمالي المدعى في المقام لا يقتضي الاحتياط في موارد الشبهة التي لم تقم حجة على الحكم فيها، لانه منحل بقيام الطرق و الامارات و الاصول المثبتة للتكاليف، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مؤدى الامارة، و مع احتمال الانطباق لا يكون العلم منجزا في غير مورد الطرق و الامارات، و يكون من الشك البدوي الذي هو مجرى الاصول النافية للتكليف، و لذا قال (قدس سره): «و الجواب ان العقل و ان استقل بذلك» أي بلزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي «إلا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوي».

و الظاهر ان مراده من العلم التفصيلي هو العلم التفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الطرق المحتمل انطباق الاحكام الواقعية المعلومه بالاجمال عليها، و الى شك بدوي في غيرها و هو كمورد الشبهة التحريمية «و قد انحل هاهنا» كذلك «فانه كما علم بوجود تكاليف» واقعية «اجمالا كذلك علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف» ب «مقدار تلك التكاليف المعلومه او ازيد» و قوله بمقدار تلك التكاليف او ازيد لاجل انه لو كان الثابت بالامارات مقدارا من التكاليف اقل

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالواجبات (1).

من المقدار المعلوم بالاجمال لبقى العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى تلك التكاليف الزائدة على ما قامت عليه الطرق، ولذا قال (قدس سره): «و حينئذ» أي و حين ثبوت تكاليف في الامارات بمقدار المعلوم بالاجمال «لا» يبقى لنا «علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية» المثبتة للتكاليف، و قد عرفت ان الوجه في الانحلال هو احتمال الانطباق.

(1) توضيحه: ان العلم التفصيلي بحكم في بعض اطراف العلم الاجمالي على اقسام: لانه تارة يكون العلم التفصيلي متحدا مع العلم الاجمالي عنوانا، كما اذا علم اجمالا بنجاسة اناء زيد ثم علم تفصيلا او حكما بان هذا الاناء المعين هو اناء زيد، و لا ريب في انحلال العلم الاجمالي بهذا العلم التفصيلي الحقيقي أو الحكمي.

و اخرى: يكون العلم التفصيلي قد تعلّق بعنوان غير العنوان الذي تعلّق به العلم الاجمالي و كان حادثا بعد العلم الاجمالي، كما اذا علم بحرمة احد الإناءين لخمريته ثم بعد علم تفصيلا بحدوث غصبيّة لاحد الإناءين المعين، بمعنى ان يعلم ان هذا الاناء الخاص بعينه غضب. و لا ريب ايضا ان هذا العلم التفصيلي بحرمة الغضب في الاناء المعين لا يحلّ العلم الاجمالي بحرمة احد الإناءين لانه خمر، لان الاثر في الخمر حرمة شربه، و الاثر في الغضب حرمة التصرف باعتباره انه تصرف في سلطان الغير.

و مما ذكرنا يظهر العلم بمحالية الانطباق، و ان الحرمة من حيث كونه خمرا لا يعقل ان تنطبق على الحرمة من حيث كونه غضبا، لاختلاف الاثر في كل منهما، و للعلم بمحالية انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

و ثالثة: لا يكون حادثا بل كان مقارنا للعلم الاجمالي، كما اذا كان مقارنا للعلم الاجمالي بالخمرية العلم التفصيلي بالغصبية، فانه ايضا لا يحلّ العلم الاجمالي لما عرفت من اختلاف آثارهما و محالية الانطباق فيهما.



لا- يقال: ان المعلوم بالاجمال و هو خمريه احد الإناءين ثم العلم التفصيلي الحادث بغصيبة احد الإناءين وان كان لا يحلّ العلم الاجمالي بالخمريه لمحالية الانطباق، إلا انه يحلّ العلم الاجمالي بالخمريه، لان الاناء الذي هو الخمر لا يملك لخمريته، و مع تنجز العلم التفصيلي بالغصبيّة لا اثر للعلم الاجمالي بخمريته لانه يجب الاجتناب عنه و عدم التصرّف فيه باي نحو من انحاء التصرّف فلا اثر فيه للعلم الاجمالي، و يبقى الطرف الثاني مشكوك الخمرية فينفي بالاصل.

فانه يقال اولاً: ان كون المعلوم بالاجمال هو الخمرية من باب المثال، فلو كان العلم الاجمالي هو النجاسة دون الخمرية لأثر.

و ثانياً: ان العلم الاجمالي انما لا يؤثر حيث لا يبقى له مع العلم التفصيلي اثر اصلا، و العلم الاجمالي بالخمريه وان كان لا يؤثر من ناحية لزوم الاجتناب من ناحية حرمة التصرّف في مال الغير، لكنه يؤثر من ناحية حرمة مباشرته لانه نجس و وجوب غسل اليد منه.

و ثالثاً: ان ملكيته و ان انتفت لخمريته لكن بالامارة حق الاختصاص منه لا ينتفي لإمكان معالجته و عوده خلا.

