



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

درر وسرار
فی الکفایم

تألیف

الأستاذ العلامة الشيخ الفاضل إمامنا

ولي عهدنا

مكتبة



دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس في الكفاية

كاتب:

محمد كاظم بن حسين آخوند خراساني

نشرت في الطباعة:

دار المصطفى صلي الله عليه وآله لإحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	دروس في الكفاية المجلد 5
9	هوية الكتاب
9	اشارة
13	تتمة المقصد السادس
13	اشارة
13	فصل في الكشف والحكومة
13	اشارة
19	عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة
30	وهم و دفع
34	طرق تعميم النتيجة على الكشف
50	فصل إشكال خروج القياس من عموم النتيجة
73	فصل في الظن المانع والممنوع
79	فصل في الظن بألفاظ الآية أو الرواية
79	اشارة
83	تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية
89	فصل في الظن بالفراغ
89	الظن بالاشتغال و الامتثال
93	خاتمة يذكر فيها أمران استطرادا:
93	اشارة
93	الاول حكم الظن في الامور الاعتقادية
93	الظن في الأمور الاعتقادية
111	الثاني الترجيح و الوهن بالظن

111	جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتمد
122	الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس
130	المقصد السابع: في الأصول العملية (1)
130	اشارة
136	فصل أصالة البراءة
136	اشارة
137	وقد استدل على ذلك بالادلة الأربعة
137	الاستدلال بالكتاب على البراءة
144	الاستدلال بالسنة على البراءة
144	اشارة
153	الكلام في توضيح العبارات:
165	في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة
168	الاستدلال بحديث الحل
172	في الاستدلال بحديث السعة
179	في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلًا في صلاة الفقيه
189	الاستدلال بالإجماع على البراءة
191	الاستدلال بالعقل على البراءة
202	في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط
202	اشارة
202	و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى على وجوب الاحتياط:
205	الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط
227	في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط
238	و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم إنما هو لوجهين:
247	في تشبهات البراءة
247	اشارة

- 248 وأما أقسام الشبهة الحكمية فهي أربعة.
- 249 وأما أقسام الشبهة الموضوعية فهي أيضا أربعة:
- 265 في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر
- 283 مفاد أخبار من بلغ
- 296 في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية
- 310 فصل في أصالة التخيير
- 310 دوران الأمر بين المحذورين أو يقال: «أصالة التخيير»
- 316 وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا التوهم بوجهين:
- 318 وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم أيضا بوجهين:
- 318 وأما تقرب القياس فيمكن بوجهه:
- 319 ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة:
- 336 فصل في أصالة الاشتغال
- 336 اشارة
- 338 المقام الأول: في دوران الامر بين المتباينين
- 338 اشارة
- 339 الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:
- 354 في منجزية العلم الإجمالي في التدريجات
- 359 تنبيهات الاشتغال
- 359 التنبيه الاول مانعية الاضطرار عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي
- 368 التنبيه الثاني في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- 377 التنبيه الثالث في الشبهة غير المحصورة
- 384 التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي
- 398 المقام الثاني الأقل والأكثر الارتباطيان
- 398 اشارة
- 424 في عدم وجوب الاحتياط شرعا

426 أن المجعلول على قسمين:
427 في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكللفي إلى الوضعي
439 تبيهاة
439 التبيه الأول: الشك في الشرطية و الخصوصية...
445 الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان
455 الثالث في زيادة الجزء عمدا أو سهوا ..
467 الرابع في تعذر الجزء أو الشرط
467 اشارة
474 قاعدة الميسور
493 في دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية و بين المانعفة و القاطعية
507 تعريف مركز

دروس في الكفاية المجلد 5

هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدي باميانى، غلامعلي

كاتب: آخوند خراساني، محمدكاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

لسان: العربية

الناشر: دار المصطفى (ص) لاحياء التراث - بيروت لبنان

سنة النشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

رمز الكونغرس: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

إشارة

فصل لا يخفى (1): عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا، ضرورة: أنه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقا؛ لجواز

=====

فصل في الكشف والحكومة

إشارة

(1) المقصود الأصلي من عقد هذا الفصل هو: البحث عن إهمال النتيجة و كليتها.

و لكن حيث يتوقف تحقيق الكلام على البحث عن الكشف والحكومة، فشرع المصنف أولا في البحث عنهما، ثم شرع في البحث عن المقصد الأصلي.

و كيف كان؛ فينبغي توضيح معنى الكشف والحكومة فيقال: إنك قد عرفت: أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد - على فرض تماميتها - هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا، وقد وقع الخلاف في إن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، بمعنى: أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد لا أنه ينشئ الحجية له؟ أم من باب الحكومة؟ بمعنى: أن العقل - بملاحظة تلك المقدمات يحكم بحجية الظن وينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح وإنشائها له.

و بتعبير آخر - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 5» -: أن العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجة و إن احتمل مخالفته للواقع، فالشرع منشئ لحجيته و العقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنه يحكم بوجوب متابعة الظن في مقام الامتثال، من غير أن يرى للشرع دخلا- في ذلك، فالعقل يحكم بحجيته دون الشرع كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح، من غير دخل للشارع فيها.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة فنقول: غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أمرين:

أحدهما: أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن من باب الكشف أم حجيته من باب الحكومة.

و ثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة و تعيينها.

اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال (1) لاستكشاف نصب الشارع فحاصل الكلام: أن مقتضى مقدمات الانسداد هل هو استكشاف كون الظن في حال الانسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع للوصول إلى التكاليف المعلومة بالإجمال، أو أن مقتضاها: استقلال العقل في الحكم بكون الظن حجة في حال الانسداد؛ كاستقلاله بكون العلم حجة في حال الانفتاح.

=====

ومع هذا الحكم العقلي المستقل في مقام الإطاعة: لا حاجة إلى حكم الشارع بحجية الظن، فتكون النتيجة: حجية الظن في مقام الإطاعة، بمعنى: حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى بأزيد من الإطاعة الظنية، وعدم جواز اقتصار المكلف على ما دونها من الإطاعة الشكوية والوهمية وضمير «معها» راجع على المقدمات، وضمير «أنه» للشأن، يعني: مع هذه المقدمات الدالة على حجية الظن «لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب» للأحكام الواقعية «طريقاً لجواز اجتزائه» أي الشارع «بما استقل به» أي: باعتبار الظن «العقل في هذا الحال» أي: حال الانسداد.

ومختار المصنف: هو الثاني، وقد استدل عليه بما حاصله: من أن مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن كشفاً يعني: شرعاً؛ بل مقتضاها: حجية الظن حكومة يعني: بحكم العقل؛ لأنه بعد إبطال المنجز العقلي - وهو الاحتياط الذي يقتضيه العلم الإجمالي بالتكاليف - بأدلة نفي الحرج قد وصلت النوبة إلى المقدمة الخامسة - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - المقتضية لتعين الإطاعة الظنية عقلاً.

(1) إشارة إلى توهم و دفعه، فلا بد أولاً: من تقريب التوهم، كي يتضح دفعه.

أما تقريب التوهم: فملخصه: إثبات حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وبين ما حكم به الشرع، بمعنى: أن كل ما حكم به العقل وبين ما حكم به الشرع، بمعنى: أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع؛ إذ المفروض: أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعدة - أن الشرع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً، فيكون حجة شرعاً.

فالمتحصل: أن الإطاعة الظنية حال الانسداد كما أنها عقلية كذلك شرعية بقاعدة الملازمة.

وأما الدفع: فهو أن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام، أعني: الإطاعة الظنية التي هي من مراتب الإطاعة، فلا تجري هذه القاعدة فيها حتى تكون الإطاعة مورداً للحكم المولوي؛ وذلك لأن القاعدة تجري في مورد قابل للحكم المولوي؛ كحسن رد الوديعة

وقبح الظلم؛ ولا- تجري في مورد غير قابل للحكم المولوي كالمقام أعني: الإطاعة الظنية، فإنها غير قابلة للحكم المولوي، فلا تجري القاعدة فيها.

وجه عدم قابليتها له: أن الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى؛ إذ الأحكام الشرعية لا تتعلق بفعل الشارع، وإنما تتعلق بأفعال العباد، وفعل الشارع لا يتعلق به إلا حكم العقل.

ثانيهما: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكوينيا، حيث إن الحكم الشرعي من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر من العاقل فضلا عن الحكيم إلا بداع عقلائي، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعني: الإطاعة الظنية - فلا يكون قابلا للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة؛ لتثبت بها شرعية الإطاعة الظنية.

وجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعة الظنية تنحل إلى أمرين:

أحدهما: عدم وجوب الإطاعة العلمية؛ لعدم التمكن منها، ولازم عدم وجوبها: قبح مؤاخذه الشارع على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية أعني الإطاعة الشكية والوهمية، ولازم عدم جوازه: حسن الإطاعة الظنية.

وشيء من هذين الأمرين لا يصلح لأن يتعلق به الحكم المولوي.

أما الأول: فلأن المؤاخذه فعل الشارع، وقد عرفت: أن فعل الشارع لا يكون موردا لحكم نفس الشارع، فلا يتعلق به حكمه، وإنما يتعلق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذه هو العقل دون الشرع.

وأما الثاني: فلأنه وإن كان في نفسه قابلا لحكم الشرع من جهة أن الموضوع فيه - أعني: الإطاعة الظنية أو الإطاعة الشكية والوهمية - فعل العبد، لكن لا يترتب على تعلق الحكم الشرعي بهذا الموضوع فائدة لم يكن أيضا قابلا للحكم المولوي.

توضيح ذلك: أن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب، كما أن الإطاعة الظنية تكون بنفسها منشأ لاستحقاق الثواب، فلا- حاجة إلى أمر المولى بها ولا إلى نهيها عن الاكتفاء بما دونها؛ لعدم ترتب فائدة على هذا الأمر أو النهي؛ إذ لو كان الغرض منهما إيجاد الداعي في نفس العبد إلى العمل بالظن وترك

من حكم العقل؛ لقاعدة الملازمة، ضرورة: أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن (1) الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها (2) في حال الانسداد إنما هي بمعنى: عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها (3)، وعدم اقتصار المكلف بدونها (4)، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه (5)، وهو الاكتفاء بما دونه، فهو من قبيل طلب الحاصل المحال؛ لفرض حصول هذا الغرض بحكم العقل بحسن الأول وقبح الثاني، وإن كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

=====

و خلاصة الكلام في المقام: فالمورد - أعني باب الإطاعة و المعصية الذي منها الإطاعة الظنية فيما نحن فيه - غير قابل للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة، كي تثبت بها حجية الظن حال الانسداد شرعا أيضا؛ إما لانتفاء الشرط الأول المعتبر فيه و هو كون موضوعه فعل العبد؛ لما عرفت من: أن الموضوع هنا هو المؤاخذه و هي فعل الشارع، فلا يتعلق بها حكم نفس الشارع، و إما لانتفاء الشرط الثاني، و هو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيح ذلك؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 14» مع توضيح و تصرف منا.

قوله: «من حكم العقل» متعلق ب «استكشاف»، يعني: أنه لا مجال لأن يستكشف من حكم العقل نصب الشارع.

«لقاعدة» متعلق ب «استكشاف» و تعليل له.

(2) أي: بكفاية الإطاعة الظنية.

(3) أي: من الإطاعة الظنية، و المراد بالأزيد هو: الإطاعة العلمية، و هذا إشارة إلى الأمر الأول مما تنحل إليه الإطاعة الظنية.

«ضرورة» تعليل لقوله: «لا مجال»، فهو تقريب لدفع التوهم، و ضمير «أنها» راجع على قاعدة الملازمة، «و المورد هاهنا» أي: في باب الإطاعة و المعصية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) تعليل لعدم قابلية المورد للحكم المولوي.

(4) أي: بأقل من الإطاعة الظنية هذا إشارة إلى الأمر الثاني مما تنحل إليه الإطاعة الظنية، و المراد من «بدونها» هو: الإطاعة الشكية و الوهمية.

(5) هذا هو الشرط الأول المعتبر في الحكم المولوي، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما أن يكون متعلقه فعل العبد...» الخ.

واضح، و اقتصار (1) المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا (2)، أو فيما أصاب الظن (3)، كما (4) أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ (5)، أو أصاب (6) من (7) دون حاجة (8) إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان (9) حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، و لا بأس به إرشاديا كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة و حرمة المعصية.

=====

(1) مبتدأ خبره «لما كان...» الخ. و ضمير «دونها» راجع على الإطاعة الظنية و هذا إشارة إلى بيان انتفاء الشرط الثاني مما يعتبر في الحكم المولوي هنا أي: في الإطاعة الظنية. فقوله: «بنفسه» إشارة إلى وجه عدم الفائدة في النهي المولوي عن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية؛ إذ الفائدة - و هي إحداث الداعي للعبد إلى الترك - موجودة في ذاته، من دون حاجة إلى نهى الشارع، حيث إن العقل كاف في إحداث الداعي إلى ترك ما دون الإطاعة الظنية، فالنهي حينئذ يكون من تحصيل الحاصل.

(2) يعني: سواء أصاب الظن و أخطأ ما دونه - أعني: الشك و الوهم - فالعقاب يكون على تقويت الواقع أم أخطأ الظن و أصاب ما دونه، فالعقاب حينئذ: يكون على التجري.

وقوله: «أو فيما أصاب الظن» يعني: أن يكون الاقتصار على ما دون الظن موجبا للعقاب في خصوص ما إذا أصاب الظن و أخطأ ما دونه؛ ليكون العقاب على تقويت الواقع.

(3) لتقويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيبا.

(4) عدل لقوله: «موجبا»، و ضمير «أنها، بنفسها» راجعان على الإطاعة الظنية.

(5) و الثواب يترتب حينئذ: على الاتقياد.

(6) و الثواب حينئذ: على الإطاعة الحقيقية.

(7) متعلق بكل من «موجبا للعقاب» و «موجبة للثواب»، و ضميرا «بها» مخالفتها راجعان على الإطاعة الظنية.

(8) يعني: أن الحكم المولوي يكون لغوا، لعدم ترتب فائدة عليه كما عرفت.

(9) هذا جزء الشرط في قوله: «لما كان» و جملة الشرط و الجزاء خبر «و اقتصار»، «و لا بأس به إرشاديا»، يعني: و لا بأس بحكم الشارع - في عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن - إرشادا إلى حكم العقل به؛ إذ الممتنع جعل الحكم المولوي لوجوب الإطاعة الظنية لا الحكم الإرشادي.

و ضمير «هو» راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشاديا». و ضميرا «شأنه، حكمه» راجعان على الشارع، يعني: كما أن الإرشاد شأن الشارع في حكمه بوجوب الإطاعة.

=====

(1) إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من: أنه إذا كان العقل هو الحاكم في باب الإطاعة و المعصية حتى إنه لا يصح للشرع نصب الطريق، فكيف يمكن نصبه للطريق في حال الانفتاح، و أي فرق بين حال الانسداد و حال الانفتاح؟ و هذا ينافي ما تقدم أنفا من كون الظن طريقا عند الانسداد عقلا لا شرعا.

و حاصل الدفع: أن صحة نصب الطريق غير منافية لكون العقل مستقلا في باب الإطاعة؛ إذ ربما ينصب الشارع طريقا للتسهيل بما ليس للعقل نصبه كما لو نصب الشارع الشهرة طريقا، فإن العقل لا يرى للشهرة كشفا عن حكم المولى.

فقوله: «لا تنافي» خبر لقوله: «صحة نصبه». و الحاصل: أن العقل لا يمنع نصب الشارع للطريق، و إنما يمنع عن كون الطريق الذي عينه العقل مجعولا للشارع مولويا، فالعقل يستقل بلزوم الإطاعة «بنحو» الظن «حال الانسداد، كما يحكم بلزومها» أي:

الإطاعة «بنحو آخر» كالقطع «حال الانفتاح...» الخ.

أنه لا فائدة حينئذ في هذا الحكم المولوي؛ بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعي بالظن، دفعا للعقوبة المحتملة في صورة ترك العمل به.

و أما إذا لوحظ الظن موضوعيا بحيث يترتب المثوبة على موافقته و العقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية، فلا وجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظن و استكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

فالمتحصل: أنه يمكن استكشاف حجية الظن شرعا بقاعدة الملازمة.

و أما الدفع فتوضيحه: أن نصب الطريق لا بملاك إحراز الواقع و إن كان جائزا؛ لكن لا يمكن استكشافه بقاعدة الملازمة، و ذلك لاعتبار وحدة الموضوع في الحكم الشرعي و العقلي في هذه القاعدة كالظلم، حيث إنه موضوع لحكم العقل - أعني: القبح - و هو بنفسه موضوع أيضا لحكم الشرع - أعني: الحرمة - و هذا بخلاف المقام، فإن الظن الملحوظ طريقا صرفا لإحراز الواقع - و هو الموضوع للحجبة العقلية - غير الظن الملحوظ طريقا شرعا؛ إذ على التقدير الأول: يكون الفعلي هو الحكم الواقعي، و على الثاني:

يكون الفعلي هو الحكم الظاهري؛ لا متناع فعلية حكمين واقعي و ظاهري معا لموضوع واحد؛ كما عرفت في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

إليه لا- تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا؛ لما عرفت (1).

فانقدح بذلك (2): عدم صحة تقرير المقدمات إلا علي نحو الحكومة دون الكشف. وعلينا (3): فلا إهمال في النتيجة أصلا سببا و موردا...

=====

وبالجملة: لا- مانع من تعلق الحكم المولوي بالظن؛ لكن لا بنحو حكم العقل به؛ بل بملاك آخر كالتهييل على المكلف، فإن نصب طريق خاص لا يمثل الأحكام ربما يوجب ضيقا عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجية لمطلق الظن بالحكم الشرعي.

وضمير «جعله» راجع إلى الشارع «بملاك» أي: لا بملاك حكم العقل به؛ بل بملاك التسهيل مثلا. وقوله «و حكمة» عطف تفسيري للملاك.

(1) يعني: من عدم قابلية باب الإطاعة للحكم المولوي بقوله: «و المورد هاهنا غير قابل له...» الخ، فهو تعليل لقوله: «من دون استكشاف». و «من دون» متعلق بقوله: «يحكم».

(2) أي: باستقلال العقل بالإطاعة الظنية حال الانسداد، وعدم استكشاف الحكم المولوي بها بقاعدة الملازمة ظهر: أن نتيجة المقدمات هي الحكومة دون الكشف، وقد عرفت سابقا: مبنى الكشف والحكومة.

والمتمحصل: أن التقرير على وجه الكشف باطل؛ لأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا للامثال بعد تعذر العلم أصلا.

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة

(3) أي: على الحكومة. هذا شروع في بيان ثمرة الحكومة والكشف و ما يترتب عليهما من إهمال النتيجة وعدم إهمالها. فيقال: إنه بناء على الحكومة لا إهمال في النتيجة أصلا لا سببا ولا موردا ولا مرتبة؛ بل معينة، لكنها من حيث الأسباب كلية، و من حيث الموارد المرتبة جزئية، إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورة الشك والترديد في الحكم، و لا يتصور الشك والترديد من الحاكم - و هو هنا العقل - في حكمه الفعلي؛ لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشيء حكم به، و إلا لم يحكم أصلا، لا أنه يحكم مع الشك والترديد.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب - بمعنى: كلية النتيجة و عدم اختصاص حجية الظن الانسادي بحصوله من سبب دون سبب - فالأن المناطق في حكم العقل بلزوم

و مرتبة (1) لعدم تطرق الإهمال و الإجمال في حكم العقل كما لا يخفى.

و أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها (2).

و أما بحسب الموارد (3) فيمكن أن يقال: بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية؛ إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام،...

=====

العمل بالظن هو أقربيته إلى الواقع من الشك و الوهم، و هذا المناخ لا يختلف باختلاف أسباب الظن، فالنتيجة كلية - و هي معينة - لا مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب الموارد - المسائل الفقهية - و كون النتيجة بحسبها جزئية معينة: فلأن المتيقن من حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية هو: ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به؛ إذ لو كان كذلك - كما في النفوس و الأعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه؛ بل حكم بوجود الاحتياط فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجة مقدمات الانسداد جزئية معينة أيضا، و ليست مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي: حجية خصوص الظن الاطمئنانى إن كان وإفيا؛ و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية؛ بحيث لا يلزم من الاحتياط في سائر الموارد - التي لم يقم ظن اطمئنانى على الحكم الشرعى فيها - عسر أو حرج، فإن استلزم الاحتياط فيها عسرا أو حرجا: لم يقتصر على الظن الاطمئنانى؛ بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

و كيف كان؛ فالنتيجة بحسب المرتبة أيضا معينة جزئية لا أنها مهملة.

(1) قوله: «سببا، موردا، مرتبة» بيان لقوله: «أصلا»، و «لعدم» تعليل لعدم الإهمال، كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 19-21».

(2) أي: في الأسباب يعني: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئنانى الحاصل من خبر العدل، و القوي الحاصل من خبر الثقة، و الضعيف الناشئ من الشهرة الفتوائية حجة بحكم العقل - في حال الانسداد - بوزان واحد، فالنتيجة من حيث الأسباب على الحكومة كلية، هي حجية الظن مطلقا من دون تفاوت بين أسبابه.

(3) أي: الموارد التي يتعلق بها الظن كمورد الطهارة و الصلاة و الزكاة و غيرها - من المسائل الفقهية - فقد عرفت كون النتيجة بحسبها جزئية معينة و ليست بمطلقة؛ و ذلك لعدم استقلال العقل «بكفاية الإطاعة الظنية...» الخ.

و استقلاله (1) بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج و الدماء؛ بل (2) و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

و أما بحسب المرتبة: فكذلك (3) لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف؛ إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (4).

=====

(1) عطف على «عدم» في قوله: «بعدم»، يعني: فيمكن أن يقال باستقلال العقل بوجوب الاحتياط. و ضمير «فيه» في الموضوعين راجع على الموصول في «فيما»، المراد به المورد في الموضوعين.

(2) إضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في الفردين إلى استقلاله بوجوبه في الفرد الخفي أيضا مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيها؛ ما لم يوجب عسرا أو حرجا، و أما في الموارد الثلاثة: فيجب فيها الاحتياط مطلقا، من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

(3) أي: فكالرورد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطمئنانى وغيره كما عرفت.

و حاصله: أن حكم العقل في المقام معين و هو الاكتفاء بالإطاعة الظنية فما ليس للشارع مزيد اهتمام، و لزوم الاحتياط فيما علم للشارع مزيد اهتمام فيه. فالنتيجة من حيث الموارد معينة أيضا ولكنها ليست كلية بل هي حجية الظن في غير ما علم مزيد اهتمام الشارع فيه.

(4) و الحرج، فيتنزل إلى مرتبة الأقوى فالأقوى. هذا مبني على كون النتيجة التبعية في الاحتياط بأن يقال: إن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام هو الاحتياط التام؛ لكنه - لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر و الحرج - يرفع اليد عنه، و يقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فإن ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، و وجب الاحتياط في غيرها من المظنون و المشكوكات، إذا ارتفع العسر بتركه في بعض موهومات التكليف - و إن كان مما ظن اطمئنانا عدم التكليف فيه - اقتصر عليه، و وجب الاحتياط في البعض الآخر من موهومات التكليف؛ و إن كان من المظنون اطمئنانا عدم التكليف فيه.

و بالجملة: لا بد في رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، و هذا هو المراد بقوله: «في رفع محذور العسر»؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 22».

و أما على تقدير الكشف (1): فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه؛ فلا إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب؛ بل يستكشف حينئذ: أن الكل حجة

=====

(1) لما كان معنى حجية الظن على الكشف هو: نصب الشارع الظن - حال الانسداد طريقا، فالوجه المتصورة في نصب الطريق الظني ثلاثة:

الأول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى: كون المقدمات الجارية في الأحكام موجبة للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً وأصلاً بنفسه، فلا حاجة في تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجارية في نفس الأحكام، وعليه: فالطريق الظني الذي يكشف عنه دليل الانسداد هو كل ما يورث الظن بالحكم مما وصل بنفسه إلى المكلف إذا لم يكن بعض أفراده متيقن الاعتبار بالنسبة إلى بعضها الآخر، فيكون مثل هذا الظن حجة مطلقاً يعني: سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجز بعمل المشهور، أم الإجماع المنقول أم غيرها، فلو كان بينها تفاوت فالواصل إلى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاص كخبر العدل الإمامي دون غيره؛ لتعلق غرض الشارع بوصول الطريق و تعيينه لديه، فلو لم يكن هذه المزية موجبة لتعيينه لزم نقض الغرض، وسيأتي لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثاني: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل لو بطريقه، بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً إلى الأحكام؛ ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته و تعيينه؛ كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه، بأن يقال: إن مطلق الظن صار حجة بدليل الانسداد، و لم يعلم رضا الشارع بخصوص طريق دون آخر، و الاحتياط في الطرق باطل، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و يستكشف منها حينئذ: نصب طريق خاص، و الفرق بين الانسداد الكبير الجاري في نفس الأحكام، و بين الجاري في الطرق هو: أن الأول يثبت رضا الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعي، و أن الحجة عنده طبيعة الظن بلا نظر إلى الخصوصيات، و أما الثاني: فيتكفل تعيين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام.

و بالجملة: فالمنصوب على هذا الوجه ما عينته المقدمات و لو بإجرائها مرة ثانية، و سيأتي لازم هذا الوجه أيضا من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا؛ بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام؛ ولو لم يصل إلينا، ولم يتعين لنا لا بنفسه ولا بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جار في نفس الطريق. وعليه: فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجية ظن بنحو الفرد المنتشر بين الظنون، مع فرض عدم سبيل إلى إحراز اعتبار واحد منها بالخصوص - كالمستفاد من خبر الثقة مثلا - مع فرض اختلافها قوة وضعفا، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضا؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 23-24» -.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «فلا إهمال فيها أيضا»: أي فلا إهمال في النتيجة، كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب، بناء على الحكومة. وهذا شروع في بيان لازم الوجه الأول، وحاصله: أنه - بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه - لا إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذ: معينة، وهي إما كلية، يعني أن الظن حجة من أي سبب حصل، وإما جزئية؛ وذلك لأنه إن كان بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار كخبر العادل المزكى بعدلين مثلا، وكان وافيا بمعظم الفقه فهو حجة معينة دون سائر المظنون، أما أن المتيقن الاعتبار حجة معينة: فلفرض أقوائية سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن الموجبة لتيقن اعتباره، وأما أن غيره - مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون - لا يكون بحجة: فلعدم المجال لاستكشاف حجية غير متيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، و أنه المتيقن اعتباره دون غيره.

وإن لم يكن بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار، أو كان ولكن لم يف بمعظم الفقه:

كانت الحجة هو الظن الحاصل من أي سبب، عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس.

هذا كله بحسب الأسباب.

وكذا بحسب الموارد - وهي الأحكام الفرعية من الطهارة والصلاة وغيرهما من أحكام النفوس والأعراض والأموال - فإن النتيجة كلية أيضا؛ إذ لو لم تكن كلية ولو لأجل التردد في بعض الموارد لزم خلاف الفرض، وهو وصول الحجة بلا واسطة، يعني:

يلزم عدم وصول الحجة بنفسها إلينا؛ ولو كان عدم وصولها كذلك لأجل التردد في موارد.

وأما بحسب المرتبة: فالنتيجة مهملة؛ لاحتمال كون الطريق المنصوب خصوص الظن

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن. وإلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره ولا (1) بحسب الموارد؛ بل يحكم بحجيته في جميعها؛ وإلا (2) لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في موارد كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها (3) في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا.

=====

الاطمئنان عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه؛ إذ مع فرض الكفاية لا حاجة إلى غير الاطمئنان حتى يتعدى إليه.

وضمير «بينها» راجع على الظنون «وإلا» يعني: وإن كان بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار «فلا مجال لاستكشاف حجية غيره» أي: غير متيقن الاعتبار.

(1) عطف على «بحسب الأسباب»، وضمير «بحجيته» راجع على الظن، وضمير «في جميعها» راجع على الموارد.

(2) أي: وإن لم يحكم بحجية الظن في جميع الموارد والمسائل الشرعية لزم الخلف، أي: خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هي الحجة الواصلة، يعني: حجية الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجية ما وصل إلينا من الطرق في جميع الموارد:

قوله: «حينئذ» أي: حين تقرير المقدمات، على نحو يستنتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كل ظن من أي سبب حصل حجة.

عدم كون النتيجة حجية جميع ما وصل إلينا، ومعنى ذلك: عدم وصول الحجة إلينا؛ ولو لأجل تردد ذلك الظن بين ظنون متعددة، للشك في اعتبار أي واحد منها.

(3) أي: بحسب الموارد. هذا دفع لما يدعيه الشيخ الأنصاري «قدس سره» من قيام الإجماع على التعميم بحسب الموارد، بتقريب: أن النتيجة ليست إلا- الحجية في بعض الموارد، وأما سائر الموارد المشكوكة: فحجية الظن فيها إنما هو بالإجماع، فالمقدمات إنما تقيد الحجية في بعض الموارد غير المهمة. والإجماع يفيد الحجية في الموارد المهمة؛ لأنه قام على التعميم.

وأما دفع دعوى الإجماع على التعميم: فحاصله: أن دعوى الإجماع على التعميم بحسب الموارد مجازفة جدا؛ إذ هذه المسألة ليست معنونة في كتب القدماء حتى يثبت الإجماع فيها، فالنتيجة بحسب الموارد وإن كانت كلية؛ ولكن لا للإجماع كما يدعيه الشيخ «قدس سره»؛ بل لمنافاة الإهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بناء على الكشف؛ إذ التردد في الطريق مناف لوصوله وتعيينه، فلا- يحصل الإجماع كي

و أما بحسب المرتبة: ففيها (1) إهمال؛ لأجل حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه (2).

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه: فلا إهمال فيها (3) يستكشف به رأي الإمام «عليه السلام».

=====

و بالجملة: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعا بنفسه، و قيام الإجماع عليه ينافي الوصول بنفسه.

(1) أي: ففي النتيجة إهمال؛ «لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه»، أي:

من الظن إذا كان وافيا بجميع الأحكام أو معظمها.

(2) أي: على الظن الاطمئنان.

و حاصل الكلام في المقام: أنه لو قلنا بكون النتيجة على الكشف هي الطريق الواصل بنفسه فهل يكون كل ظن حجة، سواء كان ظنا ضعيفا أو ظنا قويا، أم تختص بالظن القوي فقط؟ و لازم ذلك: عدم الإهمال في النتيجة؛ و ذلك لأن الظن القوي لو كان وافيا بالفقه فلا إهمال من جهة أنه الحجة فقط دون الظن الضعيف؛ لأنه وصل الطريق - بسبب الظن القوي - و إن لم يكن وافيا: فلا إهمال أيضا من جهة أن الجميع حجة؛ و إلا فليس الطريق واصلا بنفسه، و هو خلاف الفرض. فحينئذ: ما ذكره المصنف بقوله: «ففيها إهمال» لا يخلو عن إشكال؛ إذ لا فرق بين المرتبة و السبب، فما قلنا في السبب يجري هنا أيضا.

هذا كله الأقسام الثلاثة السبب، و المورد، و المرتبة بناء، على كون الطريق واصلا بنفسه - و هو القسم الأول بناء على الكشف - و أما القسم الثاني بناء على الكشف، و هو ما أشار إليه بقوله: «لو قيل بأن النتيجة» لمقدمات الانسداد «هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه»، بمعنى: أن الطريق المكشوف من المقدمات يصل إلينا بواسطة مقدمات أخرى، فليس الطريق واصلا بنفسه، بل واصلا بطريقه.

(3) أي: فلا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب، هذا شروع في بيان لازم الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف، و هو كون النتيجة حجية الطريق الواصل و لو بطريقه.

و توضيح ما أفاده فيه بالنسبة إلى السبب - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 28». هو: أن الظن بالحكم حجة إن كان سببه واحدا، و كذا إن كان متعددًا؛ لكن مع التساوي في اليقين بالاعتبار أو الظن به.

بحسب الأسباب؛ لو لم يكن فيها تفاوت (1) أصلا لو لم يكن بينها إلا...

=====

و أما بحسب المورد: فالنتيجة - بناء على الكشف و كون الطريق واصلا و لو بطريقه - عامة بالنسبة إلى الموارد كالواصل بنفسه؛ و إلا لزم عدم وصوله و لو للتردد في مواردھا؛ كما تقدم في الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبة: فهي مهملة؛ لما تقدم أيضا من احتمال حجية خصوص الظن الاطمئنانی إذا كان وافيًا، و التعدي إلى غيره مع عدم الوفاء.

(1) يعني: لو لم يكن في الأسباب تفاوت في تيقن الاعتبار و عدمه كما عرفت توضيحه، و عليه: فلا إهمال في صورتين:

أما الأول: فلأن الوحدة في السبب توجب التعین الذاتي، فلا إهمال في النتيجة.

و أما الثاني: فلأن تعین بعض الأفراد مع فرض التساوي بينها، و عدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح و هو قبيح، فلا بد من الالتزام بحجية الجميع.

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجبة للظن تفاوت في تيقن الاعتبار؛ بل كانت متساوية من حيث الاعتبار؛ كخبر العدل و الإجماع و الشهرة مثلا.

الثانية: إذا لم يكن سبب للظن إلا واحد نوعي، فالنتيجة جزئية، و هي حجية خصوص خبر الواحد مثلا بأقسامه المتعددة، و عدم حجية غيره.

واحد (1)، وإلا (2) فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها (3) أو مظنونته بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ (4) مرة أو مرات في تعيين الطريق المنسوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد، أو إلى ظنون متعددة (5) لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

=====

(1) أي: واحد نوعي، كخبر الواحد في مقابل الإجماع المنقول و الشهرة وغيرهما.

(2) أي: وإن كان بينها تفاوت في اعتبار بعضها دون الآخر، «فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار» إذا كان التفاوت بين الظنون في اليقين بالاعتبار.

(3) أي: من الأسباب المتعددة، والحاصل: أنه لا إهمال أصلا بحسب الأسباب.

أما في صورة وحدة السبب: فلأنها موجبة للتعيين بالذات، فلا مجال للإهمال و التردد.

و أما في صورة التعدد مع التساوي: فلأن التساوي مانع من تعيين البعض؛ إذ لا وجه لتعيين الخبر دون الإجماع مثلا، مع فرض تساويهما من جميع الجهات.

(4) أي: حين التعدد و التفاوت بالظن باعتبار بعضها دون بعض «مرة: أو مرات».

توضيحه: إن كان بعضها مظنون الاعتبار دون ما سواه: جرى دليل الانسداد في تعيين الحجة على الاعتبار، فيقال: الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار، و منه مشكوك الاعتبار، و منه موهوم الاعتبار.

ثم يقال: الظن بالاعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما أن يكون واحدا فهو الحجة على الاعتبار أو متعددا، و كلها متساوية في تيقن الاعتبار أو الظن به كما تقدم، فكلها حجة أيضا، أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره، فهو الحجة دون غيره، و إن كان متعددا متفاوتا في الظن بالاعتبار: فلا بد من إجراء الدليل ثالثا لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار، فيقال كما ذكر، و هكذا حتى ينتهي الأمر إلى ظن واحد أو ظنون متساوية، أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة، ثم ينتقل منه إلى إثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع، و يكون واصلا إلى المكلف بطريقه لا بنفسه؛ كما في «حقائق الأصول، ج 2، ص 193».

(5) كما عرفت أيضا في الطريق الواصل بنفسه، غاية الأمر: أن تعيين هذين القسمين - أعني الظن الواحد و الظنون المتعددة التي لا تفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدمات الانسداد في نفس الأحكام، و في المقام - و هو الطريق الواصل و لو بطريقه - بإجرائها ثانيا في الطريق إلى الأحكام، و ثالثا و هكذا.

أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه (1).

و أما بحسب الموارد و المرتبة: فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه (2)، فتدبر جيدا.

و لو قيل: بأن النتيجة (3) هو الطريق و لو لم يصل أصلا، فالإهمال فيها يكون من

=====

(1) أي: فيقتصر على متيقن الاعتبار.

(2) قد عرفت توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد فالنتيجة...» الخ، فالظن في جميع الموارد حجة - سواء كان من الأمور المهمة، كالنفوس أم لا- كالطهارة - و ذلك لأنه لو لم يكن في بعضها حجة كان خلاف الغرض و إنه لم يصل الطريق و لو بطريقه؛ لكن النتيجة مهملة بالنسبة إلى المرتبة؛ لاحتمال حجية الظن الاطميناني فقط إذا كان وافيا.

(3) أي: نتيجة دليل الانسداد «هو الطريق و لو لم يصل أصلا»، بمعنى: أن المقدمات تنتج أن الشارع جعل طريقا لكنه غير معلوم و مشتبته بين الطرق التي بأيدينا، «فالإهمال فيها» أي: في النتيجة «يكون من الجهات» أي: الموارد و الأسباب و المراتب؛ لأنه لم يعلم - بعد الإهمال - خصوصية و تعيين بالنسبة إلى إحدى الجهات، و لا طريق إلى التعيين.

و كيف كان؛ فهذا الكلام من المصنف تعرض للآزم الوجه الثالث من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف، و هي كون النتيجة حجية الطريق إجمالا، يعني:

و لو لم يصل أصلا لا بنفسه و لا بطريقه.

و توضيح ما أفاده في ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 31» - أن النتيجة مهملة من الجهات الثلاث، و تتعين الوظيفة حينئذ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بالطريق؛ بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا إن لم يلزم منه محذور عقلا كاختلال النظام، أو شرعا كالعسر.

و إن لزم منه ذلك: فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل، بما يظن طريقته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار؛ و إلا فالمتعين الأخذ به كشفا.

و الوجه في تعيين الحكومة في صورة تساوي الظنون: أنه لا- سبيل لاستكشاف الطريق المنصوب، و المفروض: عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين المصير إلى الحكومة.

و بالجملة: فمع إمكان الاحتياط لا كشف و لا حكومة، و مع عدمه تتعين الحكومة؛ لفرض: عدم وصول الطريق المنصوب و لو بالواسطة.

و لا يخفى: أن ما أفاده المصنف «قدس سره» - من ابتناء إهمال النتيجة و تعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناء على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو

الجهات، ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور؛ وإلا (1) لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم (2) ودفع:

لعلك تقول: أن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة: أنه من مقدماته: انسداد باب العلمي أيضا.

=====

الطريق و لو لم يصل أصلا - تعريض بشيخنا الأعظم وغيره؛ إذ الظاهر من كلامه «قدس سره»: أن لازم القول بالكشف هو الإهمال، فيحتاج تعميم النتيجة حينئذ إلى الوجوه التي ذكرها للتعميم.

قال الشيخ: «أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت: أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبة، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه»، و ظاهره: أن الإهمال لازم للكشف وهو ملزوم له، و لم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثة عين و لا أثر في كلماتهم، فأورد المصنف على ذكر ذلك: بأن تعميم النتيجة بما ذكره على الاحتمال الأول: يتوجه التعيين بالوجهين الأولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناء على الاحتمال الثالث فقط، و لا يخفى: أن المصنف قد أوضح ذلك بعبارة وافية في حاشيته على الرسائل.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

«الجهات» الثلاث و هي: الأسباب و الموارد و المرتبة «ولا - محيص حينئذ» أي: حين كون الإهمال من جميع الجهات. «لو لم يكن بينها» أي: بين أطراف الاحتمال، و المراد بالأطراف: الطرق.

«متيقن الاعتبار»؛ إذ لو كان، كان هو الحجة دون غيره.

(1) أي: و إن لزم المحذور من الاحتياط فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل مطلقا.

وهم و دفع

(2) وهذا الوهم إشكال على ما تقدم على الكشف من التفصيل بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين في الحجية و بين عدمه، فالنتيجة على الأول: جزئية، و على الثاني: كلية، فلا بد أولا: من تقريب هذا الإشكال، و ثانيا: من الجواب عنه.

ص: 21

لكنك غفلت (1) عن أن المراد (2): ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله (3) لأجل وأما تقريب الوهم - وهو الإشكال على التفصيل المزبور - فيقال: إنه لا مجال لدليل الانسداد مع وجود القدر المتيقن؛ إذ لو كان في الظنون ظن متيقن الاعتبار بمقدار واف لمنع ذلك عن دليل الانسداد من أصله، كيف؟ و من مقدماته انسداد باب العلمي بمعظم الأحكام، وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص.

=====

وعليه: فينهدم أساس الانسداد بناء على وجود المتيقن الوافي؛ لما عرفت من: أن العمدة هو انسداد باب العلمي، وعلى تقدير وجود الطريق المتيقن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقة - يفتح باب العلمي، فلا بد من رفع اليد إما عن هذا التفصيل يبقى الكلام على الانسداد سليما عن الإشكال، وإما من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح وهو خلف. هذا تمام الكلام في تقريب الوهم.

و أما الدفع: فحاصله: أن وجود القدر المتيقن إنما ينافي الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، وأما إذا كان القدر المتيقن مستندا إلى الانسداد ومعلولا له: فلا ينافيه؛ لا متناع أن يكون المعلول منافيا لعلته.

توضيح استناد القدر المتيقن إلى الانسداد: أن نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق. وهناك يقين آخر وهو القطع بالملازمة بين نصب الطريق، وبين كون الطريق المنسوب هو القدر المتيقن، وهذا اليقين وإن لم يكن مستندا إلى دليل الانسداد؛ لكن اليقين الأول مستند إليه وهو كاف في دخالته في حصول القدر المتيقن؛ لأن اليقين بأحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر، فاليقين بنصب الطريق شرعا - الذي هو نتيجة دليل الانسداد وأحد المتلازمين - دليل على حجية خبر العادل مثلا وهو الملازم الآخر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «أيضا» أي: كانسداد باب العلم، وضمير «مقدماته» راجع على دليل الانسداد.

(1) هذا دفع الإشكال، وقد تقدم توضيح ذلك.

(2) أي: المراد بقوله: فيما تقدم: «لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار...».

(3) أي: من قبل دليل الانسداد، يعني: أن اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحية دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه، ومن المعلوم: أن اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لا ينافي عليته أصلا.

اليقين (1) بأنه لو كان شيء حجة شرعا كان هذا الشيء حجة قطعا، بداهة: أن (2) الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر؛ لا الدليل على الملازمة.

=====

(1) تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد، يعني: أن الوجه في حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص كخبر العادل من دليل الانسداد هو أن دلالة دليل الانسداد - الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين - على الملازم الآخر وهو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة إنما هي بواسطة اليقين بالملازمة المزبورة، الذي هو واسطة ثبوتية للدلالة المذكورة، فقوله: «لأجل اليقين» معناه: لأجل اليقين بالملازمة.

الضمير في قوله «بأنه» للشأن يعني: لو كان طريق حجة شرعا كان خبر الثقة حجة قطعا، وهذه القضية هي تقريب الملازمة المذكورة، و منشأ القطع باعتباره غلبة مطابقته للواقع، فالمراد من «شيء» الفرد المنتشر من الطريق، و من «الشيء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلا، و التقييد بقوله: «شرعا» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجية الظن على نحو الكشف لا الحكومة.

(2) تعليل لكون المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبل دليل الانسداد، فهو في الحقيقة إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من أن الإشكال المزبور - وهو كون القدر المتيقن الوافي منافيا لدليل الانسداد، لفرض: انفتاح باب العلمي حينئذ - لم يندفع بما تقدم من أن اليقين بالاعتبار مستند إلى دليل الانسداد، وهو كاف في انسداد باب العلمي أي: الظن الخاص.

وجه عدم الاندفاع: أن القطع بحجية ظن وإن كان مستندا إلى دليل الانسداد؛ لكن اليقين بالملازمة بينه وبين حجية خبر العادل مثلا مستند إلى الخارج لا إلى دليل الانسداد، فيعود المحذور وهو عدم انسداد باب العلمي و الظن الخاص.

توضيح دفع التوهم - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 38» - أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلا على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور، أعني:

انفتاح باب العلمي؛ وذلك لأن دليل التلازم لا يثبت إلا الملازمة بين شيئين، و أما وجود نفس الشيين المتلازمين، أو وجود أحدهما: فيحتاج إلى دليل آخر.

وفي المقام نقول: إن الدليل على التلازم بين حجية طريق و حجية خصوص خبر العادل مثلا - كقوله: لو نصب الشارع طريقا لكان خبر العادل حجة - لا يستفاد منه إلا وجود العلقة بينهما واقعا، وأنه إذا ثبت أحدهما - وهو حجية الطريق - ثبت الآخر، أعني: حجية خبر العادل أيضا، و أما أن الطريق حجة فعلا؛ حتى يكون العادل حجة

فعلا لكونها لازمة لحجية الطريق: فلا يتكفله الدليل على التلازم المذكور؛ بل إنما يتكفله دليل الانسداد، وقد تقرر في محله: أن الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الآخر، وأما الدليل على أصل الملازمة بينهما: فلا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما.

و السرفيه واضح، فإن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أن قوله «عليه السلام»: في حديث «و إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت»⁽¹⁾ إنما يدل على أصل الملازمة بين التقصير و الإفطار، و لا يكون دليلا على ثبوت الإفطار فعلا؟ بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر، و هو الدليل على وجوب القصر، فإن دل على وجوبه دليل: ثبت فعلا و ثبت وجوب الإفطار كذلك أيضا بمقتضى الملازمة بينهما؛ و إلا لم يثبت لعدم ثبوت القصر، و لا تنافي بين عدم ثبوته فعلا - لعدم ثبوت القصر كذلك - و بين ثبوت الملازمة بينهما واقعا؛ لما عرفت من: عدم توقف صدق الشرطية على ثبوت طرفيها.

و بهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف «قدس سره» بقوله: «إنما هو الدليل...» الخ.

هو: أن الدليل على ثبوت الملازمة بين شيئين لا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، و كان هذا - أعني: تخيل أن ثبوت الملازمة دليل على ثبوت أحد المتلازمين - هو منشأ التوهم المزبور، فرعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافي بمجرد ثبوت الملازمة، مع قطع النظر عن دليل الانسداد.

و ليس كما توهم؛ بل المقصود حجية المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجية طريق ما، فلا بد أولا من ملاحظة دليل الانسداد ليثبت شرعا حجية طريق ما حتى تثبت - بمقتضى الملازمة - حجية المتيقن الاعتبار، و عليه: فالدليل على الملازمة ليس دليلا على حجية خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار؛ بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد؛ لأنه دليل على ملازمة و هو اعتبار طريق ما.

و بالجملة: فتيقن الاعتبار إنما نشأ من دليل الانسداد بضميمة دليل الملازمة.

و إن شئت قلت: حجية القدر المتيقن - كخبر العادل في المثال - مستندة إلى الملازمة،

ص: 24

1- الفقيه 1: 437/ ذيل ح 1269، تهذيب الأحكام 3: 22/ ذيل ح 551، الوسائل 8: 503/ ذيل ح 11291.

ثم لا- يخفى (1): أن الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب و دليل الملازمة مستند إلى الانسداد، فحجية القدر المتيقن مستندة إلى الانسداد.

=====

طرق تعميم النتيجة على الكشف

طرق تعميم النتيجة على الكشف (1) هذا شروع من المصنف «قدس سره» في مناقشة المعمم الأول، و غرض المصنف فعلا: هو التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره». و من تقدم عليه؛ من جعل النتيجة بناء على الكشف مهملة بحسب الأسباب و الموارد و المرتبة، و تعميمها بحسب الموارد بالإجماع، بلا تفصيل بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام و غيره. و أما بحسب الأسباب و المرتبة: فقد نقلت عنهم طرق ثلاثة لتعميم النتيجة.

فلا بد أولا: من الإشارة إلى تلك الطرق، و ثانيا: من بيان مناقشة المصنف و إشكاله عليها. و قد أشار المصنف إلى المعمم الأول و الثالث دون المعمم الثاني، و نذكر جميع المعجمات الثلاثة قبل إشكال المصنف على الأول و الثالث منها.

فنقول: طرق تعميم النتيجة على الكشف هي ثلاثة:

الأول: أن الشيخ الأنصاري «قدس سره» لما اختار أن النتيجة على الكشف كلية بحسب الموارد، يعني بها: المسائل الفقهية، بدعوى: الإجماع القطعي على أن العمل بالظن لا- يفرق فيه بين أبواب الفقه، و أنها مهملة بحسب الأسباب و المرتبة - إلى أن قال - «و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم لبطان الترجيح بلا مرجح، و الإجماع على بطلان التخيير، و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله - إلى أن قال - فنقول: ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة.

الأول: كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة إلى الباقي، بمعنى: كونه واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقي للشك في حجيته.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فإنه في مقام دوران الأمر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره؛ إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع» (1). انتهى مورد الحاجة من بعض عبارات الشيخ «قدس سره»، و تركنا

ص: 25

مناقشته على المرجحات الثلاثة رعاية للاختصار. هذا ما أشار إليه بقوله: «إن الظن باعتبار ظن بالخصوص».

أما الثاني من طرق التعميم فحاصله: أنهم اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة وإن كان هو الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتعدى إلى الموهوم؛ إلا إن الظنون التي هي مظنونة الاعتبار غير كافية إما بأنفسها بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحة، وإما لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منها، ووجود مخصصاتها ومقيداتهما وقرائن لمجازاتها في ظنون مشكوكة الاعتبار، فلا بد بمقتضى قاعدة الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول: من التعدي إلى ظنون مشكوكة الاعتبار، التي دلت على إرادة خلاف الظاهر من ظواهر ظنون مظنونة الاعتبار، فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار مما هو مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته، وقرائن لمجازاته، فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات التي هي مظنونة الاعتبار بالإجماع المركب؛ بل بالأولية القطعية؛ لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظواهر مظنون الاعتبار: فالعمل بما ليس له معارض أولى، ثم يقال بعين ذلك كله في التعدي إلى موهوم الاعتبار أيضا طابق النعل بالنعل.

و أما المعمم الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «و أما تعميم النتيجة و حاصله: أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي الذي يقتضي الاحتياط.

و بالجملة: إن مقتضى قاعدة الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد و إن كان هو وجوب العمل بالظن في الجملة إلا إنه إن لم يكن هناك قدر متيقن واف في الفقه وجب العمل بكل ظن، سواء كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه.

هذا تمام الكلام في طرق ثلاثة لتعميم النتيجة على الكشف.

و المصنف لم يتعرض إلى المرجح الأول في المقام، نعم؛ أشار إليه في ضمن كلماته السابقة بقوله: «لو لم يكن بينها ما هو المتيقن...» الخ، أو بقوله: «فلا بد من الاقتصار على متقين الاعتبار منها...» الخ.

و أما المرجح الثاني - وهو كون بعض الظنون أقوى من بعض - فهو مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه، فلا يكون باطلا، وإليه أشار بقوله: «و من هنا ظهر حال القوة...» الخ.

و أما المرجح الثالث - وهو الظن باعتبار بعض الظنون كما أشار إليه بقوله: «أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...» الخ.

فحاصل الكلام فيه: أنه مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق أو الواصل بنفسه؛ وإلا يلزم عدم الوصول، وهو خلف.