ورابعة: ان يكون الفرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي هو السبق و الحدوث فقط، كما اذا علم بحرمة احد الإناءين و لو من دون عنوان، ثم علم بحرمة الاناء المعين لحرمة حادثة كالربا مثلاً، و في هذا الفرض ايضا لا ينحلّ العلم الاجمالي بهذا العلم التفصيلي، لوضوح انه مع فرض سبق العلم الاجمالي يكون تأثيره سابقاً ايضا، و مع سبق تأثيره بلزوم الاجتناب في اطرافه لا يكون العلم التفصيلي بالحرمة الحادثة موجبا لانحلاله.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامارات بالنسبة الى العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية من قبيل القسم الاخير، لوضوح تأخر الامارات عن العلم الاجمالي، فلا تكون الامارات موجبة لانحلال العلم الاجمالي في المقام، و الى هذا اشار بقوله:

قلت: إنما يضر السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي (1).

«ان قلت نعم» انا نسلم ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي ولو كان انحلالاً حكماً علمياً لا علماً «لكنه» فيما «اذا لم يكن العلم» التفصيلي بالاحكام التي هي مؤدى الامارات «مسبوفا بالعلم» الاجمالي «بالواجبات» او المحرمات، فانه اذا كان كذلك لا يكون العلم التفصيلي حالاً للعلم الاجمالي، و الامارات بالنسبة الى العلم الاجمالي بالاحكام كذلك لتأخرها عن العلم الاجمالي.

(1) و توضيح الجواب: انه فرق بين تأخر الحكم التفصيلي عن العلم الاجمالي، وبين تأخر الجعل فيه عن العلم الاجمالي، فان تأخر الجعل لا يضر اذا كان متعلق العلم التفصيلي مما يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليه، و المتأخر في الامارة هو جعلها، و اما الحكم فيها بعد ان كان بلسان انه هو الواقع فلا مانع من انطباق المعلوم بالاجمال عليها، و ذلك فيما اذا صادفته بان اصابته الواقع.

و الحاصل: ان الامارة لها دلالة ذاتية غير محتاجة الى الجعل و الاعتبار، و هي دلالتها على ان مؤداها هو الواقع، و الجعل انما يتعلق بان ما قامت عليه قد اعتبره الشارع حكماً واقعياً، فاعتبار هذا الحكم الذي هو مؤدى الامارة متأخر عن العلم الاجمالي، لا ان الحكم الذي قامت عليه الامارة هو حكم متأخر عن الحكم المعلوم بالاجمال، و ليس هذا كقيام البيّنة على ان هذا الاناء الخاص المعين حرام لاجل الربا بعد العلم بحرمته و لو بلا-عنوان، الذي هو القسم الرابع المشار اليه في ان قلت، و انما لا تكون هذه الحرمة الحادثة حالة للعلم الاجمالي لمحالية الانطباق بعد ان كان المفروض فيها كونها حكماً حادثاً غير الحكم المعلوم بالاجمال، و اما تأخر الاعتبار بعد ان كان مدلول الامارة ان مؤداها هو الواقع فلا يمنع عن احتمال الانطباق و هو واضح، فالمضمر هو حدوث الحكم كالعلم بحرمة الاناء المعين بحرمة حادثة غير الحرمة

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، و أما بناء على أن قضية حجيته و اعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا، كما لا يخفى (1).

المعلومة بالاجمال، لا فيما اذا كان الجعل حادثا و لكن الحكم كان مما يصح ان ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، كما هو الحال في الامارة بالنسبة الى الاحكام المعلومة بالاجمال، و الى هذا اشار بقوله: «قلت انما يضر السابق» فيما «اذا كان المعلوم اللاحق حادثا» حكما لا جعلاً- «و اما اذا لم يكن كذلك بل» كان الحكم المتأخر العلم به لتأخر الجعل فيه «مما» يصح ان «ينطبق عليه ما علم اولاً فلا محالة» يكون من الموارد التي «قد انحل العلم الاجمالي» فيها «الى» العلم «التفصيلي» لاحتمال الانطباق «و الشك البدوي».

(1) توضيحه: ان ملخص ما مرّ هو ان العلم التفصيلي بحكم يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه يوجب انحلال العلم الاجمالي، و هذا انما يتمّ حيث يكون المتحصّل من لسان الجعل في الامارة هو جعل الحكم الطريقي، فان مؤدّاهما يكون حكما طريقيا، و يصح على هذا ان يقال بالانحلال لاحتمال انطباق الحكم الواقعي على هذا الحكم الطريقي.

و اما اذا قلنا بان المجعول في الامارة هو نفس حجيتها و كونها منجزة لو اصاب و معذرة لو خالفت فلا يكون هناك حكم مجعول اصلا، و على هذا فلا- حكم معلوم تفصيلا حتى يحتمل الانطباق عليه، فكيف يقال بالانحلال لاحتمال الانطباق مع انه ليس هناك في الامارات حكم حتى ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، فلا موضوع لاحتمال الانطباق لوضوح ان المعلوم بالاجمال هو الحكم، و المعلوم بالتفصيل هو نفس الحجية في الامارات من دون ان يكون هناك حكم، فاي شيء ينطبق عليه

قلت: قضية الاعتبار شرعا- على اختلاف ألسنة أدلته- وإن كان ذلك على ما قويننا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا- بحكم الانحلال، و صرف تجزئه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عما إذا كان في سائر الاطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإنائين و قامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر (1)، و لو لا ذلك لما كان يجدي

الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال؟ و الى هذا اشار بقوله: «ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له» أي للتكاليف «بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك» و هو الانحلال للعلم الاجمالي بالعلم التفصيلي باحكام يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها فيما «اذا كان قضية الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا» و هذا انما يكون بناء على ان المجعول في الامارات هو الحكم الطريقي على مؤداها، «و اما بناء على ان قضية» أي بناء على ان قضية الجعل في الطريق هو جعل محض «حجيته و اعتباره شرعا» من دون ان يكون هناك حكم مجعول على طبقها اصلا بل «ليس» المجعول فيها «الآ ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا» و هو القطع على الطريق الشرعي و هو الامارات بان يكون لها من الآثار ما للقطع من الآثار «و هو تنجز ما اصابة» الطريق «و العذر عما أخطأ عنه» الطريق، و على هذا فلا حكم في مورد الطرق و الامارات حتى يمكن ان ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، و حيث لا- حكم في الامارات معلوم بالتفصيل «فلا انحلال لما علم بالاجمال اولا كما لا يخفى».

(1) حاصله: انه لا يختلف الحال في انحلال العلم الاجمالي لاحتمال الانطباق سواء قلنا بان المجعول في الامارة هو الحكم الطريقي، او كان المجعول فيها هو نفس الحجية و الطريقيّة و انها منجزة لو اصاب و معذرة لو اخطأت كما هو المختار للمصنف، و تقدم تحقيقه في مبحث جعل الامارة من مباحث الظن، بل لو قلنا بان المجعول فيها

هو نفس الطريقية فانه اولى بالانحلال لاحتمال الانطباق، لان الامارة لو اصابته كان المنجّز بها نفس الحكم الواقعي من دون حاجة الى تكلف او تأويل اصلا، بخلاف ما لو كان المجعول هو الحكم الطريقي فانه حيث كان هناك حكم ظاهري مجعول فعلا على طبقها فلا بد من التأويل، بان يكون هذا الحكم الظاهري لبا هو الحكم الواقعي، واما على المختار فلا حكم ظاهري مجعول، بل ليس هناك عند الاصابة الانفس الحكم الواقعي، فاحتمال الانطباق على المختار اولى.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «قلت قضية الاعتبار شرعا على اختلاف السنة ادلته» كقوله عليه السلام في بعضها: (فعليك بهذا الجالس) (1) مشيرا الى زرارة، وقوله عليه السلام في بعضها: (العمرى و ابنه ثقتان فما حدثا فعني يحدثان) (2) «وان كان ذلك» و هو كون المجعول في الامارة هو نفس الطريقية و ترتيب آثار القطع فيها و هو المنجزية و المعذرية «على ما قويناه في البحث» المتقدم «الآن» الحال لا يختلف فيما ذكرناه من الانحلال لان «نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال» فيما اذا كان المجعول هو الحكم الطريقي، بل قد عرفت انه اولى بذلك.

ثم اشار الى معنى الانحلال «و» هو ان معنى الانحلال للمعلوم بالاجمال الى العلم التفصيلي و الشك البدوي هو «صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف» الذي قامت عليه الامارة، فيكون تنجز العلم الاجمالي منصرفا الى هذا الطرف الذي اصابه الطريق كما لو كان معلوما حقيقة تفصيلا «و العذر» في مخالفته «عما اذا كان المعلوم بالاجمال في سائر الاطراف» التي هي غير الطرف الذي قامت عليه الامارة، ثم مثل لذلك توضيحا للامر بقوله: «مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اداء زيد بين

ص: 387

1-54. (1) البحار ج 2: ص 246. عن الكشي، ص 136.

2-55. (2) ورد في الكافي ج 1، ص 330 (... فما اذيا اليك عني فعني يؤديان).

القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الامارات الشرعية (1).

الإنايين وقامت البيئة على ان هذا» الاناء المعين هو «إناؤه» فالبيئة القائمة بهذا النحو صرف تنجز العلم الاجمالي الى خصوص الاناء الذي قامت البيئة على انه اناء زيد و يجري الاصل النافي في الاناء الثاني «فلا ينبغي الشك في انه» أي لا ينبغي الشك في ان الحال في صرف تنجز العلم الاجمالي الى الاناء الخاص بواسطة قيام البيئة «كما» هو الحال في صرف تنجز العلم الاجمالي بالانحلال بالعلم الحقيقي، وذلك «كما اذا علم انه» أي كما اذا علم حقيقة ان هذا الاناء الخاص هو «إناؤه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه» أي لا يلزم الاجتناب الا عن خصوص اناء زيد «دون» الاناء «الآخر» فاتضح أن حال البيئة فيما قامت عليه حال العلم الحقيقي في صرف تنجز العلم الاجمالي في خصوص الطرف الذي قامت عليه.