وقد تقدم منه: أنه على الطريق الواصل بنفسه لا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب، فالكل حجة لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، فإذا ادعي في المقام أن الظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار فقهرها تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية بحسب الأسباب لا كلية، بمعنى: أنه تختص الحجية بمتيقن الاعتبار دون غيره ولو من ناحية الانسداد، وكذلك في المرجح الثاني، فتكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية أيضا بحسب المرتبة لا كلية، بمعنى: أنه تختص الحجية بالمرتبة القوية من الظن دون غيرها.

هذا تمام الكلام في رد المعمم الأول.

و أما الرد على المعمم الثالث فحاصله: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق ولو لم يصل أصلا إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجة، ولو كان هي الطريق الواصل ولو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط. هذا هو الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني من الرد على المعمم الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «مع أن التعميم بذلك» أي بالعلم الإجمالي توضيح ذلك إن هذا التعميم لا- يوجب العمل إلا- بالطرق المثبتة للتكليف لموافققتها للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات؛ لأنها مع الشك في حجيتها لا تصلح للمؤمنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعات؛ إلا إذا

دليل الانسداد على تقرير الكشف، بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ: يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أو لا.

و احتمال (1) عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، كان هناك ناف من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل والإجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، حيث إن الحجة قامت على نفي التكليف، فتصلح للمؤمنية.

=====

وبهذا أجاب الشيخ الأنصاري عن المعمم الثالث، حيث قال (1): «و لكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع و قراءة السورة؛ لاحتمال وجوبها...»؛ كما في «منتهى الدراية ج 5، ص 49».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

و الضمير في «باعتباره» راجع على «ظن بالخصوص»، و الضمير في قوله: «فإنه» للشأن. «حينئذ» أي: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه. و الضمير في قوله:

«بكونه، وغيره» راجع إلى ظن بالخصوص كخبر العدل.

(1) إشارة إلى توهم، و هو: أن الظن باعتبار بعض الظنون - كالظن الحاصل من خبر العدل - لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصلة من أسباب آخر؛ إذ المفروض: إن الظن الخبري مثلا لم يكن بنفسه حجة لو لا دليل الانسداد؛ لعدم تمامية أدلة حجية الخبر؛ وإلا لكان باب العلمي مفتوحا، فدليل حجية الخبر ليس إلا دليل الانسداد، و من المعلوم: أن شأنه اعتبار الظن مطلقا من أي سبب حصل عدا ما نهى عنه كالقياس؛ لا اعتبار خصوص الظن الخبري، و عليه: فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، و لا يوجب اختصاص الحجية بالظنون اعتباره.

قوله: «بالخصوص» يعني: من باب الظن الخاص لا بدليل الانسداد.

قوله: «لا- ينافي» خبر لقوله: «و احتمال» و دفع للتوهم، توضيحه: أنه لا منافاة بين احتمال عدم حجيته بالخصوص و بين القطع بحجيته بملاحظة دليل الانسداد؛ إذ المفروض: أن هذا الفرد الخاص واجد لمزية لم تكن في سائر الأفراد، و هذه المزية - و هي الظن بالاعتبار - توجب اليقين باعتباره.

ص: 28

ضرورة (1): أنه على الفرض (2) لا يحتمل أن يكون غير حجة (3) بلا نصب قرينة؛ ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه (4) من خصوصية الظن بالاعتبار.

وبالجمل: الأمر يدور (5) بين حجية الكل و حجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا (6) ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها (7) إلى هذا...

=====

قوله: «بملاحظة الانسداد» متعلق ب «القطع»، و ضمير «بحجته» راجع على «ظن بالخصوص».

(1) تعليل لقوله: «لا ينافي»، و حاصله: أنه مع فرض كون نتيجة دليل الانسداد نصب الطريق الواصل بنفسه لا يحتمل أن يكون غير الظن المظنون اعتباره حجة بدون القرينة؛ لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجة بدونها؛ لخصوصية الظن باعتباره. و ضمير «أنه» للشأن.

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

(3) أي: لا يحتمل حجية غير هذا الظن الخبري مثلا بلا نصب قرينة، أي: دليل يخصص الحجة به؛ لتساوي جميع الظنون في الحجة بدليل الانسداد، و قبح الترجيح بلا مرجح.

(4) تعليل لقوله: «و لكنه...»، و ضمير «فيه» راجع على «ظن بالخصوص»، و «من خصوصية» بيان للموصول.

(5) يعني: يدور الأمر - بملاحظة دليل الانسداد - بين حجية جميع الظنون فيكون الظن المظنون اعتباره حجة؛ لكونه من جملتها، و بين حجية خصوص الظن المظنون اعتباره - دون سائر الظنون - لكونه ذا مزية، و هي قيام الظن على اعتباره، فبدليل الانسداد يكون الظن المظنون اعتباره مقطوع الاعتبار؛ لكونه حجة على كلا التقديرين.

فالضمير المستتر في «فيكون» راجع على الظن المظنون اعتباره.

(6) أي: و من سيرورة ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن على اعتباره: ظهر حال الترجيح بالقوة، و صحة الاتكال عليها في تعيين الطريق و حاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبة إلى الشهرة الفتوائية مثلا أمكن الترجيح به؛ كالترجيح بالظن بالاعتبار؛ لصحة الاعتماد عليه في تعيين الطريق، فيكون الظن القوي لاشتماله على خصوصية القوة متيقن الاعتبار، و غيره مشكوك الاعتبار.

(7) أي: بالقوة و بناء على تثنية الضمير كما في بعض النسخ، فالضمير راجع على القوة و الظن بالاعتبار، و الصحيح هو تثنية الضمير؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 44».

الفرض (1)، و كان منع شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» عن الترجيح بهما (2) بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا، و بذلك (3) يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، و عليك بالتأمل التام.

=====

(1) أي: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، و هذا إشارة إلى ما وقع من الخلاف - في جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار و بالقوة - بين المحقق القمي و الفاضل النراقي و غيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم، و بين الشيخ المانع عن الترجيح بهما، فإنه «قدس سره» بعد بيان المرجحات المتقدمة ناقش فيه، فقال معترضا على الترجيح بالقوة: «إن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر... إلى أن قال: مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع؛ إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره؛ كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة... إلى أن قال: فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجهول...».

و قال معترضا على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «إن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة و الضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، و حينئذ: فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني...».

و المصنف «قدس سره» يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا، بأن يقال: إن مراد الشيخ المانع من الترجيح هو: عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل؛ و لو بطريقه أو حجية الطريق و لو لم يصل أصلا، و مقصود المجوزين هو: الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار و القوة معينين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون اعتباره، و الظن القوي على غيره من الظنون لم يكن الطريق واصلًا بنفسه، و هو خلاف الفرض.

(2) أي: بالظن بالاعتبار و بالقوة، أو بالقوة بناء على النسخة الثانية.

(3) أي: «و بالتوجيه الذي ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق...» الخ.

و قد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «و المصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا...» الخ.

و كيف كان؛ فقد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظن بالاعتبار و بالقوة إن تم فلازمه كون النتيجة معينة و هي جزئية؛ إذ المفروض: عدم حجية الظن

ثم لا يذهب عليك: أن الترجيح بها (1) إنما هو على تقدير كفاية الراجح (2)، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار (3) الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار (4)؛ بل الأحوال.

و أما تعميم النتيجة (5) بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه:

=====

الفاقد للمزية، وإن نوقش في الترجيح بهما - كما أفاده الشيخ الأعظم حيث ناقش في جميع المرجحات الثلاثة - كانت النتيجة كلية بمعنى حجية كل ظن، وهذا هو المراد بالتعميم.

(1) أي: بالقوة، وكان الأولى تثنية الضمير حتى يرجع إلى كل من الظن بالاعتبار والقوة؛ بأن يقال: «إن الترجيح بهما»؛ كما في بعض النسخ.

(2) بحيث يجوز الرجوع في غير مورد الراجح إلى الأصول النافية للتكليف من دون محذور، وأما على تقدير عدم كفاية الظن الراجح: فلا بد من التعدي عنه إلى غيره، فيكون عدم كفاية الظن الراجح معمما للنتيجة، وموجبا لحجية كل ظن، وهذا معنى قوله: «وإلا فلا بد من التعدي...» الخ.

و هذا أعني: عدم كفاية الظن الراجح هو: المعمم الثاني ذكره الشيخ الأعظم بقوله:

«الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه: بأن مقتضى القاعدة - بعد إهمال النتيجة - الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم التعدي إلى الموهوم؛ لكن الظنون المظنون اعتبارها غير كافية...» الخ.

(3) متعلق ب «التعدي»، و ضمير «غيره» راجع على الراجح.

(4) فبنظر يكفي مظنون الاعتبار، و بنظر آخر لا يكفي.

وبعبارة أخرى: ربما يكون الظن بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلًا بنظر شخص دون غيره، أو الظن الراجح كافيًا بنظر شخص دون نظر آخر؛ بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال أيضًا؛ بأن يكون شخص واحد يكفي عنده الظن الراجح بمعظم المسائل أو جميعها في حال، ولا يكفي في حال آخر، أو يكون الظن راجحًا في حال وغير راجح في حال آخر.

(5) هذا هو الطريق الثالث من طريق تعميم النتيجة، وقد ذكره الشيخ بقوله:

«الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا «طاب ثراه» من قاعدة الاشتغال، بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر

فهو (1) لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا.

مع إن التعميم بذلك (2) لا- يوجب العمل إلا- على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات (3)؛ إلا- فيما كان هناك ناف من جميع الأصناف (4)، ضرورة (5): إن متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن...». و حاصله: أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي.

=====

(1) أي: فتعميم النتيجة، وهذا جواب قوله: «و أما تعميم النتيجة»، وردّ للمعمم الثالث بوجهين: أحدهما: ما أفاده هنا وفي حاشية الرسائل من اختصاص هذا المعمم بما إذا كانت النتيجة بناء على الكشف الطريقي و لو لم يصل أصلا؛ إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجة، و لو كانت هي الطريق الواصل و لو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 48».

(2) أي: بالعلم الإجمالي، وهذا ثاني وجهي رد المعمم الثالث.

وجه عدم المنافاة: أن النافي ليس مقتضيا للعمل به؛ حتى يكون مزاحما للاحتياط في المسألة الفرعية من باب تراحم المقتضيين حتى يقدم الاحتياط في المسألة الفرعية، أعني:

ص: 32

الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا (1) لزم حيث (2) لا ينافيه كيف (3)؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه (4) إلا من باب الاحتياط...؟

=====

المثبت للتكليف، بأن يقال: إن الاحتياط في المسألة الفقهية يقتضي الفعل، و الاحتياط في المسألة الأصولية يقتضي الترك، فيتزاحم المقتضيان، و يقدم الأول أعني: الاحتياط في المسألة الفقهية.

وجه عدم المزاحمة: ما عرفت من: أن الحجة النافية لا ترفع حسن الاحتياط بالفعل، كما إذا قامت أمانة معتبرة على عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنها لا تزاحم حسن الاحتياط بفعلها؛ إذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبية، و هو باق في صورة قيام معلوم الحجة على نفي التكليف فضلا عن مشكوكها، و حيث كانت مطلوبية الاحتياط بالفعل باقية حتى بعد قيام الحجة النافية للتكليف جاز العمل بالنافية، مع بقاء حسن العمل بالمثبتة أيضا.

(1) ظرف للاحتياط في المسألة الفرعية، و الضمير المستتر في «لزم» راجع على الاحتياط، و ضمير «فيها» إلى النافيات، يعني: أنه إذا كان التكليف الإلزامي محتملا- في المسألة الفرعية لزم الاحتياط فيها؛ و إن قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط في الأقل و الأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع.

و وجه عدم اقتضاء النافيات: رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ما عرفته من:

أن النافيات لا تقتضي الترك و لا الأمن من العقوبة.

(2) تعليل لقوله: «لا يقتضي»، و الأولى إبداله ب «لأنه لا ينافيه» دفعا لاحتمال كونه ظرفا يعني: أن النافي للتكليف لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية كما عرفت توضيحه.

(3) أي: كيف ينافي مشكوك الاعتبار الاحتياط في المسألة الفرعية؟ و الحال أن النافي المعلوم اعتباره لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية، فغرضه من قوله: «كيف؟» هو: أن مشكوك الحجية ليس بأقوى من معلوم الحجية، فكما أن معلوم الاعتبار لا ينافي حسن الاحتياط بالفعل فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق أولى. و ضمير «فيها» راجع على المسألة الفرعية.

(4) بفتح الجيم أي: مقتضاه، و ضميره راجع على الموصول في «بما» المراد به النافي، و حاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص

51» - أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام

=====

وإنما الخلاف في أن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، بمعنى: أن العقل يكشف جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد أم من باب الحكومة بمعنى: أن العقل بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم بحجية الظن حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح.

إذا عرفت معنى الكشف و الحكومة فنقول: أن غرض المصنف من هذا الفصل بيان أمرين: أحدهما: أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن من باب الكشف أم الحكومة؟

و ثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف و الحكومة من إهمال النتيجة و تعيينهما.

و كيف كان؛ فحاصل الكلام في المقام: إن مقتضى مقدمات الانسداد هل هو استكشاف كون الظن حال الانسداد طريقا منصوبا من قبل الشارع للوصول إلى التكاليف المعلومة بالإجمال، أو أن مقتضاها استقلال العقل في الحكم بحجية الظن حال الانسداد؛ كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح، و مختار المصنف هو: الحجية من باب الحكومة.

استدلال المصنف على الحكومة:

الحجة على نفي التكليف فكيف لا يجوز مع ما لا يجب الأخذ بمقتضاه إلا من باب الاحتياط لكونه مشكوك الاعتبار؟

(1) لعله إشارة إلى ضعف الجواب الثاني؛ لأن دليل الانسداد يقتضي حجية الطرق المثبتة للأحكام على ما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة المقدسة، و ليس حجية الطرق النافية للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر في الجواب الثاني، فالعمدة في الجواب عن المعمم الثالث هو الوجه الأول.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان معنى الكشف و الحكومة قبل بيان ما هو المقصود بالأصالة، - أعني: إهمال النتيجة و كليتها - فيقال: إنه لا ريب في أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا.

إن مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن شرعا من باب الكشف؛ بل تنتج حجية الظن عقلا من باب الحكومة؛ إذ بعد تمامية مقدمات الانسداد - و منها بطلان الاحتياط -

تصل النوبة إلى المقدمة الخامسة - وهي: قبح ترجيح المرجوح على الراجح، - المقتضية لتعين الإطاعة الظنية عقلا.

ومع هذا الحكم العقلي في مقام الإطاعة لا حاجة إلى حكم الشارع بحجية الظن.

فالمتحصل: أن النتيجة هي حجية الظن في مقام الإطاعة بمعنى: حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى من العبد بأزيد من الإطاعة الظنية، وعدم جواز اقتصار العبد على ما دون الإطاعة الظنية من الإطاعة الشككية والوهمية.

3 - توهم: إثبات حجية الظن شرعا بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى: أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا بقاعدة الملازمة: أن الشارع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضا؛ مدفوع: بأن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام - أعني: الإطاعة الظنية التي هي من مراتب الإطاعة - لأن الإطاعة غير قابلة للحكم المولوي، فلا تجري القاعدة فيها.

وجه عدم القابلية: أن الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى.

ثانيهما: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكوينيا، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعني: الإطاعة الظنية، ووجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعة الظنية تنحل إلى أمرين: أحدهما: عدم وجوب الإطاعة العلمية لعدم تمكن العبد منها فلا يجوز العقاب على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاقتصار بما دون الإطاعة الظنية. وشيء من هذين الأمرين لا يصلح أن يتعلق به الحكم المولوي؛ لأن الأول - أعني مطالبة الإطاعة الظنية وعدم المؤاخذه على تركها - من أفعال الشارع، وفعل الشارع لا يكون موردا لحكمه، فالحكم بقبح المؤاخذه على الترك هو من العقل لا من الشارع.

وأما الثاني: فلأنه وإن كان قابلا لحكم الشرع في نفسه من جهة أن الإطاعة الظنية أو الشككية والوهمية من العبد؛ لكن لا يترتب على تعلق الحكم به شرعا فائدة لم يكن أيضا قابلا للحكم المولوي؛ لأن الفائدة - وهو إيجاد الداعي في نفس العبد إلى العمل - حاصل بحكم العقل، فلا يكون إيجاد الداعي من الشارع بالأمر إلا طلب الحاصل المحال.

نعم؛ لا بأس بأن يكون حكم الشارع إرشادا إلى ما حكم به العقل.

أما توهم: عدم قابلية الإطاعة الظنية للحكم الظنية للمولوي إنما هو فيما إذا لوحظ الظن طريقا لإحراز الواقع. و أما إذا لوحظ الظن موضوعيا؛ بحيث يترتب الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية:

أما عدم الإهمال بحسب الموارد - أعني: المسائل الفقهية - فلأن المتيقن من حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية هو: ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به؛ إذ لو كان كذلك - كما في النفوس و الأعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت النتيجة جزئية معينة أيضا لا مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي حجية خصوص الظن الاطمئنانى إن كان وافيا؛ و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية.

ص: 36

فالمتحصل: أن النتيجة بحسب المرتبة أيضا معينة جزئية؛ لا أنها مهملة. هذا تمام الكلام على الحكومة.

6 - أما على تقرير الكشف: فتختلف النتيجة من حيث الإهمال والتعيين باختلاف الوجوه المتصورة في نصب الطريق الظني، وهي ثلاثة:

الوجه الأول: أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى: كون المقدمات الجارية في الأحكام موجبة للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً واصلًا بنفسه، فلا حاجة في تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجارية في نفس الأحكام.

الوجه الثاني: أن المنصوب هو الطريق الواصل بطريقه، بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً إلى الأحكام؛ ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بتعيينه كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه.

الوجه الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا، بمعنى:

كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام، ولو لم يصل إلينا، ولم يتعين لنا لا بنفسه ولا بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جارٍ في نفس الطريق.

إذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فاعلم: أنه لا إهمال في النتيجة على الوجه الأول بحسب الأسباب، وهي إما كلية وإما جزئية.

أما الأول: فهو ما إذا لم يكن بينها ما هو متيقن الاعتبار، أو كان ولكن لم يف بمعظم الفقه، فحينئذ: تكون النتيجة هي حجية الظن الحاصل من أي سبب؛ عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس.

وأما الثاني: فهو ما إذا كان بين الأسباب متيقن الاعتبار، كخبر العادل مثلاً؛ وعلى كلا التقديرين: تكون النتيجة معينة غير مهملة. وكذلك تكون النتيجة كلية معينة بحسب الموارد.

وأما بحسب المرتبة: فالنتيجة مهملة؛ لاحتفال كون الطريق المنصوب هو خصوص الظن الاطميناني، ومع هذا الاحتمال يتردد الطريق المنصوب بين مطلق الظن والظن الاطميناني، فتكون النتيجة مهملة.

وأما على الوجه الثاني: فلا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب لو لم يكن بينها تفاوت، أو لم يكن هناك إلا سبب واحد.

و أما على تقدير التفاوت بينها: فلا بد من الأخذ بما هو متيقن الاعتبار، ولا إهمال فيها.

و أما بحسب الموارد: فهي عامة بالنسبة إلى الموارد؛ كالطريق الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبة: فهي مهملة؛ لما تقدم في الطريق بنفسه من احتمال حجية خصوص الظن الاطميناني، أو التعدي منه إلى غيره إذا لم يكن وافيا. و أما على الوجه الثالث: فالنتيجة مهملة من جميع الجهات، أعني: الأسباب و الموارد و المرتبة.

- توهم: الإشكال على التفصيل - بين وجود القدر المتيقن وغيره، بمعنى: أن تكون النتيجة كلية على الأول و جزئية على الثاني، بتقريب: أنه لا مجال لدليل الانسداد مع القدر المتيقن؛ لكونه مستلزما لانتاج باب العلمي. و عليه: فينهدم أساس الانسداد؛ إذ العمدة هو انسداد باب العلمي، فلا بد من رفع اليد عن هذا التفصيل المذكور - مدفوع بأن وجود القدر المتيقن مستند إلى الانسداد و معلول له، فلا ينافيه لامتناع أن يكون المعلول منافيا لعلته.

8 - قد أشار المصنف إلى طريقين من طرق تعميم النتيجة على الكشف ثم أورد عليهما.

الأول: كون بعض الظنون متيقن الاعتبار، بمعنى: كونه واجب العمل على كل تقدير فيؤخذ به، و يطرح غيره للشك في حجيته.

أما الطريق الأول: فحاصله: عدم المرجح بحسب الموارد؛ إذ ليس هناك مرجح لبعضها على بعض؛ لأن ما يصلح أن يكون مرجحا أحد أمور:

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين العمل به.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فهو أولى من غيره فيؤخذ به؛ لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع.

و حاصل إيراد المصنف: أن هذا المعمم مبني على بطلان المرجحات الثلاثة، فيكون باطلا مع صحة المرجحات المذكورة كلاً أو بعضاً.

أما الطريق الثاني: فهو التعميم بقاعدة الاحتياط، و مقتضاها هو: الأخذ بجميع أطراف العلم الإجمالي.

و حاصل إيراد المصنف عليه: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي الطريق و لو لم يصل أصلاً؛ إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان

الجميع حجة. ولو كانت هي الطريق الواصل ولو بطريقه: أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط. هذا مع أن هذا التعميم لا يوجب العمل إلا بالطرق المثبتة للتكليف لموافقتها للاحتياط، دون الطرق النافية لأنها مع الشك في حجيتها لا تصلح للمؤمّنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات إلا إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف.

9- رأي المصنف «قدس سره»:

1- إن حجية الظن على فرض تمامية مقدمات الانسداد إنما هي من باب الحكومة لا من باب الكشف.

2- عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة؛ لا من حيث الأسباب ولا الموارد ولا المرتبة.

ص: 39

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس (1) عن عموم نتيجة دليل الانسداد

=====

فصل إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

الثاني: استقلال العقل بكون الظن في حال الانسداد كالعلم - في حال الانفتاح - مناطا للإطاعة و المعصية.

الثالث: أن القياس مفيد للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

(1) وقبل الخوض في الإشكال ينبغي بيان ما هو مورد للإشكال، فنقول: إنه قد عرفت احتمالين في نتيجة مقدمات الانسداد، وهما حجية الظن من باب الحكومة أو الكشف، فمورد الإشكال هو خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومة؛ إذ لا إشكال في خروجه بناء على الكشف؛ إذ المفروض: أن حجية الظن حينئذ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجية لبعض الظن، ونفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره.

وعليه: فالعقل لا يستكشف حينئذ عن حجية ظن نهى الشارع عنه كالقياس، فلا يكون الظن القياسي طريقاً منصوباً من قبل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها؛ بل الحجة هو ما عده من الظنون.

وكيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: بيان خروج الظن القياسي من عموم حجية الظن بدليل الانسداد على الحكومة لا على الكشف.

وأما توضيح الإشكال: فيتوقف على مقدمة وهي أمور:

الأول: بيان الفرق بين الأحكام العقلية وبين غيرها، وهو: أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، فلا يصح أن يقال: إن العقل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين إلا في مورد فلان. هذا بخلاف غيرها من الأحكام غير العقلية، حيث يصح أن يقال: إن شرب الخمر حرام شرعاً إلا إذا كان لأجل التداوي. وكل فاعل مرفوع إلا الفاعل في «و كفى بالله شهيداً».

بتقرير الحكومة، و تقريره (1) على ما في الرسائل (2): أنه كيف يجامع حكم العقل الخامس: أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون؛ لما هو المعروف من: أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد. فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن أصلاً؛ لاحتمال النهي عن غير الظن القياسي من الظنون أيضاً.

=====

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أنه يمكن أن يقال في توضيح الإشكال: إنه مع استقلال العقل بكون مطلق الظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح مناطاً للإطاعة والعصيان - كما هو مقتضى الأمر الثاني - كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن - وهو القياس - مع أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص - كما هو مقتضى الأمر الأول؟ إذ لو صح هذا المنع لزم أحد محذورين:

الأول: التخصيص في حكم العقل وهو باطل.

الثاني: الخلف بتقريب: أنه لو صح منع الشارع عن الظن القياسي لصح منعه عن غيره من الظنون أيضاً؛ بمقتضى وحدة حكم الأمثال في الجواز والمنع، و مع قيام احتمال المنع عن غير الظن القياسي لا يستقل العقل بحجية الظن أصلاً وهو الخلف؛ لأنه على خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

و كيف كان؛ فالحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد ينافي استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حال الانسداد، و قد فرضنا استقلاله بها كذلك.

هذا غاية ما يمكن أن يقال: في توضيح إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بالقطع» متعلق بالإشكال، و الباء للسببية، يعني: أن الإشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(1) أي: تقرير الإشكال، و المستفاد من هذا التقرير: أمور تقدم ذكرها في المقدمة لتوضيح الإشكال.

(2) للشيخ الأنصاري «قدس سره»، و هذا الإشكال إنما هو على تقرير الحكومة.

فحاصل ما أفاده الشيخ في تقرير الإشكال: أنه كيف يخرج عن تحت عمومه؟ مع أن حكم العقل مما لا يقبل التخصيص ورفع حكمه عن موضوعه مما لا يمكن إلا إذا

بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية، ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز (1) الشارع العمل به؟ فإن المنع (2) عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى (3) في غير القياس، فلا يكون (4) العقل مستقلا (5)؛ إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك (1) انتفى الموضوع، فينتفى الحكم بانتفائه، والسر في عدم جواز تخصيص حكم العقل هو لزوم التناقض؛ بتقريب: أن العقل إذا حكم حكما عاما بنحو يشمل هذا الفرد بعينه، ثم خصصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص.

=====

وهذا بخلاف التخصيص في العمومات اللفظية، فإن التناقض فيها صوري لا جدي، وحكم العقل ليس من قبيل اللفظ كي يعقل فيه التناقض.

قوله: «حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية» إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المقدمة. وضمير «عنه» راجع على الظن. يعني: فلا يجوز للأمر - وهو الشارع - مطالبة العبد بأكثر من الإطاعة الظنية، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشككية والوهمية.

قوله: «ومع ذلك» إشارة إلى الأمر الثالث. أي ومع كون الظن مناطا للإطاعة والمعصية «يحصل الظن من القياس...».

(1) إشارة إلى الأمر الرابع، وهذه الجملة في موضع المفعول لقوله: «كيف يجامع» فالأولى أن يقال: «كيف يجتمع حكم العقل... مع نهى الشارع عن العمل به...؟».

على الشارع؛ إذ (2) احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا (3) من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص (1). انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال (4) بعد وضوح كون حكم العقل بذلك

=====

(1) هذا إشارة إلى النهي يعني: ولا دفع لاحتمال نهى الشارع عن أمانة مثل ما نهى عن القياس إلا قبح النهي عليه الموجب لامتناعه حال الانسداد فإن احتمال صدور أمر ممكن ذاتا عن الحكيم من قبيل مؤاخذه من لا ذنب له ونحوه؛ مما لا يرتفع إلا بقبحه عليه، فيستحيل صدوره منه ووقوعه في الخارج.

(2) تعليل لانهصار دافع احتمال النهي في قبحه على الشارع؛ لأنه الموجب لامتناعه.

(3) إشارة إلى الأمر الأول من الأمور المذكورة في المقدمة، يعني: وحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على الحكومة من أفراد القاعدة الكلية وهي: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

(4) هذا إشارة إلى جواب إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد.

توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن الإشكال المذكور بتقرير الحكومة: يتوقف على مقدمة وهي إن للعقل حكيمين: أحدهما: تنجيزي والآخر تعليلي، وهو ما يكون حكم العقل معلقا على عدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع الحكم العقل بحجية مطلق الظن، فينتفي حكمه حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصيص لا من باب التخصيص، بمعنى: بقاء موضوع حكمه مع ارتفاع حكمه حتى يقال: إن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن خروج الظن القياسي شرعا لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليليا لا تنجيزيا، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليلي؛ لأن حكم العقل في كيفية الإطاعة لما كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصبا و ردعا، فإذا أمر بالعمل بطريق لا يفيد الظن فلا إشكال في عدم حكم العقل بقبح الأخذ به مع حكمه بالقبح في صورة عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلقا على عدم

ص: 44

معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا.

بداية (1): أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمي، فلا موضع لحكمه مع أحدهما (2)، و النهي (3) عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء؛ بل نصب الشارع فكذلك يكون معلقا على عدم ردعه عن ظن، فلا منافاة بين خروج بعض الظنون - لنهي الشارع عنه - و بين استقلال العقل باعتبار الظن في حال الانسداد.

=====

فالمتحصل: أن خلاصة القول في جواب الإشكال أن يقال: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن في حال الانسداد ليس إلا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعا، فلا مجال له مع المنع.

و المشار إليه في قوله: «بذلك» هو: اعتبار الظن بدليل الانسداد، فمعنى العبارة: أن حكم العقل «بذلك» أي: باعتبار الظن بدليل الانسداد يكون «معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا».

و ضمير «حكمه» راجع على العقل، و ضمير «به» إلى اعتبار الظن.

و أما تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن كالقياس: فلا مجال له؛ لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

و «كان» في قوله: «فيما كان» تامة بمعنى: وجد، يعني: و بعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورة نصب الشارع طريقا؛ و لو كان ذلك الطريق أصلا.

(1) تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقا.

(2) أي: فلا موضع لحكم العقل بحجية الظن مع وجود العلم أو العلمي.

(3) يعني: أن حكم العقل معلق على عدم الردع كتعليقه على عدم النصب.

و هذا الكلام إشارة إلى وهم و دفعه، فلا بد من توضيح الوهم قبل الدفع.

و توضيحه: أن تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقا في محله، حيث إن النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد، و يوجب انفتاحه.

و حاصل الدفع: الذي أشار إليه بقوله: - «ليس إلا...» الخ - أن النهي عن ظن ناش عن سبب خاص كالقياس ليس إلا كنصب طريق، حيث إنه بعد النهي عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمنا؛ بل يمكن أن يقال: إن النهي عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعي حتى لا تقوت مصلحته، فعليه: يكون النهي عن

هو (1) يستلزمه فيما كان في مورد (2) أصل شرعي، فلا يكون (3) نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه؛ بل به (4) يرتفع موضوعه. وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر (5) بما لا يفيد، و كما لا حكومة معه (6) للعقل لا حكومة له معه، و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

=====

نصب طريق في إناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه.

(1) أي: بل النهي عن ظن يستلزم نصب طريق.

(2) الضمير راجع على الموصول في «فيما» المراد به الواقعة التي ليست من دوران الأمر بين المحذورين، و أما فيه فلا أصل شرعي؛ لأنه فاعل تكويننا أو تارك كذلك.

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

(4) أي بل بالنهي الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصصا لا تخصيصا حتى يكون محالا.

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

(6) أي: مع الأمر «للعقل» بمعنى: أنه كما ليس للعقل أن يقول: حيث لم يحدث الظن فلا تكليف، فكذلك لا حكومة للعقل مع النهي عن ظن خاص، فليس له أن يقول: حيث حدث الظن وجب الاتباع.

و الحاصل: كما أنه ليس للعقل الحكم بعدم حجية ما لا يفيد الظن إذا أمر الشارع باتباعه كذلك ليس له الحكم بحجية ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن اتباعه.

نعم (1)؛ لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه، بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق، غاية الأمر: تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت (2) في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة؛ ولكن من الواضح، أنه لا دخل

=====

(1) استدراك على قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

و غرضه: أن الإشكال في النهي عن القياس يكون من جهتين:

الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنية، وقد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس؛ إذ لو فرض إصابته للواقع لم يصح النهي عنه؛ لأنه موجب لفوات الواقع.

و غرضه: أن إشكال المحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة. وارد في النهي عن القياس؛ كوروده في الأمر بالطريق، وقد عرفت توضيح ذلك. و المراد بالمحاذير في قوله: «لمحاذيره هي المحاذير الخطائية و الملاكية كما عرفت.

(2) خبر «تلك المحاذير»، و الجملة خبر «غاية الأمر»، و «في مورد الإصابة» خبر

=====

«كانت»، و الأولى سوق العبارة هكذا: «غاية الأمر: أن تلك المحاذير التي كانت في صورة خطأ الطريق المنسوب تكون في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة مثلا: إذا أدى القياس إلى وجوب شيء، و هو واجب واقعا، فإنه يجتمع مصلحة الواقع مع المفسدة المفروضة في العمل بالقياس.

و كيف كان؛ فحاصل الإشكال - على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 182» - أن يقال: كيف يصح للشارع النهي عن الظن، و الحال أن الظن قد يصادف الواقع؟ فلو صادف الظن القياسي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الواقع - بأن كان الدعاء واجبا واقعا - كان نهى الشارع عن العمل بهذا الظن تقويتا للواقع. و هذا الإشكال لا يرتبط بالظن القياسي فقط؛ بل هو جار في مطلق المنع عن الظن سواء كان قياسا أم لا.

و هذا الإشكال في باب النهي عن الظن يشبه إشكال ابن قبة في باب جعل الحجية للطرق الظنية مثل خبر الواحد بأنه كيف يمكن للشارع أن يجعل الطريق الظني حجة، مع أنه قد يخالف الواقع؟ فلو قال الشارع بحجية خبر الواحد، و أدى الخبر إلى عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - و كان الدعاء واجبا واقعا - كان جعل الحجية لخبر الواحد مفوتا للواقع، فكما أن نصب الطريق موجب للإشكال في صورة المخالفة للواقع، كذلك النهي عن الظن موجب للإشكال في صورة الموافقة للواقع.

و الحاصل: أن إشكال الأمر يختص بصورة الخطأ، و إشكال النهي يختص بصورة الإصابة. هذا حاصل الإشكال في المنع عن الظن، «و لكن من الواضح: أنه لا دخل لذلك» الإشكال المتقدم في الطرق - و هو المحذور الخطابي و الملاكي - في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة؛ بل هو إشكال عام متوجه على منع الشارع عن العمل بالظن.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: لا دخل للإشكال المتقدم في الطرق - و هو المحذور الخطابي و الملاكي - في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة؛ و ذلك لأن إشكال خروج القياس إشكال في صحة النهي عنه من ناحية حكم العقل المنافي لهذا النهي؛ لا من ناحية صحة النهي في نفسه؛ و من المعلوم: أن اختلاف الجهتين واضح، فلا يرتبط إحداهما بالأخرى؛ لأن تصحيح النهي من الجهة الأولى - و هي حكم العقل

بخروج (1) القياس، ضرورة: أنه (2) بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة (3) قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل (4)، وقد عرفت (5): أنه بمكان من الفساد.

و استلزام (6) إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى قد اختفى علينا، وإن بحجية الظن مطلقاً أو معلقاً على عدم نهى الشارع - لا يغني عن تصحيحه بلحاظ الجهة الثانية وهي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

=====

(1) متعلق بالإشكال.

(2) الضمير للشأن، وهذا تعليل لعدم دخل إشكال النهي في نفسه في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس؛ لأن هذا الإشكال إنما يكون بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه.

(3) يعني: مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن، و ضمير «عنه» راجع على القياس.

(4) بما تقدم تقريره عن «الرسائل»، و «بملاحظة» متعلق ب «أشكال».

(5) في قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

(6) غرضه من هذا الكلام: دفع ما ذكره الشيخ «قدس سره» في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...».

و توضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أمانة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافياً، و مع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها كأولوية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، و عدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه؛ بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأمانة من سائر الأمارات الوافية بالفقه.

و أما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية: فباب احتمال النهي عنها منسد؛ لما تقدم من اهتمام الشارع بالأحكام، و قبح تفويتها بلا تدارك، و عدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذ.

و بالجملة: ففي الصورة الأولى و إن كان احتمال النهي عن بعض الأمارات موجوداً؛ لكنه لا يضر بحكم العقل بحجية غيرها، و في الصورة الثانية باب الاحتمال منسد؛ لما عرفت من اهتمام الشارع بالأحكام.

و المتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل

كان (1) موجبا لعدم استقلال العقل إلا إنه يكون (2) بالإضافة إلى تلك الأمانة (3) لو كان غيرها (4) مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية؛ وإلا (5) فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض (6) استقلال العقل، ضرورة (7): عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس (8) حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح: لا يكاد يخفى على أحد فساده؛ لوضوح: أنه مع بحجية الظن، إما للوفاء بالفقه، وإما لاهتمام الشارع بها.

=====

قوله: «لا احتمال المنع» متعلق ب «و استلزام».

(1) خير «و استلزام» يعني: وإن كان الاستلزام موجبا لعدم استقلال العقل، وضمير «اختلفى» راجع على المنع.

(2) الضمير المستتر فيه وضمير «أنه» راجعان على عدم استقلال العقل بحجية الظن.

(3) أي: التي احتمل المنع عنها كأولوية الظنية.

(4) أي: غير تلك الأمانة التي يحتمل المنع عنها، فكلمة «غيرها» اسم «كان» و «بمقدار الكفاية» خبره، و «مما» بيان ل «غيرها»، يعني: لو كان غير الأمانة التي يحتمل المنع عنها وافيا بالأحكام؛ كخبر الواحد و الإجماع المنقول و الشهرة الفتوائية، فإنه لا يستقل العقل حينئذ باعتبار مثل الأولوية الظنية مما يحتمل المنع عنه، و لا مانع من عدم استقلال العقل بحجيته حينئذ مع وفاء غيرها مما لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

(5) يعني: وإن لم يكن غير تلك الأمانة المحتمل فيها المنع كافيا: فلا مجال لاحتمال المنع في تلك الأمانة التي يحتمل النهي عنها؛ و ذلك للاهتمام.

(6) متعلق ب «لا- مجال»، ووجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالأحكام، و عدم كفاية سائر الظنون مما لا يحتمل المنع عنه يوجبان استقلال العقل بحجية الظن المحتمل منعه.

(7) تعليل لقوله: «فلا مجال» يعني: أن احتمال المنع مناف لاستقلال العقل؛ لوضوح:

أنه مع احتمال المنع لا- يحرز جميع ما له دخل في موضوع حكمه، و من المعلوم: أن عدم المانع مما له دخل في ذلك، فلا يحكم العقل إلا بعد إحرازه، كما هو واضح.

(8) الغرض منه: دفع ما ذكره الشيخ «قدس سره»، في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجمع حكم العقل». و حاصل ما ذكره: قياس حجية الظن في حال الانسداد على حجية العلم في حال الانفتاح، فكما إن حكم العقل باعتبار العلم حال

الفارق، ضرورة (1): أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال (2) بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بدهة (3): انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع الانفتاح لا- يقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجية الظن حال الانسداد غير قابل للتخصيص؛ لمنافاته لما استقل به العقل.

=====

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

قوله: «على حكمه» متعلق ب«وقياس»، وضمير «حكمه» راجع على العقل. والمراد ب«هذا الحال»: حال الانسداد أي: انسداد باب العلم والعلمي، وضمير «لها» راجع على الإطاعة.

قوله: «لا يكاد» خبر «وقياس» ودفع له، وضمير «فساده» راجع على القياس.

قوله: «لوضوح» تعليل لفساد قياس الظن على العلم، وضمير أنه راجع على القياس، يعني: أن قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياس مع الفارق.

(1) تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، وضمير «حكمه» راجع على العقل، وضمير «فيه» إلى الظن.

(2) غرضه: أنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس، المفروض إفادته للظن مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق؛ إذ كما يكون النهي منافياً لحكم العقل و موجبا لارتقاعه، كذلك الأمر، فإن العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن؛ لكنه فيما إذا لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد الظن، فلو أمر بالعمل بما لا يفيد: لم يحكم العقل بقبحه، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب والردع، لأن حكمه معلق على عدم النصب والردع.

والحاصل: أن نصب الطريق والنهي عنه من واد واحد في أن حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس كما عرفت.

(3) بيان لوجه اشتراك الإشكال بين الأمر بطريق غير مفيد للظن كاليد والسوق، وبين النهي عن مثل القياس، فيقال في تقريب الإشكال: كيف يأمر الشارع بالعمل بما يفيد الظن كاليد والسوق، فإنهما أمارتان اعتبرهما الشارع وإن لم يفيدا الظن مع حكم العقل باعتبار الظن فقد وقبح العمل بما لا يفيد؟ و حكم العقل غير قابل للتخصيص.

أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك (1)، وليس (2) إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب (3)، و معه لا حكم له، كما هو كذلك (4) مع النهي عن بعض أفراد الظن. فتدبر جيدا.

وقد انقدح بذلك (5): أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة: بأن (6) المنع عن

=====

(1) أي: بالأمر بطريق لا يفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريق لا يفيد الظن، مع استقلال العقل بعدم كفاية الإطاعة بما دون الظن ؟

(2) أي: وليس عدم الإشكال في مورد الأمر بالطريق إلا لأجل أن حكم العقل بالظن معلق على عدم نصب الشارع طريقا خاصا و لو لم يفد الظن، و عليه: فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقا أيضا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص كالقياس في المقام، و ضمير «معه» راجع على النصب و «له» العقل.

(3) أي: عدم نصب الشارع، فإذا نصب الشارع لم يكن للعقل حكم أصلا؛ لانتفاء موضوعه، إذ موضوعه فيما لم يكن هناك علم و لا علمي، و من المعلوم: أن مع النصب يوجد العلمي.

(4) أي: كما أن حكم العقل معلق مع النهي عن بعض الظنون.

هذا تمام الكلام في جواب المصنف عن إشكال خروج القياس، و قد أجاب الشيخ «قدس سره» عن الإشكال بجوابين آخرين، جعلهما سادس الأجوبة و سابعها، و قد أشار المصنف إليهما و إلى غيرهما من الوجوه المذكورة لدفع الإشكال و المناقشة فيها.

(5) أي: بما ذكرناه من أن إشكال القياس إنما هو بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه، فتصحیح النهي بأحد الوجوه الآتية لا يرفع إشكال خروجه عن نتيجة دليل الانسداد بملاحظة حكم العقل، فإن هذين الجوابين اللذين ذكرهما الشيخ «قدس سره» يدفعان الإشكال من الجهة الأولى دون الثانية، و هي بملاحظة حكم العقل، و على هذا فلا ربط لهما بالإشكال من الجهة التي نحن فيها.

(6) هذا هو الوجه السابع الذي اختاره الشيخ «قدس سره» في دفع الإشكال حيث قال: «الوجه السابع هو: أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع، كما يشهد به قوله «أن السنة إذا قيست محق الدين» (1)، و قوله: «كان ما يفسده

ص: 52

القياس لأجل كونه غالب المخالفة، و أخرى (1): بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة؛ وذلك (2) لبداهة: أنه إنما يشكل بخروجه أكثر مما يصلحه» (1) وقوله: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله» (2)، و غير ذلك (3).

=====

و هذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة، فإذا كشف الشارع عن حال القياس، و تبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه... الخ.

(1) و هو الوجه السادس الذي أفاده الشيخ، و لكن أورد عليه بعد ذلك حيث قال:

«إن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابلة حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانفتاح...» (4) الخ.

و حاصل هذين الوجهين: أن العقل إنما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، و عدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة، و كونه غالب الإيصال إليه؛ لأجل استيفاء مصلحته، فإذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالبا، أو أن المفسدة المترتبة على الأخذ به أكثر من مصلحته: فلا محالة يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصا لحكمه بلزوم مراعاة الظن.

(2) أي: و ذلك الذي ذكرنا من أنه لا وقع لهذين الجوابين، «لبداهة» أن الجوابين يفيدان صحة النهي عن القياس، و أنه إنما نهى عنه - مع أن النهي مفوت لمصلحة الواقع - لكونه كثير المخالفة، أو لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع المحرزة بسببه.

أما الجواب عن إشكال أنه كيف يمنع عنه في حال الانسداد الذي يحكم العقل بحجية مطلق الظن فيه؟ فليس هذان الجوابان دافعين عنه.

و إن شئت قلت: إن الإشكال في صحة النهي عن القياس من جهتين من حيث نفسه، و من حيث منافاته لحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد، و هذان الجوابان

ص: 53

1- عوالي اللآلي 4:22/6، مستدرک الوسائل 17:21247/248.

2- الوارد في كتب الحديث: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»: المحاسن 2:300 /ذيل ح 5، الوسائل 27:192 /ذيل ح 33572. أو «ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه»: تفسير العياشي 1:2/11، الوسائل 27:33605/204.

3- فرائد الاصول 1:529.

4- فرائد الأصول 1:528.

بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة (1) حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك (2) في الذب عن الإشكال في صحته (3) بهذا اللحاظ، فافهم (4) فإنه لا يخلو عن دقة.

=====

إنما يدفعان الإشكال من الجهة الأولى، أما الجهة الثانية: فلا ربط لهذين الجوابين بها.

و كيف كان؛ فقولته: «لبداهة» تعليل لقوله: «لا وقع للجواب».

و توضيح ذلك بعد مقدمة و هي: أن إشكال النهي عن العمل بالقياس يقع في جهتين:

الأولى: في صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانية: في صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناء على الحكومة، وأنه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن، مع فرض استقلاله في حكمه؟

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه من المعلوم: أن الوجهين المتقدمين عن الشيخ «قدس سره» يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، و لا يصححانه باعتبار الجهة الثانية، يعني: حتى مع استقلال العقل بحجية الظن حال الانسداد.

(1) متعلق ب «يشكل» أي: يشكل خروج القياس «بملاحظة حكم العقل...» الخ.

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

(2) أي: في نفسه يعني: لا يجدي صحة المنع عن القياس «كذلك» أي في نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفة للواقع، أو لأن في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع عند الإصابة في دفع الإشكال عن صحة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن، و الظرف متعلق ب «يجدي»، و قد مر غير مرة: أن الصواب في ذب الإشكال هو:

كون حكم العقل بحجة الظن الانسدادي معلق على عدم نهى الشارع عن ظن خاص كالقياس.

(3) أي: صحة المنع «بهذا اللحاظ»، أي: لحاظ حكم العقل في حال الانسداد.

(4) لعله إشارة إلى أن الجوابين صحيحان حتى بالنسبة إلى إشكال خروج الظن القياسي عن حكم العقل في حال الانسداد؛ لأن العقل إنما يحكم بحجية الظن في حال الانسداد؛ لما يرى من قربه إلى الواقع بدون مفسدة، فإذا استكشف - من نهى الشارع عن القياس بقول مطلق - عدم قرب القياس إلى الواقع؛ لكثرة الخطأ، أو استكشف وجود مفسدة فيه تراحم مصلحة الواقع لم يحكم بحجتيته، و ليس ذلك تخصيصا؛ بل تخصصا.

و أما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه (1) بحال الانسداد، أو منع (2) حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد (3)، فإنه - مضافا إلى كون كل واحد من المنع غير سديد؛ ...

=====

وقد ذكر الشيخ «قدس سره» في الرسائل جوابين آخرين عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد، وفي كلا الجوابين نظر أشار إليه المصنف بقوله: «و أما ما قيل في جوابه...» الخ. وقد جعلهما الشيخ الأمرين الأولين من الأمور السبعة.

(1) أي: عن القياس.

و حاصل الأمر الأول في الجواب: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهى الشارع عن العمل بالقياس، وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن؛ وذلك لاختصاص الأخبار الناهية عن العلم بالقياس بحال الانسداد، وعدم شمولها لحال الانسداد؛ إذ من المعلوم: أن بعض تلك الأخبار كان في مقابل معاصري الأئمة «عليهم السلام» من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم، ففاسوا و استحسناوا، و ضلوا و أضلوا. و عليه: فحكم العقل باعتبار مطلق الظن حال الانسداد باق على عمومته؛ و إن حصل من القياس.

(2) هذا هو الأمر الثاني في الجواب و حاصله: أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصي لا تخصيص في حكم العقل حتى يتوجه الإشكال؛ إذ بعد ملاحظة الأخبار الناهية عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمل حكم العموم بعموم حجية الظن ليشكل خروجه بنهي الشارع عنه.

و من المعلوم: عدم وقوع التنافي حينئذ بين نهى الشارع و بين حكم العقل؛ إذ موضوع حكمه هو الطريق المفيد للظن بحكم الله لا نفس القياس، و إن لم يفد الظن، و من المسلم: عدم حصول الظن من القياس مع ملاحظة المنع الشرعي.

و هذا تمام الكلام في بعض الأمور السبعة في الجواب عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد. و لم يتعرض المصنف جميع الوجوه السبعة.

(3) هذا جواب قوله: «و أما ما قيل...» الخ، و هذا شروع في الرد على الأمرين - أي:

المنع - و هذا الرد على وجهين:

أحدهما: ما يكون جوابا عن كل منهما على حدة.

و ثانيهما: ما يشتركان فيه.

أما الوجه الأول: فمحصل الجواب عن الأمر الأول: عدم صحة منع عموم الأخبار

لدعوى (1): الإجماع على عموم المنع (2)، مع إطلاق أدلته (3)، و عموم علته (4) و شهادة (5) الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان - ...

=====

الناحية عن العمل بالقياس لحال الانسداد، و محصل الجواب عن الأمر الثاني: عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

و أما عدم صحة منع العموم - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 71» - فلجهات ثلاث:

الأولى: دعوى الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

قال الشيخ «قدس سره» في رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار و جميع معاهد الاجماعات يوجب الظن المتأخر بالعلم؛ بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين، مع وجود الأمارات السمعية» (1).

الثالثة: عموم علة المنع لحال الانسداد أيضا، مثل قولهم: «عليهم السلام» في مقام تعليل النهي عن القياس: ب «أن السنة إذا قيست محق الدين»، و «أن ما يفسده أكثر مما يصلحه»، حيث إن ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين و محوه، و من المعلوم:

الثانية: إطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ما هو شأن كل إطلاق أحوالي.

أن ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلف عنه في حال دون حال كما هو واضح.

و أما عدم صحة منع حصول الظن: فلما سيأتي. فانتظر.

(1) هذا شروع في الجواب عن الأمر الأول المختص به، و هذا إشارة إلى أول وجوهه الثلاثة.

(2) يعني: لحال الانسداد.

(3) أي: أدلة المنع عن القياس، و هذا إشارة إلى ثاني وجوهه.

(4) أي: علة المنع، مثل: «إن السنة إذا قيست محق الدين»، و هذا إشارة إلى ثالث وجوهه.

(5) عطف على «دعوى»، و هذا شروع في الجواب عن الأمر الثاني المختص به الذي أشرنا إليه بقولنا: «و أما عدم صحة منع حصول الظن من القياس: فلما سيأتي».

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 72» - أنا نمنع عدم حصول الظن من القياس؛ بل ربما يحصل منه القطع في بعض الأحيان، فكيف يقال بعدم حصول الظن منه بعد ملاحظة نهي الشارع؟

لا- يكاد (1) يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية و عليه: فيعود الإشكال بعدم قابلية حكم العقل للتخصيص.

=====

و هذا الجواب أورده الشيخ الأعظم أيضا على الأمر الثاني، فقال: «و فيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان... إلى أن قال: و أما منعه عن ذلك دائما فلا، و كيف و قد يحصل من القياس القطع؟» (1).

و قد تحصل من كلمات المصنف في الجواب الأول عن الأمرين: أنّا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص بحال الانفتاح؛ للإجماع و إطلاق الأدلة و عموم العلة، كما نمنع الأمر الثاني بأنه قد يحصل الظن في بعض الموارد من القياس، فيعود الإشكال. هذا كله في الجواب الأول المختص بكل واحد من الأمرين.