(1) حاصله: ما اشرنا اليه من ان الانحلال باحتمال الانطباق - بناء على المختار من كون المجعول في الامارة هو نفس الحجية و الطريقية أي المنجزية و المعذرية - اولى من الانحلال باحتمال الانطباق فيما اذا قلنا بان المجعول في الامارة هو الحكم الطريقي، بل يمكن ان نقول انه بناء على جعل الحكم الطريقي لا يصح الانحلال و لومع التكلف له، لان الحكم الطريقي المجعول بسبب الامارة، اما ان يكون حكما مماثلا - للحكم الواقعي، و مع كونه حكما مماثلا - له فهو حكم في قبال الحكم الواقعي، و لا يعقل انطباق المماثل على المماثل. و اما ان يكون المراد منه اعتبار كون هذا الحكم الطريقي هو الحكم الواقعي، فالفرق بين الحكم الطريقي الذي ادت اليه الامارة و بين الحكم الواقعي هو الفرق بين الوجود الواقعي للشيء و الوجود الاعتباري، و لا - ريب في ان الوجود الاعتباري للشيء غير وجوده الحقيقي، فلا يصح الانطباق ايضا.

وبعبارة اخرى: انه بناء على الحكم الطريقي الذي كانت الامارة سببا لجعله على طبق ما قامت عليه هو حكم حادث غير الحكم الواقعي و قد جاء بسبب قيام الامارة عليه، ولا يعقل انطباق حكم على حكم آخر لحدوثه و لازم حدوثه كونه غيره، ولا يعقل انطباق الشيء على غير نفسه، و الى هذا اشار بقوله: «ولو لا- ذلك» أي و لو لا القول بان المجعول هو نفس المنجزية و المعذرية لما صحّ الانحلال باحتمال الانطباق، لانه عليه تكون الامارة منجزة لنفس الحكم الواقعي لو اصابته و معذرة عنه لو أخطأت بخلافه بناء على ان المجعول هو الحكم الطريقي فانه لو كان هو المجعول «لما كان يجدي» في الانحلال، لان معنى ذلك هو «القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاما شرعية فعلية» في قبال الاحكام الواقعية واقعا «ضرورة انها تكون كذلك» أي احكاما شرعية فعلية غير الاحكام الواقعية هو ان هذه الاحكام قد جعلت «بسبب حادث و هو كونها مؤديات الامارات الشرعية».

يمكن ان يقال: انه لا- فرق في الانحلال بناء على جعل الحكم الطريقي المماثل، و اما ما ذكره من محالّية الانطباق ... فجوابه ان القائل بالحكم الطريقي قائل بان الحكم الطريقي مجعول من اول الامر كالحكم الواقعي، و حيث انه كان مماثلا للحكم الواقعي فلا مانع من انشائه من اول الامر، لانه هو الذي تصل اليه الامارة، و ليس هو بمتأخر بل اعتباره متأخر، و الامارة كاشفة عنه و لسانها كذلك، فان قوله عليه السلام:

(ما حدثا عني فعني يحدثان) يدل على ذلك بوضوح، و على هذا فالعلم الاجمالي باحكام واقعية يلازمه العلم الاجمالي بجعل احكام مماثلة لها، و على هذا فالانطباق واضح.

وبعبارة اخرى: ان الحجّة على الحكم المماثل مجعول اعتبارها من اول الامر، و انما الظفر بها متأخر، لا ان الحكم الذي هو مؤداها يجعل بعد قيام الامارة عليه، و لذا كان قاعدة قبح العقاب بلا بيان جريانها قبل الفحص من باب عدم العذر في حال عدم الفحص عما هو الحجّة المجعول، لا ان الجعل يكون بعد قيام الحجّة، و إلا

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى (1).

لكانت الحجة على الحكم قبل قيامها مقطوعة بعدم الحكم حينئذ، لا ان الحكم موجود و التقصير في الفحص غير معذر.

(1) هذا هو الجواب الثاني عن العلم الاجمالي، و حاصله: ان متعلق العلم الاجمالي ليس التكاليف بنحو الاطلاق بل المتعلق له هو التكاليف المنحصرة في موارد الطرق المثبتة للتكاليف.

وبعبارة اخرى: انه كما انه لنا علم بتكاليف واقعية لنا علم آخر بان تلك التكاليف ثابتة في موارد الطرق المثبتة للتكاليف، و لازم هذين العلمين هو كون العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية منحصرا في الطرق، فالعلم الاجمالي في المقام هو العلم الاجمالي المنحصر في موارد الطرق.

و لازم هذا العلم الاجمالي المقيد بانحصاره في موارد الطرق هو كون التكاليف الثابتة بالطرق هي بمقدار المعلوم بالاجمال، و اذا كان الامر كذلك فانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي الذي تثبته الطرق و الشك البدوي في غير موارد الطرق من الواضحات، لوضوح انه اذا كان منحصرا كذلك فلا بد من انحصار اطرافه بها ايضا، و اذا كانت اطرافه منحصرة بالطرق فخروج غير موارد الطرق عن اطرافه بديهى، و الدليل على هذا الانحلال هو انه لو عزلنا الطرق المعتمدة لا يبقى لنا علم اجمالي بثبوت تكاليف واقعية مقطوعة الثبوت بنحو الاجمال في غيرها، بخلاف ما لو عزلنا من الطرق غير المعتمدة بمقدار المعلوم بالاجمال لا ينحل علمنا الاجمالي بالتكاليف الواقعية، و بالوجدان يبقى لنا علم اجمالي بتكاليف واقعية، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في» خصوص «موارد الطرق المثبتة» للتكاليف «بمقدار المعلوم بالاجمال و إلا» أي و ان قلنا بان



وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الافعال غير الضرورية قبل الشرع، ولا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به ولا بالاباحة و لم يثبت شرعا إباحة ما اشتهه حرمة، فإن ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط (1).