و أما الجواب الثاني المشترك بينهما فسيأتي.

(1) خبر «فإنه» و اسم «يكون» ضمير راجع على الموصول في «ما قيل» المراد به كلا المنعنين، و «بمفيد» خبره، أي: لا يكون المنع عن عموم الأدلة النهائية، و كذا المنع عن حصول الظن من القياس بمفيد. و هذا هو الجواب الثاني المشترك لكلا الأمرين - أعني:

و حاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس و التنافي بين حكمي العقل و الشرع، ضرورة: أن الإشكال بخروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه.

المنعنين -.

فمنع هذا الإشكال تارة: بأن القياس لا يفيد بعد منع الشارع عن العمل به، و أخرى:

بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له مع بقاء موضوعه، و الجواب بهذا النحو عن الإشكال نظير الجواب عن الإشكال على عدم إكرام زيد، المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم، فإن هذا الجواب لا مساس له بالإشكال - بعد فرض أنه من العلماء - فهو فرار عن الإشكال إن لم يكن تسليما له، لا أنه جواب عنه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا بد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن، و لا يرتفع هذا المحذور بدعوى: أن نهى الشارع عن العمل بالقياس مانع عن حصول الظن به، أو أن نهيه عنه كاشف عن كونه غالب المفسدة؛ إذ من المعلوم: أن جميع النواهي الشرعية كاشفة عن وجود المفسد الكامنة في متعلقاتها - بناء على مذهب

ص: 57

الأمر (1): أنه لا إشكال (2) مع فرض أحد المنعنين؛ لكنه (3) غير فرض الإشكال، فتدبر جيدا.

=====

العدلية - وهذا لا مساس له بإشكال عدم قابلية حكم العقل للتخصيص في شيء من الحالات.

قوله: «بالقطع» متعلق ب «الإشكال»، وضمير «منه» راجع على القياس.

(1) لعل الأولى تبديله بما يفيد التعليل فيقال: «لأنه لا إشكال».

(2) لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعنين، وهما عدم إفادة القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهي له أصلا.

(3) أي: لكن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض الإشكال، مع فرض عدمهما؛ لأن فرض ثبوت المنعنين دفع للإشكال برفع موضوعه، وهو خلاف فرض دفع الإشكال، مع فرض بقاء موضوعه كما هو المطلوب.

وبعبارة أخرى - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 74» - لو سلمنا المنعنين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام، وهو فرض إشكال خروج القياس مع إفادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا، فقولته: «لكنه غير فرض الإشكال» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض إشكال خروج القياس، مع إفادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا.

فالمتحصل: أنه لو سلمنا المنعنين فإشكال خروج القياس و التهافت بين حكمي العقل و الشرع - فيما إذا فرض إفادته الظن و عدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد - بعد باق. و في المقام أجوبة أخرى لا داعي إلى نقلها.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - مورد الإشكال: هو خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

و أما بناء على الكشف: فلا إشكال في خروجه عن عموم دليل الانسداد.

أما توضيح الإشكال: فيتوقف على تقديم أمور:

1 - أن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

2 - استقلال العقل بكون الظن مناطا للإطاعة و المعصية حال الانسداد، كما أن العلم يكون مناطا لهما حال الانفتاح.

3 - أن القياس مفيد للظن بالحكم.

4 - منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

أحدهما: تنجيزي، والآخر تعليلي، وهو ما يكون حكم العقل معلقا على عدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجية مطلق الظن، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصص لا من باب التخصيص حتى يقال: إن حكم العقل غير قابل للتخصيص، فخرج الظن القياسي حينئذ شرعا لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليقا، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليلي.

3 - توهم: أن تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقا وإن كان في محله، حيث إن النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد و يوجب انفتاحه؛ إلا إن تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن خاص كالقياس لا مجال له؛ لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه؛ مدفوع بأن النهي عن ظن ناشئ عن سبب خاص كالقياس ليس لا كنصب طريق، حيث إنه بعد النهي عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال فلا يكون مؤثما.

5 - أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بغيره من سائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن أصلا؛ لاحتمال النهي عن غير الظن القياسي أيضا.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فنقول في توضيح الإشكال: إنه مع استقلال العقل بكون مطلق الظن حال الانسداد كالعالم حال الانفتاح مناطا للإطاعة والمعصية؛ كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن كالظن القياسي؟ مع أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص. ولو صيح هذا المنع لزم التخصيص في حكم العقل، وقد عرفت أنه غير قابل له.

ص: 59

4 - «نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه»: استدراك على قوله: «و أنت خبير...» الخ، وغرضه: أن الإشكال عن القياس يكون من جهتين:

الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنية، وهو محل الكلام، وقد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهي الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس، وتقريب الإشكال من الجهة الثانية: أنه لو فرض إصابة الظن الحاصل من القياس للواقع لم يصح النهي عنه، لأنه موجب لفوات الواقع.

ثم دفع الإشكال من الجهة الأولى لا- يغني عن دفعه من الجهة الثانية؛ إذ النهي عن الظن القياسي كالنهي عن مطلق الأمانة مستلزم للمحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة فراجع.

و كيف كان؛ فهذا الإشكال يشبه إشكال ابن قبة في باب جعل الحجية للطرق الظنية كخبر الواحد مثلاً.

5 - قوله: «و استلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى» دفع لما ذكره الشيخ «قدس سره» في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» الخ.

و حاصل الدفع: أن احتمال المنع عن أمانة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من الأمارات كافياً بالفقهاء، و مع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها كالأولية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، و عدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتتمل المنع عنها بمعظم الفقهاء؛ بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأمانة لأنها وافية بالفقهاء.

و أما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية بالفقهاء؛ فباب احتمال المنع منسند؛ لاهتمام الشارع بالأحكام.

فالمتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحجية الظن؛ إما للوفاء بالفقهاء، و إما للاهتمام الشارع بها.

6 - قوله: «و قياس حكم العقل...» الخ، دفع لما ذكره الشيخ في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل؟».

و حاصل ما ذكره الشيخ «قدس سره»: عبارة عن قياس حجية الظن في حال الانسداد على حجية العلم في حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العمل حال الانفتاح لا يقبل التخصيص فكذلك حجية الظن حال الانسداد غير قابل للتخصيص؛

لمنافاته لما استقل به العقل.

و حاصل الدفع: أن هذا القياس قياس مع الفارق؛ لأن حكم العقل في العلم تنجيزي، وفي الظن تعليلي كما عرفت.

7 - وقد يقال: إنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس المفروض إفادته للظن، مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد و السوق مثلا؛ إذ كما يكون النهي منافيا لحكم العقل و موجبا لارتقاعه، كذلك الأمر، فإن العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب و الردع؛ لأن حكمه معلق على عدم النصب و الردع، فنصب الطريق و النهي عنه من واد واحد في تعليق حكم العقل على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس.

و حاصل هذين الوجهين: أن العقل إنما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، و عدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة، و كونه غالب الإيصال إليه، فإذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالبا، أو أن المفسدة المترتبة على العمل به أكثر من مصلحته، فلا محالة يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصا؛ لحكمه بمراعاة الظن.

9 - ردّ المصنف على هذين الوجهين: أن هذين الوجهين يفيدان صحة النهي عن القياس، بمعنى: أن الشارع نهى عن القياس لكونه كثير المخالفة، أو لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع.

و بعبارة أخرى: أنه قد مرّ غير مرة: إن النهي عن الظن القياسي من جهتين، و الوجهان المتقدمان عن الشيخ «قدس سره» يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، و لا

يصححانه باعتبار الجهة الثانية، مع أن صحة النهي من الجهة الثانية هي محل الكلام في المقام.

10 - وقد ذكر الشيخ في الرسائل جوابين آخرين عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد.

وفي كلا الجوابين نظر قد أشار إليه المصنف بقوله: وأما ما قيل.

و حاصل الجواب الأول من الشيخ «قدس سره»: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهى الشارع عن القياس، وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن؛ لاختصاص النهي عن العمل بالقياس بحال الانفتاح، وعدم شموله لحال الانسداد.

و حاصل الجواب الثاني منه «قدس سره»: أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصص لا يكون تخصيصاً في حكم العقل حتى يتوجه الإشكال إليه؛ إذ بعد ملاحظة النهي عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمل حكم العقل بحجية مطلق الظن.

و أما ردّ المصنف عليهما يكون بوجهين:

أحدهما: ما يكون جواباً عن كل منهما على حدة، والآخر ما يشتركان فيه.

أما الأول: فحاصل رد المصنف على الجواب الأول هو: عدم صحة منع عموم النهي عن القياس لحال الانسداد، وعن الجواب الثاني: هو عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

و أما الوجه الثاني المشترك لكلا الجوابين أعني: المنعين فحاصله: أن هذين الجوابين من الشيخ «قدس سره» لا يدفعان إشكال خروج القياس، ضرورة: أن الإشكال على خروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه، فمنع هذا الإشكال تارة: بأن القياس لا يفيد الظن بعد منع الشارع عنه. و أخرى: بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد؛ لعدم شمول النهي له خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له، مع بقاء موضوعه.

و كيف كان؛ فلو سلمنا المنعين، أعني: الجوابين من الشيخ «قدس سره» فإشكال خروج القياس فيما إذا فرض كونه مفيداً للظن بعد باق.

11 - رأي المصنف «قدس سره»:

إن خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة إنما هو من باب التخصص؛ لا من باب التخصيص كي يرد عليه بأن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص (1)؛ فالتحقيق أن يقال - بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد -: أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال

=====

فصل في الظن المانع و الممنوع

(1) قبل الخوص في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: بيان حكم الظن المانع و الممنوع من حيث الاعتبار و الحجية، فإذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص، كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان، كما إذا قام الاستحسان على وجوب الزكاة في النقود الورقية في يومنا هذا تشبيها لها بالدرهم و الدينار، فحصل الظن بوجوب الزكاة في النقود الورقية من الاستحسان في حال الانسداد. و هذا هو الظن الممنوع و الظن الحاصل من الشهرة هو الظن المانع، فإنه بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لا-ريب في تساويهما - المانع و الممنوع - في نظر العقل من حيث الحجية؛ إذ المفروض: إفادة كليهما للظن. هذا من جهة. و من جهة أخرى: يستحيل العمل بكليهما معا كما هو واضح، فلا بد من الأخذ بأحدهما فقط.

فيقع الكلام فيما هو مقتضى مقدا الانسداد؛ هل هو الأخذ بالظن الممنوع و الحكم بوجوب الزكاة في النقود الورقية؟ أو أنها تقتضي تقديم الظن المانع، فتصير النتيجة:

وجوب الأخذ بالظن بالحاصل من الشهرة، و الحكم بعدم وجوب الزكاة في النقود الورقية أو أنها تقتضي تقديم ما له مرجح منهما أو يتساقطان؟ وجوه؛ بل أقوال:

1 - وجوب العمل بالظن الممنوع.

2 - وجوب العمل بالظن المانع.

3 - وجوب الأخذ بما له مرجح.

4 - تساقط الظنين و الرجوع إلى الأصول العمليّة.

أما وجه وجوب الأخذ بما له مرجح: فهو واضح، بمعنى: وجوب الأخذ بأقوى الظنين، خصوصا إذا قلنا بأن نتيجة مقدمات الانسداد جزئية من ناحية المراتب.

و أما وجه سائر الوجوه: فهو مبني على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن في الفروع أو الأصول أو كليهما، فإن قلنا: إن تيجتها هي الحجية في الفروع فالمقدم هو الظن الممنوع، وإن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فالمقدم هو الظن المانع، وإن قلنا بحجية كليهما معا: فيتساقطان.

و مختار المصنف هو: تقديم الظن المانع؛ كما أشار إليه بقوله: «فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع...» الخ.

و توضيح ما أفاده المصنف في وجهه - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 74» -:

أن حكم العقل بحجية الظن معلق على إحراز عدم الردع عنه فاحتماله مانع عن حكمه بها، و مع احتمال المنع عن الظن الحاصل من الاستحسان مثلا - فضلا عن قيام الظن على عدم اعتباره - لا يستقل العقل بحجية الظن الحاصل منه؛ لما تقدم في الفصل السابق من: عدم استقلال العقل بحجية الظن، مع احتمال المنع عنه شرعا، فلا بد من الاقتصار على ظن لا يحتمل المنع عنه أصلا، و هو الظن المانع كالشهرة في المثل المتقدم، فإن وفي بالأحكام فهو المطلوب؛ و إلا ضم إليه ظن احتمل المنع عنه - لا ما ظن بعدم اعتباره - و يكون الظن الذي يحتمل المنع عنه حجة شرعا، و لا - يعتنى باحتمال المنع عنه؛ و ذلك للعلم باهتمام الشارع بالأحكام، و المفروض: قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به. انتهى موضوع الحاجة من كلامه مع توضيح و تصرف منا.

قوله: «بعد تصور المنع عن بعض الظنون» يعني: بعد إمكانه كالقياس؛ إذ بناء على استحالة المنع حتى عن مثل القياس - كما مال إليها بعض في الفصل السابق في دفع إشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة - يمتنع فرض قيام ظن

المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق (1)، فلا بد (2) من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه (3) بالخصوص (4)، فإن كفى (5) وإلا- فبضميمة ما لم يظن المانع عنه؛ وإن احتمل (6) مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، وذلك (7) ضرورة: أنه لا احتمال مع كالمشهور على المنع عن ظن آخر؛ كالظن الحاصل من الاستحسان.

=====

لكن قد عرفت هناك: عدم استحالة المنع؛ بل إمكانه ووقوعه كالمنع عن القياس نظراً إلى أن حكم العقل بحجية الظن تعليلي لا تنجيزي.

(1) حيث قال: «ضرورة: عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع».

(2) هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجية ظن ظن أو احتمال المنع عنه، وعلى هذا:

فاستقلال العقل بحجية الظن لا يكون في مورد الظن بالمنع أو احتمال؛ بل ينحصر في مورد واحد، وهو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

(3) كخبر الواحد الذي يعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

(4) يعني: لا بنحو العموم المقتضي لعدم حجية شيء من الظنون، مثل قوله تعالى:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً * الدال على عدم حجية شيء من الظنون ضرورة: أنه لا عبرة بهذا النهي العام؛ للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضي لحجية الظن.

(5) يعني: فهو المطلوب، ولم يجز التعدي عنه إلى موهوم المنع أو مشكوكه، فضلاً عن محتمله أو مظنونته؛ «وإلا» أي: وإن لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص في استفادة الأحكام، فلا بد من ضم ما يحتمل المنع عنه إليه، دون ما ظن المنع عنه.

(6) أي: وإن احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فإن ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد؛ لعدم العبارة - حال الانسداد - باحتمال المنع.

وضمير «معها» راجع على المقدمات. فمعنى العبارة: «وإن انسداد باب هذا الاحتمال» أي:

احتمال المنع مع وجود مقدمات الانسداد. وإنما قيدنا الظن المحتمل منعه بكون احتمال منعه قبل مقدمات الانسداد؛ لأن الظن المحتمل منعه بعد تمامية مقدمات الانسداد حاله حال الظن المقطوع منعه؛ لما عرفت - في فصل الظن القياسي - من أن احتمال المنع كالقطع بالمنع في خروج الظن عن حكم العقل بحجية مطلق الظن تخصصاً.

(7) أي الذي ذكرنا من كون احتمال المنع قبل مقدمات الانسداد غير ضار، «ضرورة: أنه لا احتمال» للمنع «مع الاستقلال» للعقل بحجية كل ظن.

و منه (2) انقذح: أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

=====

قوله: «ضرورة» تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، وحاصله: - على ما «في منتهى الدراية، ج 5، ص 77» - أنه - مع مقدمات الانسداد - ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجية الظن، والمفروض استقلاله.

(1) أي: فرض الانسداد.

و المتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها إن كانت وافية بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط، ولا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات، فضلا عن مظنون المنع، وإن لم تكن وافية، فيضم إليها ما لا- يظن المنع عنه؛ وإن احتمل مع الغض عن مقدمات الانسداد، وانسد هذا الاحتمال بسببها؛ لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت.

(2) هذا رد لما استظهره الشيخ «قدس سره» من كلمات جمع من المحققين في مسألة تقديم الظن المانع أو الممنوع؛ من ابتناء الأقوال فيها على ما يستفاد من دليل الانسداد، وأن تقديم الظن الممنوع مبني على القول بأن النتيجة حجية الظن في الفروع، وتقديم الظن المانع مبني على القول بأن النتيجة حجيته في الأصول، قال الشيخ: «ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الظن الممنوع، ولازم بعض المعاصرين الثاني - أي: تقديم المانع - بناء على ما عرفت منه من: أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يتم على اعتباره الظن، وقد عرفت ضعف كلا البناءين...» (1) الخ.

وقوله المصنف: «و منه انقذح...» الخ، يعني: مما حققناه بقولنا: «ضرورة: أنه لا احتمال مع الاستقلال» ظهر: أنه لا تتفاوت الحال في وجوب الأخذ بالمانع وطرح الممنوع بين ما اختاره صاحب الفصول وغيره؛ من اقتضاء مقدمات الانسداد حجية الظن في الأصول أي: بالطرق المتكفلة للأحكام فقط، وبين ما ذهب إليه آخرون

ص: 66

كصاحب الرياض و شريف العلماء على ما حكي عنهما «قدس سرهما» من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، و بين ما اختاره المصنف تبعاً للشيخ من اقتضائها حجيتها إذا تعلق بكل من الواقع و الطريق، و أن الأقوال في هذه المسألة ليست مبنية على ما يستفاد من دليل الانسداد.

وجه عدم تفاوت الحال: ما عرفت من: أنه مع احتمال المنع فضلاً عن ظنه لا استقلال للعقل بحجية الظن، سواء كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع أم بالأصول أم بهما.

أما الأول: أعني: عدم استقلال العقل بحجية غير الظن المانع فيما إذا كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع: فلأن احتمال عدم حجية ظن بالفروع كاف في منع استقلال العقل بحجية ذلك الظن، بعد ما تقدم من أن المانع هو الردع الواقعي اللازم منه كفاية احتمالته في منع استقلال العقل، فدليل الانسداد وإن لم يثبت حجية خصوص الظن بالطريق أي: الظن المانع؛ لكنه لا يثبت عدم حجيته أيضاً، فهو باق تحت عموم نتيجة دليل الانسداد، وهذا بخلاف الظن الممنوع المتعلق بالفروع، فإن احتمال حجية الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجية الظن الممنوع لما كان باقياً على حاله؛ لشمول دليل الانسداد له كما تقدم، فهو يمنع استقلال العقل بحجية الظن الممنوع.

و أما الثاني - أعني: عدم استقلاله بحجية غير الظن المانع، فيما إذا كانت النتيجة حجية الظن بالطريق - فلأن المفروض: اقتضاء دليل الانسداد لحجيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجة فقط، فلا يجوز العمل بالممنوع.

و أما الثالث - أعني: عدم استقلاله بحجية غير المانع فيما إذا كانت النتيجة حجية الظن بالفروع و الطريق معا - فلأن دليل الانسداد وإن كان مقتضياً لحجية كل من الظن بالفروع و الأصول - أي: الممنوع و المانع - إلا إن اقتضائه لحجية المانع تنجيزي؛ لعدم إناطته بشيء و اقتضائه لحجية الممنوع تعلقي، يعني: أنه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجيته، و حيث إن شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجية الظن الممنوع، فيسقط عن الحجية، فيكون المانع هو الحجة دون الممنوع؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 79».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه، و أن ما بنى عليه المحققون في نتيجة دليل الانسداد من حجية الظن في الفروع أو الأصول لا يقتضي ما

استظهره الشيخ «قدس سره» منه من حجية الظن الممنوع أو المانع.

قال المصنف في حاشيته على «الرسائل» معلقاً على قول الشيخ «قدس سره» ما هذا لفظه: «لا يخفى: أن هذا البناء لا يقتضي وجوب العمل بالممنوع، ضرورة: أن عدم حجية الظن إلا في الفروع لا يلزم حجيته فيها مطلقاً؛ ولو ظن عدم اعتباره - إلى أن قال: كما إنه ليس لازم من ذهب إلى حجية الظن في الأصول حجية المانع مطلقاً؛ لإمكان أن يكون كل من المانع و الممنوع فيها؛ كما لو قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية أمانة أو أصل، وإنما يصح ذلك فيما كان الممنوع في فرع».

و كيف كان؛ فالكلام في المقام طويل، فمن شاء تفصيل ذلك فليرجع إلى المفصلات.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - الظن المانع و الممنوع: توضيح ذلك: كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان.

فالظن الحاصل من الشهرة يسمى مانعاً، و الظن الحاصل من الاستحسان يسمى ممنوعاً و هما متساويان في نظر العقل عند الانسداد من حيث الحجية؛ لإفادة كليهما للظن. غاية الأمر: لا يمكن الأخذ بكليهما معاً، فلا بد من الأخذ بأحدهما فقط، فيقع الكلام فيما هو مقتضى مقدمات الانسداد؛ هل هو حجية الظن الممنوع أو المانع، أو تقديم ما له مرجح أو حجية كليهما هناك وجوه؛ بل أقوال.

2 - وجه الأخذ بما هل مرجح: واضح، لا يحتاج إلى البيان. و أما وجه سائر الوجوه و الأقوال: فهو مبني على كون نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن في الفروع، أو في الأصول، أو في كليهما.

فإن قلنا: بأن النتيجة هي الحجية في الفروع: فالمقدم هو الظن الممنوع، و إن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فالمقدم هو الظن الممنوع، و إن قلنا: بأن النتيجة حجية كليهما معاً: فيتساقتان.

3 - رأي المصنف:

هو تقديم الظن المانع.

لا فرق (1) 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.

=====

فصل في الظن بألفاظ الآية أو الرواية

إشارة

(1) أي: لا فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه بلا واسطة؛ كما إذا قامت الشهرة على وجوب شيء أو حرمة، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه مع الواسطة؛ كالظن بالحاصل من أمانة على تفسير لفظ من ألفاظ الكتاب أو السنة؛ «كما إذا قال اللغوي: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فأورث الظن في قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صِدْقًا طَيِّبًا* بجواز التيمم بالحجر مثلا، مع وجود التراب الخالص». أو على وثيقة راو ينقل الحكم عن المعصوم «عليه السلام»، فأورث الظن بذلك الحكم.

و الوجه في عدم الفرق: هو إطلاق حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد، فلا فرق عنده بين ظن يوصلنا إلى الحكم الواقعي بلا واسطة، أو مع الواسطة، فلا حاجة إلى إعمال انسداد آخر صغير في مثل هذه الموارد «أي: موارد الرجوع إلى قول اللغوي، و علماء الرجال»؛ بل يكفي جريان مقدمات الانسداد الكبير في معظم أحكام الفقه.

ثم إن الظن بالحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقا بحكم شرعي، وليس بحجة في تشخيص موضوعات الأحكام؛ كالألفاظ الواردة في رسائل الوصية أو الوقف؛ لأن المفروض: هو انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، فتكون مقدمات الانسداد تامة في خصوص الأحكام لا الموضوعات. هذا خلاصة الكلام في المقام.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: التنبيه على أن مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد: حجية الظن بمناط الأقرية إلى الواقع، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح هو حجية الظن مطلقا، سواء تعلق بالحكم الشرعي بلا واسطة أو معها كما عرفت؛ إذ بعد حجية مطلق الظن بالانسداد لا فرق في الحجية بين تعلقه بالحكم الشرعي بلا واسطة؛

و لا يخفى: أن اعتبار ما يورثه (1)...

=====

كنقل الراوي عن الإمام «عليه السلام» وجوب صلاة الجمعة، وبين تعلقه بالحكم مع الوساطة أي: بأمانة أخرى غير الأمانة الدالة على نفس الحكم، كما إذا ورد الأمر بالتييمم بالصعيد في قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، وشككنا في جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلا، وفرضنا انسداد باب العلم والعلمي بجوازه، فإذا قال اللغوي: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض»، وفرضنا إفادة كلامه للظن، فإنه حينئذ:

يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض؛ لكن بوساطة قول اللغوي، فيجوز لنا أن نقول حينئذ هكذا: يجوز التيمم بالصعيد؛ لأن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فيجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، فإذا ثبت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ثبت جوازه بالحجر أيضا؛ لأنه من أفراد مطلق وجه الأرض. فالنتيجة هي: حجية قول اللغوي بدليل الانسداد.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الظن الحاصل من كلام الرجالي في تمييز المشتركات مثلا، كما إذا قال: إن عمر بن يزيد الواقع في سند الرواية الكذائية هو الثقة بقرينة كون الراوي عنه ثقة، فإن توثيقه موجب للظن بالحكم الشرعي الذي تضمنته الرواية.

والسرف في عدم الفرق في ذلك كله: وحدة المناط في حجية الظن - وهو الأقرب إلى الواقع - في الجميع كما تقدم، وهذا المناط يوجب التلازم بينه وبين مؤدى الأمانة، فيكون الجميع حجة؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 82».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية كما هو العادة.

(1) الضمير المستتر راجع على الموصول المراد به الأمانة، والضمير البارز راجع على الظن بالحكم، واسم «كان» ضمير مستتر راجع على الموصول في «فيما» أو «بما» المراد به الحكم.

و غرضه من هذا الكلام: أن اعتبار الأمانة الموجبة للظن بالحكم مع الوساطة - كقول اللغوي - مختص بأحكام انسداد فيها باب العلم والعلمي، فمع انفتاح باب العلم والعلمي بها لا يكون ذلك الظن الحاصل من تلك الأمانة حجة فيها - أي: في الأحكام - وإن انسداد باب العلم والعلمي في اللغة، فالمدار في حجية قول اللغوي على انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام دون انسداد بابها في اللغة مع فرض الانفتاح في أكثر الأحكام.

والحاصل: أن المعيار في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي هو: انسداد باب العلم بالأحكام دون اللغات.

لا يختص (1) عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة (2) فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد؛ ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم (3)؛ لا يكاد يترتب عليه أثر آخر (4) من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو

=====

(1) الظاهر أنه هو الصحيح؛ إذ هو في مقام بيان مورد حجية الظن الحاصل من اللغوي، فما في بعض النسخ من «لا يختص» لعله سهو من النساخ.

(2) يعني: إذا انسداد باب العلم باللغة في مورد - كلفظ الصعيد في المثال المتقدم - كان قول اللغوي حجة فيه إذا أورث الظن بالحكم الشرعي، مع انسداد باب العلم بالأحكام، ولو فرض انفتاح باب العلم باللغة في غير ذلك المورد؛ إذ المناط في حجية الظن بالحكم الشرعي الثابتة بدليل الانسداد في مورد كلفظ الصعيد تحقق الانسداد؛ ولو في خصوص ذلك المورد.

(3) استدراك على حجية الظن بالحكم الشرعي، الحاصل ذلك الظن من كلام اللغوي بدليل الانسداد.

و حاصله: منع الملازمة في حجيته إذا تعلق بالحكم الشرعي مع حجيته في الموضوعات الخارجية.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 83» - أن حجية قول اللغوي في الأحكام إذا أوجب الظن بها لا تستلزم حجيته في الموضوعات الخارجية؛ كالوصية والإقرار وغيرهما من الموضوعات ذوات الآثار؛ لاختصاص دليل الانسداد بالأحكام الكلية، فلا يثبت حجية الظن في غيرها كلفظ «كثير» و «بعض» إذا ورد في وصية أو إقرار؛ كما إذا أوصى زيد بأن يعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقر بأن بعض عقاره لبكر، فإن الظن المتعلق بهما بواسطة قول اللغوي لا يكون حجة؛ بل يتوقف حجيته في الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجية الظن مطلقاً في تلك الموضوعات، سواء حصل من قول اللغوي أم غيره، أو قيام دليل على حجية قول اللغوي في كل مورد حكماً كان أو موضوعاً، فالظن الحاصل من قول اللغوي بمراد الموصي لا يصير حجة إلا بأحد هذين النحويين.

و هذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضاً بقوله: «و هل يعمل ذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور؟ فيه إشكال والأقوى العدم...» (1) الخ.

(4) يعني: غير تعيين مراد الشارع، و «من تعيين» بيان له و ضمير «عليه» راجع على

ص: 71

غيرهما (1) من الموضوعات الخارجية؛ إلا (2) فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص (3)، أو ذاك (4) المخصوص، و مثله (5) الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي؛ كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر (6).

فانقدح (7): أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد؛ ولو لم يقيم دليل على اعتبار قول اللغوي في الأحكام.

=====

(1) أي: كالوقف و النذر اللذين هما من الموضوعات الخارجية، التي يترتب عليها أحكام شرعية جزئية.

(2) استثناء من قوله: «لا يكاد يترتب» يعني: لا يكاد يترتب على الظن «أثر آخر» غير الحكم «من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية؛ إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص»؛ بأن قام دليل عام على حجية الظن مطلقاً بالنسبة إلى قول اللغوي؛ كما لو جرت في أقوالهم مقدمات الانسداد كأن يقال: إنا نقطع بتوجه تكاليف إلينا في أبواب الوصايا و الأقارير و نحوهما، و انسداد باب العلم و العلمي بمعاني اللغات، و الاحتياط موجب للعسر أو الاختلال، و يقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد من كفاية الظن في اللغة.

(3) متعلق ب «يثبت» يعني: إلا- في الموضوع الذي يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، و ذلك كالضرر و النسب و غيرهما، فإذا حصل الظن - من أي سبب - بترتب الضرر على الفعل الكذائي كان حجة و ترتب عليه الحكم الشرعي.

(4) عطف على «الخصوص».

(5) أي: و مثل الظن الحاصل بالحكم من أمانة متعلقه بألفاظ الآية أو الرواية: الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي؛ كالظن الحاصل من قول الرجالي في توثيق بعض الرواة و كذا في تعيين المشتركين في اسم واحد؛ كتعيين إن زرارة الواقع في سند كذا هو ابن أعين - على وزن أحمد - الثقة، بقربنته من يروي عنه؛ لا ابن لطيفة.

و وجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من أن مقتضى دليل الانسداد هو: حجية الظن بالحكم الشرعي الكلي، سواء تعلق بالظن بالواقع بلا واسطة أم معها.

(6) و هو زرارة بن لطيفة، أو غيره من الستة الذين هم مجاهيل.

(7) أي: فظهر بما ذكر من كفاية كل ظن متعلق بالحكم في حال الانسداد: «أن الظنون الرجالية»، و هي عبارة عن الظن بكثير من الرواة أنهم ثقة أو غير ثقة «مجدية في

اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية.

تنبيه (1): لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند حال الانسداد» أي: انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية؛ «و لو لم يقيم دليل» خاص و لا دليل انسداد صغير خاص بباب الرجال، «على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة»، و هي الإخبار بشيء عن حسّ؛ بشرط تعدد المخبر و عدالته؛ بأن يكون اثنين أو أربعة على اختلاف الموارد المعهودة في الشرع، و اندراج قول الرجالي في باب الشهادة إنما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجي كالعدالة و الوثاقة و الاستقامة في المذهب و غير ذلك.

=====

و من المعلوم: أن الغالب عدم اقتران قول الرجالي بما يعتبر في الشهادة من التعدد و العدالة.

«و لا من باب الرواية» و هي: إخبار واحد أو أزيد، ففي الشهادة: يعتبر التعدد دون الرواية. و اعتبار قول الرجال في حال الانسداد يكون لأجل الانسداد.

و حاصل كلام المصنف: أن الظن الحاصل من قول الرجالي حجة بدليل الانسداد، من دون حاجة إلى تكليف إثبات حجيته من باب الشهادة أو من باب الرواية.

نعم؛ على فرض الانفتاح: لا بد لإثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهادة أو الرواية، أو لأجل الوثوق و الاطمئنان.

تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية

(1) و قبل الخوض في أصل المقصود ينبغي بيان ما يمكن أن يكون محل الكلام و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن استكشاف الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على حفظ جهات ثلاثة:

1 - الصدر. 2 - الدلالة. 3 - جهة الصدور.

فهناك أقسام، و عمدتها هي ثلاثة:

الأول: إمكان العلم الوجداني في تمامها.

الثاني: إمكان العلمي كذلك.

الثالث: عدم إمكانهما في جميعها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الثالث، ثم نقول: إن الغرض من هذا التنبيه: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمانة قامت عليه، و كان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيرة مرتبطة بسند تلك الأمانة أو متنها أو دلالتها أو غير

ذلك، وتمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها؛ ليرتفع احتمال الخلاف؛ وذلك بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي، وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن، وإن لم يحصل له بذلك العلم بالحكم؛ وذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما أوجب قوة في الظن المذكور.

وبيان أوضح - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 87» - أنه لا بد في التمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه من إحراز أمور ثلاثة: أحدها: أصل صدوره.

ثانيها: دلالة على المراد وعدم إجماله.

ثالثها: جهة صدوره، أعني: إحراز أنه صدر لبيان الحكم الواقعي لا لتقيّة مثلاً.

و من المعلوم: أن إحراز هذه الأمور - في ظرف الانفتاح - لا بد أن يكون بعلم أو علمي فقط، ولا يكفي إحرازها بالظن المطلق، فإذا ورد في سند رواية «عن ابن سنان» مثلاً فلا بد من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة (1) لا محمد بن سنان الضعيف (2).

وهكذا الكلام بالنسبة إلى دلالة الخبر و جهة صدوره، و هل في حال الانسداد - كما هو المفروض - يتنزل من العلم إلى مطلق الظن و لو بمرتبته الضعيفة، أم اللازم تحصيل المرتبة القوية منه و هي الموجبة للاطمئنان مثلاً و جعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفاً جداً؟

اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال و الأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن؛ و ذلك لأنه - بناء على كون نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجية الظن حكومة - لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجود تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات

ص: 74

1- هو عبد الله سنان «بن طريف، مولى بني هاشم، و كان خازناً للمنصور و المهدي و الهادي و الرشيد. كوفي، ثقة من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه في شيء. روى عن أبي عبد الله «عليه السلام»، و قيل: روى عن أبي الحسن موسى «عليه السلام»، و ليس يثبت». له كتب. رجال النجاشي: 558/214.

2- محمد بن سنان: «أبو جعفر الزاهري، من ولد زاهر جولى عمرو بن المحقق الخزاعي.. روى عن الرضا «عليه السلام».. و هو رجل ضعيف لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به..»، رجال النجاشي: 88/338. و قد حدّث قبل وفاته أنه «كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماع و لا رواية؛ وإنما وجدته». اختيار معرفة الرجال 2: 976/796.

أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية (1)، و عدم اقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه (2) فيه (3) بالحجة (4) من علم أو علمي؛ ...

=====

المتطرفة في السند أو غيره، مثلا: إذا ظن بأن زرارة الراوي هو ابن عين، و كان احتمال إنه ابن لطيفة مثلا ناشئا من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين في أعلى مراتبه، فمقتضى القاعدة وجوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنانى منها؛ لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

فعلى هذا يجب تقليل الاحتمالات سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

و هذا خلافا لما حكي عن بعضهم من التفصيل في وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور و غيره، و أنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمي بالصدور في مسألة كان باب العلم بحكم تلك المسألة مفتوحا، و إن كان بابه بالنسبة إلى الدلالة وجهة الصدور مسدودا، و عليه: فلا يجوز التنزل في تلك المسألة إلى الظن الانسدادي؛ لعدم تحقق الانسداد؛ بل يجب تحصيل العلم أو العلمي بالصدور، و تحصيل الجهتين الأخريين إما بالعلم أو العلمي إن أمكن أيضا؛ و إلا فالظن المطلق، و إن لم يكن تحصيل العلم أو العلمي بالصدور؛ بأن كان باب العلم به مسندا و جب التنزل فيه حينئذ إلى ما استقل به العقل، أعني: الظن المطلق؛ و إن أمكن تحصيل العلم أو العلمي بالنسبة إلى الجهتين الأخريين.

و بالجملة: فالمدار في جواز التنزل إلى ما استقل به العقل عند هذا المفصل هو: انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة إلى الصدور فقط، و عند المصنف «قدس سره»: هو انسداده بالنسبة إلى أية واحدة من تلك الجهات؛ لكن المعتبر هو التنزل إلى الظن القوي منه، المعبر عنه بالاطمئنان إذا أمكن. و السر في عدم الفرق واضح؛ فإن مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أو مظنوننا بالظن الخاص لا يوجب العلم بالحكم الشرعي؛ ما لم تكن ظاهرة في المقصود، و لم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعي.

و عليه: فلا فرق بين السند و غيره أعني: الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل - حال الانسداد - إلى الظن الضعيف، مع التمكن من الظن القوي عقلا.

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

(2) أي: باب الاحتمال، و الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى الاحتمالات. و المراد بها الاحتمالات المقابلة للظنون أي: الموهومات.

(3) في السند أو الدلالة أو الجهة، و الأولى تأنيثه أيضا.

(4) متعلق ب «سد» أي: سد باب الاحتمال يكون بالحجة من علم أو علمي.

وذلك (1) لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف، مع التمكن من القوي (2) أو ما بحكمه (3) عقلا (4)، فتأمل جيدا.

=====

(1) علة لوجوب تقليل الاحتمالات.

فالحاصل: أن المعيار في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي أو الرجالي هو انسداد باب العلم بالأحكام لا باللغات و الموضوعات.

3 - تنبيه: في تقليل الاحتمالات المتطرفة في السند أو الجهة أو الدلالة أو فيها جميعا، بمعنى: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمانة، و كان احتمال خلافه ناشئا من

ص: 76

أمور كثيرة مرتبطة بالسند أو الدلالة أو الجهة، و تمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي: و جب تحصيل تلك الحجة، و رفع الاحتمال مهما أمكن و إن لم يحصل له بذلك العلم بالحكم و ذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما يوجب قوة في الظن المذكور.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات»، مثلاً: إذا ظن بأن زرارة الراوي هو ابن أعين، و كان احتمال أنه ابن لطيفة مثلاً ناشئاً من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين في أعلى مراتبه: فمقتضى القاعدة: و جوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنانى منها؛ لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

1- هو حجية الظن بالحكم الشرعي مطلقاً، يعني: سواء كان متعلقاً بالحكم الشرعي بلا واسطة أو معها.

2- و جوب تقليل الاحتمالات، سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

ص: 77

إنما الثابت (1) بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام 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.

=====

فصل في الظن بالفراغ

الظن بالاشتغال و الامتثال

(1) المقصود من هذا الفصل: بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال، بمعنى: أن الثابت بمقدمات الانسداد هو: حجية الظن في إثبات الأحكام الشرعية لا في إسقاطها و تطبيق المأتي به عليها، فلو ظن المكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال كان هذا الظن حجة، و أما لو شك في الساعة الثانية من أول ليلة من الشهر في أنه هل أتى بالدعاء أم لا؟ ثم حصل له الظن بالإتيان لم يكن ظنه هذا حجة؛ بل يجب عليه الإتيان بالدعاء؛ لأن مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن بالامتثال؛ بل لا بد و أن يرجع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة بهذا المقام؛ من استصحاب قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز و نحوها.

فالظن الانسدادي إنما يكون حجة في مقام إثبات التكليف، و لا يكون حجة في مقام إسقاط التكليف و امتثاله. هذا مجمل الكلام في المقام.

و أما تفصيل ذلك فيتوقف على مقدمة و هي: إن للعمل بالحجج - و منها الظن الانسدادي - مرحلتين:

الأولى: إثبات التكليف و اشغال الذمة به من علم أو علمي؛ كقيام الدليل على وجوب صلاة الجمعة مثلاً.

الثانية: امتثال التكليف و تفرغ الذمة عنه، و لا ملازمة بين المرحلتين في حجية شيء، بمعنى: أنه إذا صار شيء حجة في مرحلة إثبات التكليف و اشغال الذمة به: فلا يستلزم ذلك أن يكون في مرحلة امتثاله و الفراغ عنه حجة أيضاً، بتوهم: أن أصل التكليف لما كان ثبوته ظنياً - حسب الفرض - كان امتثاله ظنياً أيضاً؛ و إن حصل العلم بالإتيان بمتعلقه و انطباقه على المأتي به.

إذا عرفت هذه المقدمة فالوجه في ذلك واضح، فإن العقل إنما يستقل بحجية الظن و تقرير الجاهل في خصوص ما انسد عليه باب العلم فيه، و هو نفس الحكم.

أما فيما يمكنه فيه العلم كالموضوعات الخارجية و منها امثال الحكم و تفرغ الذمة عنه:

فلا يستقل بحجية الظن فيه و لا يعذر الجاهل.

ففي المقام: إذا ظن بالانسداد أن صلاة الجمعة واجبة كان هذا الظن في مرحلة ثبوت التكليف به حجة قطعاً، و وجبت عليه صلاة الجمعة، فإذا ظن بالظن الانسدادي أيضاً أنه أتى بصلاة الجمعة، أو علم أنه أتى بصلاة قطعاً، و ظن بالانسداد أن ما أتى به مطابق للمأمور به، مع احتمال عدم الإتيان بها، أو عدم مطابقته له لاختلال بعض الأجزاء أو الشرائط، لم يكن هذا الظن حجة؛ بل لا بد له في مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع إلى غير الظن من علم أو علمي أو أصل كقاعدي الفراغ و التجاوز.

فحاصل ما اختاره المصنف هو: عدم حجية الظن الانسدادي في مقام الامثال.

و مثل الظن بأصل الإتيان - في عدم الحجية - الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتي به؛ كما إذا علم بأنه أتى في أول الزوال بصلاة، و بعد مضي زمان صلاة الجمعة حصل له الظن بأنه أتى بها بعنوان صلاة الجمعة لا صلاة الظهر، فلا يكتفي بها؛ بل عليه تحصيل اليقين بإتيان الواقع المنجز، و كذا إذا حصل له الظن بأن قبلة أهل العراق ما بين المشرق و المغرب؛ لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاة إليها؛ بل ظن به، فإنه ظن في التطبيق، و لا يندرج في الظن المعبر بدليل الانسداد.

فالمتحصل: إن اعتبار الظن بدليل الانسداد إنما هو في نفس الأحكام لا في امثالها؛ كما في «منتهى الدراية»، ج 5، ص 92» مع تصرف و تلخيص منا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و ضمير «فيها» و «معها» راجعان على الأحكام، و «معها» متعلق بالتطبيق. و الأولى تبدليه ب «عليها». و الأولى سوق العبارة هكذا: «لا حجيتها في انطباق الواقع على المأتي به في الخارج»؛ و ذلك لأن الكلي هو الذي ينطبق على الفرد المتشخص الموجود في الخارج دون العكس.

قوله: «فيتبع» يعني الظن، و «في وجوب» متعلق ب «يتبع»، و ضمير «يومها» راجع على الجمعة، و ضميراً «في إتيانها، يأتيناها» راجعان على صلاة الجمعة.

نعم (1)؛ ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من (2) انسداد باب العلم به غالباً.

و اهتمام (3) الشارع به؛ بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة الواقع بإجراء (4) الأصول

=====

(1) استدراك على عدم حجية الظن في غير إثبات الأحكام الكلية من الموضوعات الخارجية؛ كالإتيان والانطباق، «و في الأحكام» متعلق ب «الانسداد»، و «في بعض» متعلق ب «يجري».

و غرضه: إثبات حجية الظن في بعض الموضوعات بدليل يحتوي على مقدمات تشبه مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام، بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجية الظن في الموضوعات؛ و ذلك يتحقق في موضوع ثبت له أحكام شرعية كالضرر الذي أنيط به بعض الأحكام؛ كجواز التيمم و الإفطار، فيقال: إن باب العلم و العلمي إلى الضرر منسد غالباً، و لا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و الاحتياط فيه غير واجب شرعاً أو غير ممكن عقلاً، و عليه: فإذا دار حكم الموضوع مثلاً بين الوجوب إن لم يكن ضرورياً، و الحرمة إن كان ضرورياً و لم يثبت بعلم و لا علمي كونه ضرورياً، فلا محيص حينئذ عن اعتبار الظن في تشخيص الضرر؛ إذ ليس شيء أقرب إليه من الظن.

(2) بيان لقوله: «نظير»، فما ذكره بقوله «من انسداد باب العلم - إلى قوله: - أو عدم إمكانه عقلاً» مقدمات تجري في بعض الموضوعات الخارجية، و هي نظير مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية. و ضمير «به» في الموضعين راجع على بعض الموضوعات.

(3) عطف على «انسداد». ثم إن هذه المقدمة مما لا بد منها لإجراء مقدمات الانسداد في مثل الضرر، و لم يذكرها الشيخ الأنصاري «قدس سره»، مع الاحتياج إليها؛ إذ مجرد انسداد باب العلم بالضرر و استلزام إجراء الأصل للوقوع في مخالفة الواقع كثيراً لا يوجب حجية الظن فيه؛ ما لم ينضم إليهما علمنا باهتمام الشارع، و عدم رضاه بمخالفة الواقع، فإن مجرد الوقوع في الخلاف ليس محذوراً حتى يستكشف منه حجية الظن، و لذا لا محذور في اتباع أصالة الطهارة في باب النجاسات، مع العلم بالمخالفة في بعض الموارد واقعا فضلاً عن الظن.

(4) متعلق ب «بمخالفة الواقع»، و ضمير «فيه» راجع على بعض الموضوعات.

فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا؛ كما (1) في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا، فلا محيص (2) عن اتباع الظن حينئذ (3) أيضا، فافهم (4).

=====

«و مهما أمكن» قيد ل «عدم الرضاء».

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

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

(3) يعني: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية. وقوله:

«أيضا» يعني: كما لا محيص عن اتباع الظن في الأحكام حال الانسداد.

(4) لعله إشارة إلى عدم الحاجة إلى اعتبار الظن في مثل الضرر ونحوه بإجراء نظير مقدمات الانسداد؛ كما تبه عليه الشيخ «قدس سره» بقوله: و أما إذا أنيط - أي: الضرر - بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك؛ بل يشمل حينئذ الشك أيضا؛ وذلك لأن إجراءها فيه منوط بعدم الخوف موضوعا في الأدلة الشرعية كما في الإفطار و التيمم و غيرهما، فإن الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، و من المعلوم: أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائي، و لا يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

و خلاصة الكلام في المقام: أن الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال، بمعنى: أن الثابت بمقدمات الانسداد هو حجية الظن في إثبات التكليف لا في إسقاطه و امتثاله و تطبيق المأتي به على المأمور به.

فلو ظن المكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال: كان هذا الظن حجة. و أما لو شك في الساعة الثانية في أنه هل أتى بالدعاء أم لا؟ ثم حصل له الظن بالإتيان لم يكن ظنه هذا حجة؛ بل يجب عليه الإتيان بالدعاء؛ لأن مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن في مقام الامتثال، فلا بد من الرجوع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة بهذا المقام؛ كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز و نحوها.

و من هنا يظهر ما هو رأي المصنف «قدس سره» من أن الظن الانسدادي إنما يكون حجة في مقام إثبات التكليف كما عرفت، و لا يكون حجة في مقام إسقاط التكليف و امتثاله.

الأول (1): هل الظن كما يتبع عند الانسداد - عقلا - في الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من

=====

الأول حكم الظن في الأمور الاعتقادية

الظن في الأمور الاعتقادية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الأول: هو بيان حكم الظن الانسدادي من حيث الحجية وعدمها في الأمور الاعتقادية حال الانسداد، بمعنى: أن الظن الانسدادي هل يكون حجة في الأمور الاعتقادية حال الانسداد كما هو حجة في الفروع العملية أم لا؟ يقول المصنف «قدس سره»: «إن الحق عدم حجيته فيها؛ كما أشار إليه بقوله: «الظاهر لا».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي إن الأمور الاعتقادية - على ما يظهر من المصنف «قدس سره» - على قسمين:

الأول: ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين به لا عقلا ولا شرعا، وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب والالتزام بما هو الواقع، من دون أن يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به، ثم عقد القلب به عن علم؛ إلا إذا حصل له العلم به أحيانا، فيجب بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب له، ولا يجوز له الإنكار والجحود كتفاصيل البرزخ والمعاد؛ من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار وغيرها. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «فإن الأمر الاعتقادي وإن انسدت باب القطع به إلا إن باب الاعتقاد إجمالا - بما هو واقعه والالتقاد له وتحمله - غير منسد»، فهذا القسم ما لا يجب فيه تحصيل العلم حال الانفتاح حتى يجب تحصيل الظن حال الانسداد.

والقسم الثاني: ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم به ليكون الاعتقاد به عن علم، فيجب على المكلف تحصيل العلم به تفصيلا بحكم العقل، ثم الاعتقاد به وعقد القلب عليه عن علم؛ كالتوحيد والنبوة والإمامة. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحق عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.

أما عدم اعتبار الظن في القسم الأول: فلما عرفت من عدم اعتبار العلم فيه حتى يقوم الظن مقامه مع الانسداد، فإن المطلوب فيه - وهو الاعتقاد والتسليم بما هو في الواقع - يحصل بدون العلم والظن، بداهة: حصول الالتقاد بمجرد عقد القلب على الأمر

الاعتقادي على ما هو عليه في الواقع، فيحصل ما هو المطلوب في هذا القسم بمجرد الاعتقاد على ما هو عليه في الواقع.

وهذا بخلاف الفروع العملية، حيث إن المطلوب فيها: مطابقة عمل الجوارح مع الواقع، فإذا انسد باب العلم فيها لا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع إلا بالاحتياط التام في الشبهات.

ولما كان الاحتياط كذلك موجبا للعسر والجرح أو الاختلال: فليس هنا شيء أقرب إلى الواقع من العمل على وفق الظن.

فالمتحصل: أنه لا تجري مقدمات الانسداد في هذا القسم، ولا يكون مجال لحجية الظن فيه؛ لأنه إذا انسد باب العلم فيه يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع بالاعتقاد الإجمالي بما هو واقعه.

وأما عدم اعتبار الظن في القسم الثاني: - وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به؛ ليكون الاعتقاد به عن علم - فلعدم جواز الاكتفاء بالظن فيه قطعاً؛ لأن الواجب عقلاً عند العدلية و شرعاً عند الأشاعرة: إنما هو المعرفة، و من البديهي: أن الظن ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه: كان معذوراً، و لا دليل حينئذ على جريان مقدمات، أي: لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم في المقام؛ لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه؛ بل بعدم جوازه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

فحاصل الكلام في المقام: أنه لا مجال للظن في مطلق الأمور الاعتقادية، و هناك أقوال و في نقلها و النقض و الإبرام فيها يخرج الكلام عن الاختصار المطلوب في هذا الشرح.

قوله: «عقلاً» إشارة إلى ما اختاره من حجية الظن حال الانسداد على الحكومة دون الكشف.

قوله: «المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح» إشارة إلى ما قيل في تعريف الحكام الفرعي من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطة، فالمطلوب أولاً: هو العمل بالجوارح، و الالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً.

قوله: «يتبع في الأصول» خير «هل الظن»، و «من الاعتقاد» بيان لعمل الجوارح.

الاعتقاد به، و عقد (1) القلب عليه، و تحمله و الانقياد له، أو لا؟.

الظاهر: لا، فإن (2) الأمر الاعتقادي و إن انسد باب القطع به؛ إلا إن باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله - غير (3) منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته (4) مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض (5):

=====

(1) هذا و ما بعده بيان للاعتقاد و الضمائر الأربعة المجرورة راجعة على الأصل الاعتقادي المستفاد من «الأصول الاعتقادية»، و تأنيثها أولى.