العلم الاجمالي هو على هذا النحو من اول الامر «فالانحلال الى العلم» التفصيلي بالتكاليف «بما في» تلك «الموارد» و الشك البدوي في غيرها واضح «و» قد ظهر ايضا «انحصار اطرافه» أي اطراف هذا العلم الاجمالي «بمورد تلك الطرق» و هو واضح ايضا «بلا اشكال».

(1) هذا هو الدليل العقلي الثاني للاخباريين القائلين بالاحتياط أو التوقف في الشبهة التحريمية، و هو عبارة من مقدمتين:

الاولى: ان الاصل في عامة الافعال غير الضرورية الفعل للناس هو الحظر و المنع، أو لا-اقل من التوقف فيها حتى ياذن فيها المالك الحقيقي كشرب التتن فانه غير ضروري للناس، بخلاف اصل اكل ما يقوم به أود الحياة و الشرب لما تتوقف عليه الحياة ايضا فان العقل لا يرى ان الاصل فيها هو الحظر و المنع او التوقف.

و توضيح هذه القاعدة ببيان امرين:

الاول: ان الموضوع فيها هو الافعال قبل ورود تكليف شرعي بها.

الثاني: هو ان من شأن العبد بالنسبة الى مولاه هو ان يكون صدوره و وروده منوطا بما يتلقاه عنه و يكون عن اذنه، فتصرف العبد في افعاله بما يشاء من دون صدور الاذن من مولاه خروج عن زي الرقية و رسم العبودية، و كل ما كان خروجا عن زي الرقية و رسم العبودية كان ظلما من العبد لمولاه، فهو قبيح و مذموم عليه، فاذا ثبت الذم عليه، فان قلنا بان كل ذم عند العقل يستلزم استحقاق العقاب كان لازم الارتكاب هو استحقاق العقاب، و ان قلنا بانه لا يستلزم كل ذم عنده استحقاق

العقاب عليه عند العقل فلا اقل من احتمال العقاب، وسيأتي انه لازم الاول لزوم الاحتياط، و لازم الثاني التوقف.

فاذا تمّ هذا الاصل للافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع يتمّ المطلوب بالمقدمة الثانية، وهي ان ما ورد من الشارع في الشبهة التحريمية مما يدل على الاباحة معارض بما ورد منه مما يدل على الاحتياط فيتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل العقلي الاولي المذكور بما لا مانع يمنع عنه شرعا، و لازم الاصل المذكور هو اما المنع و لزوم الاحتياط فيه، فيما اذا قلنا بملازمة الدم لاستحقاق العقاب، لبدها انه لازم حكم العقل باستحقاق العقاب على فعل هو لزوم الترك له و وجوب الاحتياط فيه عقلا، و ان قلنا بعدم الملازمة فلا اقل من احتمال العقاب، و لا بد من التوقف فيه لانه مظنة للعقاب و لا يؤمن فيه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ربما استدل» على الاحتياط او التوقف عقلا في الشبهة التحريمية «بما قيل من استقلال العقل بالحظر» أي المنع «في الافعال غير الضرورة» كشرب التنن مثلا «قبل الشرع» أي ان العقل مستقل بالمنع عن الارتكاب في الافعال غير الضرورة بما هي فعل للشخص، لا بما هي محتملة للتكليف، فموضوع هذا الاصل هي الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع، و قد عرفت الوجه في حكم العقل بالمنع و الحظر فيها، و ان ذلك مبني على القول باستحقاق العقاب على كل ما فيه الدم، و انه ان لم نقل بلزوم المنع فلا محالة من كونه محتملا فلا بد من التوقف، و اليه اشار بقوله: «و لا اقل من الوقف» في الفعل المحتمل حرمة «و» ذلك لاجل «عدم استقلاله» أي العقل «لا به» أي بالمنع فيه «و لا بالاباحة» و بهذا كله اشار الى المقدمة الاولي، ثم اشار الى المقدمة الثانية بقوله: «و لم يثبت شرعا اباحة ما اشتبه حرمة» لاجل المعارضة «فان ما دلّ على الاباحة» شرعا «معارض بما دل» شرعا «على وجوب التوقف او الاحتياط» فيتساقطان و يكون المرجع هو الاصل الاولي في مشتبه الحرمة.

وفيه أولا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الافعال على الاباحة (1).