ثم إن العلم و الاعتقاد ليسا متلازمين؛ بل النسبة بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما في بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد و يعقد قلبه عليها، و يفترقان في عقد القلب على ما هو عليه من دون علم به؛ كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ و الحشر مع عدم علمهم بها، و في علم بعض ببعض أصول العقائد، مع عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث إنهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية و لا يعتقدون بها؛ كما يشهد به قوله تعالى: جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (1).

(2) تعليل لعدم حجية الظن في الأصول الاعتقادية. و حاصله: أن اعتبار الظن في الأصول الاعتقادية منوط بتمامية مقدمات الانسداد التي منها عدم إمكان الاحتياط المحرز عملاً لمطابقة المأتي به للواقع؛ ليدور الأمر بين الأخذ بالمظنون و طرفه، و يقدم الأخذ بالمظنون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و هذا بخلاف الأصول الاعتقادية، فإن باب الاعتقاد فيها و لو إجمالاً مفتوح، و معه لا دوران حتى تصل النوبة إلى اعتبار الظن فيها.

(3) خبر «إن باب»، و قوله: «إجمالاً» قيد للاعتقاد أي: الاعتقاد الإجمالي، و «بما» متعلق ب «الاعتقاد»، و ضمير «واقعه» راجع على الأمر الاعتقادي.

و قوله: «و الانقياد له و تحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، و ضميراً «له، تحمله» راجعان على الموصول في «بما هو».

(4) أي: مطابقة العمل حال الانسداد كما هو مفروض البحث، و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «واقعه» راجع على العمل بالجوارح.

(5) و الواو في «و المفروض» للحال أي: و الحال أن الاحتياط غير واجب شرعاً، أو غير جائز عقلاً؛ كما تقدم في مقدمات الانسداد.

ص: 85

1- النمل: 14.

عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا، ولا أقرب من العمل على وفق الظن (1).

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية (2) على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يحتمل (3) إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه.

وهذا بخلاف العمليات (4)، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم؛ يجب (5) تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب

=====

(1) يعني: وليس شيء أقرب إلى الواقع من العمل بالظن، فلو لم يعمل به بل عمل بما دونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت قبحه في مقدمات الانسداد.

(2) من الانقياد والاعتقاد المقابل للجحود والإنكار، وضمير «فيها» في الموضوعين راجع على الاعتقادات.

(4) وهي الفروع التي يكون المطلوب فيها العمل الخارجي. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأصول الاعتقادية.

(3) هذا نتيجة لقوله: «لا موجب مع انسداد باب العلم...».

(5) هذا شروع في بيان القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به؛ ليكون الاعتقاد به عن علم، وعرفت توضيح ذلك.

وحاصل الكلام فيه: أن تحصيل المعرفة بالله تعالى واجب نفسي عقلي عند العدلية، و شرعي عند الأشاعرة لإنكارهم التحسين والتقيح العقلين، والوجه في وجوبه عقلا:

هو وجوب شكر المنعم، والمعرفة تكون أداء له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم، وهذا المنطاط يوجد في معرفة الأنبياء والأئمة «عليهم السلام» فتجب معرفتهم من باب شكر المنعم؛ لأنهم وسائط نعمه وفيضه «جل و علا».

ولا دليل على وجوب المعرفة بأمر آخر غير ما ذكر إلا أن ينهض من الشرع ما يدل عليه. وزاد الشيخ الأنصاري «قدس سره» عليها: وجوب تحصيل المعرفة بالمعاد الجسماني حيث قال «قدس سره»: «وبالجملة: فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات، المنزه عن النقائص وبنوة محمد «صلى الله عليه وآله وسلم» وقيامه الأئمة، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسير المستمرة...» (1) الخ. «الوصائل

المعرفة لنفسها (1).؛ كمعرفة الواجب تعالى و صفاته، أداء (2) لشكر بعض نعمائه، و معرفة (3) أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه؛ بل و كذا معرفة الإمام «عليه السلام» على وجه صحيح (4)، فالعقل يستقل بوجود معرفة النبي و وصيه لذلك (5)، و لاحتمال الضرر (6) في تركه (7)، و لا يجب (8) عقلا معرفة غير ما ذكر؛ إلا ما وجب إلى الرسائل، ج 5، ص 80». و مراده بالاعتقادات السابقة: تفاصيل المعاد من الحساب و الصراط و الميزان و غيرها.

=====

(!) صريح العبارة: أن وجوب المعرفة نفسي لا غيري، و الوجه فيه كونه «تبارك و تعالى» مستجمعا لجميع صفات الكمال، فيستحق أن يعرف.

(2) ظاهره: أن وجوب المعرفة غيري مقدمة لشكر المنعم الواجب و هو ينافي وجوبها نفسيا؛ كما أفاده المصنف. إلا أن يقال: إن المراد من وجوب المعرفة نفسيا إن وجوبها ليس كالوجوبات المقدمة الناشئة من وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير و هو أداء الشكر. أو يقال: مقصوده «قدس سره»: أن نفس المعرفة بما هو شكر واجب؛ بل أعلى مراتب الشكر من العلم و الحال و العمل.

(3) عطف على «معرفة الواجب».

(4) و هو كون الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية، فالإمام كالنبي منصوب من قبله «سبحانه و تعالى»، و من وسائط نعمه و آلائه، فتجب معرفته «عليه السلام» كمعرفة النبي «صلى الله عليه و آله و سلم».

(5) أي: لأداء شكر المنعم.

(6) هذا وجه ثان لوجوب تحصيل المعرفة به تعالى و بنبيه و وصيه، يعني: أن وجوب معرفة الباري «عزّ و جل» و النبي و الوصي يكون لأداء الشكر، و لاحتمال الضرر في ترك المعرفة. هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافي نفسية وجوب المعرفة و يجعله غيريا. إلا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسية الوجوب عدم كونه ناشئا عن وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير و هو الضرر.

(7) الأولى أن يقال: «في تركها» لرجوع الضمير إلى المعرفة.

(8) يعني: أن الأمور الاعتقادية التي يجب عقلا تحصيل المعرفة بها ثم عقد القلب عليها - الذي هو المطلوب في جميع الأمور الاعتقادية على ما تقدم في صدر البحث - منحصرة في الأمور الثلاثة المذكورة، أعني: ذات الباري تعالى، و النبي و الإمام «عليهما السلام»، و لا دليل عقلا على وجوب المعرفة في غيرهم من الاعتقادات.

شرعا معرفته؛ كمعرفة الإمام «عليه السلام» على وجه آخر (1) غير صحيح؛ أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته.

و ما لا دلالة (2) على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من النقل كان (3) أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى (4): «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ (2)»...

=====

(1) وهو عدم كون الإمامة من المناصب الإلهية كما يقوله به غيرنا، و وجوب معرفته حينئذ لا يكون عقليا؛ لأنه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائل نعمه «جل و علا»، فلو وجب معرفته لكان شرعيا كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» (1) على ذلك.

نعم؛ مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعا. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(2) غرضه من هذا الكلام: تمهيد قاعدة في موارد الشك في وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلا ولا شرعا، و أن أصالة البراءة محكمة فيها، فينفي وجوبها؛ لأنها المرجع فيها، و لا تختص أصالة البراءة بالفروع العملية لعموم أدلتها.

قوله: «أو أمر آخر» عطف على «الإمام»؛ و ذلك كالمعاد الجسماني، فإنه مما استقل العقل بوجوب وجوده؛ لكن لم يحكم بوجوب معرفته؛ لعدم وجود مناط الحكم العقلي - وهو شكر المنعم - فيه حتى تحصيل العلم به، بل و لا يتم الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضا.

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

(4) إشارة إلى توهم وإشكال ودفعه، و الإشكال: أن ما ذكره المصنف من الرجوع إلى البراءة عند الشك و عدم دلالة على وجوب المعرفة مجرد فرض لا واقع له؛ إذ هناك جملة من الآيات و الروايات تدل على وجوب معرفة جميع ما جاء به النبي، سواء كان من الأمور الاعتقادية أو الفرعية، فليس هناك ما لا دلالة له على وجوب معرفته حتى يرجع فيه إلى أصالة البراءة؛ بل المرجع عند الشك هو: عموم وجوب المعرفة المستفاد من

ص: 88

1- الإيضاح: 76، كمال الدين: 5/409، ينابيع المودة 3: 373.

2- الذاريات: 56.

الآية (1)، و لا لقوله (2): «صلى الله عليه وآله وسلم»: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» (1)، و لا لما دل على وجوب التفقه (3) و طلب العلم من الآيات و روايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضرورة (4): أن المراد من يَعْبُدُونَ* 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 جملة من الآيات و الروايات، فلا بد أولاً من تقريب الاستدلال بهما كي يتضح الجواب عنهما ثانياً.

=====

(1) و أما تقريب الاستدلال بالآية المباركة بعد البناء على تفسير لِيَعْبُدُونَ ب «يعرفون» - كما حكي اتفاق المفسرين عليه، حيث فسرت العبادة بالمعرفة - فيقال: أن الغاية المطلوبة من الخلقة هي المعرفة و هي مطلقة، و مقتضى إطلاقها: عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته «تبارك و تعالى» و بصفاته، و بالنبوي و الإمام «عليهما السلام»، فحينئذ:

كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

(2) عطف على «المثل قوله تعالى»، و تقريب الاستدلال بقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: أن الصلوات الخمس الواجبة جعلت متأخرة عن المعرفة، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة، و لما كان وجوبها مطلقاً فمقتضى إطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

(3) إشارة إلى تقريب الاستدلال بآية النفر، فيقال في تقريب الاستدلال بها: أن الآية المباركة - لمكان قوله تعالى: لِيَتَّقَهُوا - تدل على وجوب التفقه و التعلم، و مقتضى إطلاقه: عدم اختصاصه بمورد دون آخر.

و كذا ما ورد من الروايات في الحث على طلب العلم، فإن إطلاق الأمر بتحصيله يشمل الأصول الاعتقادية و تفاصيلها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بجملة من الآيات و الروايات على وجوب المعرفة، و مقتضى الإطلاق أو العموم فيهما هو: الرجوع إلى الإطلاق و العموم في موارد الشك في وجوب المعرفة، لا- إلى أصالة البراءة؛ إذ لا- يجوز الرجوع إلى الأصول العملية مع وجود الأدلة الاجتهادية.

(4) تعليل لقوله: «و لا دلالة»، و شروع في الجواب عن الاستدلال بجملة من الآيات و الروايات على وجوب المعرفة مطلقاً.

ص: 89

النفر، إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب؛ لا بيان ما يجب فقعه و معرفته، كما لا يخفى.

و كذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه؛ لا بصدد بيان ما يجب العلم به (1).

=====

توضيح الجواب: أن الأدلة المتقدمة لا تنهض لإثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقاً؛ حتى يندرج المقام فيه، فلا دلالة لشيء مما ذكر من الآيات والروايات بالعموم على وجوب المعرفة في جميع المسائل الاعتقادية تفصيلاً. و أما الآية الشريفة - وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ - فلأن المستفاد منها هو خصوص معرفة الله، فالمعرفة فيها تختص به سبحانه ولا تعم غيره؛ لأن النون في لِيَعْبُدُونِ للوقاية، وقد حذف ياء المتكلم وكان في الأصل «ليعبدونني»، و معه فلا إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقادية.

و أما النبوي: فلأنه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له إطلاق يؤخذ به في مورد الشك في وجوب المعرفة؛ بل إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس وأهميتها وأنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة، فلا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة.

و أما آية نفر: فهي في مقام كيفية نفر للتفقه؛ لا في مقام ما يجب فقعه و معرفته.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

وبعبارة أخرى: إنها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون إطلاقها قاضياً بعدم الاختصاص ببعض الموارد؛ بل إنما هي بصدد بيان ما يجعل وسيلة إلى التفقه الواجب، و طريق يسهل معه التعلم الواجب، و أنه يحصل بأن نفر من كل فرقة طائفة للتفقه، و لا- يجب نفر الجميع، و عليه: فلا إطلاق فيها من حيث المورد.

و أما الروايات الدالة على طلب العلم: فلأنها في مقام وجوب طلب العلم، من دون نظر إلى ما يجب العلم به، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى ما يجب علمه. حتى يتمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

و بالجملة: فلا دليل على وجوب المعرفة مطلقاً حتى يصح التمسك به في موارد الشك في وجوبها.

(1) أي: و الإطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه (1) لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا، حيث إنه ليس بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه: كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلوب، مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، و لو لأجل حب طريقة الآباء و الأجداد، و اتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي للخلف، و قلما عنه تخلف.

و المراد من المجاهدة في قوله تعالى: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** (1) هو المجاهدة مع النفس؛ بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و هي التي كانت أكبر

=====

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

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

الأول: أن الظن معرفة مطلقا، سواء في حال الانفتاح أم الانسداد؛ بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها. و فيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنه ليس بمعرفة قطعا». و حاصله: أن الظن ليس مصدقا للمعرفة الواجبة في بعض الأصول الاعتقادية؛ إذ المعرفة عرفا هي العلم و لا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله، و لا- يجوز الاكتفاء بالظن. و مع عدم التمكن منه: يكون معذورا إن كان العجز عن تحصيل العلم مستندا إلى القصور الناشئ عن عدم المقتضي؛ كقلة الاستعداد و غموض المطلوب، أو وجود المانع كغفلته و عدم التفاته.

و إن كان العجز عنه مستندا إلى التقصير في الاجتهاد؛ و لو لأجل حب طريقة الآباء:

فإن هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقة حقا، فيورث الخطأ في الاجتهاد، فهو غير معذور؛ بل مقصر لأجل الحب المزبور الملقى له في الخطأ.

قوله: «كما هو المشاهد...» الخ. إشارة إلى دفع ما قيل: من عدم وجود القاصر استنادا إلى حصر المكلف في المؤمن و الكافر، و خلود الكافر في النار، و إلى قوله تعالى:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .

و أما دلالة حصر المكلف في المؤمن و الكافر على نفي الجاهل القاصر: فيتوقف على مقدمة و هي: أن هناك ما دل على خلود الكافر في النار، و هناك حكم العقل ببقع عقاب الجاهل القاصر.

ص: 91

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن انضمام حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، مع ما دل على خلود الكافر في النار ينتج: أن يكون كل كافر إما عالماً أو جاهلاً عن تقصير، فحينئذ: ما تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق؛ ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص.

و أما قوله تعالى: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** على نفي الجاهل عن قصور:

فلأن الآية المباركة تدل على انفتاح الطريق إلى معرفة الحق في جميع الحالات، و الطريق هو الجهاد في سبيل الوصول إلى الحق، فقد وعد الله تعالى في هذه الآية: أن كل من جاهد في الحق و تفحص عنه يهتدي إلى سبيل الهداية و يصل إلى مطلوبه و هو الحق.

فالمتحصل: أن الآية المباركة تدل على أن من جاهد في سبيله تعالى بتحصيل المعرفة به و بأنبيائه و أوصيائه «عليهم السلام» فقد هداه الله تعالى و جعل له مخرجاً، فالمكلف إما عالم مؤمن و هو المجاهد في سبيل ربه لتحصيل المعرفة، و إما جاهل مقصر كافر، و هو التارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة، فلا وجود للقاصر.

و حاصل جواب المصنف «قدس سره» عن الأول - و هو حصر الناس في المؤمن و الكافر - وجود القاصر في أصول الدين كما هو المشاهد و المحسوس «في كثير من النساء» و الأطفال في أوائل البلوغ؛ «بل الرجال»، و لذا قال الشيخ «قدس سره»: «و لكن الذي يقتضيه الإنصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين»، إلى أن قال: «مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن و الكافر»⁽¹⁾، و تركنا ذكر تلك الأخبار رعاية للاختصار.

و أما الجواب عن آية المجاهدة: فلأنه ليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية النظر و الاجتهاد في تحصيل العلم و المعرفة؛ بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار، كما في حديث أن رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم» قال لأصحابه: - بعد رجوعهم من محاربة المشركين - «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: و ما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس»⁽²⁾. فالآية أجنبية عن المقام.

و كيف كان؛ فليس المراد من المجاهد في الآية المباركة: النظر و الاجتهاد في المطالب

ص: 92

1- فرائد الأصول 1: 576.

2- الكافي 5: 382، أمالي الصدوق: 740/553، و بلفظ: «مجاهدة العبد هواه»؛ كما في فيض القدير 4: 6107/669، أو «جهاد القلب» كما في كشف الخفاء 1: 1362/424.

من الجهاد؛ لا النظر والاجتهاد (1) وإلا (2) لأدى إلى الهداية، مع أنه يؤدي إلى الجهالة والضلالة إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية، فإنه (3) غالباً بصدد إثبات أن ما وجد أباه عليه هو الحق لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، و مؤاخذاً (4) إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل (5) بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما (6) العلمية التي منها أصول الدين؛ حتى تكون المجاهدة مؤدية إلى الواقع، ولا يقع فيها الخطأ أصلاً؛ إذ لو كان المقصود من المجاهدة النظر في المطالب العلمية لزم - بمقتضى قوله تعالى: لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

=====

- إصابة الاجتهاد بالواقع دائماً، مع وضوح التخلف في كثير من الاجتهادات، وهذا التخلف يشاهد على أن المقصود من الآية المباركة هو الحث على مجاهدة النفس بترك العمل بمشتمياتها؛ لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: ليس المراد من المجاهدة النظر والاجتهاد.

(2) أي: ولو كان المراد بالمجاهدة الاجتهاد والنظر: لزم إصابته دائماً، مع أنه يخطئ كثيراً بشهادة الوجدان، فضمير «أنه» راجع على النظر والاجتهاد.

(3) تعليل لقوله: «يؤدي»، و الضمير راجع على المجتهد و الناظر.

(4) أي: فيكون الناظر و المجتهد مؤاخذاً على عدم إصابة الواقع لتقصيره بعدم طلبه للحق، وقوله: «على قطعه» متعلق ب «مؤاخذاً».

(5) هذا إشارة إلى أحد الوجوه التي استدلت بها على وجوب تحصيل الظن في أصول الدين عند تعذر العلم، و حاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في أصول العقائد؛ لأن الظن من مراتب العلم، فيكون كالعلم شكراً للمنع.

و ملخص جواب المصنف عنه: هو منع استقلال العقل؛ لعدم الحاجة إلى الظن بعد عدم توقف امتثال التكليف - أعني: وجوب الاعتقاد - على الظن.

قال الشيخ: - بعد إثبات وجود القاصر خارجاً - ما لفظه: «و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً» (1).

(6) متعلق ب «تحصيل الظن»، و المراد بالموصول في «فيما»: الموارد التي يجب تحصيل العلم فيها، و ضمير «تحصيله» راجع على العلم يعني: لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن في هذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم فيها، و هي المعرفة بالصانع «عزّ و جل»

يجب تحصيله عقلا لو أمكن (1)، لو لم نقل (2) باستقلاله بعدم وجوبه؛ بل (3) بعدم جوازه؛ لما (4) أشرنا إليه من إن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها، فلا (5) إلجاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العلمية، كما لا يخفى.

و كذلك (6) لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان وبالنبى والأئمة (عليهم السلام).

=====

(1) قيد ل «يجب»، و الضمير المستتر فيه راجع على تحصيل العلم.

(2) قيد لقوله: «لا استقلال»، و هو إضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، و حاصله: أن العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم؛ بل يحكم بعدم لزومه؛ لما عرفت من: عدم الحاجة إلى الظن في عقد القلب الذي هو المطلوب في الأصول الاعتقادية.

(3) متعلق ب «لو لم نقل» و إضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن؛ لأن عقد القلب على المظنون تشريع محرم.

(4) تعليل لعدم الوجوب لا عدم الجواز، و حاصله: ما تقدم من: أنه مع انسداد باب العلم في الأمور الاعتقادية لا موجب للتنزل إلى الظن فيها؛ لإمكان عقد القلب على ما هو واقعها، و عليه: فلا استقلال للعقل بحجية الظن في الاعتقادات.

و هذا بخلاف الأمور العملية، فإن امثال الأحكام الفرعية موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، و الثاني غير واجب أو غير جائز، و قد أشار إلى ذلك بقوله سابقا: «فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، و لا يتقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه». و هذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

(5) هذا قرينة على أن قوله: «لما أشرنا» علة لعدم تحصيل الظن لا لعدم جوازه؛ لأن الإلجاء يوجب حجية الظن، و هو مفقود هنا؛ إذ ليس في مرحلة العمل حتى يتعذر التوقف فيه و يتعين العمل بالعلم إن أمكن تحصيله، أو بالظن مع تعذره؛ لكونه أقرب إلى الواقع من غيره، مع فرض عدم جواز إجراء الأصول النافية لاستلزامه الخروج عن الدين، و لا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه، و هذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا، و بانتفائه بالنسبة إلى الأصول الاعتقادية ينتفي المسبب، و هو حجية الظن فيها.

(6) عطف على قوله: «لا- استقلال للعقل» يعني: كما أنه لا- استقلال للعقل بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقادات، كذلك لا دلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان؛ بل في

شرعا (1)؛ بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضا (2).

وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا (3): أن القاصر يكون في الاعتقادات (4) للغفلة، وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان؛ بل في النقل ما يدل على عدم الجواز، وهو ما دل على النهي عن متابعة الظن، فإنه إما مختص بأصول الدين وإما عام، وعلى التقديرين: يثبت المقصود وهو النهي عن اتباع الظن في الأصول، غاية الأمر: أن الأثر الشرعي تارة: يترتب على العمل الجوانحي، وهو الاعتقاد كما هو المطلوب في أصول العقائد، وأخرى: على العمل الجوارحي كما هو المطلوب في الفروع، وهذا الاختلاف غير قادح في شمول الدليل وعمومه.

=====

(1) قيد «وجوبه»، وضمير «وجوبه» راجع على تحصيل الظن، و«مع الإمكان» قيد «يجب» يعني: لا يدل النقل على وجوب تحصيل الظن شرعا، كما لا يدل العقل على وجوبه.

(2) يعني: كما كان العقل دالا على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم في قوله:

(3) وهو قوله: «ومع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلته».

وغرضه: بيان وجود القاصر في الخارج، ولعل إعادته مع بنائه على مراعاة الإيجاز لأجل الإشارة إلى بعض صور القاصر من حيث المعذورية وعدمها؛ إذ القاصر على قسمين:

أحدهما: أن يكون غافلا محضا.

الثاني: أن يكون ملتفتا مع قصوره عن الوصول إلى الواقع؛ لعدم استعداده وهو على وجوه: أحدها: أن يكون منقادا لما يحتمله واقعا.

ثانيها: أن لا يكون منقادا ولا معاندا له.

ثالثها: أن يكون معاندا لما يحتمله حقا في الواقع.

لا- إشكال في المعذورية في القسم الأول، وهو كونه غافلا محضا، وكذا في الوجه الأول من القسم الثاني، وهو كونه منقادا لما يحتمله واقعا.

وأما الوجهان الأخيران منه: فالظاهر عدم كونه معذورا، خصوصا الأخير وهو المعاند لما يحتمله.

(4) بمعنى: أن القاصر يوجد في الاعتقادات، ف«يكون» تامة، وفاعله ضمير مستتر راجع على القاصر، يعني: أن القاصر يوجد في الاعتقادات. وقوله: «لغفلة» علة لوجود القاصر.

أو عدم الاستعداد للاجتهد (1) فيها؛ لعدم (2) وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى. فيكون (3) معذورا عقلا.

و لا يصغى (4) إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها؛ لكنه (5) إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده؛ بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله (6).

هذا بعض الكلام مما يناسب (7) المقام.

وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام: فهو مع عدم مناسبه (8) خارج عن وضع الرسالة (9).

=====

(1) متعلق ب «الاستعداد»، يعني: أو لعدم استعداده للبحث و الفحص في الاعتقادات عن الحق لينقاد له.

(2) علة لوجود القاصر في الاعتقادات؛ لعدم الاستعداد، و حاصله: أن الاعتقادات ليست في كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط، و لا يتصور فيها الجهل التصوري فقط؛ بل قد يكون الجهل - بسبب عدم وضوح الأمر - عن قصور، و قد يكون عن تقصير، فقولته: «لا يكون» صفة لقوله «مثابة».

(3) نتيجة لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقادية - لعدم استعداده - إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذورا عقلا.

(4) إشارة إلى ما نسب إلى بعض؛ بل إلى المشهور من عدم وجود القاصر.

و قد عرفت الإشارة إليه سابقا، و ضمير «فيها» راجع على الاعتقادات.

(5) استدراك على قوله: «فيكون معذورا عقلا»، و ضميره راجع على الجاهل القاصر، يعني: أن معذورية الجاهل القاصر إنما هي في بعض صورته و هو القسم الأول، و الوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(6) الضمانر الأربعة راجعة على الحق.

(7) من حيث البحث عن حجية الظن في الأصول و عدمها؛ لأنه المناسب للأصول.

(8) وجه عدم المناسبة: أن البحث عن كفر الجاهل و إسلامه من المباحث الفقهية من جهة، و الكلامية من جهة أخرى، و على كل حال: ليس بحثا أصوليا، فلا يناسب ذكره في المقام.

(9) لبناء وضع الرسالة على نهاية الإيجاز.

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

يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود من الأمر الأول: هو بيان حجية الظن الانسدادي في الأمور الاعتقادية، و الحق عند المصنف هو: عدم الحجية؛ وذلك لأن الأمور الاعتقادية على قسمين: القسم الأول - وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس الاعتقاد و الالتزام بما هو الواقع - لا حاجة فيه إلى العلم و لا إلى الظن، إذ يكفي الاعتقاد بما هو الواقع.

و أما القسم الثاني - و ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفة شيء و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم - فلا يجوز الاكتفاء بالظن فيه؛ لأن الواجب هو المعرفة و الظن ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم مع الإمكان و كان معذورا عند العجز عن تحصيل العلم.

2 - المرجع: هو أصالة البراءة عن وجوب المعرفة عند الشك، و عدم ثبوت وجوبها عقلاً أو شرعاً.

و أما توهم: كون المرجع هو عموم أو إطلاق جملة من الآيات و الروايات، و مقتضى عمومها أو إطلاقها هو: وجوب المعرفة، فلا مجال لأصالة البراءة؛ فمدفوع: بأن شيئاً مما ذكر لا يدل على وجوب المعرفة مطلقاً؛ لأن المراد من المعرفة في قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1) أي: ليعرفون هو معرفة الله تعالى؛ لا معرفة من سواه.

و أما النبوي - و هو قوله «صلى الله عليه و آله»: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» - فهو في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس و أهميتها، و لا يستفاد منه إطلاق و لا عموم لوجوب المعرفة مطلقاً.

و أما آية النفر: فلأنها في مقام بيان كيفية النفر للتعقده؛ لا في مقام بيان ما يجب فقهه و معرفته.

و أما ما دل على وجوب طلب العلم: فلأنه في صدد الحث على طلب العلم؛ لا في مقام بيان ما يجب علمه.

3 - توهم: عدم وجوب الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية استناداً إلى حصر المكلف في المؤمن و الكافر.

ص: 97

وإلى قوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (1)؛ مدفوع: لوجود الجاهل القاصر بالوجدان كما هو المشاهد في كثير من النساء؛ بل الرجال.

وليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية الشريفة: النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة؛ بل المراد من المجاهدة هو: المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد؛ كما في حديث أن رسول «صلى الله عليه وآله وسلم» قال لأصحابه - بعد رجوعهم من محاربة المشركين: - «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: وما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس».

و حينئذ: فالآية المباركة أجنبية عن المقام.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

1- عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.

2- المرجح عند الشك في وجوب معرفة شيء هو: أصالة البراءة.

3- وجود الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية.

ص: 98

1- العنكبوت: 69.

الثاني (1): الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو

=====

الثاني الترجيح و الوهن بالظن

جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتمد

(1) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين يذكران في الخاتمة استطرادا، و المقصود من عقده: هو بيان حكم الظن غير المعتمد من حيث كونه جابرا لضعف سند رواية أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض، وقد جعل البحث فيه في مقامين:

الأول: في الظن غير المعتمد الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأولي، المقتضي لحرمة العمل بالظن، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص ولا بدليل الانسداد؛ كالشهرة في الفتوى، و الأولوية الظنية، و الاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

الثاني: في الظن غير المعتمد، الذي يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس.

أما المقام الأول: فقد اختلفوا فيه، و أن هذا الظن غير المعتمد هل يكون جابرا لضعف سند الرواية أو دلالتها؛ بحيث يوجب حجية الرواية سندا أو دلالة، أو يكون موهنا لهما؛ كما إذا كان الخبر صحيحا مثلا و لكن قام الظن غير المعتمد على خلافه، فهل هذا الظن موهن لصحته و كاسر لسورة حجيته، أو يكون مرجحا لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما، أم لا يكون كذلك؟

و مجمل ما أفاده المصنف في المقام: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 126» - أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتمد هو: كونه موجبا. لاندرج ما يوافقه من الخبر مثلا تحت دليل الحجية، فإن أوجب اندراجه في دليل الحجية كان جابرا له؛ و إلا فلا، فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون صدوره مطلقا، يعني: سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقه الرواة، أم غير السند؛ كالظن غير المعتمد المبحوث عنه في المقام الموافق للخبر المذكور:

كانت موافقة هذا الظن لهذا الخبر جابرة لضعف سنده؛ لأنها موجبة لاندرج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار.

و إذا كان هناك خبر ضعيف - لعدم كون جميع رواته عدولا - و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أي: الذي يكون جميع رواته عدولا: لم تكن موافقة الظن غير المعتمد للخبر المذكور جابرة لضعف سنده، و موجبة لاندرجه في موضوع دليل الاعتبار و هو خبر العادل؛ لعدم كون جميع رواته عدولا حسب الفرض.

و كذا ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فإن المعيار أيضا في ترجيح أحدهما - لأجل موافقته لهذا الظن غير المعبر - على الآخر هو اندراج ما يوافقه تحت دليل الحجية، فإن أوجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت موجبة له؛ وإلا فلا، هذا.

و ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات؛ إلا إن أحدهما موافق لظن غير معتبر كالشبهة الفتوائية إذا فرضناها ظنا غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا، سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، والآخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشبهة الفتوائية المذكورة؛ كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا تبلى تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الحرمة، وورد في الآخر: «لا ينبغي أن تبلى تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الكراهة، ولا ريب: في أن الجمع العرفي يقتضي بتقديم ظهور «لا تبلى» على ظهور «لا ينبغي» لأقوائية ظهور «لا تبلى» في الدلالة على الحرمة من ظهور «لا ينبغي» في الكراهة، فإذا وجدت الشبهة الفتوائية على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأول، أو وجدت على الكراهة في مثال الوجه الثاني، فهذه الشبهة الفتوائية إنما توجب رجحان ما يوافقها من الخبرين المتعارضين، أو رجحان الخبر المرجوح منها في المثال المذكور إذا أوجبت اندراج أحدهما تحت دليل الحجية؛ وإلا لم توجب رجحان شيء منهما.

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

هذا مجمل القول في المقام الأول.

و أما بيان ما هو مختار المصنف فيتوقف على مقدمة: وهي: إن الوجوه المحتملة في أدلة الحجية ثلاثة:

الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند لكون رواه ثقات مثلا.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره؛ وإن كان الظن بصدوره مستندا إلى غير السند كعمل الأصحاب به واستنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الدلالة؛ بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن (1) به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين؛ بحيث لولاه على وقفه لما كان ترجيح الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقة، يعني: أن الحجة هي الخبر المظنون صدوره - بأي واحد من النحويين المذكورين - أو مظنون الصحة، أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفا سندا؛ ولو حصل الظن بالصحة من الخارج كالشهرة الفتوائية مع عدم العلم باستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف. ولأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، بمعنى: إنه من يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المزبور الخبر الذي لا يكون مظنون الصدور بنفس السند؛ كما إذا كان بعض رواته ضعيفا أو مهملا أو مجهولا؛ لأنه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدلة الاعتبار.

=====

و من يعتمد على الآخرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذ في بعض الروايات الضعيفة سندا إذا كانت موافقة لفتوى المشهور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف قد اعتمد على الاحتمال الأخير بقرينة قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه».

و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن غير المعبر، و «ما» الموصول نائب فاعل «يوهن»، و المراد بالموصول: الظن القوي، و ضمير «خلافه» راجع إلى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعني: لو لا هذا الظن غير المعبر على خلاف ذلك الظن القوي لكان الظن القوي حجة.

قوله: «أو يرجح» عطف على قوله «يجبر»، و «أحد» نائب فاعل له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان على الظن الذي لم يقد دليل على اعتباره، و ضمير «وقفه» راجع على أحد المتعارضين. «بحيث» متعلق ب «يرجح» يعني: أو هل يرجح أحد المتعارضين - بسبب موافقة الظن غير المعبر له - على معارضة الآخر أم لا؟

لأحدهما، أو كان (1) للآخر منهما أم لا؟

و مجمل القول في ذلك (2): أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقتة هو الدخول بذلك (3) تحت دليل الحجية أو المرجحية،
الراجعة (4) إلى دليل الحجية. كما أن (5) العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة (6) عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد

=====

(1) عطف على قوله: «لما كان»، و الضمير المستتر فيه راجح إلى الترجيح.

يعني: أو هل يرجح بالظن غير المعبر أحد المتعارضين؛ بحيث لو لا موافقة هذا الظن غير المعبر له كان الترجيح للمعارض الآخر الذي لم يوافقه هذا الظن.

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

(2) أي: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر و الوهن و الترجيح، و قد عرفت حاصل مرامه بقولنا: «و مجمل ما أفاده المصنف في المقام».

(3) أي: بسبب الجبران أو الرجحان، و ضمير «بموافقتة» راجع إلى الظن غير المعبر.

(4) صفة «المرجحية»، يعني: أن المناط في حصول رجحان شيء بسبب الظن غير المعبر هو اندراج ذلك الشيء لأجل رجحانه بهذا الظن - لو بنينا على رجحانه به تحت دليل المرجحية، و معنى قوله: «الراجعة على دليل الحجية» أن مرجع دليل المرجحية إلى دليل الحجية، بمعنى: أن دليل الحجية هو منشأ اعتباره و حجيته؛ و ذلك لأن دليل الترجيح هو الذي يجعل ما اشتمل على المرجح حجة؛ بحيث لو لا هذا الدليل لما كان حجة، فحجيته هي التي تجعله مرجحا، و حينئذ: فالموافق للظن غير المعبر إنما يرجح به إذا اندرج - برجحانه به - تحت دليل المرجحية المستندة إلى دليل الحجية.

(5) يعني: كما أن المناط في كون الظن غير المعبر موهنا لشيء يكون حجة - لو لا هذا الظن غير المعبر على خلافه - هو خروج ذلك الشيء بسبب مخالفة هذا الظن غير المعبر له عن موضوع دليل الحجية؛ كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجية هو الخبر المظنون صدوره، و كان هناك خبر مظنون الصدور، و كان مخالفا لظن غير معتبر؛ بحيث أوجبت مخالفتة لهذا الظن غير المعبر الشك في صدوره، فلا ريب في خروجه حينئذ عن موضوع دليل الحجية، و هذا معنى كون الظن غير المعبر موهنا له.

(6) الباء للسببية، و هو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، و المراد بالمخالفة مخالفة

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره (1)، أو بصحة مضمونه (2)، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها (3).

وعدم (4) جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد؛ لاختصاص (5) دليل الحجية بحجية الموهون - وهو الخبر الصحيح مثلا - للموهن وهو الظن المشكوك إعتباره، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحة السند.

=====

وحاصله: أن الظن غير المعتبر إذا كان موجبا للظن بالصدور أو صحة المضمون بمعنى: مطابقة مضمونه للواقع كان ذلك موجبا لاندرج الخبر الموافق له تحت أدلة اعتبار الخبر الموثوق به.

قوله: «في الخبر» متعلق ب «السند» يعني: جبر ضعف سند الخبر.

وقوله: «بالظن» متعلق ب «جبر».

وقوله: «بصدوره» متعلق ب «الظن»، وضمائر «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعة على الخبر.

قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر...» الخ نتيجة لما ذكره من المعيار في الجبر وغيره و متفرع عليه.

وقوله: «بذلك» إشارة إلى جبر ضعف السند، وضمير «به» راجع على الموصول في «ما يوثق» المراد به الخبر، وضمير «اعتبارها» راجع على الخبر، فالصواب تذكيره وإن احتمل رجوعه إلى الأمارات المستفادة من سوق العبارة.

(1) كالظن الحاصل من عمل الأصحاب برواية ضعيفة سنداً.

(2) كما تقدم في الظن الحاصل من الشهرة الموافق لأحد الخبرين المتعارضين..

(3) وقد ذكرنا الوجوه المحتملة في أدلة الحجية، مع ما هو رأي المصنف، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(4) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: لا- يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجي لا من ظاهر اللفظ.

(5) هذا وجه عدم الجبر.

توضيحه: على ما في «منتهى الدراية ج 5، ص 133»، أن دليل الحجية مختص بحجية ظهور اللفظ في تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد إن استند إلى ظهور اللفظ فذلك حجة بمقتضى أدلة اعتبار الظهورات، وإن استند إلى غيره من الظن الحاصل من أمانة خارجية؛ كما هو المبحوث عنه في المقام، فلا دليل على إعتباره، فليس الظن بالمراد

الظهور في تعيين المراد والظن من أمانة خارجية به لا يوجب (1) ظهور اللفظ فيه، كما هو ظاهر؛ إلا (2) فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه؛ لو لا (3) عروض انتفائه.

وعدم (4) وهن السند بالظن بعدم صدوره،...

=====

جابرا لضعف الدلالة؛ إذ لا يندرج بذلك في حيز دليل الحجية، وقد عرفت: أن المعيار في الجبر هو شمول دليل الحجية له، مثلا: دلالة قوله «عليه السلام»: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ضعيفة؛ لقوة احتمال عدم حجية مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهرة الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفة يظن بذلك إرادة عدم وجوبها من قوله «عليه السلام»: «في الغنم السائمة»؛ لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه؛ بل من الخارج وهو الشهرة، فلا ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا يكون مجرد الظن بالمراد - ولو من غير ظهور اللفظ - موضوعا للحجية؛ حتى يكون الظن الخارجي بالمراد موجبا لشمول دليل الاعتبار له.

ولذا قال الشيخ «قدس سره»: «لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق؛ لأن المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا في دلالتها؛ لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج...» الخ. «الوصائل إلى الرسائل، ج 5، ص 127».

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

(2) استثناء من «لا يوجب» ولكنه لا يناسب المقام؛ إذ القطع باحتفاه الكلام بما يوجب الظهور يخرج عن صيرورة المراد مظنونا بالظن غير المعبر الذي هو محل البحث.

و كيف كان؛ فقوله: «أوجب القطع» يعني: القطع بالمراد.

و ضمير «باحتفاه» راجع على اللفظ، و هو متعلق ب «أوجب».

وقوله: «بما» متعلق ب «احتفاه»، و ضمير «لظهوره» راجع على اللفظ، و ضمير «فيه» إلى المراد.

(3) قيد لقوله: موجبا، و ضمير «انتفائه» راجع على الموصول في «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ في المراد.

(4) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: و كذا لا يبعد عدم وهن السند بالظن غير المعبر بعدم صدوره، و كذا عدم وهن دلالة بهذا الظن.

و حاصل مراده: أن الظن غير المعبر لا يوهن السند و لا الظهور؛ لعدم تقييد إطلاق

و كذا (1) عدم وهن دلالاته مع ظهوره؛ إلا (2) فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة؛ لعدم (3) اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صورته، أو ظن بعدم إرادة ظهوره (4).

و أمّا الترجيح (5) بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الأمارتين أدلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا يكون الظن غير المعتبر موهنا لهما إلا إذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا.

=====

(1) يعني: و كذا لا يبعد عدم وهن دلالاته بالظن غير المعتبر.

و ضمائر «صدوره، دلالاته، ظهوره» راجعة إلى الخبر.

(2) أي: إلا فيما كشف الموهن بالكسر و هو الظن غير المعتبر بسبب أمانة إلى معتبرة من علم أو علمي «عن ثبوت خلل في سنده...» الخ، و لا إشكال في الوهن حينئذ؛ لكنه خارج عن موضوع البحث، و هو وهن السند و الظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع.

«فيما يكون اللفظ فيه ظاهرا»؛ لكن الأول أولى.

و المراد بالموصول في «فيما فيه» هو المعنى الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا، و ضمير «ظهوره» راجع إلى اللفظ، و الصناعة تقتضي رفع الظاهر - كما في بعض النسخ - لا نصبه كما في بعضها الآخر؛ و ذلك لأن كلمة «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف، أعني:

الضمير الذي هو صدر صلة الموصول، فتكون العبارة هكذا: «فيما هو ظاهر». و ضمير «هو» راجع إلى اللفظ. و يمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبرا لمحذوف تقديره:

قوله: «لو لا تلك القرينة» قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعني: أن الظهور ينعقد لو لا تلك القرينة.

(3) علة لعدم وهن السند و الدلالة بالظن غير المعتبر.

توضيحه: أن إطلاق دليل اعتبار خبر الثقة و الظهور يقتضي عدم وهن السند و الظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادة ظهوره.

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

(5) عطف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر» الخ. و الأولى سوق العبارة هكذا: «و الترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به»؛ إذ لم يذكر لفظ «أمّا» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أمّا» هنا.

بالتعارض من البين (1)، و عدم (2) حجبية واحد منهما بخصوصه وعنوانه؛ وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجبيته (3)، و لم يتم (4) دليل بالخصوص على الترجيح به؛ وإن ادعى شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» استفادته (5) من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجح الخاصة، على ما يأتي تفصيله في التعادل و الترجيح.

=====

و كيف كان؛ فهو شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتمد و عدمه.

و توضيح ما أفاده فيه - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 135» - هو عدم كون الظن غير المعتمد مرجحاً لأحد المتعارضين؛ لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحية - كالحجية - منوطة بقيام دليل عليها، فالأمرتان المتعارضتان بعد تساقطهما و عدم حجبية واحدة منهما - بناء على الطريقية - لا تكون إحداها بالخصوص حجة، إلا بالدليل، فجعل إحداها بالخصوص حجة بسبب موافقة ظن غير معتمد لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعتمد، و لم يثبت ذلك و إن استدلل له بوجه أشار في المتن إلى جملة منها و سيأتي بيانها.

(1) كما هو مقتضى الأصل الأولي في تعارض الأمارات، بناء على الطريقية. و كلمة «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به»، و ضمير «به» راجع على الظن غير المعتمد.

(2) عطف تفسيرى لسقوط المتعارضين.

و غرضه: أن الروايتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجبية، و لا تبقى إحداها بالخصوص على الحجبية و إن بقيت إحداها لا بعينها على الحجبية لنفي الثالث.

كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و آخر على استحبابه، فإنهما يتساقطان بالتعارض في مدلولهما المطابقي، و لكنهما يشتركان في الثالث أعني:

في نفي ما عدا الوجوب و الاستحباب من الأحكام.

(3) حجبية أحدهما بلا عنوان، و الصواب تأنيث الضمائر في «بخصوصه، عنوانه، حجبيته»، و كذا تأنيث «واحد» و «أحدهما»؛ لأن المراد بها: الأمانة.

(4) الواو للحال، فكأنه قال: و أما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به، يعني: بالظن غير المعتمد.

(5) أي: استفادة الترجيح بالظن غير المعتمد من الأخبار.

و هذا هو الوجه الأول: مما استدلل به على الترجيح بالظن غير المعتمد.

و كيف كان؛ فقال الشيخ هنا ما هذا لفظه: «الثالث: ما يظهر من الأخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي

و مقدمات الانسداد (1) في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة؛ لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما.

«الوسائل إلى الرسائل، ج 5، ص 189».

و مقدماته (2) في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين كالأعدلية مثلاً أو لمرحح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دل على الترجيح بالأصديقية في الحديث...» (1) الخ.

=====

و حاصله: التعدي عن المرجحات المنصوطة إلى كل ما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الواقع من الآخر. و يأتي في بحث التعادل و الترجيح تفصيل ذلك.

(1) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعبر، و حاصله: أن مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية توجب الترجيح بالظن غير المعبر، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضاً حجة.

قوله: «إنما توجب» خبر «و مقدمات» و جواب عنه، و حاصله: أن الظن الانسادي إنما يكون حجة إذا تعلق بالحكم كالوجوب و الحرمة، أو بالطريق كالظن بحجية الإجماع المنقول، أو هما معا على الخلاف السابق، و الظن بالترجيح خارج عن كليهما.

و بالجملة: مقدمات الانسداد لا توجب حجية الترجيح بالظن ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(2) أي: و مقدمات الانسداد، و هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعبر.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 138» - أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات؛ لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح، بأن يقال: إنا نعلم إجمالاً بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة، و باب العلم و العلمي بها منسد، و لا يجوز إهمالها للعلم الإجمالي المزبور. و لا يمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم إمكانه، حيث إنه يدور الأمر بين المحذورين لحجية الراجح و عدم حجية المرجوح، و لا يمكن الاحتياط فيهما، و لا يجوز الرجوع إلى الأصل؛ إذ مقتضاه عدم الحجية، و هو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها، و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، و نتيجة ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

ص: 107

1- فرائد الأصول 1: 610.

المرجح (1)، لا أنه مرجح؛ إلا (2) إذا ظن أنه أيضا (3) مرجح، فتأمل جيدا.

=====

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولا: بما أشار إليه بقوله: «لو جرت» من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح، ولعله لأجل عدم العلم الإجمالي بعد كون المرجحات المنصوصة بمقدار المعلوم بالإجمال.

وثانيا: بأن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالا - بعد الفراغ عن مرجحيتها - بالمعتبر بالانسداد هو: الظن بتعيين ما هو مرجح؛ لا الظن بأن هذا الشيء مرجح، فمقدمات الانسداد إنما تنتج حجية الظن بتعيين تلك المرجحات المعلومة إجمالا، فإن ظن بأن الشهرة الفتوائية مثلا مرجحة للخبر كان هذا الظن حجة بدليل الانسداد، و تثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض، و لا تنتج حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح كما هو المطلوب.

قوله: «إنما توجب» خبر «ومقدماته»، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني.

(1) أي: الذي هو من المرجحات المعلومة إجمالا.

(2) استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين»، و ضمير «أنه» في الموضوعين راجع على الظن، وقوله: «أيضا» يعني: كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالا كونه مرجحا.

(3) أي: كحجية الظن بالمرجح.

و حاصل الكلام في المقام: أنه إذا علم إجمالا بمرجحية أمور، و حصل الظن - بمقدمات الانسداد - بأن منها الشهرة في الرواية، فهذا الظن الانسداد معين للمرجح أعني: الشهرة، فإذا حصل الظن بأن هذه الشهرة المستندة إلى الظن الانسدادى بنفسها مرجحة لأحد الخبرين المتعارضين: جاز الترجيح بها.

و الحاصل: أن مقدمات الانسداد لو جرت في المرجحات - كجريانها في الأحكام - أنتجت أمرين: أحدهما: حجية الظن في تعيين المرجح، و الآخر: حجية الظن بمرجحية الأقربىة مثلا.

قوله: «فتأمل جيدا» لعله إشارة إلى: أن دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجية الظن في الأحكام الشرعية، فضلا عن حجيته في تعيين المرجحات عند التعارض؛ إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجبا للأخذ بالظن؛ لإمكان حمل الأمر بالترجيح - كما سيأتي في باب التعادل و الترجيح - على الاستحباب كما اختاره المصنف و جماعة، فلا يبقى مجال للتمسك

هذا (1) فيما لم يتم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

و أما ما قام (2) الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس: فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره (3) أيضا، وكذا فيما يكون به...

=====

بمقدمات الانسداد. ولو سلم جريانها في نفس الأحكام، فلا موجب لجريانها في المرجحات؛ لإمكان الاحتياط، أو الرجوع إلى الأصل العملي في مورد الشك.

الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس

(2) هذا هو المقام الثاني أعني به: الظن غير المعتبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس.

ونخبة القول فيه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 141» - أنه لا يوجب انجبار ضعف ولا وهنا ولا ترجيحا؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر؛ لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، و المفروض: المنع عنه. انتهى مورد الحاجة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لحكم الظن الذي لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص؛ بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجتيه، الموجب لاندراجه تحت الأصل الدال على عدم حجية الظن و حرمة العمل به.

(1) أي: ما ذكرناه من الوهن و الجبر و الترجيح كان متعلقا بالظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

قوله: «كذلك» يعني: بخصوصه، و «يكون» في المواضع الثلاثة تامة بمعنى «يحصل»، و فاعل «يكون» الأولى هو قوله: «جبر»، و فاعل الثانية ضمير مستتر فيها راجع على «جبر»، و فاعل الثالثة هو قوله: «أحدها»، و ضميرا «به جبر، لغيره» راجعان على الموصول في قوله: «ما قام» المراد به الظن الذي قام الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس.

و غرضه: إنه لا يحصل الجبر و أخواه بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه، و أن وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر و أخويه عليه، و أن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثة أو بعضها على الظنون غير المعتبرة بنحو العموم كالشهرة الفتوائية، بناء على بقائها تحت أصالة عدم حجية الأمارات غير العلمية، و عدم شمول دليل الانسداد لها، حيث إنها حينئذ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها في مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شيء منها للقياس.

(3) أي: من سائر الظنون «أيضا» جبر و وهن و ترجيح.

أحدها (1) «أحدهما»؛ لوضوح (2): أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه (3)

=====

(1) الضمير راجع على «جبر أو وهن أو ترجيح»، و معنى العبارة: أنه لا يكاد يحصل بالظن - الذي قام دليل خاص على عدم اعتباره - جبر أو وهن أو ترجيح في مورد لا- يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضا من الظنون غير المعتمدة؛ لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها، وبقائها تحت أصالة عدم الحجية، و كذا في مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذي لم يتم على اعتباره دليل.

و بيان أوضح: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 142» - أنه لا يحصل شيء من الجبر و أخويه للقياس مطلقا، سواء حصل الجبر و أخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتمدة؛ لأصالة عدم الحجية، أم لم يحصل شيء منها له.

و بالجمل: لا حظّ لمثل القياس من الظنون الممنوعة بدليل خاص من الجبر و أخويه، ففرق بينه و بين الظن غير المعتمد بالعموم.

و هذا خلافا لجماعة كالمحقق و صاحب الضوابط تبعا لشيخه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الأعظم بقوله: «نعم، يظهر من المعارج (1) وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: ذهب ذهاب إلى أن الخبرين إذا تعارضا، و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضي ترجيح ذلك الخبر.

و يمكن أن يحتج لذلك: بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. و إذا كان التقدير تقدير التعارض: فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه... إلى أن قال: و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل و الحق خلافه...» (2).

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

(3) الضمير راجع على الموصول المراد به الظن المعتمد قبل المنع عن الظن القياسي،

ص: 110

1- معارج الأصول: 186.

2- فرائد الأصول 1: 597، و 4: 143.