(1) توضيح هذا الايراد الاول: انه لا نسلّم كون الاصل عند العقل في هذه الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع هو المنع والحظر وانه من الامور المسلّمة، بل هو محل الخلاف والاشكال، وهناك من يقول بان الاصل في هذه الافعال هو الاباحة عقلا دون المنع والحظر، و اذا كان الحكم العقلي في هذا الاصل هو من موارد الخلاف فلا يصح الاستدلال به، لان الاستدلال على القائلين بالاباحة في المشتبه لا بد وان يكون بما هو المسلّم لا بما هو محل الخلاف، ولو صحّ الاستدلال بما هو محل الخلاف لصحّ الاستدلال من القائلين بالاباحة في المشتبه بالاباحة عقلا في الافعال قبل ورود حكم الشرع فيها، لوجود القائل بالاباحة فيه لو لم يكن القول به هو الاقوى كما سنشير اليه، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «وفيه اولاً انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال» و انما يصح بما هو المسلّم «وإلا» أي ولو صحّ الاستدلال بما هو محل الخلاف «لصحّ الاستدلال» من القائلين بالبراءة «على البراءة بما قيل من كون» حكم العقل «في تلك الافعال» غير الضرورية هو «على الاباحة» دون الحظر.

و مزيدا للتوضيح في هذه المسألة نقول: ان العقل مستقل بالاباحة دون المنع في الافعال قبل ورود الحكم من الشرع، و ما يقال من ان شأن العبد ان يكون صدوره ووروده منوطا بما يتلقاه من مولاه انما هو في الموالي و العبيد العاديين دون العبيد بالنسبة الى مولى المولى، لان المناط في الشأنية المدعاة لا وجه لها، الا دعوى كون التصرف من العبد بدون اذن مولاه خروجاً منه عن زي الرقية و رسم العبودية، و هذا انما يمكن ان يدعى فيما احتمال ان يكون في الفعل غرض للمولى، فيكون التصرف فيما احتمال غرض للمولى فيه من دون حكمه فيه من احتمال التصرف في غرضه

و ثانيا: إنه تثبت الاباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دل عليها (1).

و ثالثا: أنه لا يستلزم القول بالتوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان (2)، و ما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام

---

بدون اذنه، اما مولى الموالى فمن الواضح انه عين الغنى و عدم الحاجة، فلا يعقل ان يكون له غرض عائد الى ذاته جلّ و علا عن ذلك في افعال العباد، فلا يكون التصرف من العبد من احتمال التصرف في غرض المولى، و انما اوامره و نواهيه تابعة لمصالح اما نوعية او شخصية عائدة الى عباده دون ذاته تعالى شأنه، و لما كان من اللطف ايصال العباد الى ما فيه مصالحهم، فلا بد ان يكون عدم وصول ذلك اليهم لمانع يمنع عن فعلية هذا الاقتضاء من اللطف، فالعقل يحكم بان الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع لا تأثير للمصالح و لا المفسد فيها على نحو اللزوم، فالافعال مباحة حقيقة عقلا لعدم تأثير ما فيه الاقتضاء للحكم فيها، و مع كونها كذلك عند العقل فلا يكون التصرف من العبد خروجاً عن زي الرقية و لا رسم العبودية.

(1) حاصل هذا الجواب الثاني: هو منع المقدمة الثانية و ان دليل الاباحة الشرعية غير ساقط بالمعارضة بأدلة الاحتياط، لما عرفت من عدم تمامية دلالتها على لزوم الاحتياط و لا على لزوم التوقف، فلو فرضنا ان الاصل العقلي الاولى هو ما ذكر من لزوم الاحتياط او التوقف قبل ورود الحكم من الشارع، و لكن بعد ورود الاذن و الترخيص من الشارع يسقط تأثير هذا الاصل من أصله، و عبارة المتن واضحة، و الضمير في قوله: «لما دل عليها» راجع الى الاباحة شرعا.

(2) حاصل هذا الجواب الثالث هو: انه لا وجه للاستدلال على لزوم الاحتياط أو التوقف في المقام بلزوم الاحتياط او التوقف في مسألة الحظر فانهما مسألتان في موضوعين مختلفين، فان الموضوع في مسألة الحظر هو الافعال بفرض عدم ورود

التكليف فيها من الشارع، ففرض عدم التكليف مأخوذ في موضوع مسألة الحظر، و الموضوع في مسألتنا هذه هو فعل المكلف بما هو محتمل التكليف، فاحتمال التكليف مأخوذ في موضوع هذه، فلو قلنا بان الاصل في الفعل المفروض فيه عدم التكليف هو الحظر فلا ملازمة بينه وبين القول بالاحتياط في الفعل المفروض فيه احتمال التكليف، ولذا يمكن ان نقول بالحظر في تلك المسألة وبالبراءة في هذه المسألة.

وبعبارة اخرى: انه لا مانع من ان نقول بحكم العقل بالحظر على العبد في الفعل الذي لم يصدر فيه حكم من مولاه، وبالبراءة في الفعل الذي احتمال صدور حكم الحرمة فيه من المولى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الوجه في ذلك ان مناط الحظر في تلك المسألة هو ان العبد لا- ينبغي ان يصدر و يرد في فعل الآ بما يتلقاه من حكم مولاه في ذلك الفعل، و مناط البراءة في هذه المسألة هو ان المصلحة او المفسدة الملزمة الصادر على تطبيقها تكليف يقبح العقاب على ذلك التكليف ما لم يصل، و على هذا فلا مانع من القول بالحظر في تلك المسألة وبالبراءة في هذه المسألة.