لكان حجة - بعد المنع عنه - لا يوجب (1) خروجه عن تحت دليل الحجية، وإذا كان (2) على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا (3) لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك (4) لدلالة دليل المنع على إغائه (5) و اسم «كان» ضمير راجع على الموصول المراد به الحجة المعتبرة فإذا دل الخبر المعتبر على حكم مخالف للقياس أخذ به، ولا يعتني بالقياس أصلاً؛ لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجة بمخالفة القياس، و ضمير «عنه» راجع على الظن القياسي.

=====

(1) خبر «أن الظن»، و ضمير «خروجه» راجع على الموصول المراد به الحجة المعتبرة، يعني: لا- يوجب الظن القياسي، بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن الحجية.

غرضه: أن مخالفة القياس قبل المنع عنه كما لا توهن الظن المعتبر ولا تخرجه عن الحجية، كذلك بعد النهي عنه، فقوله: «بعد المنع» متعلق ب «لا يوجب»، فكأنه قال: إن الظن القياسي إذا كان على خلاف الظن الذي لو لا القياس لكان حجة لا يوجب هذا الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجية.

(2) عطف على «إذا كان»، و الضمير المستتر فيه و البارز في «لولاه» راجعان على الظن القياسي، و المراد بالموصول: ما لا يكون بنفسه حجة، وقوله: «لا- يوجب» خبر «إن الظن القياسي»، و فاعله ضمير مستتر فيه راجع على «كون الظن القياسي على وفق ما ليس بنفسه حجة»، المستفاد من سياق العبارة، و ضمير «دخوله» راجع إلى الموصول في «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجة يعني: إن موافقة الظن القياسي لما ليس بنفسه حجة لا توجب دخول هذا الشيء الذي وافقه الظن القياسي تحت دليل الاعتبار.

(3) يعني: أن الظن القياسي كما لا يكون جابراً و موهناً؛ كذلك لا يكون مرجحاً.

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

(5) الضمير في «إغائه» راجع على الظن القياسي، و هو مفعول المصدر المضاف و الشارع فاعله، و الأولى سوق العبارة هكذا «على إلغاء الشارع إياه»؛ و ذلك لأن إضافة المصدر إلى مفعوله و تكميل عمله بالمرفوع - كما في المتن - قليل؛ بل ربما قيل باختصاصه بالشعر.

الشارع رأساً، و عدم (1) جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، و دخله (2) في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً (3).

=====

(1) عطف على «إلغائه» و مفسر له.

(2) مبتدأ خبره «نحو استعمال»، و ضميراً «دخله، له» راجعان على الظن القياسي و ضميراً «منها، فيها» راجعان على الجبر و الوهن و الترجيح.

(3) كي تعلم أن الاعتناء بالظن القياسي ممنوع شرعاً مطلقاً، فليس القياس غير المعتمد بدليل خاص كالظن غير المعتمد بدليل عام؛ إذ يمكن الجبر أو حد أخويه به في بعض الموارد، بخلاف القياس، فإنه لا يمكن فيه شيء من ذلك أصلاً كما عرفت و جه ذلك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - خلاصة الكلام في المقام الأول: أنه قد اختلفوا فيه، و مجمل الكلام في هذا المقام: أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتمد هو كونه موجبا لاندراج ما يوافقته تحت دليل الحجية، فكان جابراً و إلا فلا.

و كذا المعيار في كونه مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو: اندراج ما يوافقته منهما تحت دليل الحجية، كما أن المعيار فيه الوهن بهذا الظن غير المعتمد هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتمد عن تحت دليل الاعتبار و الحجية.

2 - بيان الوجوه المحتملة في أدلة الحجية: و هي ثلاثة:

الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند لكون رواته ثقات مثلاً.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره، و إن كان الظن بصدوره مستنداً إلى غير السند كعمل الأصحاب به و استنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقة يعني: أن الحجية هي الخبر المظنون صدوره - بأي واحد من النحويين المذكورين - أو مظنون الصحة أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً، و لأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني. بمعنى أنه من يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المذكور.

و من يعتمد على الأخيرين يجبره بالظن المذكور، و مختار المصنف هو: الاحتمال الثالث.

3 - الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعتمد:

الأول: كونه موجبا لأقربيه ما يوافقه إلى الواقع.

الثاني: أن مقومات الانسداد الجارية في الأحكام توجب الترجيح بالظن غير المعتمد، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقا، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة، أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضا حجة.

الثالث: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح بأن يقال: إنا نعلم إجمالا بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة، وباب العلم والعلمي بها منسد. ولا يمكن إهمالها للعمل الإجمالي المزبور، ولا يمكن الاحتياط لعدم إمكانه، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل؛ إذ مقتضاه: عدم الحجية، وهو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها.

و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو: العمل بالظن، ولازم ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

4 - جواب المصنف عن هذه الوجوه الثلاثة:

أما الجواب عن الوجه الأول: فلأنه لم يقدّم دليل على الترجيح بالظن غير المعتمد.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن جريان مقدمات الانسداد في الأحكام لا تنتج إلا حجية الظن بالأحكام أو الطرق، على خلاف تقدم، و الظن بالترجيح خارج عنهما.

و أما الجواب عن الوجه الثالث: فلأنه يقال: أولا: إنه لا تجري مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح.

و ثانيا: أن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالا - بعد الفراغ عن مرجحتها فالمعتمد بالانسداد هو الظن بتعيين ما هو مرجح لا حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح.

5 - المقام الثاني - وهو الظن غير المعتمد الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس - فحاصل الكلام فيه: أنه لا يوجب انجبار ضعف ولا وهنا ولا ترجيحا؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، و المفروض المانع عنه.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن المناط في الجبر و الترجيح اندراج ما يوافق الظن غير المعتمد تحت دليل الحجية،

كما أن المناط في الوهن خروج ما يخالفه عن تحت دليل الحجية.

2 - موضوع أدلة الحجية هو الاحتمال الثالث.

3 - الظن القياسي لا يكون موجبا للانجبار ولا موجبا للوهن ولا الترجيح.

ص: 114

الأصول العملية

(1) وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي تقديم أمور:

الأول: بيان الفرق بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية.

وحاصل الفرق بينهما: أن المراد بالأصول العلمية هو: الوظائف المقررة للشك الذي لم يكن له طريق معتبر إلى الواقع من القطع أو الأمانة، التي جعلها الشارع حجة وطريقاً إلى الواقع.

فالأصل العملي عبارة عن حكم مجعول للشك وفي ظرف الشك؛ بحيث لوحظ الشك موضوعاً له ويقابله الدليل الاجتهادي، حيث أن الحكم مجعول للواقع في مورد الشك؛ ولكن الشك ليس جزءاً من موضوعه، مثلاً: خبر الواحد حجة عند الشك في الحكم الواقعي؛ لكن ليس الموضوع مأخوذاً فيه الشك، فقول زارة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال إخبار عن الواقع؛ وإن كان حجية خبره في ظرف الشك في الحكم الواقعي.

أما أصالة البراءة: فقد أخذ في موضوعها الشك؛ لأنها تقول: إذا لم تدر وجوب الدعاء أجر البراءة، فالدعاء المشكوك مجرى للبراءة.

فالمتحصل: أن المجعول في الأصول العملية حكم على الشك، وفي الأدلة حكم على الواقع حال سترته، مع جعل الأمانة دليلاً عليه.

أما الفرق بينهما من حيث التسمية: فلأن الأصول العملية الدالة على الوظائف في الشك تسمى أدلة فقاهتية، والأدلة الدالة على الحكم الشرعي في نفس الأمر تسمى أدلة اجتهادية؛ وذلك لمناسبة موجودة في تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عرفوا الفقه «بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»، وليس المراد من الأحكام هي الأحكام الواقعية؛ لعدم تعلق العلم بها دائماً.

فتعين أن يكون المراد بها هي: الظاهرية الموجودة في مواضع الأصول العلمية. فناسب أن يسمى ما دل على الأحكام الظاهرية التي تعلق بها العلم بالأدلة الفقاهتية.

وعرفوا الاجتهاد: «باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي»، ومن المعلوم: أن ليس المراد منه هو الحكم الظاهري؛ وإلا يكون معلوماً لا مظنوناً؛ بل المراد هو الحكم

الواقعي الذي تعلق به الظن، فناسب ذلك أن يسمى ما دل على ذلك الحكم الواقعي الذي يتعلق به الظن دليلاً اجتهادياً، ولا مناقشة في الاصطلاح.

ثم الأصول العملية قد تكون في مقابل الأصول الاعتقادية التي يجب الاعتقاد بها، فهذه للاعتقاد وتلك للعمل، وإذا أطلق الأصول احتمال أن يراد به: أصول الفقه الشامل للأصل والدليل، واحتمل أن يراد به: أصول الاعتقاد. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الثاني: بيان ما هو الوجه، والسبب لمخالفة المصنف مع الشيخ الأنصاري «قدهما»، حيث عنون المصنف مبحث البراءة بعنوان واحد، و جعله مسألة واحدة. هذا بخلاف الشيخ «قدس سره» حيث جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة اثني عشرة مسألة، وتعرض في ضمن مباحث وسائل متعددة. باعتبار أن الشبهة تارة: تكون وجوبية، وأخرى: تكون تحريمية، وثالثة: تكون مشتبهة بينهما؛ كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، ومنشأ الشك في الجميع: إما فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصين، أو الأمور الخارجية. فحاصل ضرب الثلاثة في الأربعة اثنا عشر.

ثم تعرض الشيخ «قدس سره» للبحث عن كل قسم مستقلاً، والوجه والسبب لتفصيل الشيخ وتقسيمه «قدس سره» أمران:

الأول: اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية؛ كقوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»⁽¹⁾.

الثاني: أن النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين مختص بالشبهة التحريمية، وأما الشبهة الوجوبية: فوافق الأخباريون الأصوليين في الرجوع إلى البراءة، فالحاصل: أن السبب لتفصيل الشيخ «قدس سره» هو: اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات ولذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، وإلى الاحتياط في الشبهة التحريمية، بدعوى: وجود الفرق بينهما، فلا بد من البحث عن كل مسألة على حدة؛ لاختلاف جهة البحث.

وأما المصنف: فقد خالف الشيخ، حيث جعل البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة؛ إلا فرض تعارض النصين، فأخرجه من هذا البحث

ص: 118

بدعوى: إنه ليس موردا للبراءة؛ لأن المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، و مع فقدها:

يتخير.

و كيف كان؛ فهو خارج عن المبحث لقيام الحجة المعينة على الترجيح أو التخيير عند تمامية أدلة العلاج ترجيحاً أو تخييراً، فإن أصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، و مع وجود الدليل تعييناً - كما إذا كان أحد النصين راجحاً على الآخر - أو تخييراً - كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر - لا تصل النوبة إلى البراءة، فالسبب و الوجه لما صنعه المصنف «قدس سره»: أن تعدد المسائل بنظره إنما هو بتعدد جهة البحث، فمع وحدة الجهة تتحد المسألة و لو مع تعدد الموضوع أو المحمول. و بما أن جهة البحث هاهنا واحدة يعم البحث و يشمل جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، و لا خصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى، في جهة البحث.

الثالث: بيان وجه حصر الأصول في الأربعة، و هي: الاستصحاب و البراءة و الاحتياط و التخيير. قيل: الوجه في ذلك أمران:

الأول: جريان الأصول الأربعة في جميع أبواب الفقه.

الثاني: عدم كثرة النقض و الإبرام إلا في هذه الأربعة. ثم انحصار مجاري الأصول و مواردها و إن كان عقلياً؛ لأنه يدور بين النفي و الإثبات؛ إلا إن حصر نفس الأصول في الأربعة استقرائي، بمعنى: أن الأصول التي تجري في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها؛ و إلا فالأصول التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل أكثر من هذه الأربعة؛ كقاعدة الفراغ، و قاعدة التجاوز، و قاعدة الطهارة، و قاعدة الحلية، و ما أشبهها.

ولذا يقول المصنف «قدس سره»: «و المهم منها أربعة».

الرابع: إن الأصول العقلية ليست في طول الأصول الشرعية؛ بل الجميع في عرض واحد، ففي الظرف الذي يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يحكم الشرع برفع الحكم عن الجاهل.

نعم؛ يظهر من صاحب مصباح الأصول: كون الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية، حيث قال: «فإن المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني و لا بالتعبد الشرعي، و عجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. و تسمى هذه القواعد بالأصول العلمية العقلية». «مصباح الأصول، ج 2، ص 248». و ظاهر كلامه

و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص (1) و اليأس عن الظفر بدليل مما (2) دل هو: كون الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية، و لازم ذلك: أن لا تصل النوبة إلى الأصول العقلية؛ إذا ما من مورد إلا و فيه أصل شرعي كالبراءة الشرعية و غيرها، فالحق: أن الجميع في عرض واحد، و أن الاختلاف في التسمية لأجل الاختلاف في المصدر و الدليل.

=====

إذا عرفت هذه الأمور، فارجع إلى توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» كما هو العادة.

(1) يعني: أن رتبة الأصل العملي متأخرة عن الدليل، فلا تصل النوبة إليه إلا بعد اليأس عنه؛ لتوقف موضوع الأصل العملي - و هو الشك في الحكم الواقعي - على عدم الدليل عليه؛ فمعه لا موضوع للأصل و لو تعبد، ثم إن توصيف الأصول العملية بما أفاده إنما هو لإدراجها في المسائل الأصولية، و إخراج القواعد الفقهية؛ كقاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» عنها.

و أما الثاني: فلأنه لا ينتهي الفقيه بعد الفحص عن الدليل على الحكم إلى القواعد الفقهية؛ لعدم ترتبها على مشكوك الحكم؛ كما هو شأن الأصول العملية؛ بل هي أحكام كلية يرجع إليها المجتهد ابتداءً.

(2) بيان لقوله: «التي ينتهي إليها»، و المراد بالموصول: الوظائف المدلول عليها بسوق الكلام، يعني: من الوظائف التي دل عليها حكم العقل، كالبراءة العقلية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو دل عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية المستندة إلى مثل حديث الرفع.

فقوله: «حكم العقل أو عموم النقل» إشارة إلى انقسام الأصول إلى العقلية و الشرعية.

أما الأول: فلأن الأصول العلمية لا تقع في طريق الاستنباط؛ لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، حتى تكون من المسائل الأصولية التي هي كبريات القياسات المنتجة - بعد ضم صغرياتها إليها - لأحكام كلية فرعية؛ إذ ليست الأصول العملية إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعي الواقعي بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه، من دون أن تقع في طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلي فرعي، فلا بد من تعميم القواعد الأصولية لما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم و عدم الظفر به، حتى تندرج الأصول العملية في المسائل الأصولية.

عليه حكم العقل أو عموم النقل، و المهم منها أربعة (1). فإن مثل (2) قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية (3)؛ وإن كان مما ينتهي (4) إليها فيما لا حجة على طهارته و لا على نجاسته، إلا إن البحث (5) عنها ليس بهمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة و هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مؤونة حجة

=====

(1) و هي الاستصحاب و التخيير و البراءة و الاشتغال، و قد يعبر عنه: بالاحتياط تسمية للملزوم باسم لازمه، و المقصود واحد. أما غيرها من «أصالة العدم» و «أصالة عدم الدليل دليل العدم»، و «أصالة الحلية» و «أصالة الحظر» فقد قيل: باندرج الأولى في الاستصحاب، و الثالثة في البراءة، و الآخرين في الأمارات؛ لكنه لا يخلو عن إشكال، و التفصيل لا يسعه المقام.

(2) غرضه: الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعدة الطهارة، مع أنها في الشبهات الحكمية من الأصول العملية.

و حاصل ما أفاده في الاعتذار يرجع إلى وجهين:

الأول: أن حجيتها لا- تحتاج إلى النقض و الإبرام؛ بل هي ثابتة عند الكل من دون خلاف فيها و لا كلام، فلا حاجة إلى البحث عنها؛ بخلاف الأربعة المزبورة، فإنها محل البحث و تحتاج إلى النقض و الإبرام.

الثاني أن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه - أعني: باب الطهارة و النجاسة - بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنها عامة لجميع أبواب الفقه.

(3) أما أصالة الطهارة الجارية في الشبهات الموضوعية: فهي مما لا ينتهي إليها المجتهد؛ للعلم بالحكم الكلي، فيجوز للمقلد إجراؤها أيضا؛ كالكشك في طهارة الماء الموجود في هذا الإناء، مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنه يحكم المقلد بطهارته أيضا، و يرتب آثارها عليه.

(4) يعني: المجتهد، و ضمير «إليها» راجع على الموصول في «مما» المراد به الأصول و القواعد.

(5) هذا إشارة إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول: أن حجيتها...» الخ. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

وبرهان، هذا مع جريانها (1) في كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم (2).

=====

(1) أي: الأصول الأربعة. هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم توضيحه.

(2) لعله إشارة إلى عدم صلاحية الوجه الثاني للاعتذار؛ لأن الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوّغ الإهمال؛ وإلا لزم خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول؛ لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه؛ كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد، حيث إنه يختص بالعبادات، ولا يجري في سائر أبواب الفقه، هذا؛ بل الوجه الأول أيضا لا يصلح للاعتذار؛ لأن مجرد كون المسألة اتقاقية بل ضرورية لا يسوّغ إهمالها، وعدم ذكرها في مسائل ذلك العلم؛ بل لا بد من بيان جميع مسائله الخلافية و الوفاقية.

و خلاصة الكلام فيما هو المهم في المقام: أن المصنف خالف الشيخ حيث جعل البحث عاما شاملا لمطلق الشك في التكليف، وقد أخرج فرض تعارض النصين عن هذا البحث، بدعوى: قيام الحجة على التعيين أو التخيير، و مع قيام الدليل لا تصل النوبة إلى البراءة و السبب لتفصيل الشيخ «قدس سره» هو: اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات، و لذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، و إلى الاحتياط في الشبهة التحريمية، بدعوى: وجود الفرق بينهما، فلا بد من البحث عن كل مسألة مستقلا؛ لتعدد المسائل و اختلاف جهة البحث فيها.

ص: 122

لو شك (1) في وجوب شيء أو حرمة، ولم تنهض عليه (2) حجة جاز شرعا وعقلا ترك الأول (3) و فعل الثاني، و كان (4) مأمونا من عقوبة مخالفته (5)، كان (6) عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص (7) أو إجماله، و احتمال الكراهة (8) أو

=====

فصل أصالة البراءة

إشارة

و سيأتي البحث عنه.

ثم إن المصنف لم يتعرض لجريان البراءة و عدمه في غير الوجوب و الحرمة من الاستحباب و الإباحة و الكراهة، و لعله لأجل اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط بالتكليف الإلزامي هذا أولا. و ثانيا: لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

(2) على شيء من الوجوب أو الحرمة.

(1) المراد بالشك المأخوذ موضوعا في الأصول العملية ليس بمعنى تساوي طرفيه؛ بل المراد به: خلاف اليقين و الحجة، بمعنى: عدم الحجة على وجوب شيء في الشبهة الوجوبية، و عدم الحجة على حرمة في الشبهة التحريمية، فالمراد بالشك في الوجوب: هو الشك فيه مع العلم بعدم حرمة؛ كالدعاء عند رؤية الهلال، كما أن المراد بالشك في الحرمة هو الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه؛ كشرب التتن مثلا، فيدور الأمر بين الوجوب و غير الحرمة في الأول، و بين الحرمة و غير الوجوب في الثاني.

و أما مع العلم إجمالا بالوجوب أو الحرمة: فيكون من دوران الأمر بين المحذورين.

(3) أي: ترك ما شك في وجوبه، و كذلك جاز فعل ما شك في حرمة.

(4) عطف على قوله: «جاز» و هو بمنزلة التفريع على الجواز العقلي و الشرعي.

(5) أي: مخالفة الشيء المشكوك وجوبه أو حرمة.

(6) أي: سواء «كان عدم نهوض الحجة...» الخ.

(7) المراد به: مطلق الدليل لا خصوص الرواية.

(8) بيان لإجمال النص، و هذا يكون في صورة الشك في الحرمة؛ كما إذا قال: «لا

الاستحباب (1)، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما (2) ترجيح، بناء (3) على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها (4)؛ لمكان (5) وجود الحجة المعتبرة و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى.

وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فآيات (6) أظهرها قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا (1)**.

=====

تشرب التتن» مثلاً، واحتمل إرادة الكراهة من النهي.

(1) وهذا يكون في صورة الشك في الوجوب؛ كما إذا قال: «اغتسل للجمعة»، واحتمل إرادة الاستحباب من الأمر.

(2) أي: بين النصين المتعارضين؛ إذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح؛ لأدلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح. ثم إن التوقف و الرجوع إلى الأصل في صورة التكافؤ هو القول الشاذ؛ وإلا فعلى المشهور من التخيير لا تصل النوبة إلى الأصل؛ لوجود الدليل و هو أحد المتعارضين.

(3) قيد لقوله: «جاز» يعني: أن الرجوع إلى الأصل في تعارض النصين مبني على التوقف في مسألة التعارض، دون التخيير؛ إذ بناء على التخيير لا بد من الأخذ بأحد المتعارضين، دون الرجوع إلى الأصل.

(4) يعني: من سائر الأصول كالاستصحاب و الاحتياط.

(5) تعليل لقوله: «لا مجال»، و وجهه واضح؛ إذ الحجة على الواقع موجودة و إن كانت مرددة بين شيئين. و ضمير «فيها» راجع على مسألة تعارض النصين.

و قد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة

الاستدلال بالكتاب على البراءة

(6) وقد ذكر الشيخ الأنصاري (2) «قدس سره» جملة من الآيات التي استدل بها لأصالة البراءة.

منها: قوله تعالى: **لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (3)**، و الاستدلال بهذه الآية على البراءة يتوقف على كون المقصود من الموصول التكليف، و المراد من الإيتاء المستفاد من آتاه: إعلامه و إيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذ: ألا يكلف الله

1- الإسراء: 15.

2- فرائد الأصول 2: 21-22.

3- الطلاق: 7.

أحدا إلا بما أعلمه وأوصله إليه من التكليف، فالتكليف الذي لم يصل إلى المكلف مرفوع عنه، فتكون دلالة الآية على البراءة على هذا الاحتمال واضحة.

إلا إن هذا الاحتمال ينافي مورد الآية، فيكون بعيدا عن أن يكون مرادا منها، فالآية أجنبية عن مسألة البراءة؛ لأن كون المراد من الموصول التكليف وإن كان محتملا؛ إلا- إن كون المراد من الإيتاء هو الإعلام و إيصال التكليف إلى المكلف ممنوع؛ إذ الإيتاء إنما هو بمعنى الإيعاء أو الإقدار لا الإعلام.

و كيف كان؛ فالظاهر أن المراد من الموصول أحد الأمور الثلاثة:

1 - المال.

2 - القدرة.

3 - التكليف.

وعلى تقدير إرادة الأول والثاني: يلزم تقدير كلمة «بقدر» أي: لا يكلف الله نفسا إلا بقدر المال الذي أعطاها، أو بقدر القدرة التي أقدرها، وعلى تقدير إرادة الثالث: يكون معنى الآية: «لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا أقدرها»، وعلى جميع الاحتمالات تكون الآية أجنبية عن مسألة البراءة كما هو واضح.

ومنها: قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (1) بتقريب: أن إطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس، فيكون الحكم المجهول مرفوعا.

هذا معنى البراءة.

والجواب عنها: أن ظاهر الآية هو نفي التكليف بغير المقدور، ومن المعلوم: أن عدم صحة التكليف بغير المقدور من الأمور المسلمة بينهم، فيكون مضمون الآية أجنبيا عن أصالة البراءة؛ إذ ليس الاحتياط بترك ما يحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور.

ومنها: قوله تعالى: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ (2) بتقريب:

أنه ليهلك من ضل بعد قيام الحججة عليه، فتكون حياة الكافر وبقاؤها هلاكا له، ويحيا من اهتدى بعد قيام الحججة عليه، فيكون بقاء من بقي على الإيمان حياة له. وقوله: عَن بَيِّنَةٍ أَي: بعد بيان وإعلام، و من المعلوم: أن قضية تخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب والحرمة قبله، وهذا معنى البراءة.

ص: 125

1- البقرة: 286.

2- الأنفال: 42.

و فيه (1): أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلة كان منّة منه تعالى و الجواب عنها: أن دلالتها على البراءة مبنية على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخروي، و البيئة بمعنى: الطريق الكاشف عن الواقع.

=====

و ليس الأمر كذلك؛ بل المراد من الهلاك هو الموت و القتل، و من الحياة هو الإسلام، و المراد من البيئة هو خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه و آله و سلم»، فيكون مضمون الآية أجنيا عن أصالة البراءة أصلا. فهذه الآيات أجنية عن مسألة البراءة أصلا. و لذا ترك المصنف الاستدلال بها و قال: أظهرها قوله تعالى:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

وجه الأظهرية هو: أن همّ الأصولي تحصيل ما يؤمنه من العقاب على مخالفة التكليف، و لا ريب في ظهور هذه الآية المباركة في نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام.

فيقال في تقريب دلالتها على البراءة: إن التعبير ببعث الرسول ليس لأجل خصوصية فيه؛ بل بعثه الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام، و إتمام الحجّة عليهم، فبعث الرسول كناية عن قيام الحجّة، نظير قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذن المؤذن»، يقصد به: الكناية عن دخول الوقت، فتكون الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل قيام الحجّة، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، و هذا معنى البراءة.

(1) و قد أورد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة بوجه:

الأول: أنها تختص بنفي العذاب الدنيوي، فلا ظهور لها في ما نحن فيه من نفي العذاب الأخروي؛ لأن نفي التكليف بأصالة البراءة مستلزم لنفي العذاب الأخروي؛ لا العذاب الدنيوي.

الثاني: أنها تتكفل بالحكاية عن عذاب الأمم السابقة، بمعنى: أن المراد من الآية هو:

الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلا بعد البيان، بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، فيكون المراد هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة إلا بعد البيان فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخروي عند عدم البيان حتى تدل الآية على البراءة، لأن نفي العذاب الأخروي كاشف عن نفي التكليف.

الثالث: أن دلالة الآية على البراءة تتوقف على مقدمة و هي: ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب و بين نفي استحقاقه؛ إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازما أهم من نفي الاستحقاق، و من ثبوته مع انتفاء فعليته منّة و تفضلا منه

على عبادة، مع استحقاقهم لذلك، و لو سلم (1) اعتراف الخصم بالملازمة بين تعالى على العباد لم تدل الآية على البراءة؛ لعدم دلالتها حينئذ على عدم الاستحقاق الذي هو معنى البراءة؛ لأن نفي الحكم ملازم لنفي الاستحقاق من باب انتفاء المعلول عند انتفاء العلة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المنفي في الآية فعلية العقاب، لا استحقاقه، ومن المعلوم: إن نفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق؛ إذ نفي الفعلية ربما يكون من باب المنّة والتفضل، مع أن محل الكلام بيننا وبين الأخباريين هو نفي الاستحقاق الكاشف عن نفي التكليف، و ظاهر المصنف: هذا الإيراد الثالث، فهذه الآية المباركة لا تدل على البراءة. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و المشار إليه «لذلك» هو العذاب يعني: مع استحقاق العباد للعذاب، فلا يدل نفي الفعلية على نفي الاستحقاق، حتى يصح الاستدلال بها على البراءة.

(1) لما أنكر المصنف «قدس سره» الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق الذي هو مبني الاستدلال بالآية على البراءة، أشار إلى دفع ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، من أن الآية الشريفة وإن كانت ظاهرة في نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق؛ لكنه لا يضر بصحة الاستدلال بها على البراءة المنوطة بدلالاتها على نفي الاستحقاق؛ إذ الخصم - وهو المحدث القائل بوجود الاحتياط في الشبهات - يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فينتفي الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآية على نفي الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة؛ لاعتراض الأخباري بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

أما اعترافه بالملازمة: فيظهر من دليله، حيث أنه يستدل بأخبار التثليث الدالة على أن ارتكاب الشبهة موجب للوقوع في الهلكة، و ظاهرها هو: الهلكة الفعلية لا صرف الاستحقاق لما ورد فيها «و من اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم»، وعليه: فإذا انتفت الفعلية بالآية انتفى الاستحقاق بمقتضى الملازمة التي يعترف بها الخصم. هذا ملخص تصحيح دلالة هذه الآية على البراءة.

و أما الدفع: الذي ذكره المصنف فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة يكون حينئذ جدلياً لا حقيقياً، حتى يجدي في إثبات المدعى.

الاستحقاق و الفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه (1)، ضرورة:

أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده (2) بأعظم مما علم بحكمه، و ليس (3) حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به (4) فيه، فافهم (5).

=====

نعم؛ يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، و هو لا ينفع الأصولي الذي ينكر الملازمة بين نفي فعلية العذاب و نفي الاستحقاق كما لا يخفى.

الثاني: أنه لم يظهر وجه لاعتراف المحدثين بالملازمة، حيث إن الشبهة لا تزيد على المعصية الحقيقية، و من المعلوم: أن أدلة وجوب الاحتياط في المشتبهات ليست بأقوى من أدلة المحرمات المعلومة، و الخصم لا يدعي الملازمة بين الاستحقاق و الفعلية في المعصية القطعية؛ لإمكان تعقبها بالتوبة أو الشفاعة، فكيف يدعيها في الشبهة؟

قوله: «لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً» إشارة إلى الوجه الأول، و القياس الجدلي: ما يتألف من المشهورات و المسلمات كما في علم المنطق.

(1) أي: منع اعتراف الخصم بالملازمة، و هو إشارة إلى الوجه الثاني.

(2) أي: عند الخصم و هو المحدث المنكر للبراءة.

(3) الواو للحال، يعني: و الحال إن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أو حرمة ليس إلا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمة، و إن ارتكاب الشبهة ليس بأسوأ حالاً من المعصية الحقيقية في عدم فعلية العذاب.

(4) أي: بالعذاب فيما علم حكمه.

(5) لعله إشارة إلى أن منشأ دعوى الملازمة إن كان أخبار التثليث الظاهرة في الهلكة الفعلية: فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، و صرفه إلى الاستحقاق؛ لما عرفت من: أن الشبهة ليست أسوأ حالاً من المعصية الحقيقية.

أو إشارة إلى عدم كون الاستحقاق محل الكلام؛ إذ محل الكلام هو: لزوم الاجتناب شرعاً و عدمه، فالأخباري أيضاً لا بد و أن يلتزم بعدم وجوب الاجتناب؛ لأنه لا محذور فيه، و مجرد الاستحقاق المحتمل مع القطع بعدم الفعلية لا يكفي في ثبوت الاحتياط.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات على البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - الاستدلال بقوله تعالى: - لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا - على البراءة،

بتقريب: أن المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإعلام، وبيان التكليف وإيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذ: «لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً أعلمها به وأوصله إليها فالتكليف الذي لم يصل إلى المكلف مرفوع عنه، فدلالة الآية على البراءة على هذا الاحتمال واضحة.

و الجواب عنها: أن كون التكليف مراداً من الموصول مجرد احتمال؛ بل ينافي مورد الآية وهو المال، فالمراد من الموصول هو: المال، والمراد من الإيتاء هو: الإعطاء، فمعنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلا ما أعطاه من المال. فالآية أجنبية عن مسألة البراءة.

2- وأما قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا فَنَظَرَ إِلَى اشْتِرَاطِ التَّكْلِيفِ بِالْقُدْرَةِ، فمفادها عدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا ربط لها بمسألة البراءة أصلاً.

وكذلك قوله تعالى: لِيَهْدِيكَ مِنْ هَلَكٍ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيُحْيِي مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ لَيْسَ مَفَادُهَا نَفْيُ التَّكْلِيفِ قَبْلَ الْبَيَانِ؛ بل المراد من الهلكة: هو الموت، والمراد من الحياة: هو الإسلام، والمراد من البينة: هو خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم».

فلا علاقة بمسألة البراءة أصلاً.

3- أظهر الآيات: قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا .

وجه الأظهرية: أن هذه الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل بيان الأحكام؛ لأن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأحكام، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، وهذا معنى البراءة.

وعمدة الإيراد على الاستدلال بهذه الآية: أن دلالة الآية على البراءة تتوقف على ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه، فبالآية تنفي فعلية العذاب، وبالملازمة ينفي استحقاقه، ولازم عدم الاستحقاق: عدم التكليف. هذا معنى البراءة.

و الجواب عنها: هو عدم ثبوت الملازمة بينهما؛ لأن المنفي بالآية فعلية العذاب، ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق؛ إذ ربما لا يكون العذاب فعلياً من باب التفضل والمدة مع ثبوت الاستحقاق، مع أن محل الكلام بين الأصولي والأخباري هو نفي الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف، فهذه الآية لا تدل على البراءة.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية دلالة الآيات على البراءة.

و أما السنة: فبروايات منها (1): حديث الرفع، حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعة

=====

الاستدلال بالسنة على البراءة

إشارة

الاستدلال بالسنة على البراءة (1) من الروايات: حديث الرفع، وهي الرواية المروية عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قال: «رفع عن أمي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة». ولا إشكال في سند الحديث؛ لأنه في الخصال (1) و التوحيد (2) بسند صحيح، وإنما الكلام في دلالة على البراءة.

و تقريب الاستدلال به عليها: يتوقف على مقدمة، وهي أمور تالية:

1 - أن الرفع في هذا الحديث متعلق بأمور مثل: الخطأ والنسيان وغيرهما، وكلها موجودة في الخارج، فالمراد برفع هذه الأمور سوى «ما لا يعلمون» لم يكن تكويناً؛ لأنها موجودة في الخارج بالضرورة والوجدان.

الثاني: جميع الآثار كذلك.

و حينئذ: لا بد من تقدير شيء من باب دلالة الاقتضاء حتى يكون هو المرفوع حفظاً لكلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» عن الكذب، والمقدر المرفوع لا يخلو عن أحد أمور:

الأول: خصوص المؤاخذة في الجميع.

الثالث: الأثر الظاهر في كل واحد منها.

نعم؛ يمكن أن يكون المرفوع في «ما لا يعلمون» تكويناً فيما إذا كان المراد بالموصول هو الحكم الشرعي.

2 - أن يكون المراد من الآثار المرفوعة بحديث الرفع في غير «ما لا يعلمون»: هي الآثار التي تعرض على موضوعاتها، من دون أن تكون مقيدة بوجود أحد هذه العناوين ولا بعدمها؛ إذ لو كانت مقيدة بوجودها لكانت الآثار ثابتة عند وجود هذه العناوين؛ كوجوب سجدي السهو عند زيادة شيء أو نقصانه في الصلاة نسياناً مثلاً، وذلك لأن ثبوت العنوان حينئذ يقتضي وضع الأثر لا رفعه. وأما لو كانت مقيدة بعدم أحد هذه العناوين كانت الآثار مرفوعة بارتفاع موضوعها، بلا حاجة إلى حديث و الرفع كالكفارة في إفطار صوم شهر رمضان عمداً، حيث تكون مقيدة بعدم كون الإفطار نسياناً، فترتفع

1- الخصال: 9/417.

2- التوحيد: 24/353.

إذا كان الإفطار نسيانا، ويكون ارتفاعها بارتفاع الموضوع؛ لأن موضوعها هو الإفطار عن عمد كما هو واضح.

3- أن حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتتان على الأمة، فيكون مختصا برفع ما كان في رفعه مئة على الأمة.

4- وفيما هو المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» خلاف بين المصنف وبين الشيخ «قدس سرهما»، حيث يظهر من بعض كلمات الشيخ «قدس سره»: اختصاص الموصول بالشبهة الموضوعية بوحدة السياق، بمعنى: أن المراد من الموصول هو الفعل الخارجي المجهول نفسه لا- حكمه؛ كالمائع الخارجي المردد بين الخمر والخل، فكأن الحديث حينئذ مختصا بالشبهة الموضوعية، وأجيبا من الشبهة الحكمية.

و أما على قول المصنف «قدس سره»: فالمراد من الموصول هو مطلق الحكم الإلزامي من الوجوب و الحرمة، سواء كان في الشبهة الحكمية؛ بأن يكون منشأ الاشتباه فقدان النص كحرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو الموضوعية؛ كحرمة المائع الخارجي المشكوك كونه خمرا فالجامع هو التكليف الإلزامي المشكوك أعم من كونه تكليفا كليا و كان منشأ الشك فيه فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين كما في الشبهات الحكمية، و كونه تكليفا جزئيا كان منشأ الشك هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

فالمتحصل: أن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» عند الشيخ هو الفعل الخارجي بوحدة السياق حيث المراد من الموصول في غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي و الاضطراري و نحوهما؛ إذ لا معنى لتعلق الإكراه و الاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل المجهول لا الحكم، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية الخارجة عن محل الكلام.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أنه يقال في تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة: بأن الحديث ظاهر في رفع مطلق الحكم الإلزامي المجهول، سواء كان ذلك الحكم الإلزامي كليا كما في الشبهة الحكمية، أم جزئيا كما في الشبهة الموضوعية، و يكون إسناد الرفع إلى الحكم إسنادا حقيقيا لكونه إلى ما هو له؛ لأن المرفوع ما فيه الثقل، و الثقل إنما هو في إلزام المكلف بالفعل في الشبهة الوجوبية. أو الترك كما في الشبهة التحريمية.

المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول (1) مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا (2)؛ وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه (3) قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذه (4) من الآثار الشرعية؛ كي ترتفع بارتفاع التكليف فالمتحصل: أن الموجب للثقل والضيق هو حكم الشارع، فيصح إسناد الرفع إليه. غاية الأمر: أن المرفوع هو الحكم الظاهري الفعلي لا الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب، فلا مؤاخذه على مخالفة الحكم الواقعي لعدم كونه فعليا.

=====

توضيح: بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة، وهذا التقريب مبني على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع كما عرفت.

(2) يعني: ظاهرا «وإن كان ثابتا واقعا»؛ لما تحقق في محله من أن الجهل لا يقيد الأحكام الواقعية؛ بل هي ثابتة على المكلفين، سواء علموا أم جهلوا، فالأحكام الواقعية لا تختص بالعالم فقط؛ بل مشتركة بين العالم والجاهل، غاية الأمر: إذا كان الجاهل قاصرا لم يعاقب على مخالفة الحكم الواقعي لأنه خلاف العقل والنقل، فإن العقل والنقل اتفقا على قبح مؤاخذه الجاهل القاصر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا مؤاخذه عليه قطعاً».

(3) يعني: فلا- مؤاخذه على الإلزام المجهول؛ لترتب استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم الفعلي المنجز، و المفروض: انتفاء هذه المرتبة.

فحديث الرفع يدل على البراءة، وأن الاستدلال به عليها متين جدا؛ لما عرفت في المقدمة من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم، سواء كان الشك فيه ناشئا من عدم الدليل، أم من الأمور الخارجية، فيراد من الموصول: كلتا الشبهتين الحكيمية والموضوعية، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و من دون لزوم تقدير شيء أصلا.

(4) هذا الإشكال مع جوابه مأخوذان عن كلام للشيخ «قدس سره» في المقام، و له مجال على قول الشيخ، حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو فعل المكلف نظير سائر الفقرات لا الحكم المجهول، فلا بد من تقدير ما هو المرفوع بحديث الرفع، والمقدر هو خصوص المؤاخذه على احتمال، فيتوجه إليه هذا الإشكال و يقال إن المرفوع بأدلة البراءة لا بد وأن يكون من الآثار الشرعية، والمؤاخذه ليست من الآثار الشرعية حتى ترتفع بحديث الرفع.

و أما على قول المصنف حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو الحكم و هو قابل للرفع لحديث الرفع، فلا مجال لهذا الإشكال أصلا.

نعم؛ يمكن أن يقال في تصحيح هذا الإشكال على قول المصنف: إن الغرض في المقام من التمسك بأدلة البراءة هو نفي المؤاخذة و العقوبة على مخالفة التكليف حتى يكون المكلف الجاهل في مأمن منها فيقال في تقريب الإشكال: إن أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، و لا ترفع الآثار العقلية و لا الأمور التكوينية، و المؤاخذة ليست من الآثار الشرعية؛ لأن نفس المؤاخذة أمر تكويني من فعل المولى، فليس وضعها و لا رفعها بيد الشارع بما هو شارع حتى يرفعها.

و أما استحقاق العقوبة على المخالفة و المعصية: فهو أثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع.

ثانيتها: إن المؤاخذة ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه؛ بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا عقاب عقلا على ما لم ينتج.

و يندفع الإشكال من الجهة الأولى: بأن رفع المؤاخذة ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفيًا و إثباتًا؛ بل لنفي موضوعها و هو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فإن استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله إلى المكلف، فعدم الاستحقاق إنما هو لعدم مخالفة التكليف الواصل، سواء كان هناك تكليف واقعا و لم يصل إلى المكلف و لو بإيجاب الاحتياط، أم لم يكن أصلا.

و يندفع الإشكال من الجهة الثانية: بأن المؤاخذة و إن لم تكن من آثار التكليف المجهول بما هو مجهول؛ لكنها من آثار ما يقتضيه الواقع المجهول من إيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة، فهي أثر الأثر الشرعي، فرفع التكليف المجهول تعبدا رفع لأثره أعني:

إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق، فلا مانع من رفع المؤاخذة بإجراء أصالة البراءة في التكليف المجهول.

فالمحصل: أن المؤاخذة و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا قابلا للرفع إلا إنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو أثره الشرعي القابل للرفع و هو إيجاب الاحتياط، فإذا

المجهول ظاهرا (1)، فلا دلالة له (2) على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها (3) وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا إنها (4) مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه، من (5) إيجاب الاحتياط شرعا.

فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه (6)، المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على دل حديث الرفع على رفع التكليف المجهول فقد دل على عدم إيجاب الاحتياط المستتبع لعدم استحقاق المؤاخذة عليه.

=====

وبالجملة: إن للتكليف المجهول أثرين أحدهما: شرعي وهو إيجاب الاحتياط، والآخر: عقلي وهو استحقاق العقاب على مخالفته، غايته أن الشرعي سبب لترتب العقلي، وانتفاؤه سبب لانتفائه.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) قيد ل «ارتفاع التكليف».

(2) أي: فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة، مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام.

(3) أي: المؤاخذة، وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الآثار العقلية تثبت تارة: لمجرى الأصل واقعا، وأخرى: لما هو أعم من الواقع والظاهر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن الآثار العقلية إن كانت من قبيل الأول: فالأصل لا يثبتها، وهذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل لا يثبت الآثار غير الشرعية، وإن كانت من قبيل الثاني: فالأصل يثبتها، وقبح العقاب من هذا القبيل؛ لترتبه على عدم الحكم مطلقا وإن كان ظاهرا، ومثله حسن المؤاخذة فإنه يترتب على ثبوت التكليف ولو ظاهرا.

فالتنتيجة: أن أصالة البراءة النافية للتكليف ظاهرا تنفي استحقاق المؤاخذة كما ينتفي استحقاقها بعدم الحكم واقعا.

(4) أي المؤاخذة، وضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول.

(5) بيان ل «ما» الموصول و ضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان على التكليف المجهول، يعني: أن المؤاخذة من آثار إيجاب الاحتياط، الذي هو من آثار الحكم المجهول. و ضمير «رفعه» راجع على التكليف المجهول.

(6) أي: إيجاب الاحتياط، يعني: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط؛ لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلا بد أن يكون المرفوع أثره ومقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

مخالفته (1).

لا يقال (2): لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره (3).

فإنه يقال (4): هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا؛ وإلا...

=====

(1) أي: مخالفة التكليف، و«المستتب» صفة ل«عدم إيجابه» يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة، ففيه علة لعدمها.

(2) توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: إن كل واجب بالوجوب المولوي في الشرع في مخالفته عقاب وفي امتثاله و موافقته ثواب، فإذا ارتفع الوجوب يرتفع العقاب على مخالفته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن رفع إيجاب الاحتياط لا يوجب رفع المؤاخذة على التكليف المجهول؛ بل يوجب رفعها على نفسه؛ وذلك لما عرفت في المقدمة من أن شأن الوجوب المولوي هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان علة لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة نفسه كان رفع وجوبه علة لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط؛ لا لارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهول.

فحاصل الإشكال: أن إيجاب الاحتياط وإن كان أثرا شرعيا للتكليف المجهول وهو قابل للرفع؛ ولكنه ليس سببا لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضى سائر الأوامر الصادرة من المولى.

(3) أي: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط من الواجبات؛ كالصلاة والصوم ونحوهما.

(4) هذا جواب عن الإشكال المذكور، وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجوب على قسمين: نفسيّ و طريقيّ، واستحقاق العقاب مختص بالأول دون الثاني؛ إذ الوجوب الطريقي تابع للواقع، فلا مؤاخذة عليه في نفسه، وإنما فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع عند الإصابة، كما هو الحال في جميع الأوامر الطريقية عند الإصابة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تشريع وجوب الاحتياط إنما كان لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فهو نظير الإيجاب الطريقي، فإن فائدته ليست إلا تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند الخطأ، ولا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته، فللمولى مؤاخذة العبد إذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه كصحة مؤاخذته على مخالفة الطريق المصيب.

ص: 135

فهو (1) موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره (2) من الإيجاب و التحريم الطريقيين (3)، ضرورة (4): أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه به؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقذ بذلك (5): أن رفع التكليف المجهول كان مئة على الأمة، حيث كان له قوله: «هذا» أي: استتباع مخالفة وجوب الاحتياط للمؤاخذة على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسيا؛ إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذة على مخالفته كلزومه على مخالفة سائر التكليف النفسية.

=====

و أما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقيا: فلا يستحق المؤاخذة على مخالفة نفسه؛ بل إنما يستحقها على مخالفة ذي الطريق و هو التكليف المجهول، و عليه: فترفع المؤاخذة من البين ببركة حديث الرفع الرفع لموضوع المؤاخذة أعني: إيجاب الاحتياط؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 199».

(1) أي: و إن كان إيجاب الاحتياط طريقيا «فهو موجب...» الخ.

(2) أي: غير الاحتياط.

(3) أي: كالإيجاب و التحريم المقدمي؛ كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهيين، و حرمة الإلقاء من السطح، فإنه لا عقاب فيهما، وإنما العقاب على مخالفة التكليف المجهول، مثلا: الإلقاء من السطح حرام؛ لكنه حرام طريقي لحرمة قتل النفس، فإذا ألقى نفسه و مات عوقب على القتل لا على الإلقاء.

(4) تعليل لقوله: «فهو موجب».

توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنجز الواقع؛ كالإيجاب و التحريم الطريقيين في صحة الاحتجاج و المؤاخذة، و عدم كون العقاب معه عقابا بلا-بيان؛ بل مؤاخذة مع الحجة و البرهان، فوزان إيجاب الاحتياط من حيث كونه حجة على الواقع وزان الإيجاب و التحريم الطريقيين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط و إن لم يخرج وجدانا عن الاستتار؛ بل هو باق على المجهولية؛ لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة، و صار مما قام عليه البرهان. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بهما» في الموضوعين راجع على الإيجاب و التحريم، و الضمير في «أن يحتج به، إيجابه، يخرج به» راجع على إيجاب الاحتياط.

(5) أي: قد ظهر بذلك الذي ذكرنا من كون التكليف المجهول مقتضيا لإيجاب

تعالى وضعه (1) بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرعه (2). فافهم (3).

(2) أي: فرغ التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

ثم لا يخفى (4): عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في «ما لا يعلمون»، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الاحتياط تحفظا عليه ورفعه علة لعدمه، وغرضه: أن الحديث بعد أن كان واردا في مقام الامتنان، ففي جعل المرفوع في «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط مدة على العباد؛ لأن رفعه يوجب السعة عليهم، بخلاف إيجابه، فإنه يوجب الضيق والكلفة عليهم.

=====

(3) لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجريا عقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي؛ كما لو صلى إلى طرف واحد - فيما اشتبهت القبلة - وترك سائر الجهات، وصادفت تلك الجهة الواقع، فإنه يعاقب للتجري - كما هو مذهب المصنف - وهذا ليس كسائر الأوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعا.

(4) وقد عرفت فيما تقدم الخلاف بين المصنف والشيخ «قدس سرهما» فيما هو المراد من الموصول في «ما لا يعلمون»، حيث قال المصنف: بأن المراد من الموصول: هو الحكم المجهول، وهو بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه، بلا حاجة إلى تقدير شيء فيه أصلا.

و من هنا يقول المصنف: إنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون»؛ وإن كان في غيره من سائر الفقرات لا بد من تقدير المؤاخذة، أو تمام الآثار، أو الأثر الظاهر في كل منها، أو إسناد الرفع إليه مجازا بلحاظ المؤاخذة، أو جميع الآثار أو الأثر الظاهر، من قبيل إسناد السؤال إلى القرية مجازا بلحاظ الأهل.

(1) يعني: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه وهو إيجاب الاحتياط؛ وذلك لأن الحكم الواقعي يقتضي - في ظرف الجهل به - إيجاب الاحتياط تحفظا عليه، فأيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي، فضمير «قضيته» راجع على التكليف المجهول، و «من إيجاب» بيان للموصول في «بما».

هذا بخلاف قول الشيخ «قدس سره»: حيث قال: بأن المراد من الموصول هو الفعل المجهول عنوانه بوحدة السياق، فلا بد من تقدير شيء في «ما لا يعلمون» كسائر الفقرات.

و كيف كان؛ فغرض المصنف: هو التعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من لزوم التقدير في الحديث.

و توضيح تعريف المصنف بالشيخ: يتوقف على مقدمة و هي: إن المحتمل في الموصول في «ما لا يعلمون» وجوه ثلاثة:

الأول: أن يراد به: خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه؛ كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل كما يقول به الشيخ «قدس سره»، و الحديث حينئذ: مختص بالشبهات الموضوعية، فلا يصح الاستدلال به على البراءة في الشبهات الحكمية.

الثاني: أن يراد به: الحكم المجهول مطلقا، يعني: سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله - كما في الشبهات الحكمية - أم اشتباه الأمور الخارجية؛ كما في الشبهات الموضوعية، و عليه: فيشمل الحديث كلا من الشبهات الحكمية و الموضوعية؛ ما هو مختار المصنف «قدس سره».

الثالث: أن يراد به: ما يعم الاحتمال الأول و الثاني، يعني: يراد به الحكم و الفعل، و على هذين الاحتمالين يتم الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون» استنادا إلى دلالة الاقتضاء حتى يقال: إن المقدر فيه إما خصوص المؤاخذة، أو جميع الآثار، أو الأثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعة كما يقول به الشيخ «قدس سره».

و توضيح اعتراض المصنف عليه: أنه لا حاجة إلى التقدير في «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادة نفس الحكم الشرعي من الموصول؛ لأن الحكم بنفسه قابل للوضع و الرفع تشريعا، سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم إجماله، أم الاشتباه في الأمور الخارجية، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلا على أصل البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية معا؛ بلا تكلف أصلا.

نعم؛ دلالة الاقتضاء في غير «ما لا يعلمون» توجب إما تقدير جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذة، و إما الالتزام بالمجاز في الإسناد بلا تقدير شيء، يعني: أسند الرفع إلى نفس المضطر إليه؛ و لكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذة و نحوها؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجا قطعا، فلا بد إما من التقدير أو المجاز في الإسناد حفظا لكلام الحكيم عن الكذب.

الكلام في توضيح العبارات:

قوله: «كان في الشبهة الحكمية...» الخ بيان لقوله: «مطلقا».

الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً؛ وإن كان في غيره (1) لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه (2)، فإن ليس «ما اضطرروا و ما استكروها...» إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم (3)؛ لو كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين (4) مما لا بد منه أيضاً (5) ثم لا وجه (6) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها.

=====

قوله: «فإن ما لا يعلم» تعليل لقوله: «عدم الحاجة...» الخ.

قوله: «بنفسه قابل للرفع» أي: لا-بآثاره كما في غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات، حيث إنها بنفسها غير قابلة للرفع، وإنما تقبل الرفع باعتبار آثارها، و «قابل» خبر «فإن ما لا يعلم».

وجه اللابدية هو: دلالة الاقتضاء.

فالمراد من آثار ما استكروها عليه - مثلاً - فانه إذا شرب الإنسان الخمر عوقب في الآخرة، و جلد في الدنيا، و كره تزويجه؛ لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الآثار على ما إذا كان الشرب عن إكراه.

(1) أي: غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات «لا بد من تقدير الآثار».

(2) أي: إلى غير «ما لا-يعلمون»، مثل: «ما استكروها»، مع إن الإسناد في الحقيقة إلى الآثار أو إلى المؤاخذة، فيكون من قبيل إسناد الجريان إلى الميزاب، و الحال أنه مسند إلى الماء حقيقة في قولنا: «جرى الميزاب» فإنه ليس ما اضطرروا أو ما استكروها إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

و وجهه واضح، فإن الاضطرار و الإكراه و الخطأ موجودة تكوينياً، فلا معنى لرفعها تشريعاً، فلا بد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقة.

(3) استدراك على قوله: «عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة»، و غرضه: أنه إن أريد بالموصول ما استظهره الشيخ «قدس سره» من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه؛ كالمائع المررد بين الخمر و الخل، فلا بد من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صوتاً لكلام الحكيم عن الكذب و اللغو؛ لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعة حقيقة.

(4) و هما تقدير أحد الأمور الثلاثة، و ارتكاب المجاز في إسناد الرفع.

(5) أي: كسائر الفقرات التي لا بد من التقدير فيها.

(6) هذا تعريض آخر بالشيخ الأنصاري «قدس سره»، فإنه جعل دلالة الاقتضاء

فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها (1)، أو تمام آثارها (2) قرينة على تقدير أحد الأمور الثلاثة. ثم استظهر أن يكون المقدر هو المؤاخذة استناداً إلى وحدة السياق، فأورد عليه المصنف «قدس سره»: بأن الحاجة إلى التقدير في غير «ما لا يعلمون» من العناوين التي أسند الرفع إليها كالخطأ والنسيان وغيرهما؛ وإن كانت شديدة؛ لما عرفت من: عدم صحة إسناد الرفع التشريعي إلى الفعل الخارجي التكويني؛ إلا إنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها؛ إذ المقدر في بعضها - وهو الإكراه وعدم الطاقة والخطأ بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن - هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجة وانعتاق العبد وضرورة الأموال ملكاً للفقراء، فلا وجه حينئذٍ لاختصاص المقدر بالمؤاخذة، فالمقدر إما جميع الآثار أو الأثر الظاهر لكل من التسعة، وإن كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضياً لرفع جميع الآثار.

=====

نعم؛ في خصوص «ما لا يعلمون» يتجه تقدير المؤاخذة لكونها الأثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول؛ لكن لا يتعين ذلك، سواء أريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره الشيخ، أم أريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف.

قوله: «في غير واحد» وهو «ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، والخطأ، والطيرة والوسوسة». وضمير «غيرها» راجع على المؤاخذة.

ووجه كون المقدر غير المؤاخذة هو: ظاهر رواية المحاسن، فإن شهادتها بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة مما لا يقبل الإنكار.

(1) أي: من التسعة، حتى يكون معنى الرفع رفع الأثر الظاهر لما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه. وهكذا.

(2) أما كون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها: فلتيقن إرادته على كل حال، سواء كان للرفع إطلاق أم لا.

و أما كونه تمام الآثار، فلوجهين:

الوجه الأول: أن الرفع في الحديث وقع في مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار ما لم يلزم منه محذور، وهو منافاته للامتنان بالنسبة إلى بعض الأمة؛ كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضرراً على مسلم، فإن المرفوع حينئذٍ لا يكون تمام الآثار.

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن

التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون (1) بلحاظه الإسناد إليها مجازا هو هذا، كما لا يخفى.

=====

الفاعل بالإضرار بالغير. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: هو اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

(1) يعني: إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد؛ بأن يكون إسناد الرفع إلى كل واحد من التسعة مجازا، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع في قولك «أنت الربيع البقل» كان هذا الإسناد المجازي في الحديث بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار، وليس الإسناد المجازي بلحاظ رفع خصوص المؤاخذة، فالمشار إليه بقوله: «هذا» هو قوله:

ص: 141

1- المحاسن 2: 124/339، نوادر الأشعري: 660/75، الوسائل 23: 29436/226.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه مئة (1) على الأمة، كما استشهد الإمام «عليه السلام» بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

ثم لا يذهب عليك: أن المرفوع (2) فيما اضطر إليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي:

=====

فالمتحصل: أن استشهاد الإمام «عليه السلام» على عدم الأمور المذكورة مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع أقوى شاهد على كون المرفوع به هو جميع الآثار؛ لا خصوص المؤاخذة. هذا ما أشار إليه بقوله: «فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي».

(1) بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه مئة عليهم؛ بأن كان رفعه بالنسبة إلى بعضهم مخالفاً للامتنان على الآخرين؛ كما إذا استلزم جريان البراءة بالنسبة إلى شخص ضرراً على الغير، فإن الحديث لا يرفع هذا الأثر الموجب رفعه ضرراً على الغير؛ لمنافاته للامتنان على الغير.

وقوله: «بمثل هذا الخبر» إشارة إلى الحديث المتقدم المروي عن المحاسن، فإن شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة مما لا يقبل إنكاره، ولا يقدح في ذلك: اختصاص النبوي المحكي في كلام الإمام «عليه السلام» بثلاثة من التسعة بعد وحدة السياق، وكذا لا يقدح فيه اختلافهما في بعض الكلمات، فإن المذكور في النبوي المعروف: «ما استكرهوا عليه»، وفي المروي عن المحاسن «ما أكرهوا»، فإن مثل هذا الاختلاف لا يضر بما نحن بصددده كما هو واضح.

(2) الغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المرفوع بحديث الرفع.

يقول المصنف: إن المرفوع بحديث الرفع هو: الأثر الشرعي المترتب على الفعل بعنوانه الأولي الذي يقتضيه دليله؛ لو لا حديث الرفع.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي أن التسعة المرفوعة في الحديث على قسمين:

القسم الأول: ما هو معنون بعنوانه الأولي كالحسد، والطيرة، والتفكر في الخلق.

القسم الثاني ما هو معنون بعنوانه الثانوي مثل ما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه والخطأ والنسيان ونحوها، فإن هذه العناوين من العناوين الثانوية ولها آثار.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا بنينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار، كما صرح به المصنف بقوله: «فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي» فلا شك في أن المرفوع في القسم الأول آثار هذه الأمور بعناوينها الأولية، فالمعنى: أنه لا أثر

شرعي للحسد و للطيرة و للتفكر، و لا عقاب عليها إذا لم تظهر بيد أو لسان؛ كما في الحديث.

و أما القسم الثاني: أعني: ما هو معنون بعنوانه الثانوي؛ كعدم العلم و الاضطراب و الإكراه و الخطأ و النسيان: فالمرفوع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو و بعنوانه الأولي؛ بحيث كان طرو واحد من العناوين الثانوية كالخطأ و النسيان و أخواتهما رافعا للآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الأولي؛ لا الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية؛ كوجوب الدية المترتب على الخطأ في القتل، و وجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة و نحوهما، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار، فكيف يعقل أن يكون هو سببا في رفعه؟ كما أشار إليه المصنف بقوله: «و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟».

و إن شئت قلت: إن المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي و ذلك بوجهين:

الأول: إن هذه العناوين إذا كانت موجبة لطرو أحكام خاصة؛ كوجوب الدية في القتل خطأ، و سجدي السهو عند نسيان بعض الأجزاء في الصلاة: فلا معنى لأن تكون موجبة لرفعها؛ إذ ما يوجب وضع أثر خاص لا يكون رافعا له؛ لاستلزامه التناقض، فلا بد من الالتزام بأن المرفوع بالحديث هي الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي، مثلا: الآثار المترتبة على نسيان السورة على قسمين: قسم يترتب على نفس السورة كبطلان الصلاة بتركها. و قسم يترتب عليها بما أنها متعلقة للنسيان؛ كسجدي السهو، و المقصود من الآثار المرفوعة بحديث الرفع: إنما هو القسم الأول لا الثاني؛ و إلا يلزم التناقض في كلام الشارع؛ لأن المفروض: كون السهو كالسبب لتشريع سجدي السهو، فكيف يكون رافعا لهما؟

الثاني: أن المتبادر من العناوين التالية: الخطأ و النسيان و أخواتهما كونها مأخوذة على وجه الطريقية إلى متعلقاتها، فحينئذ: يكون المرفوع نفس آثار المتعلق عند عروض هذه العناوين.

و أما الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين عند أخذها على وجه الموضوعية: فخارجة عن حريم الحديث قطعا.

فالمرفوع ما للمعنون من الآثار لا ما للعنوان منها.

إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة (1): أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع (2) للأثر مستدع لوضعه (3)، فكيف يكون موجبا لرفعه؟

=====

نعم؛ الحسد و الطيرة و التفكير في الخلق عناوين نفسية، فالمرفوع آثار أنفسها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف «قدس سره».

(1) تعليل لقوله: «إن المرفوع...» الخ.

قوله: «إنما هو الآثار...» الخ. خبر «أن المرفوع»، و ضمير «عليه» راجع على ما اضطرروا إليه و غيره.

و المراد من العناوين في «هذه العناوين» هي: العناوين الثانوية؛ كالخطأ و النسيان و الاضطرار و غيرها.

(2) مبتدأ و خبره «مستدع»، توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 212» - أن المرفوع بهذا الحديث هو الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي؛ لأن الظاهر أن العنوان الثانوي هو الذي أوجب رفع الأثر المترتب عليه، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوي؛ كترتب وجوب الدية على العاقلة على القتل الخطأ، و وجوب سجدي السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهوا، لم يكن هذا العنوان الثانوي موجبا لرفعه؛ لأن هذا العنوان هو الذي صار موضوعا للأثر، و الموضوع يستدعي وضع الأثر و ثبوته، فلا يكون رافعا له؛ و إلا لزم كون الشيء رافعا لما يقتضي وضعه، و هو محال.

و بعبارة أخرى: أن حديث الرفع إنما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع قبل طرؤ هذه العناوين المذكورة فيه، و أما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرؤ هذه العناوين عليه، فلا ترتفع بهذا الحديث؛ لأن هذه العناوين حينئذ موضوعات لتلك الآثار و مقتضية لثبوتها، فيستحيل أن تكون رافعة لها.

(3) أي: لثبوته، و ضميره و كذا ضمير «لرفعه» راجع على الأثر، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الموضوع، أي: فكيف يكون الموضوع - و هو أحد العناوين الثانوية - موجبا لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع؟

فالمتحصل: أن آثار العنوان الثانوي يجب أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا علة لرفعها.

لا يقال (1): كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها (2)؟

فإنه يقال (3): بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة: أن الاهتمام به يوجب إيجابهما؛ لتلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

=====

(1) لا يقال: إن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ لا بعنوانه الثانوي يقتضي أن لا يرفع الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - إذ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع، بل هو من آثار الجهل بالواقع، وهذا خلاف البداهة، فإن حديث الرفع يرفع الاحتياط، وعلى هذا: فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ بل يرفع آثار العنوان الثانوي أيضا كالجهل ونحوه.

و كيف كان؛ فغرض المصنف من هذا الإشكال: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانوية وهي الجهل والخطأ والنسيان؛ لا رفع آثار ذوات المعنونات أعني: الموضوعات بما هي هي، يعني: بعناوينها الأولية كما المدعى.

بتقريب: أن إيجاب الاحتياط من آثار الجهل بالتكليف ولا يعقل تشريعه حال العلم به، وكذا إيجاب التحفظ، فإنه من آثار الخطأ والنسيان دون التذكر، ومقتضى ما ذكر:

ثبوت إيجاب الاحتياط والتحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفي الإيجاب الذي هو من آثار الجهل والخطأ والنسيان، وهذا خلاف المقصود.

(2) أي: نفس العناوين الثانوية لا أثرا لها بعناوينها الأولية وضميرا «بعينها، نفسها» راجعان على العناوين.

وحاصل الإشكال: كان حديث الرفع خاصا برفع الأثر على العناوين الأولية فقط لم يرفع به الاحتياط والتحفظ، اللذان هما أثران للعناوين الثانوية.

(3) هذا جواب عن الإشكال المذكور: وحاصله: إن إيجاب الاحتياط فيما لا يعلمون، وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان ليسا من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم أو عنوان الخطأ والنسيان؛ بل هما من آثار الواقع المجهول أو الواقع الصادر خطأ أو نسيانا، فليسا من العناوين الثانوية «بل إنما تكون» هذه الأمور أعني: الاحتياط في مورد الجهل، والتحفظ في مورد الخطأ والنسيان «باقتضاء» الحكم الثابت في «الواقع في موردها» أي: في مورد الجهل والخطأ والنسيان، ففي موردها إشارة إلى ظرفية الجهل والخطأ والنسيان لإيجاب الاحتياط والتحفظ.

«ضرورة: أن الاهتمام به» أي: بالواقع «يوجب إيجابهما» أي: الاحتياط و التحفظ؛ «لئلا يفوت على المكلف» الواقع، و من هنا تبين: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

و كيف كان؛ فإيجاب الاحتياط ليس أثاراً «ما لا يعلمون» بهذا العنوان؛ بل من آثار التكليف الواقعي الناشئ عن الملاك الذي اهتم به الشارع و لم يرض بتركه حتى في حال الجهل به كما في النفوس و الأعراض؛ إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهور بما هو مجهول حتى يقال أنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، فلا يصح رفعه به؛ لأن المقتضى للشيء لا يكون رافعا له؛ بل هو في الحقيقة من آثار العناوين الأولية التي هي موضوعات الأحكام الواقعية، الناشئة من المصالح الداعية إلى تشريعها.

نعم؛ لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع؛ لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل، و أما المقتضى لتشريعفه فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الأولي، و كذا الحال في وجوب التحفظ. فحينئذ لا مجال له إلا في حال الخطأ و مورده.

و أما المقتضى له: فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأولية.

هذا تمام الكلام في البحث حول الاستدلال بحديث الرفع على البراءة. بقي ما لا يخلو ذكره عن فائدة:

1 - توضيح بعض العناوين المذكورة في ذيل الحديث و هي: الحسد و الطيرة و الوسوسة في التفكير في الخلق.

2 - نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأحكام الأولية.

و أما توضيح الأمور الثلاثة و إن كان خارجاً عن موضوع البراءة فيقال: إنه لا إشكال في أن المراد من الحسد هي الحالة النفسانية التي توجب عدم تحمل الإنسان نعمة أعطاه الله تعالى أخاه المؤمن قبل إظهارها عملاً، و أما إذا أقدم بعمل في سبيل زوالها: فلا إشكال أيضاً في كونه معصية، و لا يكون حينئذ مشمولاً للحديث الشريف.

و أما الطيرة: فهي من مادة الطير، بمعنى: التشأم و قراءة الطالع بالطيور، ثم توسع في

ذلك حتى عمت سائر طرق الشأم، فإن العرب في الجاهلية كانت تلتزم و تعتني بما يتشأم بالطيور وغيرها، و كانت الطيور تصدهم عن مقاصدهم، فللشارع المقدس أن يمضي تلك الالتزامات؛ و لكنه ردع عنها امتنانا حتى لا تتعطل حياتهم لأمر لا واقع لها.

و أما الوسوسة في التفكير في الخلق، أو التفكير في الوسوسة في الخلق: فالمراد من الخلق في هذه الجملة يمكن أن يكون أحد معنيين:

الأول: أن يكون بمعنى الخالق أي: خالق الباري، فيتفكر في أنه من خلق الباري تعالى؟

و هو سؤال يشكل جوابه على العوام و إن كان واضحا عند المحققين؛ لأن الحاجة إلى الخالق تتصور بالنسبة إلى كل حادث أو ممكن الوجود، و الله «تبارك و تعالى» لا يكون حادثا أو ممكنا، و مع ذلك كان أمرا شايعا في عصر صدور الحديث، و كانوا يتوهمون حصول الكفر به، فرفع الشارع أثره المتوهم امتنانا.

الثاني: أن يكون في مقابل الخالق، و المراد منه حينئذ: الوسوسة في التفكير في البلايا و الشرور، و تكرار القول ب «لم» بالنسبة إليها أي: القول بأن الله تعالى لم خلق الشيء الفلاني، و لم خلق العالم كذا و كذا، فرفع الشارع حرمة هذه الوسوس امتنانا؛ كما في بعض الكتب المبسطة.

و أما نسبة هذا الحديث إلى أدلة الأحكام الأولية: فهي حكومة على المشهور، فحديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية؛ كأدلة نفي الضرر و الحرج.

توضيح ذلك: أن أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع مثلا تدل على أصل الجزئية و الشرطية و المانعية، و لا تدل على كيفية دخلها، و حديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل، و أن جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان مثلا، فضابط الحكومة - و هو تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفله الآخر - ينطبق على حديث الرفع.

و بعبارة أخرى: لا شك أن إطلاق الأدلة الأولية يعم كثيرا من الأحوال الثانوية؛ ككون الحكم ضرريا أو حرجيا أو مجهولا أو منسيا، و غير ذلك من العناوين الثانوية، و كون المكلف مضطرا أو مكرها، فإذا ورد قوله: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ و النسيان

و ما لا يعلمون...» الخ. يفهم منه العرف أن الثاني ناظر إلى تحديد دلالة الأدلة الأولية، و تضييقها بغير هذه الصور و الحالات. و هذا ما نعبر عنه بالحكومة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة:

إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: مطلق الإلزام المجهول، سواء في الشبهة الحكمية؛ كحرمة شرب التتن، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. أو الشبهة الموضوعية؛ كحرمة المائع الخارجي المشكوك كونه خمرا، فالاستدلال بالحديث على رفع الحكم الشرعي إنما يتم إذا كان الموصول في «ما لا يعلمون» شاملا للحكم الشرعي، و لا يكون ظاهرا في خصوص الموضوع المجهول الحال من كونه خلا أو خمرا؛ و إلا لسقط الاستدلال به في مورد البحث.

2 - الإشكال: بأن أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، فلا ترفع المؤاخذة؛ لأنها ليست من الآثار الشرعية بل نفسها من الأمور التكوينية و استحقاقها من الأحكام العقلية، و على كلا التقديرين: لا ترتفع بإجراء البراءة؛ مدفوع: بأنها و إن كانت من الأحكام العقلية؛ إلا إن حكم العقل هذا سبب عن حكم الشرع بوجوب الاحتياط، و هو ناش من الحكم الواقعي المجعل شرعا، فيمكن للشارع أن يرفعها برفع ما هو السبب أعني: وجوب الاحتياط، يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة فنفية علة لعدمها.

3 - الإشكال: بأن إيجاب الاحتياط، و إن كان أثرا شرعيا للتكليف المجهول و هو قابل للرفع؛ إلا إنه ليس سببا لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط ليس نفسيا كي يكون العقاب على مخالفة نفسه؛ بل يكون طريقا قد شرع لأجل حفظ الواقع في المشتبهات، فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات؛ إذ لا عقاب على مخالفة ما يكون وجوبه طريقا.

4 - أن رفع التكليف المجهول إنما هو من باب الامتنان على الأمة، فلا يجوز رفع ما ليس في رفعه امتنان عليهم؛ بأن يكون ضررا على البعض.

«فافهم»، لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجرأ عقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي؛ كما لو صلى إلى جهة واحدة فيما اشتبهت القبلة، وصادفت تلك الجهة الواقع، فإنه يعاقب للتجري كما هو مختار المصنف «قدس سره»، وهذا بخلاف سائر الأوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعا.

5 - إشكال المصنف على الشيخ: حيث قال بلزوم التقدير استنادا إلى دلالة الاقتضاء. و حاصل ما أورده عليه المصنف: أنه لا حاجة في «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادة نفس الحكم الشرعي من الموصول إلى التقدير؛ لأن الحكم بنفسه قابل للرفع، فيكون حديث الرفع دليلا على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية؛ بلا تكلف تقدير شيء أصلا.

نعم؛ دلالة الاقتضاء في غير «ما لا يعلمون» توجب إما تقدير جميع الآثار، أو الأثر الظاهر، أو المؤاخذة، وإما الالتزام بالمجاز في الإسناد بلا تقدير شيء أصلا؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجا قطعا، فلا بد من الالتزام بالتقدير أو المجاز في الإسناد حفظا لكلام الحكيم عن الكذب.

6 - الإشكال الآخر على الشيخ: حيث قال بتقدير خصوص المؤاخذة، بناء على كون المراد من الموصول هو: ما اشتبه حاله من الفعل، فأورد عليه المصنف: بأنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة، بعد أن المقدر في غير واحد من العناوين المذكورة؛ كالإكراه وعدم الطاقة و الخطأ غير المؤاخذة بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن، حيث إن المقدر فيها هو الحكم الوضعي من صحة الطلاق و الانعتاق و ملكية الأموال.

7 - إن المرفوع بحديث الرفع هي: الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو، و بعنوانه الأولي؛ لا الآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الثانوي، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار المترتبة عليه، فكيف يعقل أن يكون هو سببا لرفعها؟

8 - الإشكال: بأن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي يقتضي أن لا يرفع وجوب الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - إذ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع؛ بل هو من آثار الجهل بالواقع.

وهذا خلاف البداهة، فإن حديث الرفع يرفع الاحتياط.

و من المعلوم: أن وجوب الاحتياط من آثار الفعل بعنوانه الثانوي لا بعنوانه الأولي، فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط فيما

ومنها (1): حديث الحجب، وقد انقذ تقريب الاستدلال به (2) مما ذكر في حديث الرفع.

=====

لا يعلمون، وإيجاب التحفظ في الخطأ والسيان ليسا من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لم يعلم أو عنوان الخطأ والسيان؛ بل هما من آثار الواقع المجهول أو الواقع الصادر خطأ أو نسيانا بعنوانه الأولي، فالجهل والخطأ والسيان ظرف لإيجاب الاحتياط والتحفظ، بمعنى: أنه لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل. وأما المقتضي لتشريعه: فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الأولي، وكذا الحال في وجوب التحفظ، فإنه لا مجال له إلا في الخطأ ومورده.

وأما المقتضي له: فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأولية.

فالحاصل: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

9- رأي المصنف «قدس سره»:

1- إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: الحكم الإلزامي لا الموضوع الخارجي.

2- دلالة الحديث على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

3- والمقدر هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة في «ما لا يعلمون» على فرض تقدير شيء فيه.

في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة

في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة (1) ومن الروايات التي استدلت بها على البراءة: حديث الحجب، وهو قوله «عليه السلام»: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (1)، وهو من حيث السند تام، حيث إن رجاله معروفون.

وأما الدلالة: فتقريب الاستدلال به: أن الإلزام المجهول وجوبيا كان أو تحريما حكما كان أو موضوعيا تكليفيا كان أو وضعيا محجوب عن العباد، فهو مرفوع عنهم، فشرب التتن محجوب عن العباد حكمه التحريمي مثلا، فلا تحريم. ودعاء الرؤية حكمه الإيجابي محجوب عنهم، فلا وجوب.

(2) أي: بحديث الحجب، يعني: وقد ظهر تقريب الاستدلال بحديث الحجب مما

ص: 150

ذكر في تقريب الاستدلال بحديث الرفع، بمعنى: أن المراد من الموصول في «ما حجب الله» عاما يعم كل محجوب، سواء كان حكما أو هوية الموضوع، وليس حديث الحجب مقرونا بشيء يوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بخلاف حديث الرفع فإن قرينة السياق كانت موجبة للشك في عموميته.

نعم؛ يمكن أن يقال: إن حديث الحجب على عكس حديث الرفع، بمعنى: أن حديث الرفع بقرينة وحدة السياق ظاهر في الشبهة الموضوعية. و حديث الحجب بقرينة إسناد الحجب إلى الله تعالى ظاهر في الشبهة الحكمية، فإنه يتناسب مع إرادة الحكم الكلي المجهول من الموصول كما لا يخفى.

هذا مجمل الكلام في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة.

و أما تفصيل الكلام في توضيح الاستدلال به على البراءة فيتوقف على مقدمة وهي:

شرح مفردات الحديث، وهي الحجب، والعلم، والوضع.

أما الحجب: فهو لغة بمعنى: الشر، والمحجوب هنا هو الحكم الشرعي المجهول لا الملاكات والمقتضيات، حيث إن وظيفة الشارع من حيث إنه شارع بيان الأحكام، و حجب الحكم يتحقق تارة: بأمره حجه بعدم تبليغه إلى العباد، و أخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه لمعصية العصاة المانعة عن وصوله إلى المكلفين.

و أما العلم: فالمراد به حيث يطلق في الروايات وغيرها هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع؛ لا كل اعتقاد جازم وإن كان مخطئا.

و أما كلمة «وضع»: فإن تعدت بحرف الاستعلاء: دلت على جعل شيء على شيء وإثباته عليه، وإن تعدت بحرف المجاوزة: دلت على معنى الإسقاط؛ كقوله تعالى:

وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ (1) أي: أسقطها عنهم، و من المعلوم: أن إسقاط شيء كالحق عن الذمة فرع استقراره فيها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تقريب الاستدلال بالحديث على البراءة من الوضوح على حد لا يخفى على أحد، حيث إنه يدل على أن الحكم الواقعي المجهول قد وضعه الشارع عن العباد و رفعه عنهم فعلا، فيكون المراد بحجبه: عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له، و من الواضح: إن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول؛ لاستلزامه التصويب، فلا بد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط،

ص: 151

إلا إنه ربما يشكل (1) بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من (2) التكليف؛ بدعوى:

ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه (3)، ويمكن شموله وبهذا التقريب تتم دلالة الحديث على البراءة؛ بحيث يصلح للمعارضة مع أدلة الأخباريين على الاحتياط المقتضية لاشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية المجهولة؛ بل هذا أظهر في الدلالة على البراءة من حديث الرفع؛ لما عرفت من أن المراد بالموصول: هو الحكم قطعاً بخلاف حديث الرفع.

=====

(1) أي: إلا إن الاستدلال يشكل، والمستشكل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «وفيه أن الظاهر...» الخ.

و توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن «ما حجب الله علمه عن العباد» لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأول: هو أن يكون المراد منه: ما لم يبينه للعباد من الأول و سكت عنه، و لم يأمر رسوله.

الثاني: أن يكون المراد منه: ما بيّنه، و أمر رسوله بتبليغه، فبلغه الرسول للعباد؛ و لكن اختفى عليهم لأجل الحوادث الخارجية؛ كإخفاء الظالمين و العصيين إياه عنهم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع بين الأخباريين و الأصوليين - حيث يقول الأول: بوجوب الاحتياط و الثاني: بالبراءة - هو الاحتمال الثاني، أي: ما بيّنه و حجب علمه عن العباد بواسطة إخفاء الظالمين، و أما ما لم يبيّنه من الأول: فهو مرفوع عنهم بالاتفاق، و الظاهر من الرواية: هذا الاحتمال أعني: الاحتمال الأول بقرينة نسبة الحجب إلى الله تعالى، فحديث الحجب أجنبى عن المقام؛ لأنه مساق لما ورد عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «إن الله حدّ حدودها، فلا تعتدوها، و فرض فرائض، فلا تعصوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم» (1).

(2) كما هو المطلوب في البراءة، «و بدعوى» متعلق ب «يشكل» و بيان له، و ضمير «ظهوره» في الموضوعين راجع على حديث الحجب.

(3) أي: على ما لا يعلم من التكليف، و ضمير «بتبليغه» راجع على الموصول في «ما تعلقت» المراد به الحكم الذي منع اطلاع العباد عليه، و ضمير «بدونه» راجع على منعه تعالى اطلاع العباد عليه.

و حاصل الإشكال: إن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورة عدم أمره تعالى

ص: 152

للشبهة الموضوعية أيضا بأن المراد من الموصول هو: خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقا و لو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجية.

و منها (1): قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام رسله بالتبليغ؛ إذ الحكم الذي أمر رسله بتبليغه لا يصدق عليه أنه تعالى حجبه عن العباد كما هو واضح، فهذا الحديث الشريف لا يصلح لأن يكون مستندا لأصل البراءة.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

فكما يقال في تقريب الاستدلال بحديث الرفع: أن الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع ظاهرا و إن كان ثابتا واقعا، فكذلك يقال في تقريب الاستدلال بحديث الحجب:

إن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد، فيكون موضوعا عنهم.

و ملخص الإشكال على هذا الاستدلال:

أن الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، و هو حينئذ ظاهر فيما سكت الله عنه و لم يأمر نبيه بالإبلاغ، لا ما بينه و اختفى عنهم بعروض الحوادث؛ الذي هو المبحوث عنه في المقام.

رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم دلالة هذا الحديث على البراءة؛ لأنه لم يجب عن الإشكال، فعدم جوابه عن الإشكال كاشف عن صحة الإشكال على الاستدلال بحديث الحجب.

و نظرا إلى الإشكال المذكور لا يصلح أن يكون حديث الحجب دليلا على البراءة.

الاستدلال بحديث الحل

(1) أي: و من الروايات التي استدلت بها على البراءة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه».

تقريب الاستدلال به على البراءة: أن يقال: أن قوله «عليه السلام»: «حتى تعرف» قيد للموضوع - و هو شيء - و معناه: أن كل شيء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، و عليه:

فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل و الحرمة حلال، و كذا شرب المائع المررد بين الخل و الخمر.

هذا خلاصة الكلام في تقريب الاستدلال بهذا الحديث على البراءة.

ولما كان ظاهره بقريئة قوله «بعينه» الذي هو قيد احترازي عن معرفة الحرام لا بعينه -

ص: 153

بعينه»(1) الحديث. حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا؛ ولو كان (1) من جهة عدم الدليل على حرمة، و بعدم (2) الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط اختصاصه بالشبهات الموضوعية لأن كلمة «بعينه» تكون بمعنى: التشخيص والتعين الخارجي فكان أصل الحرمة معلوما، وأن الإمام «عليه السلام» كان بصدد بيان حكم الحرام الذي علم حرمة؛ لكنه لم يعلم هو معينا - كما هو شأن الشبهة الموضوعية - لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكة، فلا يشمل الحديث الشبهات الحكمية؛ إذ الشك في حرمة شرب التتن مثلا ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، وإنما هو شك في أصل الحرمة.

=====

كما أن ظاهر الحديث أيضا بقرينة قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريمية؛ وأن الحكم بحلية الشيء مختص بما إذا تردد حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، فالحاصل: أنه لما كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعية التحريمية: تصدى المصنف لتعميمه أولا للشبهات الحكمية التحريمية، ثم للشبهات الوجوبية.

و أما التعميم الأول: فهو الذي أشار إليه بقوله: «مطلقا ولو كان...» الخ.

توضيحه: أن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا، يعني: سواء كان عدم العلم بحرمة ناشئا من عدم العلم بعنوانه، وأنه من أفراد المحلل، أو من أفراد المحرم مع العلم بأصل الحرمة؛ كالمائع المردد بين الخل والخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر، أم ناشئا من عدم الدليل على الحرمة، أم من تعارض ما دل على حرمة مع ما دل على حليته، أم غير ذلك، ويجمع الكل عدم العلم مهما كان منشؤه. هذا تمام الكلام في التعميم الأول؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 241».

و أما التعميم الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «و بعدم الفصل قطعا».

(1) بيان للإطلاق، يعني: ولو كان عدم العلم بحرمة من جهة عدم الدليل عليها.

هذا ملخص الكلام في التعميم الأول. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(2) متعلق بقوله: «يتم المطلوب»، وهذا إشارة إلى التعميم الثاني للشبهات الوجوبية.

وقد افاد المصنف هذا التعميم بوجهين:

أولهما: و حاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم، بمعنى: أن كل من قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات

ص: 154

فيه (1)، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب (2).

مع (3) إمكان أن يقال: ترك ما احتتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال، تأمل.

=====

التحريرية قال بجرانها و عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضا، فبضميمة عدم الفصل المعبر عنه بالإجماع المركب أيضا إلى حديث الحل - الدال على البراءة في الشبهات التحريمية - يتم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات؛ وذلك لأن المحدّثين إنما قالوا بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية، دون الوجوبية؛ لذا ذهبهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها، فإذا ثبت بأدلة البراءة عدم وجوبه في الشبهات التحريمية أيضا تم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقا، أما التحريمية: فبأدلة البراءة، وأما الوجوبية: فباعتراف المحدّثين أنفسهم به.

و احتمال العكس - وهو وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية دون التحريمية - لا قائل به حتى نحتاج في إبطاله إلى إقامة الدليل أيضا.

وبالجملة: فحديث الحل بضميمة عدم الفصل كاف في إثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقا؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 254».

(1) هذا الضمير و ضمير «إباحته» راجعان على ما يعلم حرمة، وقوله: «و عدم» عطف تفسير ل «إباحته».

(2) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

(3) هذا إشارة إلى الوجه الثاني للتعميم للشبهات الوجوبية، و حاصله: إدراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث، من دون حاجة إلى دعوى عدم الفصل.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 255» - أن الشيء إذا كان فعله واجبا قطعاً: كان تركه حراما قطعاً، وإذا كان فعله محتمل الوجوب: كان تركه محتمل الحرمة لا- معلوم الحرمة؛ كما قد يتوهم أنه مقتضى أدلة الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدّثين، و حينئذ: فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة، يعني: مرددا بين الحرمة و غير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، و بهذه العناية يشمل الحديث الشبهة الوجوبية أيضا، و به يثبت حل تركه و يتم المطلوب.

قوله: «تأمل» إشارة إلى ضعف الوجه الأخير؛ لعدم وجود جامع بين الفعل و الترك أولا، و عدم انحلال كل حكم إلى حكمن ثانيا؛ فإن الفعل إذا كان واجبا لم يكن تركه حراما شرعا، بحيث يكون وجوبه منحلا إلى حكمن؛ لبطلان الانحلال.

ص: 155

و منها (1): قوله «عليه السلام»: «الناس في سعة ما لا يعلمون» (1) فهم في...

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال به على البراءة: ان قوله: «حتى تعرف» قيد للموضوع، و معناه حينئذ: أن كل شيء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقدان النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، فيشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية.

2 - جواب المصنف: عن إشكال اختصاص الحديث بالشبهات التحريمية الموضوعية.

و حاصل الجواب: أنه تصدى لتعميمه للشبهات الحكمية و الوجوبية.

و أما تعميمه للشبهات الحكمية: فإن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً أي: سواء كان عدم العلم بالحرمة ناشئاً من عدم العلم بعنوانه، و إنه من أفراد المحل أو المحرم؛ مع العلم بأصل الحرمة، أم ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة.

3 - و أما التعميم للشبهات الوجوبية: فلأحد وجهين:

الأول: عدم الفصل بين الشبهات التحريمية و الوجوبية، بمعنى: كل من قال بجريان البراءة في الشبهات التحريمية قال كذلك في الشبهات الوجوبية، فضميمة عدم الفصل إلى حديث الحل الدال على البراءة في الشبهات التحريمية يتم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

الثاني: إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية، بمعنى: كل محتمل الوجوب تركه محتمل الحرمة؛ و محتمل الحرمة من الشبهات التحريمية، فيندرج تحت حديث الحل.

«تأمل» إشارة إلى عدم صحة إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية أولاً؛ لأنه خلاف ظاهر الحديث، و ثانياً: لعدم صحة انحلال كل حكم إلى حكيمين.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

الظاهر منه تمامية هذا الحديث المذكور في المتن - على البراءة من حيث الدلالة؛ لو لم يكن ضعيفاً من حيث السند.

في الاستدلال بحديث السعة

(1) أي: و من الروايات التي استدلت بها على البراءة قوله «عليه السلام»: «الناس في

1- النوادر للراوندي 219، عن علي «عليه السلام»، عوالي اللآلي 1:109/424، وفيهما «ما لم يعلموا»، بحار الأنوار 77:7/78، وفيه «هم في سعة عن أكلها ما لم يعلموا».

سعة (1) ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم (2) وجوبه أو حرمة، و من الواضح (3): أنه لو سعة ما لا يعلمون».

=====

تقريب الاستدلال بحديث السعة يتوقف على مقدمة وهي: إن كلمة «ما» في «ما لا يعلمون» إما موصولة قد أضيفت إليها كلمة «سعة»، أو مصدرية زمانية بمعنى: ما دام، و «سعة» حينئذ: مقطوعة عن الإضافة، فتكون مع التنوين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الرواية تدل على البراءة على التقديرين، أي: سواء كانت كلمة «ما» موصولة أو مصدرية زمانية و ظرفا للسعة.

أما على الأول: فيكون مفادها: الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه، فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول؛ ولو كان لأجل وجوب الاحتياط منفي.

فيكون حديث السعة حينئذ: معارضا لأدلة وجوب الاحتياط، فوزانه وزان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بينه وبين أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط؛ للتناهي بين ما ينفي الضيق حال الجهل، وبين ما يثبتته كذلك، ولا تقدم لأدله على هذا الحديث.

(3) هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعني: أن حديث السعة ينفي

كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به (1) ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به (2) وجوب الاحتياط.

فإنه يقال (3): لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (1)؛ لظهوره في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فهو معارض لأدلة الاحتياط، ولا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث ورودا أو حكومة كما سيأتي.

=====

(1) أي: فيعارض بحديث السعة: ما دل على وجوب الاحتياط، فلا ورود ولا حكومة له على حديث السعة؛ إذ لا تعارض بين الوارد والمورود، وبين الحاكم والمحكوم كما هو مبين في محله.

(2) أي: قد علم بما دل على وجوب الاحتياط «وجوب الاحتياط»، فيكون دليل الاحتياط واردا على «الناس في سعة»، وهذا هو إشكال الشيخ «قدس سره» على الاستدلال بهذا الحديث.

توضيح الإشكال: أنه لا سعة مع العلم بالوظيفة الفعلية؛ وإن كانت هي حكما ظاهريا؛ كوجوب الاحتياط، فإذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري فهو في سعة، فموضوع السعة هو الجهل بمطلق الوظيفة، وأما إذا علم بالوظيفة الفعلية - وإن كانت هي وجوب الاحتياط - فلا سعة له؛ لأن العلم بها قاطع لعذره الجهلي؛ وإن كان نفس الحكم الواقعي باقيا على المجهولية.

ومن المعلوم: أن المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط الذي هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي، فيخرج العلم بوجوبه عن الجهل وعدم البيان اللذين هما موضوعان للبراءة العقلية والشرعية، حيث إن ما دل على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وموجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرفع للسعة والرخصة؛ وإن كان الحكم الواقعي مجهولا بعد؛ لما عرفت من: كفاية العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط في رفع السعة، وعليه: فلا يصح الاستدلال على البراءة بمثل حديث السعة لمعارضة أدلة الاحتياط؛ بل هي واردة عليه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال على الاستدلال به على البراءة.

(3) هذا جواب عن إشكال الشيخ «قدس سره».

ص: 158

توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: إن وجوب الاحتياط إما طريقي وإما نفسي، و الفرق بينهما: أن الوجوب الطريقي معناه أنه يجب الاحتياط؛ لأنه طريق إلى الحكم الواقعي المجهول من الوجوب أو الحرمة، فلا ثواب على موافقة أمر هذا الاحتياط، ولا عقاب على مخالفته؛ لأن الملاك الداعي إلى إيجاب الشارع للاحتياط هو: مجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به.

و أما كون وجوب الاحتياط نفسيا: فمعناه - أنه في ظرف الجهل بالواقع - يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، فيترتب الثواب و العقاب حينئذ على موافقة أمر هذا الاحتياط و مخالفته، و ليس الملاك في هذا النحو من الاحتياط النظر إلى الواقع و التحفظ عليه؛ بل الملاك فيه جعل المكلف أشد مواظبة و أقوى عزمًا على فعل الواجبات و ترك المحرمات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور إنما يتم لو كان إيجاب الاحتياط نفسيا و هو غير ثابت، و لا يتم لو كان إيجابه طريقيا.

و أما وجه عدم تماميته على فرض الطريقية: فلأن العلم بوجوب الاحتياط حينئذ لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين؛ حتى يقع المكلف في ضيق منهما.

و بعبارة أخرى: أن إيجاب الاحتياط - بناء على طريقيته - و إن كان وظيفة فعلية، لكنه لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة - و هو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعة ليقدّم دليله عليه و رودا أو حكومة - كما يقول الشيخ «قدس سره» - بل هما متعارضان؛ لظهور حديث السعة في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فالمكلف في سعة منه، و ظهور دليل الاحتياط الطريقي في أن إيجابه إنما هو لأجل التحفظ على الإلزام المجهول، فالمكلف في ضيق منه فهما متعارضان، و المرجع فيهما قواعد التعارض.

و أما وجه تمامية الإشكال: - على فرض كون إيجاب الاحتياط نفسيا - فلأن المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في ضيق لأجله؛ لكونه حينئذ مما يعلم، فيكون رافعا لموضوع حديث السعة فيقدم عليه، و لا يقع في الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث؛ لأن وجوب الاحتياط - حسب الفرض - حكم نفسي ناش من ملاك، و ليس ناشئا من الواقع المجهول، و حينئذ: فمع العلم بالوظيفة الفعلية لا يبقى

أجله (1)؟ نعم (2)؛ لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان (3) وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه؛ لكنه عرفت (4): أن وجوبه كان طريقيا، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم.

=====

موضوع لحديث السعة، فيتم ما ذكره الشيخ «قدس سره» من تقدم الاحتياط عليه من باب الورود أو الحكومة.

ولكن وجوبه النفسي غير ثابت؛ بل الثابت أن وجوب الاحتياط طريقي، شرع لأجل التحفظ على الواقع المجهول و عدم وقوع المكلف في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا.

وعليه: فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث ورودا أو حكومة؛ بل يقع بينهما التعارض، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بعد» أي: بعد وجوب الاحتياط طريقيا، يعني: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقيا لا يصير المكلف عالما بالواقع حتى يقع في ضيقه، ولا يكون في سعة منه؛ إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع ولا يكشف عنه أصلا.

(1) أي: من أجل الوجوب أو الحرمة المجهولين.

غرضه: أن غاية السعة هي العلم بالتكليف المجهول لا العلم بإيجاب الاحتياط، وأنه لا يوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعة و يوقع المكلف في الضيق.

(2) استدراك على قوله: «فكيف يقع؟» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وإن كان إيجابه نفسيا ثم ما ذكره...» الخ.

(3) أي: ثبت و تحقق، و ضمير «وقوعهم» راجع على المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

(4) يعني: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه - يعني: الاحتياط - طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول...» الخ.

قوله: «بعد العلم بوجوبه» إشارة إلى أن لوجوب الاحتياط كالأحكام الأولية مراتب، و المجدي منها هنا هو مرتبة التنجز؛ إذ لا يترتب المقصود - و هو وقوع المكلف في الضيق - على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط؛ بل على وصوله إلى العبد كما هو ظاهر.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن الغرض من إيجاب الاحتياط طريقيا تنجز الواقع، و هو كاف في تحقق الضيق و ارتفاع السعة؛ وإن لم يوجب العلم بالتكليف المجهول.

أو إشارة إلى احتمال أن يكون «ما» في قوله «في سعة ما لا يعلمون» ظرفية أي: أن الناس في سعة ما دام لم يعلموا، فإذا علموا وجوب الاحتياط لم تكن سعة؛ إذ ما لم يعلموا محذوف المتعلق حينئذ، ويحتمل متعلقه الحكم الواقعي وأن يكون أعم من الواقع والاحتياط، و على هذا: يكون دليل الاحتياط وارداً، ويكون حاله حال ما لو قال المولى لعبده: «إذا لم تعلم شيئاً فأنت في سعة»، ثم قال له بالنسبة إلى «دعاء الرؤية»: واجب عليك، وقال بالنسبة إلى «الإناءين المشتبهين». احتط عنهما، فإنه لا شك في ورود كلا الدليلين على الدليل المتضمن للسعة؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 272».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بحديث السعة على البراءة: أن الرواية تدل على البراءة، سواء كان «ما» في «ما لا يعلمون» موصولة أو مصدرية، فيكون مفادها على الأول:

2 - الإشكال على هذا الاستدلال: بأن الأخباري يدعي العلم بوجوب الاحتياط بما دل عليه من النقل، فيكون ما دل على وجوب الاحتياط وارداً على هذا الحديث الدال على البراءة في مورد عدم العلم بالحكم؛ مدفوع: بأن الإشكال المذكور مبني على أن يكون وجوب الاحتياط نفسياً؛ بحيث يترتب الثواب على موافقة أمره، والعقاب على مخالفته، وليس كذلك بل وجوبه يكون طريقياً، بمعنى: أن الاحتياط طريق إلى الحكم الواقعي المجهول قد شرع لأجل حفظ الواقع في ظرف الجهل، فالعلم بوجوب الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة - وهو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته.

فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعة ليقدم دليلاً عليه من باب الورد؛ كما هو المفروض في الإشكال.

الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه.

وعلى الثاني: أنهم في سعة ما داموا لا يعلمون، ومن المعلوم: أن وجوب الاحتياط ينافي كونهم في السعة، فينفى بالرواية؛ إلا إن السعة في صورة كون «ما» موصولة مضافة إلى الماء، وفي صورة كونها مصدرية مقطوعاً عن الإضافة فيكون منوّناً.

ص: 161

ومنها (1): قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

=====

وعليه: فلا يبقى موضوع لدعوى كون دليل الاحتياط واردا على حديث السعة.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية الاستدلال بحديث السعة على البراءة من حيث الدلالة.

في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلا في صلاة الفقيه

في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلا في صلاة الفقيه (1)

أي: من الروايات التي استدلت بها على البراءة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (1).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: مبني على أن يكون المراد من الورود في قوله:

«يرد» هو: إيصال التكليف إلى المكلف الا صدوره من المولى و من النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه لأولي لا بعنوانه الثانوي، أي: كونه مجهول الحكم، فيكون مفادها - حينئذ - «كل شيء مطلق و مباح ما لم يصل فيه النهي من الشارع، فيكون شرب التتن مباحا بعنوان كونه شرب التتن، ما لم يصل فيه النهي من الشارع بعنوان كونه شرب التتن؛ لا بعنوان كونه مجهول الحكم، فتكون دلالة هذه الرواية على البراءة أوضح من الكل، فحينئذ: لو تمت دلالة أدلة وجوب الاحتياط وقع التعارض بينها وبين هذه الرواية، فلا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض من التخيير أو الترجيح أو غيرهما.

فهذه الرواية وإن كانت مختصة بالشبهة التحريمية إلا إنه لا بأس بالاستدلال بها على البراءة من هذه الجهة، فإن عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية.

و أما الشبهة الوجوبية: فوافق الأخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها؛ إلا القليل منهم كالمحدث الاستربادي فإنه قال بوجوب الاحتياط فيها أيضا.

بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر الروايات التي استدلت بها على البراءة، باعتبار أنها أخص من أخبار الاحتياط، فلا ينبغي الشك في تقدمها عليها، ولذا قال الشيخ «قدس سره»: إنها أظهر روايات الباب.

ولكن المصنف «قدس سره» لم يرتض الاستدلال بها، فذكر أنه يحتمل أن يكون المراد من الورود الذي جعل غاية للإطلاق هو: صدور الحكم من المولى و جعله؛ لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية حينئذ: أن كل شيء لم يصدر فيه نهى، و لم

و دلالتة (1) تتوقف على عدم صدق الورود؛ إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي (2) عنه و إن (3) صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه...

=====

تجعل فيه الحرمة فهو مطلق و مباح، و هذا خارج عن محل الكلام، فإن الكلام فيما إذا شك في صدور النهي من المولى و عدمه.

و كيف كان؛ فمعنى الحديث حينئذ: أن ما لم يصدر فيه نهى واقعا - بمعنى سكوت الله تعالى عنه - فهو حلال، في مقابل ما إذا صدر النهي عنه واقعا فليس حلالا و إن لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث السكوت أعني: قوله «عليه السلام»: «... و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها» (1)، و عليه: فلا يصح الاستدلال به على البراءة.

و الوجه فيه واضح، فإن المقصود إثبات البراءة في كل ما لم يصل فيه نهى إلينا؛ لا فيما لم يصدر فيه نهى واقعا.

و الحاصل: أنه مع احتمال إرادة الصدور من الورود لا موجب للجزم في خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

(1) هذا تعريض بما أفاده الشيخ في الاستدلال بالمرسلة حيث قال: بأن دلالتة على المطلوب أوضح من الكل (2). و قد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار. و قد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار.

و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) متعلق بقوله: «العلم». و ضمير «عنه» راجع على شيء، و ضمير «بحكمه» إلى العلم، و المراد بما يحكم العلم: هو الأمانة غير العلمية.

(3) كلمة إن وصلية يعني: أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءة يتوقف على أن يكون ورود النهي بمعنى وصوله إلى المكلف بالعلم به أو ما هو بحكمه كالأمانة المعتبرة، ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمة فهو حلال، سواء لم يصدر فيه نهى أصلا أم صدر و لم يصل إلى هذا المكلف، و على أن لا يصدق الورود على مجرد صدوره و إن لم يعلم به المكلف كما هو مبنى استظهار الشيخ «قدس سره»، و حيث إنه يصدق الورود على مجرد الصدور أيضا فلا يتم الاستدلال به على البراءة.

ص: 163

1- نهج البلاغة 4:105/34، الوسائل 15:20452/260.

2- فرائد الأصول 2:43.

ممنوع (1) لوضوح: صدقه على صدوره عنه (2)، سيما (3) بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم (4)؛ ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.

فإنه يقال (5): وإن تم الاستدلال به...

=====

(1) يعني: مع أن عدم صدق الورود على الصدور ممنوع، وهذا هو الوجه في اعتراض المصنف بما استظهره الشيخ من الحديث و استدلاله به على البراءة و محصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورود يصدق على الصدور، و مع صدق الورود عليه لا تجري البراءة لتحقق غاية الإطلاق و هو صدور النهي عنه، فيكون هذا الحديث مساوقا لحديث السكوت كما تقدم.

(2) أي: لوضوح صدق الورود على صدور النهي عن الشارع.

(3) وجه الخصوصية: أنه مع وصول النهي إلى بعض الأمة يصدق الورود من الشارع قطعاً، و إن سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعا و عدم اطلاع أحد عليه و مع تحقق الغاية لا يصح الاستدلال.

(4) استدراك على قوله: «و دلالته تتوقف»، و تصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق الورود على الصدور.

بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 84» - أن الورود و إن كان صادقا على الصدور أيضا كصدقه على الوصول، و عدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف؛ إلا إنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناء على إرادة الصدور و التشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهى»، و ذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث إن تشريع النهي من الحوادث المسبوقه بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه و ينقح به عدم صدور النهي من الشارع فيشمله الحديث.

و عليه: فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور و إن لم يصل إلى المكلف، و المشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة؛ لا كما سلكه الشيخ «قدس سره» من جعل الورود بمعنى العلم و الوصول؛ بل باستصحاب عدم الصدور، ليكون صغرى لقوله «عليه السلام» «كل شيء مطلق» أي:

مباح ظاهرا و هو المطلوب.

(5) هذا جواب الإشكال و حاصله: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم استصحاب عدم الورود إليه - و إن كان تاما، إلا إن الحكم بإباحة مجهول الحرمة

بضميمتها (1)، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه؛ إلا إنه (2) لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا؛ بل بعنوان أنه (3) مما لم يرد عنه النهي واقعا (4).

لا يقال (5):

=====

حينئذ يكون بعنوان ما لم يرد فيه نهى؛ لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما هو مورد البحث، و الفرق بين العنوانين واضح فإن ما شك في حرمة يكون - بلحاظ أصالة عدم ورود النهي عنه - بمنزلة ما علم عدم ورود النهي عنه، فالحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون لأجل العلم بعدم حرمة.

وهذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بإباحته لأجل كونه مجهول الحكم، بمعنى: دخل الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم بالإباحة؛ لأن موضوع أصالة البراءة هو ذلك، يعني: الشك في الحكم لا لأجل العلم بعدم حرمة ولو بالبناء على عدم ثبوت حكم في الواقع.

وبعبارة أخرى - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 285» - المطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة لعدم العلم بحرمة، لا للعلم بعدم حرمة ولو تعبدا؛ لأن مقتضى الاستصحاب هو الثاني.

وعليه: فاستصحاب عدم ورود النهي لا يثبت حكم المشكوك فيه الذي هو المقصود.

(1) أي: بضميمة أصالة العدم و ضمير «إطلاقه» راجع على «مجهول» و «إطلاقه» عطف تفسير لقوله: «إباحة».

(2) أي: إلا إن الحكم بالإباحة ليس بعنوان مجهول الحرمة كما هو المطلوب في البراءة، وإنما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهي عنه.

(3) أي: أن مجهول الحرمة «مما لم يرد عنه النهي»، و ضمير «عنه» راجع على الموصول المراد به مجهول الحرمة.

(4) يعني: ولو تعبدا كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهي بالاستصحاب.

(5) لا يقال: إنه مهم الفقيه هو الحكم بالإطلاق و الإباحة، من دون فرق بين أن يكون مستندة الحديث وحده، أو بضميمة أصالة العدم. و هذا الإشكال ناظر إلى قوله:

«لا- بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا»، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب و إن كان مغايرا لعنوان «مجهول الحرمة، لكن لا تفاوت بينهما في الغرض و هو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهرا، سواء كان

نعم (1)؛ ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان.

فإنه يقال (2): حيث إنه بذلك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعا ولو تعبدا كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهي عنه، أم بعنوان كونه مجهول الحكم.

=====

فالمتحصل: من قوله: «لا يقال» هو: صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة وإن كان الحكم بالإباحة بعنوان ما لم يرد؛ لا بعنوان مجهول الحرمة.

(1) يعني: نسلم أن التفاوت بين العنوانين موجود؛ إذ هناك فرق من حيث السبب للإباحة؛ لكنه لا يوجب تفاوتاً «فيما هو المهم من الحكم بالإباحة» والإطلاق «في مجهول الحرمة كان» الحكم بالإباحة «بهذا العنوان» أي: بعنوان أنه مجهول الحكم إذا قلنا بدلالة الحديث، «أو بذلك العنوان» أي: عنوان أنه لم يرد عنه النهي واقعا المكشوف ذلك بأصالة العدم؛ إذا قلنا باحتياج الحديث إلى ضمنية أصالة العدم.

(2) أي: يقال في الجواب: إنه ليس الأمر على ما ذكرتم من عدم التفاوت؛ بل هناك تفاوت بأن الدليل - بناء على كونه مركبا من الحديث و أصالة العدم - أخص من الدليل - بناء على كونه الحديث فقط - إذ لو كان المعيار هو مجهول الحكم شمل الحكم بالإباحة ما طرأ إباحة و حرمة، ولم يعلم السابق منهما، ولو كان المعيار إجراء أصالة العدم لم تجر في هذا الفرض، فلا يحكم فيه بالإباحة.

وبعبارة واضحة: أنه إذا جعل الحكم بالإباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه «لم يرد فيه نهى» كان هذا الدليل أعني: الحديث المذكور أخص من المدعى؛ وذلك لأن الحديث إذا دل على إباحة مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم - بلا ضم استصحاب عدم ورود إليه - شمل جميع موارد الشك في الحكم حتى صورة فرض العلم الإجمالي بورود النهي عن ذلك الفعل المشكوك الحكم في زمان، وإباحته في زمان آخر؛ إذ المفروض: أن الفعل - فعلا - مجهول الحرمة، والحديث دال على إباحته ظاهرا فيحكم بإباحته.

وهذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فإن الاستدلال به يختص حينئذ بما إذا شك في ورود النهي عنه وأحرز عدم وروده بالاستصحاب، ولا يشمل ما إذا علم بورود نهى وإباحة معا في شيء واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهي عنه - الذي هو جزء لموضوع

و لا يكاد يعم (1) ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحة في آخر، واشتبهها من حيث التقدم و التأخر (2).

لا يقال: هذا (3) لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

=====

الحديث المذكور حسب الفرض - لا يجري حينئذ؛ إذ المفروض: العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهي عنه، فليس مطلقا حتى تجري فيه أصالة البراءة، مع أنه لا إشكال في أنه من مجاريها.

وبالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك في الحكم التي منها تعاقب الحاليتين؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 287» مع تصرف مّا.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أنه» في قوله: «حيث إنه» راجع على الحكم بإباحة ما لم يرد فيه نهي، و الأولى تبديل «لاختص» ب «يختص»؛ لأنه «قدس سره» جعله جوابا ل «حيث» المتضمن لمعنى الشرط، و لم يعهد دخول اللام على جوابه.

(1) أي: لا يكاد يعم الحكم بالإباحة الذي جعل لعنوان «ما لم يرد فيه نهي»؛ لما إذا ورد النهي عنه في زمان... الخ.

(2) كما في موارد تعاقب الحاليتين.

(3) يعني: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى - فيما إذا قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» مسلم لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

كيف؟ و هو ثابت، حيث إن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقا - يعني: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحاليتين - كالمحدثين، و بين من يقول بالبراءة فيها كذلك و هم المجتهدون، و لم يدع أحد التفصيل بين الأفراد المشتبهة بأن يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي و يقول بالاحتياط فيما لا تجري فيه كمورد التعاقب، و عليه:

فالتفاوت المذكور مرتفع.

و الحاصل: أن إشكال أخصية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالإباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجري فيه أصالة عدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

فإنه يقال (1): وإن لم يكن بينها (2) الفصل؛ إلا إنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل؛ لا الأصل فافهم.

=====

(2) أي: وإن لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمة فصل، إلا إنه...

و حاصل الجواب: أن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة وإن كان ثابتا؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يكون مثبتا للمتلازم الآخر مطلقا، يعني: دليلا كان هذا المثبت أم أصلا، بل إنما يثبت إذا كان هذا المثبت دليلا، حيث إن الدليل يثبت اللوازم والملزومات والملزومات بخلاف الأصل، فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر، مثلا: إذا قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، فإن ثبت الأمر بالدليل الاجتهادي - كالأمر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** - ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاشتغال بالكتابة فيما إذا ضاق وقت الصلاة، وإن ثبت الأمر بالأصل العملي - كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الإتيان بها والوقت باق - لم يثبت ملازمه المذكور؛ لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العملية كما حرر في محله.

و كذا لو قلنا: بثبوت الملازمة بين حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وبين نجاسته، فإن ثبت حرمة بالدليل ثبتت نجاسته أيضا، وإن ثبت بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته؛ لما تقدم. وهكذا.

ففي المقام: إن كان المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الدليل فلا- إشكال في ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهي أعني: مجهول الحرمة، وإن كان المثبت للإباحة هو الأصل - كما هو مفروض البحث؛ إذ المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أعني: الإباحة في مجهول الحرمة؛ لما قرر في محله من عدم حجية الأصل في اللوازم والملازمات؛ إذ لم يقل أحد بحجية الأصل المثبت.

نعم؛ إذا فرض التلازم بين الأفراد في الحكم مطلقا وإن كان ظاهريا، فلا بأس به، ولعل مقصود مدعي الإجماع المركب ثبوت الملازمة بين الأفراد المشتبهة حتى في الحكم الظاهري؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 289».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم؛

الأصل ينقح الموضوع - وهو عدم الورد - ثم يشمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق»، وهو نظير إحراز عالمية زيد بالاستصحاب يندرج في قوله: «أكرم العلماء»، فإن الدال على وجوب الإكram هو الدليل لا الاستصحاب.

أو إشارة إلى: أن مدعي الإجماع يريد به الإجماع على الحكم الظاهري، فكأنه يقول: كل من قال بالإباحة قال في الجميع، وكل من قال بالاحتياط قال في الجميع، فالقول بالإباحة في البعض والاحتياط في البعض إيجاد قول ثالث وهو مخالف للإجماع المركب، فالإباحة الثابتة في اللازم إنما هو بنفس الإجماع لا - بسبب كونه لازماً حتى يقال: بأن الأصل لا يثبت لوازمه. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالروايات على البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون المراد من الورد المستفاد من «يرد»: إيصال التكليف إلى المكلف لا صدوره من الشارع، ومن النهي: النهي الواقعي عن الشيء بعنوانه الأولي، فيكون مفادها حينئذ: كل شيء مطلق و مباح ما لم يصل فيه النهي عن الشارع، فيكون دلالة الرواية على البراءة أوضح من الكل، كما قال الشيخ «قدس سره».

و أورد المصنف على الاستدلال بهذه الرواية على البراءة بما حاصله: من أنه يحتمل أن يكون المراد من الورد الذي جعل غاية للإطلاق هو: صدور الحكم من الشارع، وجعله لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية: أن كل شيء لم يصدر فيه نهي ولم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق، وهذا خارج عن محل الكلام أصلاً.

2 - قوله: «لا - يقال: نعم» تصحيح للاستدلال بالحديث على البراءة، حتى مع صدق الورد على الصدور؛ وذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، فإن النهي من الحوادث المسبوقة بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه، فينقح به عدم صدور النهي من الشارع، فيشمله الحديث.

3 - و حاصل الجواب عن هذا التصحيح: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم الأصل المذكور - وإن كان تاماً إلا إن الحكم بالإباحة حينئذ يكون بعنوان «ما

لم يرد فيه نهى»، و هذا خارج عن محل البحث؛ لأن محل الكلام هو الحكم بالإباحة بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً؛ إذ الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي بمنزلة العلم بعدم النهي و الحرمة، و هذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بالإباحة لأجل كونه مجهول الحرمة.

و كيف كان؛ فالمطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة؛ لعدم العلم بحرمة لا للعلم بعدم حرمة.

4 - توهم عدم الفرق فيما هو المهم من الحكم بالإباحة، سواء كان مستنده الحديث وحده، أو بضميمة أصالة عدم، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب و إن كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا- تفاوت بينهما في الغرض، و هو إثبات إباحة مجهول الحرمة، فيصح الاستدلال بالحديث على البراءة؛ و إن كان الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي لا بعنوان مجهول الحرمة؛ مدفوع:

بالتفاوت بين العنوانين و الأمرين.

و حاصل التفاوت: أن الدليل بناء على كونه مركباً من الحديث و الأصل - أخص من المدعى بخلاف كون الدليل هو الحديث فقط؛ إذ الأول لا يجري في مورد تعاقب الحالتين.

و الثاني: يجري في جميع الموارد أي: موارد الشك.

5 - توهم: أن كون الدليل أخص من المدعى في محله إذا لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة؟ كيف؟ و هو ثابت حيث إن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً، يعني: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحالتين كالأخباريين. و بين من يقول بالبراءة فيها كذلك كالأصوليين.

و عليه: بالتفاوت المذكور مرتفع؛ مدفوع: بأن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة و إن كان ثابتاً؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا- يجب أن يكون مثبتاً للمتلازم الآخر مطلقاً يعني: دليلاً كان أو أصلاً؛ بل إنما يثبت ما إذا كان هذا المثبت دليلاً، حيث أن الدليل يثبت اللوازم، بخلاف الأصل فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر.

ففي المقام على فرض ضميمته الأصل المثبت للإباحة في «ما لم يرد فيه نهى» المثبت

و أما الإجماع (1): فقد نقل على البراءة؛ إلا إنه موهون، و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا.

=====

هو هذا الأصل، فلم يثبت الملازم الآخر أعني الإباحة في مجهول الحرمة؛ لعدم حجية الأصل المثبت.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم؛ الأصل ينقح به الموضوع - و هو عدم ورود النهي - ثم يشمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق».

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية دلالة هذه الرواية على البراءة.

الاستدلال بالإجماع على البراءة

(1) هذا إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» في الاستدلال على البراءة بالإجماع، فينبغي نقل كلام الشيخ في تقرير الإجماع حتى يتضح ما أورده المصنف عليه.

فقد ذكر الشيخ «قدس سره» لتقريره وجهين:

«الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أن الحكم - فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول - هو البراءة و عدم العقاب على الفعل». «دروس في الرسائل، ج 2، ص 287».

و ملخص تقرير هذا القسم الأول من الإجماع هو: أن حكم المشتبه و ما لم يعلم حكمه الواقعي هو البراءة باتفاق المجتهدين و الأخباريين، و يكون هذا الاتفاق منهم على فرض عدم دليل من العقل أو النقل على التحريم، فيكون الإجماع المزبور فرضيا و تعليقا، و لا ينفع إلا بعد إثبات عدم تمامية ما سيأتي من الدليل العقلي و النقلي على وجوب الاحتياط من جانب الأخباريين، و لو تم دليل الاحتياط كان حاكما على دليل البراءة، كما يكون حاكما على حكم العقل الآتي على البراءة، حيث يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ و لكن ما يدل على وجوب الاحتياط يكون بيانا للحكم الظاهري، فيكون حاكما أو واردا على حكم العقل، فيكون هذا الإجماع الفرضي نظير حكم العقل الآتي.

«الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم - فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو - هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب». و هذا القسم الثاني من الإجماع يكون إجماعا تنجيزيا، في مقابل القسم الأول الذي كان فرضيا و تعليقا، و المراد منه هو

الإجماع المحصل. ثم شرع في بيان تحصيل هذا الإجماع قولاً وعملاً، حيث قال:

«و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه».

قوله: «فإن تحصيله» تعليل لقوله: «موهون».

و مجمل تلك الوجوه أمور تالية:

1 - «ملاحظة فتاوى العلماء من المحدثين و المجتهدين...» الخ.

2 - «الإجماعات المنقولة على البراءة...» الخ.

3 - «الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم «عليه السلام» بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو».

4 - «سيرة أهل الشرائع كافة على البراءة في مشتبه الحكم...» الخ.

5 - «سيرة كافة العقلاء على قبح مؤاخذه الجاهل...» الخ.

هذا تمام الكلام في نقل مورد الحاجة من كلام الشيخ «قدس سره».

ثم إن مقصود المصنف من الإجماع هو القسم الثاني؛ إذ القسم الأول لم يتحقق بعد وجود الدليل على لزوم الاحتياط و التوقف عند الشبهات حسب دعوى الأخباريين لذلك.

و أما القسم الثاني - وهو الإجماع المنجز - فهو وإن كان محصلاً في نظر الشيخ «قدس سره»؛ إلا إنه عند المصنف منقول؛ إذ العمدة من وجوه تحصيله هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة أعني: الإجماعات المنقولة المحققة، و هي مهما بلغت كثرة لا يحصل منها إجماع محصل كي يستند به في المقام في عرض الاستدلال بالكتاب و السنة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة».

و حاصل هذا الوجه: أنه لو سلم تحقق الإجماع المنقول في المقام فهو غير معتبر؛ لأنه على القول باعتباره إنما يعتبر في الجملة يعني: فيما إذا لم يحتمل كونه مدركياً، و في المقام حيث يحتمل كونه كذلك؛ لاحتتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدلة العقلية و النقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجة؛ لعدم كونه حينئذ كاشفاً عن قول المعصوم «عليه السلام».

و أما ما أورده المصنف على هذا الوجه من الإجماع فهو وجهان:

الأول ما أشار إليه بقوله: «إنه موهون»؛ إذ مع مخالفة الأخباريين لا يتحقق الإجماع من الكل؛ إذ هم من العلماء الأجلاء.

و أما العقل (1): فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على مخالفة التكليف و خلاصة البحث: أن الإجماع التقديري و المعلق غير مفيد، و الإجماع المنجز و المحصل غير ثابت؛ إذ الفرض في الأول: عدم تحقق الإجماع. و في الثاني: عدم حجيته.

=====

و المتحصل: أنه لو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام التي لم تصل إلينا لا بنفسها و لا بطريقها - كالأمر بالاحتياط - هو البراءة، فالكبرى مسلمة؛ و لكن الصغرى غير محققة عند الجميع، أعني: الأخباريين، فهم يدعون أن الأحكام المجهولة واصله إلينا بطريقها، أعني: الروايات الدالة على الاحتياط و التوقف.

و لو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام الواقعية المجهولة بنفسها هو البراءة أو الإباحة و الترخيص، فالصغرى محققة لأن هناك أحكاما واقعية غير واصله؛ و لكن الكبرى غير مسلمة؛ لمخالفة الأخباريين في ذلك بأن الأصل في ذلك المقام هو الاحتياط.

رأي المصنف «قدس سره»: هو عدم صحة الاستدلال بالإجماع على البراءة.

الاستدلال بالعقل على البراءة

(1) بعد أن فرغ المصنف من الاستدلال على البراءة بالنقل كتابا و سنة و إجماعا، شرع في الاستدلال عليها بالعقل.

و تحقيق الحال في الاستدلال بالعقل على البراءة يقتضي التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفسها أولا. و تقريب الاستدلال بها على البراءة بعد فرض تماميتها ثانيا.

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما الجهة الأولى: فلا شك في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين و التقبيح العقليين كما عليه العدلية.

و أما على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما: فلا تتم هذه القاعدة؛ إذ لا قبح حتى يحكم به العقل. فهي تامة في نفسها على ما هو الحق من مذهب العدلية.

و أما تقريب الاستدلال بهذه القاعدة على البراءة فيتوقف على مقدمة، و هي: أن المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب ليس هو البيان الواصل بنفسه؛ بل هو البيان الذي يمكن الوصول إليه و لو بالفحص عنه، فإن مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحص عنه لظفر عليه مما لا يكفي في

المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما (1) بدونها عقاب بلا بيان، و مؤاخذة بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان.

=====

حكم العقل بقبح العقاب؛ بل إذا تفحص عنه و لم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب و إن احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول إليه و لو بالفحص.

و الوجه في ذلك: التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محركا للعبد لا بعثا و لا زجرا.

بل الانبعاث نحو الفعل و الانزجار عنه إنما هما من آثار التكليف الواصل المنجز و هو مدار الإطاعة و المعصية.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه موارد وجود التكليف فحفا كاملا، و عدم وجدانه دليلا عليه، فيكون - حينئذ - معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف - حينئذ - مستند إلى عدم البيان الواصل إليه من المولى؛ لا إلى تقصير من العبد.

و لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم البيان أصلا و بين عدم وصوله إلى العبد و اختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه.

و بالجملة: قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة و إشكال.

(1) أي: فإن العقوبة و المؤاخذة بدون الحجة عقاب بلا بيان. و ضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

و أما الجهة الثانية: فالمشهور بينهم - كما ذكره «قدس سره» - أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر كي يجب دفعه بحكم العقل. هذا ما أشار إليه بقوله: «أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة...» الخ.

و أشكل عليه بإمكان العكس؛ بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، و هو عدم البيان. هذا ما أشار إلى دفعه المصنف بقوله: «و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك»، أي: بقبح العقاب بلا بيان؛ «لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته» أي: مخالفة التكليف المجهول؛ بل المؤاخذة تكون معلومة العدم، و الضرر معلوم الانتفاء.

فمقصود المصنف «قدس سره» من هذا الكلام: هو دفع إشكال العكس.

و لا يخفى: أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا و التحقيق في الجواب عن الإشكال يقتضي التكلم في مقامين:

=====

المقام الأول: هو تقريب الإشكال.

المقام الثاني: توضيح الجواب.

و أما المقام الأول: - أعني: تقريب الإشكال فيتوقف على مقدمة وهي: أن في المقام قاعدتين عقليتين:

الأولى: هي قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: هي وجوب دفع الضرر المحتمل.

و القاعدة الأولى: و إن كانت من المستقلات العقلية كما تقدم؛ إلا إن المقام - و هو الشبهة بعد الفحص - يكون صغرى للقاعدة الثانية، و ذلك لوجود احتمال الضرر الناشئ عن احتمال الحرمة.

فالقاعدة الثانية: - و هي وجوب دفع الضرر المحتمل - تصلح للبيان، لأن المراد بالبيان الرفع لموضوع القاعدة الأولى ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع كخبر الواحد؛ بل المراد به كان كل ما يكون صالحا لتنجيز الخطاب، و رافعا لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف أعم من الواقعي و الظاهري و الشرعي و العقلي، و بهذا المعنى العام تكون القاعدة و وجوب الدفع بيانا يرتفع به موضوع قاعدة القبح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تكفي أن تكون بيانا لوجوب الاحتياط في محتمل الحرمة، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، فلا يمكن الاستدلال بها على البراءة. هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني:

تقريب الإشكال.

و أما المقام الثاني: - و هو توضيح الجواب - فيتوقف أيضا على مقدمة وهي: أن الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل إما أن يراد به الضرر الأخرى أعني: العقاب، أو الضرر الدنيوي.

إذا عرفت هذه المقدمة القصيرة فاعلم: أن قاعدة وجوب الدفع غير ثابتة في المقام؛ إذ هي مركبة من صغرى و هي احتمال الضرر - و كبرى و هي وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا كان المراد من الضرر المحتمل الضرر الأخرى: فلا صغرى لها، و إذا كان المراد منه الضرر الدنيوي: فلا كبرى لها؛ لأن الضرر الأخرى معلوم الانتفاء بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. هذا معنى انتفاء الصغرى.

يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم أنها (1) بيانا، كما أنه مع احتمال لا حاجة (2) إلى القاعدة؛ بل في صورة المصادفة استحق (3) العقوبة على المخالفة؛ و لو (4) قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

=====

وأما إذا كان المراد بالضرر الضرر الدنيوي: فلا يجب دفعه عقلا حتى تثبت كبرى القاعدة المذكورة. هذا معنى انتفاء الكبرى.

هذا خلاصة الكلام في المقام. وهناك بحوث طويلة خارجة عما هو المقصود، أضربنا عنها رعاية للاختصار المطلوب في هذا الشرح.

فالمتحصل: أن هاتين القاعدتين لهما موردان ولا ترتبط إحداهما بالأخرى، فإن جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يبق مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ إذ لا احتمال للضرر حينئذ، وإن لم تجر قاعدة القبح يلزم عقلا اجتناب الضرر المحتمل - وإن قلنا: بأنه لا دليل لوجوب دفع الضرر المحتمل - وذلك لأنه لو صادف العمل الواقع المعاقب عليه حسن العقاب، ولا مانع عنه؛ لأن المفروض: عدم قبح العقاب، فالعقل يلزم باجتناب المحتمل لئلا يصادف الواقع فيعاقب. هذا ما أشار إليه بقوله: «بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب الضرر المحتمل».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «هاهنا» أي: في الشبهة البدوية بعد الفحص؛ إذ لا احتمال للعقوبة كما عرفت.

(1) أي: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. و ضمير «احتماله» راجع على الضرر المراد به العقوبة.

(2) وجه عدم الحاجة: أن استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابت لا محتمل حتى يحتاج في دفعه إلى التمسك بقاعدة الدفع؛ إذ المفروض: استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول، وعدم استقلاله بتوقفها على البيان، فإذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلا هو الحرمة لزم الاجتناب عنه؛ لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمن لارتكابه، فإن تنجز الواقع يصحح العقوبة حتى إذا لم تقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورة الإصابة لوجود المنجز؛ بل في صورة المخالفة أيضا بناء على ما هو الحق من استحقاق المتجري للعقوبة.

(3) الأولى أن يقال: «يستحق العقوبة».

(4) كلمة «لو» وصلية، وقيد لقوله: «استحق»، يعني: إذا احتمل الضرر الأخرى في شرب مائع خاص فشربه، و كان حراما واقعا، فإنه يستحق العقوبة على مخالفة هذا

و أما (1) ضرر غير العقوبة: فهو وإن كان محتملا؛ إلا إن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع (2) شرعا و لا عقلا، ضرورة (3): عدم القبح في تحمل التكليف الإلزامي أعني الحرمة؛ حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن وجوب دفعه - بحكم العقل - إرشاد إلى عدم الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي، وليس وجوبا مولويا، و من المعلوم: أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمة واقعا؛ كترتب الضرر الدنيوي على شرب ذلك المائع، سواء قلنا: بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

=====

(1) عطف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبة»، يعني: و أما إذا أريد بالضرر الضرر الدنيوي دون العقوبة الأخرى، فهو وإن كان محتملا عند ارتكاب الشبهة التحريمية، و لا يرتفع احتمال بقبح العقاب بلا بيان؛ لكنه لا يجب دفعه.

و قد أجاب المصنف عن توهم وجوب دفعه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إلا إن المتيقن...» الخ.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 315» - أن ما لا يكون ترتبه على التكليف مشروطا بتنجز التكليف و وصوله إلى المكلف، بل يترتب على وجود الحكم واقعا و لو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمي عن احتمال الضرر، و هذا الضرر و إن لم يمكن التخلص عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكونه أجيبا عنها بعد فرض الضرر أمرا غير العقوبة الأخرى، لكن لا مجال أيضا للتثبت بقاعدة وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه؛ و ذلك لأن شمول الكبرى - و هي وجوب دفع الضرر - للضرر الدنيوي المحتمل ممنوع؛ بل لا دليل على لزوم التحرز عن الضرر الدنيوي المعلوم فضلا عن محتمله؛ إذ لا قبح عقلا في تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي العقلانية، فإن العقلاء مع علمهم بالضرر بصرفون الأموال و يتحملون المشاق لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجارة، و ليست الغاية معلومة الحصول لهم؛ بل ربما لا تكون مظنونة أيضا.

و أما احتمال الضرر: فلا ينفك عن كثير من أفعالهم، و هم لا يعتنون به أصلا و أما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعا: فلا منع فيه، بل قد يستحب في بعض الموارد، و قد يجب في موارد أخرى.

(2) كما حكى اعتراف الخصم به، و ضميرا «منه، محتمله» راجعان على الضرر غير العقوبة.

(3) تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلا. و ضمير «جوازه» راجع على

بعض المضار ببعض الدواعي عقلا و جوازه شرعا.

مع أن (1) احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة؛ وإن كان ملازما «تحمّل بعض المضار» كبذل المال لتحصيل الاعتبار و نحوه. هذا بحسب حكم العقل.

=====

و أما شرعا: فكجواز إتلاف النفس لإقامة الدين و شعائره، و جواز بذل المال للطهارة و الساتر في الصلاة.

(1) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 316» - أن الأحكام الشرعية و إن كانت تابعة للملاكات النفس الأمرية من المصالح و المفسدات الكامنة في أفعال المكلفين، و من المعلوم: عدم إناطة ترتبها عليها بالعلم بالأحكام؛ للملازمة بين التكليف و ملاكه مطلقا، علم به أم لا.

فاحتمال التكليف الوجوبي أو التحريمي ملازم لاحتمال المصلحة أو المفسدة؛ إلا إنه لا كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل في المقام، أعني: الضرر غير العقوبة؛ لتوقف الملازمة - بين احتمال الوجوب أو الحرمة، و بين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبة - على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة أو المفسدة، بمعنى: النفع أو الضرر الدنيويين، و هذه التبعية غير ثابتة، إنما الثابت تبعيته للمصالح و المفسدات الواقعية التي هي العلة للأحكام الشرعية، و هي التي توجب حسن الفعل أو قبحه، و لا ربط لها بالمنافع و المضار العائدتين إلى المكلف، يعني: أن المصالح و المفسدات الواقعية إنما توجبان حسن الفعل أو قبحه، من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد إليه.

و بالجملة: فاحتمال الحرمة و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون موردا لقاعدة وجوب الدفع، و يجب ترك محتمل الحرمة تحرزا عن الضرر؛ بل ربما كان ترك الحرام تحرزا عن المفسدة مستلزما للضرر على التارك؛ كما في ترك البيع الربوي تحرزا عن مفسدته، فإنه موجب لذهاب المنفعة المالية على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب و إن كان ملازما لاحتمال المصلحة؛ لكنه لا يلازم المنفعة حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعة المالية؛ بل ربما كان فعل الواجب استيفاء للمصلحة موجبا للضرر على الفاعل كما في أداء الزكاة استيفاء لمصلحتها، فإن فيه ضررا ماليا على الدافع بناء على كونه مالكا لتمام المال الزكوي، و خروج حصة الفقراء من ملكه، لا مالكا لما عدا مقدار الزكاة؛ و إلا لم يكن دفعه ضررا عليه كما هو واضح، و عليه: فاحتمال الحرمة بالنسبة إلى الضرر الدنيوي غير واجب الدفع، فلا تتم كبرى

لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح: أن المصالح و المفسد و التي تكون مناطات الأحكام (1)، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، و قبح ما كان ذات المفسد ليست (2) براجعة إلى المنافع و المضار، و كثيرا ما يكون (3) محتمل التكليف مأمون الضرر.

=====

قاعدة وجوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة.

قوله: «لوضوح...» الخ تعليل لقوله: «لا يلازم احتمال المضرة».

(1) يعني: بناء على مذهب العدالة القائلين بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد.

(2) خبر «أن المصالح» يعني: أن المصالح و المفسد الكامنة في أفعال المكلفين ليستا دائما من المنافع و المضار القائمة بالأفعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعة أو دفعا للضرر؛ بل قد تكون منها و قد لا تكون، و ذلك لأن المصلحة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تحسنها و توجب محبوبيتها تكوينا أو تشريعا، و المفسدة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تقبحها، و توجب كراهتها تكوينا أو تشريعا، و النفع ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه و الوصول إلى المطلوب خير، فالنفع هو الخير و الضرر ضده، و النسبة بين المصلحة و المنفعة عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الصوم النافع للبدن، و افتراق المصلحة عن المنفعة في أداء الزكاة و الخمس مثلا؛ إذ فيه المصلحة دون المنفعة، و افتراق المنفعة عن المصلحة في الربا مثلا إذ فيه المنفعة دون المصلحة.

و كذا بين المفسدة و الضرر؛ لاجتماعهما في شرب المسكر المضر بالبدن و افتراق المفسدة عن الضرر في غصب المال أو الحق؛ إذ فيه المفسدة دون الضرر و افتراق الضرر عن المفسدة في دفع مثل الزكاة و الخمس؛ إذ فيه الضرر دون المفسدة كما هو واضح.

و بالجملة: فاحتمال التكليف التحريمي و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة؛ لكنه لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون موردا لقاعدة وجوب الدفع و يجب الاجتناب عنه؛ بل كثيرا ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر.

(3) غرضه: تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمي لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعدة، يعني: أن هناك موارد كثيرة جدا يحتمل فيها التكليف التحريمي، مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي؛ بل قد يعلم بالحرمة و يعلم بعدم الضرر كما في كثير من المحرمات كالزنا و النظر إلى الأجنبية - بناء على عدم كون الحد و التعزير ضررا دنيويا -

و كيف كان؛ فمع العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة في كثير من الموارد كيف

نعم (1)؛ ربما تكون المنفعة أو المضررة مناطا للحكم شرعا وعقلا.

وقد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعدة وجوب الدفع: أن المراد بالضرر إن كان هو العقاب: فلا موضوع للقاعدة في الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص؛ لانتفاء العقاب قطعاً بقاعدة القبح، وإن كان غير العقوبة الأخروية: فلا يجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الأغراض العقلانية، سواء أريد به الضرر الدنيوي أم المفسدة؛ كما عرفت تفصيله.

إن قلت (2): نعم؛ ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه؛ لأنه يلازم الضرر، ودفع الضرر المحتمل واجب.

=====

(1) استدراك على قوله: «ليست براجعة على المنافع والمضار»، يعني: أنه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل؛ لكن ذلك قاصر عن إثبات الملازمة؛ لما عرفت من عدم كونهما غالباً مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوقاً لاحتمال المفسدة، فالملاك في خيار الغبن ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لئلا يتضرر المغبون و المتطهر، ولكن لا سبيل إلى إحراز الملاك في كثير من الأحكام حتى يلازم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوي كي يجب دفعه.

وبالجملة: لا مجال للقاعدة في الشبهات الحكمية؛ إما لانتفاء الصغرى أو الكبرى.

(2) غرض المستشكل: هو تقديم قاعدة أخرى - غير وجوب دفع الضرر المحتمل - على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كقبحه على ما علم مفسدته.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن احتمال التكليف التحريمي وإن لم يستلزم احتمال العقاب الأخروي ولا الضرر الدنيوي؛ إلا إنه بناء على مذهب العدلية من كون الأحكام تابعة للملاكات، لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة - ولو النوعية منها - وذلك لفرض التلازم بين المحتملين - وهما الحرمة والمفسدة -

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة؛ فالإقدام على محتمل الحرمة إقدام على المفسدة المحتملة، فيقال: قبح الإقدام على المفسدة المحتملة كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة، فيؤلف القياس و يقال: احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب

و أنه (1) كالإقدام على ما علم مفسدته؛ كما استدل به شيخ الطائفة «قدس سره» على أن الأشياء على الحظر أو الوقف (1).

قلت: استقلاله بذلك (2) ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه (3) ما علم مفسدته.

=====

دفعه، فتكون هذه الكبرى بيانا للمشكوك وصالحة لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فالمتحصل: نعم احتمال الوجوب لا يلازم احتمال المنفعة، و احتمال الحرمة لا يلازم احتمال المضرة و لا العقاب الأخرى؛ «و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام...» الخ. و هذا المقدار كاف في حكم العقل بلزوم الاجتناب عن محتمل الحرمة الملازم لاحتمال المفسدة، فإن المفسدة المحتملة مما لا يجوز الإقدام عليها، كما لا يجوز الإقدام على المفسدة المعلومة.

(1) عطف على «قبح»، و ضميره راجع على الإقدام، أي: و بأن الإقدام على «ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته» في القبح عقلا.

(2) أي: استقلال العقل بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، و أنه كالإقدام على معلوم المفسدة ممنوع. هذا جواب عن الإشكال المذكور.

و حاصل الجواب: أن ما ذكر من الحكم العقلي ممنوع لشهادة الوجدان، و جريان عادة العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، و لزوم التحرز عن معلومها، فإنهم يركبون أمواج البحار و يقتحمون أهوال البراري و القفار للتجارة و غيرها، مع احتمال الغرق و غيره من الأخطار؛ لا مع العلم به.

هذا مضافا إلى إذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية، بمثل قوله «عليه السلام»: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، فلو كان الإذن في الإقدام عليها قبيحا كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة لم يأذن فيه؛ لأن الإذن في الإقدام على القبيح قبيح، و يمتنع صدور القبيح عن الحكيم تعالى.

فصدور الإذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعدة المذكورة.

(3) أي: مع ما لا تؤمن مفسدته.

ص: 181

كيف (1)؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل (2).

=====

(1) يعني: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسدة قبيحا؟ والحال أن الشارع قد أذن في الإقدام عليه، مع قضاء الضرورة بامتناع صدور الإذن في ارتكاب القبيح منه.

أو إشارة إلى: أن التخلص بإذن الشارع في الشبهة الموضوعية عن قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته يخرجنا عن التمسك بالدليل العقلي على البراءة، ويحوجنا في الجواب عن تلك القاعدة إلى الترخيص الشرعي.

هذا تمام الكلام في الأدلة الأربعة التي أقيمت على جريان البراءة في الشبهة البدوية - وجوبية كانت أم تحريرية، موضوعية أم حكمية - من غير فرق في الشبهة الحكمية بين كون سبب الشبهة إجمال النص أو فقدانه أو تعارض النصين، كل ذلك لإطلاق أدلة البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - تقريب الاستدلال العقلي على البراءة يتوقف على مقدمة وهي:

(2) لعله إشارة إلى أن إذن الشارع في ارتكاب محتمل المفسدة لا يكون شاهدا على عدم قبحه ارتكابه؛ إذ من الممكن إذنه في ارتكاب محتمل المفسدة مع بقاءه على قبحه، غاية الأمر: أن إذنه فيه سبب لتدارك قبحه ولو بالمصلحة التسهيلية، أو كاشف عن وجود المزامح الأهم أو المساوي، أو إشارة إلى تفريق العقلاء بين المفاسد المحتملة، ففي بعضها لا يجيزونها ولا يقدمون عليها؛ لأن المفسدة المحتملة كبيرة. هذا بخلاف المفاسد الجزئية.

أولا: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما يكون دليلا على البراءة، بناء على ما هو مذهب العدلية من القول بالحسن و القبح العقليين.

و أما بناء على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما: فلا يكون دليلا على البراءة؛ إذ لا قبح حتى يحكم به العقل.

وثانيا: بأن يكون المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب هو البيان الواصل إلى المكلف؛ لا البيان الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه موارد وجود التكليف، وعدم وجدانه دليلا عليه، فيكون حينئذ

معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف حينئذ مستند إلى عدم البيان من المولى؛ لا إلى تقصير من المكلف.

2 - الإشكال على هذه القاعدة بقاعدة عقلية ثانية: - وهي وجوب دفع الضرر المحتمل - فيقال في تقريب الإشكال: بأن القاعدة الثانية تصلح للبيانية، فتكون واردة على القاعدة الأولى، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

و حاصل جواب المصنف عن هذا الإشكال: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان تنفي احتمال الضرر الأخرى، بمعنى العقاب، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ إذ ليس هناك احتمال الضرر الأخرى أصلا.

و أما الضرر الدنيوي وإن كان محتملا؛ إلا إنه مما لا يجب دفعه لا عقلا ولا شرعا.

3 - الإشكال بأن هناك قاعدة ثالثة: - وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته - واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فيقال في تقريب هذا الإشكال: إن احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها مما يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه بالاجتناب عن محتمل الحرمة، فتكون هذه القاعدة بيانا للمشكوك، وصالحة لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

مدفوع: بأن استقلال العقل بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، وأنه كالإقدام على معلوم المفسدة ممنوع بوجهين:

الأول: شهادة الوجدان و جريان ديدن العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، ولزوم التحرز على معلوم المفسدة.

الثاني: أنه قد أذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية.

«فتأمل» لعله إشارة إلى فرق العقلاء بين المفاسد الكبيرة والصغيرة، فحكمهم بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته إنما هو في القسم الأول دون الثاني.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على البراءة.

فيصح الاستدلال بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على البراءة.

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة (1):

أما الكتاب (2): فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة والامرمة بالتقوى.

=====

في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

إشارة

في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط (1) يعني: «الكتاب - السنة - العقل». (2) استدلال الأخباريون بطوائف من الآيات على وجوب الاحتياط:

الأولى: ما دل على النهي عن القول بغير علم، كقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)، وقوله تعالى: وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2).

الثانية: ما دل على النهي عن الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (3).

الثالثة: ما أمر فيها بالتقوى، كقوله تعالى: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (4)، وقوله تعالى:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (5) هذا مجمل الكلام في الآيات.

و أما تفصيل الكلام فيها فيقع في مقامين:

المقام الأول: تقريب الاستدلال بهذه الآيات على وجوب الاحتياط.

المقام الثاني: في الجواب عن الاستدلال بها على الاحتياط.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى على وجوب الاحتياط:

و أما الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة: فتارة: بالنقض، و أخرى بالحل.

فلأن الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة ونسبته إلى الشارع افتراء على الشارع، فيكون تشريعا محرما، وكذلك القول بالإباحة في محتمل الحرمة قول بغير علم، فيكون محرما بهذه الطائفة من الآيات.

أما النقض: فيقال: لو كان الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة قولاً بغير علم لكان القول بوجوب الاحتياط فيه أيضا قولاً بغير علم.

و أما الحل: فلأن الحكم بالجواز استنادا إلى ما مر من الأدلة ليس قولاً بغير علم؛ لأن

-
- 1- الإسراء: 36.
 - 2- الأعراف: 33.
 - 3- البقرة: 195.
 - 4- آل عمران: 102.
 - 5- التغابن: 170.

و الجواب: إن القول بالإباحة شرعا وبالأمّن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم؛ لما دل على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، و معهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، و لا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

=====

الترخيص في محتمل الحرمة حكم ظاهري ثابت بأدلة قطعية، بل القول بغير علم صادق في الحكم بوجود الاحتياط لعدم دليل عليه.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الثانية على وجوب الاحتياط: فلأن ارتكاب الشبهة التحريمية يكون من الإلقاء في التهلكة، فيكون محرما، فلا بد من الاحتياط في المشتبه، و هو المطلوب.

و أما الجواب عنها: فلأن المراد من التهلكة: إن كان هو العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة، فليل البراءة وارد على الآية كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

و إن كان هو الضرر الدنيوي: فمضافا إلى كون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاحتياط، فإنه ليس كل ضرر دنيوي يعدّ تهلكة؛ بل التهلكة ما يؤدي إلى الموت، و من المعلوم: أن المحرمات المحتملة لا يحتمل فيها الضرر بهذا المعنى.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الثالثة على وجوب الاحتياط: فلأن الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوى، و كل ما كان كذلك واجب ينتج: «الاجتناب عن محتمل الحرمة واجب».

و أما الجواب عنها: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة لا يكون منافيا للتقوى؛ لأن التقوى عبارة عن ترك ما نهى الشارع عنه، و فعل ما أمر به.

و أما محتمل الحرمة الذي لا يوجد دليل على حرمة و رخص الشارع على ارتكابه:

فارتكابه لا- ينافي التقوى. هذا مضافا إلى أن آيات التقوى تدل على استحباب الاتقاء، فتكون خارجة عن المقام؛ لأن النزاع إنما هو في وجوب الاحتياط. و أما استحبابه فهو مورد للاتفاق.

فالمتحصل: أنه بعد دلالة الدليل العقلي و النقل على البراءة لا يكون فعل محتمل الحرمة مخالفا للتقوى، و لا موجبا للتهلكة بمعنى العقوبة، و لا الحكم بجواز ارتكابه قولاً بغير علم.

و لهذا يقول المصنف «قدس سره»: «إن القول بالإباحة شرعا وبالأمّن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم...» الخ.

و أما الأخبار (1): فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها: بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه

=====

الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط

الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط (1) وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى طائفتين من الأخبار

إحدهما: هي الأخبار الدالة على مطلوبة التوقف مطابقة لاشتغالها على مادة الوقوف.

ثانيتهما: هي الأخبار الدالة على التوقف التزاما؛ لعدم اشتغالها على مادة الوقوف؛ بل هي الآمرة بالكف والتثبت عند الشبهة، ولازم الكف عن الشبهة هو: التوقف وعدم الدخول في الشبهة.

و أما تقريب الاستدلال: بأخبار التوقف المعللة - مثل قوله «عليه السلام» في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد تكافؤ المرجحات في الخبرين المتعارضين - «فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (1)، فيتوقف على مقدمة: وهي بيان أمور:

الأولى: ما دل على وجوب التوقف.

الثانية: ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم الطائفة الأولى: - وهي الأخبار الآمرة بالتوقف - على طائفتين:

الأول: أن كلمة «خير» وإن كانت من صيغ التفضيل إلا إنها منسلخة هنا عن التفضيل، فلا يكون المراد منها التفضيل في هذه الأخبار؛ إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة حتى يكون معناها: أن الخير في الوقوف عند الشبهة أكثر من الاقتحام فيها.

الثاني: أن يكون المراد بالتوقف التوقف العملي أي: مطلق السكون وعدم المضي في ارتكاب الفعل، فوجوب التوقف بهذا المعنى معناه: وجوب الاحتياط في موارد الشبهة.

الثالث: أنه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول، بمعنى: أنه لا يصح تعليل الحكم التحريمي بعللة جائزة لعدم السنخية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ظهور المقبولة و ما بمضمونها في وجوب التوقف والاحتياط واضح؛ إذ يستفاد من التعليل: وجوب التوقف في كل شبهة، ومعنى التوقف:

عدم الحركة بارتكاب الشبهة، وهو مدعى الأخباريين.

1- الكافي 67:1/ ذيل ح 10، الفقيه 8:3/ ذيل 3233، تهذيب الأحكام 301:6/ ذيل ح 845.

مطابقة أو التزاما، وبما (1) دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالأسنة مختلفة (2).

و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية (3)، مع دلالة النقل على الإباحة، و حكم العقل بالبراءة كما عرفت.

=====

و أما من الأخبار الدالة على التوقف التزاما: فهي موثقة حمزة بن طيار: أنه عرض على أبي عبد الله «عليه السلام» بعض خطب أبيه «عليه السلام»، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: «كف و اسكت»، ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و الثبت و الرد إلى أئمة الهدى؛ حتى يحملوكم فيه على القصد، و يجلوها عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1)» (2).

و دلالة هذه الرواية و ما بمضمونها على وجوب التوقف التزاما عند الشبهة واضحة؛ إذ لازم الكف و الثبت هو: التوقف من حيث العمل، و السؤال من أهل الذكر و هم الأئمة «عليهم السلام»؛ على ما في بعض التفاسير (3).

(1) عطف على «بما» في قوله: «فبما دل»، و هذا إشارة إلى الطائفة الثانية من الأخبار التي تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية.

(2) و الظاهر: أن مراده «قدس سره» من الأسنة المختلفة هو: دلالتها على وجوب الاحتياط مطابقة و التزاما.

فالأول: هو ما اشتمل منها على مادة الاحتياط بهيئات مختلفة مثل: «احتط» و «فعليلكم بالاحتياط» (4) و «خذ بالحائطة لدينك» (5)، و نحوها.

و الثاني: - و هو ما دل على وجوب الاحتياط التزاما مثل: ما ورد من النهي عن القول - يعني: الإفتاء - بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملا، و عدم جواز الاقتحام فيه.

(3) هذا جواب عن أخبار التوقف المشتملة على التعليل، و حاصله: - على ما في

ص: 187

1- النحل: 43، الأنبياء: 7.

2- الكافي 1: 10/50، الوسائل 27: 33113/25.

3- تفسير العياشي 2: 160/117، 30/260، 32 تفسير القمي 2: 86، تفسير فوات: 316/315/235، مجمع البيان 7: 73.

4- الكافي 1: 291 / ذيل ح 1، تهذيب الأحكام 5: 417 / ذيل ح 1639.

5- تهذيب الأحكام 2: 259 / ذيل ح 1031، الوسائل 4: 4840/176.

و ما دل على وجوب الاحتياط (1) لو سلم وإن كان واردا على حكم العقل فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

=====

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكة؛ لأنه معلول لها، و الهلكة متوقفة على البيان؛ لقبح العقاب بدونه، فلو توقف البيان على وجوب التوقف كان وجوب التوقف متوقفا على وجوب التوقف و هو الدور.

و المراد من «النقل» من قوله: «مع دلالة النقل على الإباحة»: هي أحاديث الرفع والحل و السعة الدالة على إباحة ما لا تعلم حرمة ظاهرا؛ «كما عرفت» في أدلة البراءة.

و من هنا يظهر الجواب عن الأخبار التي تدل على وجوب التوقف التزاما.

و هناك وجوه أخرى في الجواب تركناها رعاية للاختصار.

(1) إشارة إلى الجواب عن أخبار الاحتياط مطلقا، سواء دلت على الاحتياط مطابقة أو التزاما. و الأول: مثل قول أمير المؤمنين «عليه السلام» لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»، و الثاني: ما ورد من النهي عن القول بغير علم.

«منتهى الدراية، ج 5، ص 333» - أن هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

بيان ذلك: أن هذه الروايات مشتملة على موضوع و هو الهلكة، المراد بها - بقرينة بعضها كمقبولة عمر بن حنظلة - العقوبة؛ إذ النهي الظاهر في التحريم لا يكون إلا عما هو حرام، و الحرمة توجب استحقاق العقوبة لا الهلكة الدنيوية كما هو واضح، و على محمول و هو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله «عليه السلام»: «قفوا عند الشبهة»، و قوله: «فإن الوقوف خير...» (1) الخ. بالتقريب المتقدم، و لا ريب في: أن نسبة المحمول إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلة في تأخره عنها رتبة، فلا بد حينئذ من وجود العقوبة قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، و هذا يختص بما إذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبة عليه، و هو منحصر في الشبهة البدوية قبل الفحص، و الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي. و أما في المقام، فبما أن المقصود إجراء البراءة بعد الفحص و اليأس من الدليل؛ لما دل من الدليل العقلي و النقلي على جريانها بعد إحراز عدم البيان، فلا مانع من إجراء البراءة. و لا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف؛ لأنه مستلزم للدور كما لا يخفى.

و كيف كان؛ فحاصل ما أفاده المصنف في الجواب يرجع إلى وجوه ثلاثة:

ص: 188

1- المحاسن 1: 102/215، الكافي 1: 1/50، و فيهما «الوقوف عند الشبهة».

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم»، و توضيحه: أن أوامر الاحتياط مثل: «وقفوا عند الشبهة»، و «عليكم بالكف و الثبت»، و «خذ بالحائطة لدينك»، و «و عليكم بالاحتياط» و نحوها؛ و إن كانت ظاهرة بدوا في الوجوب المولوي المستلزم لترتب المثوبة على موافقته و العقوبة على مخالفته؛ إلا إنها تصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب و الندب أو الاستحباب، كقوله «عليه السلام» في مرفوعة أبي شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»⁽¹⁾، و قوله «عليه السلام»: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»⁽²⁾، و قوله «عليه السلام»: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»⁽³⁾.

و أما ما لا بد من حمله على الطلب الجامع: فمثل قوله «عليه السلام»: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»⁽⁴⁾، و قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و نحوهما، فإن حمل هذه الروايات على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية عنها؛ لاعتراف الأخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن سياقها أب عن التخصيص، و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجز فيه التكليف و دار المكلف به بين أطراف محصورة، و عليه: فتتعين إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب، فالاحتياط واجب في بعض الموارد كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، و مستحب في بعض الموارد كالشبهات البدوية بعد الفحص.

نعم؛ مع الغض عما تقدم و البناء على الأخذ بظواهر أوامر الاحتياط في الوجوب المولوي: يكون ما دل على وجوبه و اردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و رافعا لموضوعه؛ لوجود البيان الظاهري المصحح للعقوبة على مخالفته. هذا ما أشار إليه بقوله:

«لو سلم» يعني: لو سلم دلالتها على الوجوب، و لم نقل بوجود قرائن تدل على أن الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد. «و إن كان و اردا على حكم العقل...» الخ.

ص: 189

1- الخصال: 56:16، الوسائل 33492/162:27.

2- نهج البلاغة 26:4 / جزء من 113، الوسائل 33486/161:27.

3- صحيح البخاري 4:3.

4- المحاسن 102/275:1، الكافي 9/50:1، تهذيب الأحكام 474:7 / ذيل ح 924، الوسائل 255:20 / ذيل ح 25573.

و لا يصغى إلى ما قيل (1): من «أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن قوله: «فإنه كفى بيانا» تعليل للورود على حكم العقل، يعني: فإن ما دل على وجوب الاحتياط كاف في البيانية على التكليف المحتمل لتنجزه به.

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب عن أخبار التوقف و الاحتياط.

و القائل هو الشيخ الأنصاري، وقد أجاب بهذا الوجه عن خصوص أخبار التوقف، فإنه «قدس سره» بعد أن أجاب عن تلك الأخبار - بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب أورد على نفسه إشكالا حاصله: استكشاف وجوب الاحتياط شرعا، حيث قال ما هذا لفظه: «فإن قلت: إن المستفاد منها - يعني: من الأخبار - احتمال التهلكة في مخالفة كل محتمل التكليف - إلى أن قال - فيكشف هذا الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، و لازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط؛ إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح، فيكون إيجاب الاحتياط طاردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لكونه بيانا.

ثم أجاب عنه بقوله: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترف به. و إن كان حكما ظاهريا نفسيا: فالتهلكة الأخرية مترتبة على مخالفته؛ لا مخالفة الواقع، و صريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية»(1). انتهى.

و حاصل الجواب: أن إيجاب الاحتياط لا يمكن أن يكون طاردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

توضيح ذلك: إن إيجاب الاحتياط شرعا إن كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول لكان قبيحا؛ إذ على هذا كان العقاب على التكليف المجهول عقابا بلا- بيان إذا المفروض: لا بيان له؛ لأن إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، فيكون العقاب عليه عقابا على المجهول، و هو قبيح عقلا كما اعترف به المستشكل نفسه و إن كان إيجاب الاحتياط نفسيا، لوجود ملاك في نفس الاحتراز عن الشبهة و مع الغض عن الحكم الواقعي المجهول: فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا مخالفة الواقع، و هذا المعنى و إن كان صحيحا في نفسه إلا إنه غير مقصود للأخباريين، حيث إنهم التزموا بدلالة أخبار التوقف و الاحتياط في الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكة المحتملة المترتبة على الاقتحام في الشبهات؛ لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط، و هذا البيان

ص: 190

عقاب الواقع المجهول: فهو قبيح (1)، وإن كان نفسياً: فالعقاب على مخالفته (2) لا على مخالفة الواقع (3)؛ وذلك (4) لما عرفت من: أن إيجابه يكون طريقياً...

=====

ظاهر في مطلوبية الاحتياط في نفسه، وليس كذلك؛ بل الغرض منه هو التحفظ على الأحكام الواقعية.

والحاصل: أنه - مع بطلان كل من الاحتمالين في استفادة وجوب الاحتياط شرعاً من الأخبار المتقدمة - لا محيص عن حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

(1) لأن الشيء المجهول لا عقاب عليه؛ لما تقدم من قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ لا يرتفع بإيجاب الاحتياط شرعاً ما هو مناط قبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول وهو الجهل به؛ كحرمة شرب التتن، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان. وضمير «فهو» راجع على ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

(2) أي: مخالفة الاحتياط لكونه حينئذ ذا مصلحة في نفسه، مع الغض عن الواقع مثل: حصول ملكة التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من مثل قوله «عليه السلام»: «فهو لما استبان له من الإثم أترك». وضمير «مخالفته» راجع على الاحتياط.

(3) مع أن مقصود الأخباريين - كما عرفت - كون مخالفة الاحتياط موجبة للوقوع في الهلكة من ناحية التكليف المحتمل؛ لا على مخالفة نفس الاحتياط بما هو.

وكيف كان؛ فعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الاحتياط طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(4) تعليل لقوله: «و لا يصغى» يعني: أن وجه عدم الإصغاء إلى ما قيل ما عرفت من «أن إيجابه يكون طريقياً». فهذا رد لجواب الشيخ «قدس سره» عما أورده على نفسه من الإشكال المتقدم، وقد عرفت الإشكال مع جوابه.

و توضيح هذا الرد من المصنف على الشيخ «قدس سرهما»: أن الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعاً - لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني:

النفسي والمقدمي؛ ليبطل وجوب الاحتياط، وتجري أدلة البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه - وهو الوجوب الطريقي بمعنى إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول؛ بأن يكون الغرض من إنشاء وجوب الاحتياط إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول؛ بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع

و هو (1) عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو (2) الحال في أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملية؛ إلا إنها تعارض بما هو أخص و أظهر، ضرورة: أن ما دل على حلية المشتبه أخص؛ بل هو في الدلالة على الحلية بمصلحته، و حينئذ: فإذا خالفه و اتفق مصادفته للواقع استحق العقوبة على ذلك؛ لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، و عليه: فتكون أدلة إيجاب الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لصلاحيها للبيانية، فلا يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان و قبح العقاب مع إيجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه.

=====

(1) هذا الضمير و ضمير «به» راجعان على الإيجاب الطريقي.

(2) أي: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفة الواقع بسبب الأمر بسلوك الطرق و الأصول المثبتة، و لا يقبح المؤاخذة عليها، فكذا لا يقبح العقاب على المخالفة بسبب إيجاب الاحتياط؛ لأن جميعها قد وضع طريقا لدرك مصلحة الواقع، و مع ذلك فإنها كلها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا فرق بين الاحتياط شرعا في الشبهة البدوية - إذا قلنا به - و الاحتياط عقلا في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

و كيف كان؛ فالحق في الجواب أن نقول: إن أخبار الاحتياط و إن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان «إلا إنها تعارض بما هو أخص» منها «و أظهر». و ضمير «أنها» راجع على أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «و ما دل على وجوب الاحتياط»، و هذا استدراك على قوله: «و إن كان واردة على حكم العقل»، و إشارة إلى الوجه الثالث من الجواب عن تلك الأخبار.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 346» - أن أخبار الاحتياط - بناء على ظهورها في الوجوب المولوي - و إن كانت واردة على قاعدة القبح؛ لصلاحيها للبيانية كما عرفت، و لا يبقى معها موضوع للبراءة العقلية؛ إلا إنها معارضة بأخبار البراءة، و يتعين تقديمها على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، و من البديهي:

تقدم الخاص على العام.

و الآخر: أظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات.

و أما توضيح الوجه الأول: فلأن ما دل على البراءة و حلية المشتبه مثل قوله: «كل

شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»، و «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، و حديث الرفع و السعة و نحوها، لا يشمل الشبهات قبل الفحص؛ إذ لا خلاف بين الأصولي و الأخباري في وجوب الاحتياط فيها، وإنما الخلاف بينهما في وجوبه فيها بعد الفحص.

و ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعلیکم بالاحتياط» يدل عليه مطلقا، يعني: قبل الفحص و بعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، و لا ريب في وجوب تخصيص العام بالخاص، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة.

فالنتيجة: أنه يجب الاحتياط في كل شبهة إلا في الشبهات البدوية بعد الفحص، و هو المطلوب.

و أما توضيح الوجه الثاني: فلأنه - مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، و تسليم أن الموضوع في كل منهما عنوان المشتبه و المجهول - يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضرورة: أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف و الاحتياط عن الشبهات مستندة إلى ظهور هيئة «افعل» في قولهم «عليهم السلام»: «احتط لدينك» في الوجوب، و لا شك في عدم صراحة الصيغة فيه، و هذا بخلاف أدلة البراءة، فإنها إما نص في حلية مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه «فهو حلال»، و ما أظهر في البراءة مثل حديث الرفع و السعة و نحوهما.

فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، و من المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، و عدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

و عليه: فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية.

هذا على ما هو الموجود في المتن من عطف «أظهر» على «أخص» بالواو، و أما بناء على كون العطف ب «أو» كما في بعض النسخ فمعنى العبارة: أن تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط مستند إلى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو، يعني: أن أدلة البراءة قرينة على التصرف في أدلة الاحتياط فتقدم عليها؛ إما لأن موضوعها أخص من موضوع أدلة الاحتياط، و إما لأنها أظهر في الترخيص من أدلة الاحتياط في وجوب التحرز.

قوله: «ضرورة» بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص و أظهر».

ضمير «هو» في قوله: «بل هو في الدلالة» راجع على «ما» الموصول، يعني: أن

نص، و ما دل (1) على الاحتياط، غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط. مع (2) أن هناك الأخصية وإن كانت ملازمة غالباً للأظهرية، إلا إن في المقام خصوصية تجعل أخبار البراءة نصاً في الترخيص، و تلك الخصوصية عبارة عن كون الدال على البراءة هي المواد مثل: «حلال و مطلق و سعة» و نحوها دون الهيئات، فإنه ليس شيء أوضح دلالة على الحلية و الترخيص من مثل قوله «عليه السلام»: «فهو حلال»، بخلاف الهيئات كما في أدلة الاحتياط، فإن هيئة «افعل» كما في قوله «عليه السلام»: «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهرة في الوجوب.

=====

(1) عطف على «ما دل» و وجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئة عليه، و من المعلوم: أن الهيئة ظاهرة في الوجوب، و ليست نصاً فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقريئة ما هو نص أو أظهر منه، كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقريئة الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(2) يعني: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط بمناط الأخصية أو الأظهرية إنما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب المولوي، حتى تصل النوبة إلى علاج المانع، و هو تعارضها مع أدلة البراءة بتقديمها على أدلة الاحتياط بالجمع الدلالي، و لكن لا- مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي و لو الاستحبابي منه، و ذلك لوجود قرائن داخلية و خارجية دالة على أن الأمر بالاحتياط للإرشاد. و ضمير «أنه» راجع على ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم إن سياق كلام المصنف يقتضي جعل - قوله: «مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد» - جواباً عن خصوص أخبار الاحتياط؛ لأنه ذكره في ذيل الجواب عنها، لكن بعض القرائن التي أقامها على كون الأمر به للإرشاد غير مختص بها؛ بل يختص بعضها بأخبار الوقوف.

و عليه: فيمكن أن يكون نظره - و إن كان خلاف ظاهر عبارته - إلى الجواب عن مجموع أخبار الوقوف و الاحتياط.

و كيف كان؛ فهذه القرائن هي التي نبه عليها الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و هي بين ما يشترك فيها جميع الأخبار، و بين ما تختص ببعضها و هي - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 356» - كثيرة:

القريئة الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد.

بيانه: أن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط هو الشبهة، و الأخذ بظاهره من الطلب

المولوي اللزومي مستلزم لتخصيص الأ-كثر، ضرورة: أن عنوان «الشبهة» صادق على الشبهات مطلقا يعني: الحكمية و الموضوعية، الوجوبية منهما و التحريمية. وقد اتفق الفريقان على جريان البراءة في غير الحكمية التحريمية، فيلزم حينئذ تخصيص الأكثر؛ لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط. و هي الشبهات الموضوعية مطلقا و الشبهات الحكمية الوجوبية، و من المعلوم: أن تخصيص الأكثر مستهجن، فلا يصار إليه. كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فلا- مناص عن حمله على الإرشاد المطلق، فيكون إرشادا إلى وجوب الاحتياط في مورد وجوبه و هو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، و إلى استحبابه في غيرها.

القرينة الثانية: إباء سياقها عن التخصيص.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 357» - أنك قد عرفت أنفا عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية و الموضوعية مطلقا؛ و لو كان الأمر به مولويا، و حينئذ: فلو كان الأمر بالتوقف و الاحتياط للطلب المولوي اللزومي، فلا بد من ارتكاب التخصيص في تلك الأخبار بأن يقال: «لا خير في الاقتحام في الهلكة بارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهة موضوعية مطلقا أو حكمية وجوبية»، مع أن سياقها آب عن التخصيص؛ و ذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها - يعني:

الشبهات الموضوعية و الوجوبية - الخير، و هذا لا معنى له، و عليه: فحيث أن كلمة خير منسلخة هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين - بمقتضى هذا التعليل - الاجتناب عن جميع الشبهات؛ إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: إن الوقوع في الهلكة لا خير فيه أصلا؛ بل الخير كله في الوقوف عند الشبهة و عدم الاقتحام فيها. و لكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص عن حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب الاستحباب.

هذا في أخبار الوقوف، و كذا قوله «عليه السلام» في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات»، فإن الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أدلة البراءة ليست قسما رابعا، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور في ثلاثة أقسام: الحلال البين و الحرام البين و الشبهات، و لا شك: في اندراج الشبهة الموضوعية في القسم الثالث، و مقتضاه:

الاحتياط فيها، و قد التزم الكل بالبراءة فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلا

قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف (1) إيجابا واستجابا حسب اختلاف ما يرشد إليه، و يؤيده (2): أنه (3) لو لم يكن للإرشاد لوجب (4) تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات (5) إجماعا، مع أنه (6) أب عن التخصيص قطعاً.

كيف (7) لا يكون قوله: «قف عند الشبهة، فإن الوقوف عند الشبهة خير من يقال: «من ترك الشبهات إلا الموضوعية نجا من المحرمات»؛ لأن مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، ولا مفر عن هذا المحذور غير الحمل على الإرشاد.

=====

القرينة الثالثة: ظهور قوله «عليه السلام»: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، و حيث لا عقوبة على مخالفة الأمر لم يكن مولوبا، فيكون للإرشاد لا محالة.

و الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحيانا من الهلاك و العقاب المحتمل فيها.

هذه جملة من القرائن التي تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و قد أشار في المتن إلى بعضها.

و تركنا ذكر جميع القرائن رعاية للاختصار.

(1) الضمير المستتر راجع على الأمر المستفاد من قوله: «و ما دل على الاحتياط».

(2) أي: و يؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد «أنه لو لم يكن للإرشاد...» الخ.

و هذا إشارة إلى إحدى قرائن الإرشاد و هي القرينة الثانية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) الضمير للشأن، و ضميرا «يكن، تخصيصه» راجعان على الأمر بالاحتياط.

المستفاد من قوله: «ما دل».

(4) جواب الشرط، و المعنى واضح، و الضمير المستتر فيه راجع على عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه ب «لو لم يكن».

(5) المراد من بعض الشبهات هي: الشبهة الموضوعية مطلقا و الحكمية الوجوبية، و قوله: «إجماعا» متعلق ب «لوجب تخصيصه».

(6) يعني: مع أن ما دل على الاحتياط أب عن التخصيص قطعاً؛ لما سيذكره بقوله:

«كيف لا يكون؟».

(7) هذا إشارة إلى قرينة أخرى على الإرشاد، و تختص بأخبار الوقوف المعللة، و توضيحها: أن المراد بالهلكة ما يرجع إلى المكلف في

الآخرة و هو العقوبة، و مقتضى

الاقترام في الهلكة» للإرشاد؟ مع أن الهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية (1) قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه (2) بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟

=====

التعليل بقوله: «فإن الوقوف»: كون الهلكة ثابتة قبل إيجاب الاحتياط؛ لأن الهلكة في هذه الأخبار موضوع للحكم بوجوب الوقوف، و من المعلوم: تقدم الموضوع على الحكم؛ لأنه كالعلة له، فلا بد أن تكون العقوبة مفروضة الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، و من الواضح: أن هذه الهلكة ليست على مخالفة الإلزام الواقعي المجهول؛ لقضاء قاعدة قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلا بد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، و إلا لزم الدور - كما سيأتي - و حينئذ: فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، و الشبهة البدوية قبل الفحص، و يكون الأمر بالاحتياط إرشادا إلى حكم العقل بوجوبه؛ لتنجز الواقع بالعلم الإجمالي، و لا مساس له بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم؛ إذا كان أمر الاحتياط نفسيا لا إرشادا إلى التحفظ على الأحكام الواقعية ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته؛ لكن لازمه أجنبية التعليل عن المعلل؛ لعدم كون الوقوف في الشبهة البدوية بعد الفحص معلولا للعقوبة الواقعية؛ بل واجبا مستقلا مستتبعا للمؤاخذة على مخالفة نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة...» هو التحرز عن عقوبة التكليف الواقعي المجهول، و قد عرفت: أن لازم ذلك وجود الهلكة قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

قوله: «للإرشاد» خير لقوله: «لا يكون».

(1) لاعتراض المحدثين بكونه من العقاب بلا بيان المتسالم قبحه و عدم صدوره من الحكيم؛ لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهري و هو وجوب الاحتياط.

(2) هذا الضمير و ضمير «بأنه» راجعان على الوقوف و الاحتياط يعني: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكة مفروضة الوجود قبل الأمر بالاحتياط؛ لأنها علة لوجوده، فلا يعقل تأخرها عنه و نشوؤها منه لاستلزامه الدور، بتقريب: أن الهلكة - لكونها علة لإيجاب الاحتياط - مقدمة عليه رتبته كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكة على إيجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم - حيث يدعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط؛ لأنه يعترف بقبح المؤاخذة على التكليف المجهول - كانت مؤخرة عنه و هو

لا يقال (1): نعم؛ ولكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.

=====

الدور، لتوقف إيجاب الاحتياط على الهلكة، وتوقف الهلكة على إيجاب الاحتياط، فلا بد من القول بعدم ترتب الهلكة على الأمر بالتوقف والاحتياط، والالتزام بترتبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما؛ دفعا لمحدور الدور، فإذا لم تترتب الهلكة عليه كان الأمر للإرشاد.

وبالجملة: لا يصح جعل الهلكة علة لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكة عليه كما يدعيه الخصم؛ لاستلزامه - بمقتضى تقدم العلة على المعلوم - أن يكون كل منهما مقدما على صاحبه ومؤخرا عنه في آن واحد وهو محال، فلا محيص عن الالتزام بتقدم الهلكة رتبة على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه، بمعنى: كونها معلولة له؛ بل هي معلولة لشيء آخر كما تقدم. وهذا نظير قوله: «لا تعبر الطريق الفلاني؛ لأن فيه قاطع الطريق»، فإن التعليل به لا يصح إلا مع وجوده قبل النهي عن العبور.

(1) الغرض من هذا الإشكال: استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإني.

وتوضيح الإشكال: يتوقف على مقدمة وهي أمور تالية:

الأول: إن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا-بيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعي فقط حتى يجري بمجرد؛ ولو مع وجود البيان على الحكم الظاهري؛ بل هو عدم البيان على كليهما معا، فلو وجد البيان على الحكم الظاهري فقط لم تجر القاعدة، كما لا تجري لو وجد على الحكم الواقعي فقط.

الثاني: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعة هو سرعان الحكم في جميع مصاديق تلك الطبيعة، وعدم اختصاصه ببعض أفرادها كما في قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، و موضوع الأمر بالتوقف في المقام هو: «الشبهة»، وهي بإطلاقها تشمل مورد النزاع أعني: الشبهة البدوية بعد الفحص، فإذا لم يوجد مقيد شمله الحكم بالوقوف.

الثالث: أن الحكم الشرعي إما أن يدل عليه الخطاب بالمطابقة كقوله: «يجب كذا»، أو «يحرم كذا»، أو يدل عليه بالالتزام مثل قوله تعالى: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (1) فإنه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمدا؛ وإلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده في جهنم.

ص: 198

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه (1) واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها الرابع: أن المقصود من الهلكة - كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها - هو العقاب الأخرى، ضرورة: أن همّ الشارع صرف العباد عن العقوبة الأخرى.

=====

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة، فنقول: حاصل الإشكال: أنه وإن لم يمكن أن يكون الأمر بالوقوف والاحتياط في الأخبار المثبتة للهلكة للطلب المولوي الإلزامي؛ بل لا بد من حملة على الإرشاد كما تقدم، لكن يمكن استفادة طلب ظاهري مولوي آخر من تلك الأخبار بالدلالة الالتزامية، وذلك لأنه لما كانت العقوبة من آثار الطلب المولوي - كما هو المستفاد منها حيث رتب الهلكة يعني: العقوبة على محتمل التكليف الإلزامي الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبة في الشبهة كاشفا عن وجود البيان على التكليف، ودالا عليه بالدلالة الالتزامية، وأن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - وهو الابتلاء بالعقوبة الأخرى - عن بيان ملزومه وهو الوجوب الشرعي.

وبالجملة: فالأخبار المثبتة لترتب الهلكة على ترك الاحتياط في الشبهة التي منها البدوية بعد الفحص كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعا، كاشفا بالمعلول عن العلة؛ وإلا كان المعلول بلا علة والعقاب بلا بيان.

قوله: «نعم» استدراك على قوله: «فكيف يعلل؟»، وضمير «لكنه» للشأن، يعني: أن مقتضى ما تقدم من انبعاث الأمر بالتوقف عن الهلكة المفروضة الوجود وإن كان هو وجودها في رتبة سابقة على الأمر، فلا يمكن استكشاف الهلكة من الأمر ليحمل على كونه مولويا؛ لكن يمكن استكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من الهلكة المترتبة على الأمر به بالبرهان الإني كما عرفت.

وضمير «منه» راجع على التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإن الوقوف».

قوله: «على نحو الإن» إشارة إلى البرهان الإني، وهو العلم بالعلة من العلم بالمعلول، واستكشافها منه.

(1) أي: إيجاب الاحتياط.

و توضيح الجواب عن الإشكال: أن العقاب على مخالفة إيجاب الاحتياط في الشبهة البدوية ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان؛ إذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل؛ لا التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسيا أم طريقيا

كإيجاب الاحتياط، والمفروض: عدم وصوله بغير أخبار الوقوف، واستكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكة في ارتكاب الشبهة، من باب دلالة اللازم على ثبوت ملزومه - بدعوى عموم الشبهات في قوله «عليه السلام»: «فمن ترك الشبهات»، أو إطلاق الشبهة في قوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة» - غير ممكن لاستلزامه الدور؛ وذلك لأن بيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي منوطة بإمكان الأخذ بظاهر الهلكة وهو العقوبة ليدل قوله: «قفوا» على الوجوب إذ لو أريد بالهلكة معنى آخر غير العقوبة الأخرية لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبة وجوبا مولويا، وحمل الهلكة على العقوبة منوط بكون قوله: «قفوا» بيانا وإعلاما لحكم المشتبه - وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول - إذ لو لم يكن بيانا ومنجزا له لم يصح حمل الهلكة على ظاهرها، أعني:

العقوبة.

وبعبارة أخرى على - ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 370» -: الأخذ بظاهر «قفوا» من الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، وحملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له، وهو الدور. ومن هنا يظهر الفرق بين المقام، وما ورد من الوعيد الصريح في العقوبة الأخرية على بعض الأفعال - كقتل المؤمن متعمدا - الدال بالالتزام على حرمة المولوية، حيث إن الوعيد لا بد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم وبيانا عليه، ولا يلزم منه محذور الدور؛ لأن الدور هناك كان ينشأ من توقف حمل الهلكة على العقوبة، على أن الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، وتوقف كونه للوجوب على حمل الهلكة على العقوبة بخلاف الوعيد هنا، فإنه صريح في العقوبة، ولا يتوقف حملها عليها على شيء، فيستكشف منه الحرمة المولوية، ولا وجه لحمل النهي عن ذلك الفعل المتوعد عليه - فيما إذا ورد نهى عنه - على الإرشاد وهذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعا عن إرادة الإيجاب المولوي تعين حمل الشبهة على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالوقوف إرشادا إلى حكم العقل بلزوم رعاية العلم الإجمالي والاحتمال.

والضمير في «يخرجها، أنها» راجعان على العقوبة.

(1) هذا نتيجة بطلان ما ذكره في «لا يقال:»، وأن التعليل المذكور في أخبار التوقف لا يدل على وجوب الاحتياط مولويا، فمثل هذا الحديث أجنبي عن مورد

مثله (1) بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا (2)، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيدا.

=====

البحث وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص، و مختص بالشبهات التي تنجز فيها الحكم كالشبهة البدوية قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(1) يعني: مثل التعليل الوارد في حديث مسعدة بن زياد: «وقفوا عند الشبهة».

(2) أي: سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريرية.

و في بعض الشروح كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

ص: 201

و أما الجواب عن الطائفة الثانية: فلأن المراد من التهلكة إن كان العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة.

و إن كان المراد منها هو الضرر الدنيوي فليس كل ضرر من التهلكة؛ لأنها مما يؤدي إلى الموت، و المحرمات المحتملة ليس فيها الضرر الدنيوي بهذا المعنى.

و أما الجواب عن الطائفة الثالثة: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة ليس منافيا للتقوى؛ لأن التقوى هي: ترك ما نهى عنه الشارع، و فعل ما أمر به. هذا مضافا إلى أن مفاد الآية استحباب التقوى، و محل الكلام هو وجوب الاتقاء احتياطا.

3 - الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط:

و هي بين ما يدل على وجوب التوقف، و ما يدل على وجوب الاحتياط.

و أما تقريب ما يدل على التوقف: فلأن المراد من كلمة «خير» - في قوله «عليه السلام»: «إن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» - ليس معناها التفضيلي في هذه الأخبار؛ إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة.

ثم المراد بالتوقف هو: التوقف العملي، أعني: مطلق السكون و عدم المضي في ارتكاب الفعل، و لازمه هو الاحتياط بترك ارتكاب الشبهة.

و أما ما يدل على الاحتياط فواضح، كقوله «عليه السلام»: «فعلیکم بالاحتياط»، و «خذ بالحائطة لدينك».

4 - الجواب عن أخبار التوقف:

إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل فيها على الإباحة، و حكم العقل بالبراءة.

و أما الجواب عن أخبار الاحتياط: فلأن ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم و إن كان واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنه كفى بيانا؛ لأنه ظاهر في الوجوب المولوي إلا- إنه لا- بد من رفع اليد عن هذا الظهور، و حمل أخبار الاحتياط على الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب و الندب؛ لئلا يلزم التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية عنها، و لا يجب الاحتياط فيها عند الأخباريين أيضا. هذا مع أن سياقها آب عن التخصيص.

و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط؛ كما إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، و كانت الشبهة محصورة.

ص: 202

وعليه: فتتعين إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب الندب، ولازم ذلك: وجوب الاحتياط في بعض الموارد واستحبابه في بعضها الآخر.

5 - ما ذكره الشيخ الأنصاري:

من استكشاف وجوب الاحتياط شرعا من هذه الأخبار، ثم أجاب عنه بما حاصله:

من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب على الحكم الواقعي: فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، وإن كان حكما ظاهريا نفسيا بالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته؛ لا على مخالفة الواقع، وهذا مخالف لصريح الأخبار؛ إذ صريحها إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير مخالفة الحرمة الواقعية، ومقصود الأخباريين أيضا هو الاحتراز عن الهلكة المحتملة، المترتبة على الاقتحام في الشبهات؛ لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط.

فمع بطلان الاحتمالين لا محيص عن حمل الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

6 - الجواب عن كلام الشيخ «قدس سره»: بما حاصله: من أن الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعا - لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني:

النفسي والمقدمي ليطل وجوب الاحتياط ببطلانهما، وتجري أدلة البراءة بلا معارض؛ بل هناك قسم آخر - وهو الوجوب الطريقي - بمعنى: أن إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول؛ بأن يكون الغرض من إنشاء وجوب الاحتياط إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول؛ بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل، فالعقاب حينئذ على تقدير المخالفة على الواقع المجهول: عقاب مع البيان، فتكون أدلة الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ مع إيجاب الاحتياط لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالصحيح في الجواب أن يقال: إن أخبار الاحتياط وإن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إلا إنها تعارض بما هو أخص منها و أظهر فيتعين تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: كون أخبار البراءة أخص من أدلة الاحتياط، وتقديم الخاص على العام يكون أمرا بديهيا.

الثاني: أظهرية أخبار البراءة عن أخبار الاحتياط.

أما توضيح الوجه الأول: فلأن ما دل على البراءة لا يشمل الشبهات قبل الفحص؛ إذ لا خلاف في وجوب الاحتياط فيها بين الأصولي و الأخباري، وإنما الخلاف في وجوب الاحتياط فيها بعد الفحص. و مفاد ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعلیکم بالاحتياط» يشمل قبل الفحص وبعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة، و لازم التخصيص هو: وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص لا بعده، و هو المطلوب في المقام.

و أما توضيح الوجه الثاني: فلأنه مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة يتعين تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية؛ لأنها إما نص في حلية مشتبته الحكم مثل: حديث الحل و إما أظهر في البراءة مثل: حديث الرفع و السعة و نحوهما، فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه.

و من المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، و عدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

7 - هناك قرائن على إرشادية أوامر الاحتياط يعني: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط إنما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب المولوي حتى تصل النوبة إلى الجمع الدلالي بينها و بين أخبار البراءة، بتقديم الثاني على الأول بمناط الأخصية و الأظهرية، و لكن لا مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي؛ لوجود قرائن داخلية و خارجية على الإرشادية، كما أشار إليها بقوله: «مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد» أي: على أن ما دل على وجوب الاحتياط إنما يكون للإرشاد.

القرينة الأولى: لولا- الإرشاد لزم محذور تخصيص الأ-كثر؛ و ذلك لاتفاق الفريقين على البراءة في غير الشبهة الحكمية التحريمية؛ كالشبهات الموضوعية مطلقا، و الشبهات الحكمية الوجودية، فيلزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن، فلا يصار إليه، فلا مناص عن حملها على الإرشاد المطلق؛ لئلا يلزم محذور تخصيص الأكثر.

الثانية: إباء سياقها عن التخصيص، فإن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها في موارد الشبهات الموضوعية و الحكمية الوجودية خيرا، و مقتضى سياقها أنه لا خير في ارتكاب الشبهات أصلا، بل فيه الهلكة، فالخير كله في الوقوف عند الشبهة و الاحتياط

بعدم الاقتحام فيها. هذا من جانب.

و من جانب آخر: أن الأخباريين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص من حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد؛ حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب والاستحباب.

الثالثة: ظهور - قوله «عليه السلام»: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» - في ترتب الهلاكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، و حيث لا عقاب على مخالفة الأمر بالتوقف، فلا يكون مولويا، فيكون للإرشاد لا محالة؛ لأن الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب.

هذه جملة من القرائن. و تركنا جميع القرائن رعاية للاختصار.

8 - استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإني:

مدفوع؛ بأن العقاب على مخالفة الاحتياط في الشبهة البدوية ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان؛ لأن المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل، لا التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسيا أو طريقيا؛ كإيجاب الاحتياط، و المفروض:

عدم وصوله بغير أخبار التوقف، و استكشاف وصوله بأخبار التوقف غير ممكن لكونه مستلزما للدور؛ لأن بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي موقوفة على إمكان الأخذ بظاهر الهلكة في العقوبة الأخروية، و حمل الهلكة على العقوبة الأخروية موقوف على كون قوله: «قفوا عند الشبهات» بيانا و إعلاما لحكم المشتبه، و هو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول؛ إذ لو لم يكن بيانا له لم يصح حمل الهلكة على العقوبة الأخروية هذا دور صريح؛ إذ بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها.

و بعبارة واضحة: الأخذ بظاهر «قفوا» في الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، و حملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له و هو الدور، فلا بد من حمل أخبار التوقف و الاحتياط على موارد تنجز التكليف؛ كالشبهات البدوية قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الإجمالي.

9 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة و هي: الكتاب و السنة و العقل.

و أما العقل (1): فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة، حيث (2) علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة؛ مما (3) لم يكن هناك حجة، على حكمه تفرغاً (4) للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف (5) في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب (6).

=====

وقد تقدم الكلام في الكتاب و السنة، و بقي الكلام في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط.

في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

(1) بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلي على وجوب الاحتياط تعرض للدليل العقلي و قد قرر هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: هو هذا. و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله الآتي.

و ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع.

و أما تقريب هذا الوجه: فيتوقف على مقدمة و هي: أن هناك صغرى وجدانية، و كبرى برهانية.

و أما الصغرى فهي: أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب و الحرمة.

و أما الكبرى فهي: استقلال العقل بتنجز التكاليف الشرعية بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقرر في محله وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من فعل كل ما احتمل وجوبه، و

ترك كل ما احتمل حرمة تفرغاً للذمة المشغولة قطعاً؛ لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية.

(2) ظرف و تعليل لقوله: «فلاستقلاله»، و إشارة إلى الصغرى المذكورة و هي العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة.

(3) بيان للموصول في «فيما»، و هو يتعلق ب «وجود». و ضمير «حكمه» راجع على الموصول في «مما».

(4) تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعني: أن علة هذا الحكم العقلي هو لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به.

(5) إشارة إلى الكبرى المتقدمة أعني: منجزية العلم الإجمالي للتكليف.

(6) و هو المحقق القمي «قدس سره»، حيث جعل العلم الإجمالي كالشك البدوي؛

و الجواب (1): أن العقل وإن استقل بذلك، إلا إنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى إلا إن الحق خلاف ذلك فإن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في المنجزية، فيكون علة تامة لكل من الموافقة و المخالفة القطعيتين.

=====

(1) و حاصل جواب المصنف هو: دعوى انحلال العلم الإجمالي.

و توضيح مراد المصنف من الانحلال يتوقف على مقدمة و هي: بيان صور الانحلال؛ بحيث لا يكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف بعد الانحلال، و هي ثلاثة:

الأولى: الانحلال الحكمي، بمعنى: زوال أثر العلم الإجمالي من التنجيز و إن كان باقيا بنفسه، و ذلك كما في موارد قيام الأمارات على تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف، فإنه لا يكون منجزا في الطرف الآخر.

الثانية: الانحلال الحقيقي: و هو على قسمين: الأول: الانحلال الحقيقي التكويني بواسطة العلم التفصيلي بالمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم إجمالا بوقوع قطرة بول في أحد هذين الإناءين، ثم علم تفصيلا بأن قطرة البول وقعت في هذا الإناء المعين، فإن العلم الإجمالي يزول قهرا؛ إذ لا تردد بعد العلم التفصيلي.

الثاني: الانحلال الحقيقي، و لكن لا بواسطة حدوث علم تفصيلي؛ بل بواسطة انكشاف عدم تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيزول أثره و هو التنجيز، و يصح أن نعبّر عن مثل هذا العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي البدوي؛ لأنه يزول بعد ذلك، كما في موارد تعلق العلم الإجمالي بتكليف مردد بين ما هو محل الابتلاء، و ما هو ليس بمحل الابتلاء، فإن العلم الإجمالي يحدث بدوا؛ لكن بعد معرفة أن أحد طرفيه خارج عن مورد الابتلاء المنافي لتعلق التكليف الفعلي به، يزول العلم الإجمالي و ينكشف بأنه لا تكليف على كل تقدير من أول الأمر، و أن العلم الإجمالي كان وهميا. فهذه الصورة ليست عبارة عن انحلال العلم الإجمالي، بل عبارة عن زواله لانكشاف الخلاف نظير موارد الشك الساري.

و الجامع بين هذه الأقسام هو: عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد جمع المصنف في جوابه جميع أقسام الانحلال، فقد أشار إلى الانحلال الحكمي في صدر جوابه، و إلى الانحلال الحقيقي التكويني في ذيل كلامه بقوله: «هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية...».

و أما بيان الانحلال الحكمي فحاصله: أن منجزية العلم الإجمالي و إن كانت مما يستقل بها العقل؛ لكنها منوطة ببقاء العلم الإجمالي على حاله و عدم انحلاله إلى علم

علم تفصيلي و شك بدوي، وقد انحل هاهنا فإنه (1) كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد (2)، و حينئذ (3) لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من (4) الطرق و الأصول العملية.

إن قلت (5): نعم؛ لكنه إذا لم يكن العلم...

=====

تفصيلي و شك بدوي، فلو انحل في مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط في سائر الأطراف؛ و ذلك لسلامة الأصل النافي للتكليف الجاري فيها عن المعارض، و المفروض في المقام: انحلال العلم الإجمالي - بوجود الواجبات و المحرمات في الوقائع المشتبهة - بعلم إجمالي آخر متعلق بالطرق و الأصول المثبتة لمقدار من تكليف مساو للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الإجمالي الكبير - المتعلق بجميع الأحكام الإلزامية الواقعية - بهذا العلم الإجمالي الصغير المتعلق بالأمارات و الأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، و بعد الظفر بهذا المقدار الذي أدت إليه الأمارات و الأصول لا- يبقى علم بتكاليف واقعية أخرى غيرها حتى يجب رعاية الاحتياط فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوي الذي يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و المشار إليه في «بذلك» لزوم الاحتياط، و ضمير «إلا إنه» راجع على لزوم الاحتياط.

و جملة «وقد انحل هاهنا» حالية، أي: و الحال أنه قد انحل العلم الإجمالي هاهنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق و الأصول، و الشك بدوي فيما عداها.

(1) هذا تقريب الانحلال، و قد عرفت توضيحه. و الأولى تبديل قوله إجمالاً بعد «كذلك» ب «تفصيلاً» بقريضة تصريحه بذلك في قوله: إلى علم تفصيلي و شك بدوي.

(2) عطف على «بمقدار» يعني: أن مؤديات الطرق و موارد الأصول المثبتة ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات في المشتبهات. و المراد بالتكاليف المعلومة هي: المعلومة بالعلم الإجمالي الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسة.

(3) أي: و حين العلم بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة للتكاليف «لا علم بتكاليف أخرى...».

(4) بيان «المثبتة».

(5) هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه. و هو سبق العلم الإجمالي بوجود

تكاليف على العلم بثبوت الطرق و الأصول المثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة.

توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن العلم الإجمالي الصغير بالطرق و الأصول المثبتة تارة: يكون سابقا عن العلم الإجمالي الكبير، و هو العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة المقدسة، و أخرى: يكون مقارنا له، و ثالثة: يكون لاحقا له.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العلم الإجمالي الصغير و هو العلم الإجمالي بالطرق و الأصول المثبتة و إن كان موجبا لانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة إن كان سابقا أو مقارنا له، فلا يلزم حينئذ رعاية الاحتياط في سائر الأطراف؛ إلا إنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية إذا كان لاحقا؛ لأن العلم الإجمالي الكبير بالأحكام قد أثر حينئذ في التنجيز بمجرد حدوثه، فتجب رعاية جانب التكاليف المحتملة في المشتبهات التي ليست مؤديات للأمارات و الأصول المثبتة بالاحتياط فيها، و لا موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الأمارات على مقدار من الأحكام؛ لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومة إجمالا على ترك المشتبهات في سائر الأطراف.

فلا بد في المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات و موارد الأصول سابقا على العلم الإجمالي الكبير بالأحكام أو مقارنا له، و بين كونه لاحقا، فإنه في صورة تقدمه أو مقارنته يمنع عن تأثير العلم الإجمالي الكبير في تنجيز التكاليف، فلا يلزم رعاية الاحتياط في الشبهات، و أما في صورة لحوقه له و تأخره عن العلم الإجمالي الكبير: فلا يؤثر في انحلاله له؛ بل يلزم رعاية الاحتياط في سائر الأطراف أيضا.

فالمقام - من جهة التنجيز و عدم الانحلال - نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف إن كان قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له منع من تنجيزه بالنسبة إلى ما لا اضطرار إليه، و إن كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعاية الاحتياط في سائر الأطراف.

و المتحصل: أن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة لما كان سابقا على العلم بمؤديات الطرق و موارد الأصول لم ينحل به؛ بل تجب رعاية الاحتياط فيها.

فحاصل الإشكال: إن العلم بالأحكام التي هي مؤديات الطرق و موارد الأصول و إن كان موجبا لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام، و لكن هذا الانحلال ليس مطلقا؛ بل هو

بها (1) مسبوقة بالعلم بالتكاليف.

قلت (2): إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا (3)، و أما إذا لم يكن كذلك (4)؛ بل مما ينطبق عليه ما علم أولا، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت (5): إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال، مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنتها الطرق و الأصول مسبوقة بالعلم الإجمالي بالتكاليف، و المفروض: سبق العلم الإجمالي بها على العلم بما في الأمارات، فلا ينحل به؛ لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط.

=====

(1) أي: بالتكاليف التي هي مؤديات أمارات و أصول معتبرة.

فالنتيجة هي: وجوب الاحتياط لتتجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالي السابق.

(2) هذا جواب الإشكال و حاصله: أن العلم الإجمالي السابق إنما لا ينحل بالعلم التفصيلي اللاحق إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي أمرا حادثا غير المعلوم بالإجمال، كما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين بوقوع قطرة من البول في أحدهما، ثم وقعت قطرة من الدم في أحدهما المعين، فهاهنا لا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق.

و أما إذا كان المعلوم بالتفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال السابق؛ كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحدهما بالخصوص و نحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالا بنجاسته سابقا، فحينئذ ينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي اللاحق، و المقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق و الأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

(3) كما إذا علم إجمالا في الساعة الأولى بإصابة الدم لأحد الإناءين، ثم علم في الساعة الثانية بوقوع قطرة من البول في أحدهما المعين كالإناء الأبيض مثلا، و لا مجال للانحلال هنا؛ لمغايرة سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل، و اقتضاء كل من العلمين تكليفا يمتاز عن الآخر.

(4) أي: لم يكن اللاحق حادثا آخر - يعني: تكليفا جديدا - بل كان متحدا مع السابق، و السابق منطبقا عليه كالمثال الثاني، فلا محالة قد ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

(5) هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤديات الطرق،

ذلك (1) إذا كان قضية قيام الطرق على تكليف موجبا لثبوته (2) فعلا.

=====

وانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

و توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن في حجية الأمارات و الطرق قولين: أحدهما: حجيتها من باب الطريقية.

و ثانيهما: حجيتها من باب السببية و الموضوعية، و الفرق بينهما: أن الأول عبارة عن جعل الحجية للأمارات، بمعنى: ترتيب ما للطرق المعتبرة عليها من الآثار العقلية كالنتجيز في صورة الإصابة، و التعذير في صورة الخطأ؛ كما في القطع عينا، غايته: أن الحجية بمعنى المنجزية و المعذرية في القطع ذاتية، و في الأمارات مجعولة بجعل الشارع. هذا بخلاف الثاني أعني: حجية الأمارات من باب الموضوعية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاما واقعية فعلية، بمعنى: أن قيامها على وجوب شيء أو حرمة ذلك الشيء سبب لحدوث مصلحة نفسية في متعلق الحكم أو مفسدة كذلك، و موجب لجعل حكم واقعي نفسي من وجوب أو حرمة على طبقها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعية و السببية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاما واقعية فعلية - كما هو مقتضى حجية الطرق بنحو السببية - فإنه يعلم حينئذ ثبوت التكليف تفصيلا بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا على تلك المؤديات في محلها.

و أما بناء على اعتبارها بنحو الطريقية - كما هو مذهب المصنف في باب جعل الطرق - فلا يتم الانحلال أصلا؛ و ذلك لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذ حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها؛ لاحتمال خطئها، و مع احتمال خطئها واقعا لا يقطع في مواردنا بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملا غير مقطوع به.

و عليه: فلا مجال للانحلال، و لا بد من الاحتياط في المشتبهات.

و كيف كان؛ فلا يكاد ينحل العلم الإجمالي السابق بقيام الطرق و الأمارات؛ إذ لا حكم مجعول في مواردنا على طبق مؤدياتها؛ كي توجب انحلال العلم الإجمالي السابق.

(1) أي: الانحلال، و هو مفعول لقوله: «يوجب».

(2) هذا الضمير و ضمير «له» راجعان على التكليف.

و أما (1) بناء على أن قضية حجيتها و اعتباره شرعا ليس (2) إلا ترتيب ما للطريق المعترف عقلا - و هو (3) تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه - فلا (4) انحلال؛ لما علم بالإجمال أولا كما لا يخفى.

قلت (5): قضية الاعتبار على اختلاف السنة أدلته و إن كانت ذلك على ما قوينا

=====

(1) هذا عدل لقوله: «إذا كان...»، و ضميرا «حجيته، اعتباره» راجعان على الطريق.

(2) خبر «أن قضية»، يعني: بناء على أن مقتضى حجية الأمانة و الطريق هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع - من التنجيز و التعذير و استحقاق الثواب على الانقياد و العقاب على التجري - على الطريق غير العلمي لا- يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهري على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال؛ لعدم إمكان وجود حكيمين فعليين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالي، و الآخر بقيام الطريق.

(3) الضمير راجع على الموصول في «ما للطريق». المراد به: الآثار العقلية الثابتة للقطع.

(4) هذا جواب «و أما بناء». و وجه عدم الانحلال: ما عرفت من عدم حصول العلم - بناء على الطريقة - بأن مؤديات الطرق هي الأحكام الواقعية؛ لاحتمال عدم إصابتها للواقع، فالتكليف حينئذ محتمل لا معلوم. و التكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(5) هذا جواب الإشكال. و توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة و هي: إن الانحلال على قسمين: أحدهما: هو الانحلال الحقيقي و ثانيهما: هو الانحلال الحكمي. و الفرق بينهما: أن الأول: هو زوال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي. و الثاني:

هو زوال أثر العلم الإجمالي و ارتفاع حكمه من وجوب الاحتياط بقيام الأمانة على التكليف في بعض الأطراف؛ و إن كان العلم الإجمالي باقيا على حاله.

و ذلك لعدم اقتضاء الأمانة غير العلمية لارتفاع التردد و الإجمال من البين. فالتكليف الفعلي هو مؤدى الأمانة فقط، و بعد انحصار الأحكام المنجزة في دائرة الطرق و الأمارات فلا مانع من جريان البراءة في سائر الأطراف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى أدلة اعتبار الأمارات؛ و إن كان هو الطريقة بمعنى: ترتيب ما للطريق المعترف عقلا - و هو العلم - من التنجيز و التعذير عليها، دون الموضوعية أعني: ثبوت التكليف الفعلي، ضرورة: أن مفاد «صدق العادل» هو البناء على أن ما أخبر به العادل هو الواقع و عدم الاعتناء باحتمال خلافه، و ليس مقتضاه حدوث مصلحة في المؤدى بسبب قيام الطريق عليه؛ كي توجب جعل حكم على طبقها حتى

في البحث؛ إلا إن نهوض الحجة على ما ينطبق المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلا بحكم الانحلال، و صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذلك الطرف يتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال الصورة العلمية الإجمالية، ضرورة: بقاء العلم الإجمالي بعد قيام الأمانة أيضا على حاله.

=====

لكننا ندعي في المقام تحقق الانحلال الحكمي بمعنى: اقتضاء الأمانة غير العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمانة، فتجري البراءة في غيره من أطراف الشبهة.

وبعبارة أخرى: لما كان مقتضى تنزيل الأمانة غير العلمية منزلة العلم هو ترتيب أثر العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، فتكون الأمانة بمنزلة العلم في الآثار التي منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالي، فكذلك قيام الأمانة على وجوده في أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله.

غاية الأمر: أن الانحلال في العلم حقيقي؛ لتبدل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي، و في الأمانة حكمي بمعنى: ارتفاع حكم العلم الإجمالي - و هو وجوب الاحتياط - بقيام الأمانة على التكليف في طرف معين؛ و إن كان العلم الإجمالي باق على حاله؛ لعدم اقتضاء الأمانة غير العلمية لارتفاع التردد و الإجمال من البين، فلا مانع من جريان البراءة في سائر أطراف المشبهة.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أدلته» راجع على الاعتبار و المراد من اختلاف السنة أدلة الاعتبار هو: وجوب العمل تعبدا كما عليه الشيخ «قدس سره»، أو تتميم الكشف كما عليه بعض المحققين، أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما بنى عليه المصنف في بعض تنبيهات القطع.

و من المعلوم: أن كلا من جعل الحجية المعبر عنه بتتميم الكشف، و تنزيل الأمانة منزلة العلم، و جعل الأحكام الظاهرية الطريقية المعبر عنه بتنزيل المؤدى منزلة الواقع مما لا ينفك عن الآخر، فيقع الكلام في أن الاستفادة من الأدلة في مقام الإثبات أولا هل هو جعل الحجية كي يستلزمه جعل أحكام ظاهرية طريقية أو بالعكس؟ أي: الاستفادة منها أولا هو جعل أحكام ظاهرية طريقية، و يستلزمه جعل الحجية. و المشار إليه لقوله: «ذلك» هو:

كون حجية الأمارات من باب الطريقية و مجرد ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم من التنجيز و التعذير على الطرق غير العلمية و هو غير موجب لانحلال العلم الإجمالي كما تقدم توضيحه.

و العذر (1) عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلا (2): إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيئة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه (3) كما إذا قوله: «على ما قويناه في البحث» إشارة إلى ما تقدم في أوائل بحث الظن، حيث قال: «لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، و الحجية المجعولة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق؛ بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحة الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجة غير المجعولة».

=====

قوله: «إلا إن نهوض...» استدراك على قوله: «و إن كان ذلك».

وقوله: «في بعض الأطراف» متعلق ب «نهوض».

و ضمير «عليه» راجع على الموصول المراد به التكليف، يعني: أن قيام الحجة في بعض الأطراف على التكليف، الذي ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا بحكم الانحلال.

قوله: «و صرف تنجزه...» عطف على «حكم الانحلال» و تفسير له، و ضمير «تنجزه» راجع على «المعلوم بالإجمال». و المراد بحكم الانحلال هو: صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعني: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا- صارفا لتنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف فيما إذا صادف الواقع؛ بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعا، و موجبا للعذر - فيما إذا أخطأ - بأن كان المعلوم بالإجمال في غير ما قامت عليه الحجة، مثلا: إذا علم إجمالا بخميرية أحد الإناءين، ثم شهدت البيئة بخميرية الإناء الأبيض مثلا، فإن مقتضى دليل اعتبار البيئة هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، و البناء على حصر الخمر الواقعي فيما قامت البيئة على خميرته، و انتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه و صادف كونه خمرا استحق العقوبة على مخالفة التكليف المنجز، و إذا ارتكب الإناء الآخر و تبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال كان معذورا في ارتكابه؛ لعدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بالنسبة إلى هذا الطرف، و اختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البيئة.

(1) عطف على «صرف»، و هو أثر آخر من آثار الحجة.

(2) الغرض من هذا المثال: تنظير المقام به من جهة صرف التنجز إلى ما قامت عليه الحجة.

(3) هذا الضمير راجع على قيام البيئة، وقوله: «كما إذا علم...» خير «أن» و ضمير

علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولو لا ذلك (1) لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الإمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة (2): أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الإمارات «أنه» الثاني راجع على الإناء الذي قامت البيئة على أنه إناء زيد، وضمير «إناؤه» في الموضوعين راجع على زيد وضمير «خصوصه» راجع على «إناء زيد». يعني: لا شك في أن قيام البيئة على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد كالعالم بأنه إناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

=====

(1) يعني: لو لا ما ذكرناه من أن قيام الإمارات و الطرق بناء على اعتبارها بنحو الطريقة يكون بحكم الانحلال؛ لم يكن قيامها - بناء على اعتبارها بنحو السببية - مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه قال: لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناء على الطريقة لم يثبت الانحلال الحقيقي بناء على السببية أيضا.

و غرضه من هذا الكلام: أنه لا بد عند قيام الإمارات و الطرق على بعض الأطراف - بناء على الطريقة في اعتبارها - من الالتزام بالانحلال الحكمي، و بصرف التنجز إلى ما قام الطريق التعدي عليه