هذا مضافا الى اختلاف الاثر في المسألتين، فان الاثر في المسألة الاولى هو استحقاق العقاب على الاقدام على الفعل الذي لم يصدر فيه حكم من الشارع غير منوط بالمصادفة و عدم المصادفة، لوضوح انه مع كون الموضوع فيه هو الفعل بفرض عدم التكليف فلا معنى لان يناط العقاب بالمصادفة و عدمها، حيث لا تكليف حتى تكون له مصادفة او لا مصادفة، بل استحقاق العقاب فيه على نفس الاقدام، فهو موجود على كل حال، بخلاف الاثر في هذه المسألة فان الاحتياط- بناء عليه- يكون العقاب فيه منوطا بمصادفة الواقع و عدمه.

وقد اشار الى ما ذكرناه من اختلاف الموضوع في المسألتين بقوله: «و ثالثا انه لا يستلزم القول بالوقف» او الاحتياط «في تلك المسألة» أي مسألة الحظر «للقول بالاحتياط» او الوقف «في هذه المسألة» أي مسألة الشبهة لاحتمال التكليف و هي

على ما يعلم فيه المفسدة ممنوع (1)، و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح

الشبهة التحريمية او الوجوبية، و الوجه في عدم الاستلزام و انه لا ملازمة بين المسألتين هو اختلاف الموضوع فيهما، فيمكن ان يقال في تلك المسألة بالحظر و بالبراءة في هذه المسألة، و اليه اشار بقوله: «لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان» كما مرّ بيانه.

(1) لا يخفى انه قد مرّ الاستدلال بهذه القاعدة المدعاة من استقلال العقل بقبح الاقدام على نفس ما لا يؤمن مفسدته في الشبهة البدوية المحتملة للتكليف، و قد مرّ فيها ان المفسدة المحتملة التي يدعى قبح الاقدام عليها هي مرددة بين العقوبة الاخرية على التكليف المحتمل و بين المفسدة الدنيوية.

و اما الاستدلال بها على مسألة الحظر فلا بد من ان يكون المراد بالمفسدة فيها هي المفسدة الدنيوية دون العقاب الاخروي على التكليف المحتمل، لما عرفت من ان المفروض في موضوع مسألة الحظر هو عدم التكليف، و مع فرض عدمه لا معنى لاحتمال العقوبة عليه، و قد عرفت مما مرّ في مسألة الشبهة البدوية انه اذا اريد من المفسدة هي المفسدة الدنيوية فانها ممنوعة صغرى و كبرى.

اما الكبرى: فلمنع دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام من العقلاء على ما لا يؤمن مفسدته لاقدامهم عملا بما هم عقلاء على مقطوع المفسدة فضلا عن محتملها فيما اذا تعلق لهم غرض اهم من المفسدة.

و اما صغرى فلان مفاصد التكليف نوعية غالبا، و المفسدة التي يصح الاقدام عليها- لو سلّم- هي المفسدة الشخصية، و احتمال كونها شخصية بعد ان كانت جلّ المصالح و المفاصد نوعية ضعيف احتمالها جدا، و لا اعتناء للعقلاء بالاحتمالات الضعيفة في مقام عملهم و هي عندهم بحكم العدم، فلا احتمال للمفسدة معتنى به

والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، و المفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتمال (1).

---

حتى يكون الاقدام عليه من مصاديق هذه القاعدة، ولذا اشار (قدس سره) الى منع هذه القاعدة بقوله: «ممنوع».

(1) لا يخفى انه اذا اريد الاستدلال بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في مسألة الحظر لا بد وان يراد ايضا من احتمال الضرر هو المفسدة الدينوية، بخلاف الاستدلال بها في الشبهة البدوية المحتملة للتكليف، فانه قد مرّ ان احتمال الضرر مردد فيها بين الضرر الاخروي والضرر الدينوي كما تقدّم بيانه، لما عرفت من عدم معقولية ان يراد منها المضرة الاخروية وهي العقاب على احتمال التكليف لفرض عدم التكليف هنا، وقد عرفت ايضا ان احتمال المفسدة الدينوية ضعيف غير معتنى به، و ما كان غير معتنى به عندهم لا يعقل ان يحكموا بوجوب دفعه، و اليه اشار بقوله: «فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا»، لان المراد من الضرر هو الضرر الشخصي، و من المعلوم «ضرورة ان المصالح و المفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة الى المنافع و المضار» الشخصية «بل ربما يكون المصلحة فيها الضرر» الشخصي كمصلحة الزكاة «و المفسدة» النوعية «فيما فيه المنفعة» الشخصية كالربا «و احتمال ان يكون في المشتبه ضرر» شخصي «ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا» و ما لا يعتنى به لا يجب دفعه.

و لا يخفى ان هذا راجع الى منع الصغرى و هي ان الشبهة ليست من مصاديق قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

---

ثم اشار الى منع الكبرى ايضا وانه لا- استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لعمل العقلاء بما هم عقلاء على ارتكاب الضرر  
المعلوم فضلا عن المحتمل اذا كان لهم غرض في ارتكابه اهم عندهم من الضرر بقوله: «مع ان الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه  
عقلا ... الى آخر العبارة».



الفهرس

ص: 399



- الاستدلال بالاخبار على حجية خبر الواحد 1
- تقرير الاجماع على حجية الخبر من وجوه: 5
- الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى 5
- الوجه الثانى: دعوى الاجماع العملى 8
- للمصنف (قده) على الوجه الثانى فى تقرير الاجماع إيرادان 9
- الوجه الثالث: دعوى استقرار سيرة العقلاء 10
- الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد 22
- الوجه الاول: العلم الاجمالى بصدور جملة من الأخبار 22
- الجواب عن ثالث ايرادات الشيخ (قده) 28
- رد المصنف (قده) الدليل العقلى باختيار رابع ايرادات الشيخ (قده) 31
- الوجه الثانى: استدلال صاحب الوافية على حجية الكتب الأربعة 33
- اشكال شيخنا الاعظم فيه بوجهين و مناقشة المصنف فيهما 34
- الوجه الثالث: كلام المحقق محمد تقى صاحب الحاشية (قده) 39
- ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده) 42
- مناقشة المصنف (قده) فى ايراد الشيخ (قده) عليه 45
- أدلة حجية مطلق الظن 46
- الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر 47
- الجواب عنه بمنع الصغرى اذا اريد بالضرر العقوبة 51
- منع الصغرى اذا اريد بالضرر المفسدة 56
- الوجه الثانى: 63



الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائي (قده) و الجواب عنه 68

الوجه الرابع: دليل الانسداد 69

المقدمة الاولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار 75

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمي 77

المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام 78

المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام 85

تعريض المصنف: (قده) للشيخ الاعظم (قده): بانه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الاطراف 89

الرجوع الى الاصول و تفصيل الكلام فيها 90

الرجوع الى فتوى العالم الانفتاحي 103

المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح 104

عدم تمامية المقدمة الاولى و الرابعة 105

الظن بالطريق و الظن بالواقع 108

مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق 109

وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع 113

وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق 116

ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق 120

موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق 124

ايراد المصنف ثانيا على كلام الفصول 136

صرف التكاليف الى مؤديات الطرق أو تقييدها بها 138

دخل الامارة في الحكم- تصورا- على أنحاء أربعة 139

- الصرف و التقييد و ايرادات المصنف (قده) عليهما 144
- الوجه الثاني على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق 155
- المناقشة في كلام المحقق صاحب حاشية المعالم (قده) 157
- الكشف و الحكومة 164
- امتناع تعلق الامر المولوي بالاطاعة الظنية 167
- عدم الاهمال في النتيجة على الحكومة 173
- التفصيل في اهمال النتيجة و تعيينها على الكشف 177
- التوفيق بين كلام الشيخ الاعظم (قده) و الفاضل النراقي (قده) 192
- المناقشة في تعميم النتيجة على الكشف 196
- اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة 199
- الوجه المذكورة لدفع الاشكال و مناقشة المصنف (قده) فيها 215
- الظن المانع و الممنوع 221
- الظن بالفاظ الآية او الرواية 227
- حجية الظن الحاصل من قول الرجالي 230
- الظن بمقام التكليف و الظن بمقام الإتيان به 234
- خاتمة: و فيها امران: الاول: الظن في الاعتقادات 238
- الامر الثاني: جبر السند و الدلالة بالظن غير المعتبر 263
- الترجيح بالظن غير المعتبر 274
- الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس 278
- المقصد السابع: في الاصول العملية 281
- اصالة البراءة 287



- الاستدلال بالكتاب على البراءة 290
- الاستدلال بالسنة على البراءة: حديث الرفع 295
- الاستشكال بدلالة الحديث بوجهه 297
- المرفوع في غير ما لا يعلمون 315
- حديث الحجب 319
- حديث الحل 322
- حديث السعة 328
- مرسلة الصدوق 333
- الاستدلال بالاجماع على البراءة 344
- الاستدلال بالعقل على البراءة 345
- دعوى صلاحية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها 346
- أدلة المحدثين على الاحتياط: الاستدلال بالكتاب 357
- 2 لاستدلال بالاخبار: 1- اخبار الوقوف 362
- 2- اخبار الاحتياط 363
- كلام الشيخ (قده) و مناقشة المصنف (قده) فيه 367
- القرائن التي تقتضي كون الأمر بالاحتياط ارشاديا 372
- الاستدلال بالعقل على الاحتياط: بالعلم الاجمالي 377
- الجواب عن الدليل العقلي 378
- الجواب الثاني عن العلم الاجمالي 390
- الاستدلال باصالة الحظر 391
- الجواب عن الاستدلال باصالة الحظر 393



الاستدلال بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته 396

الفهرس 399

آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، 1426 ق.

ص: 404

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

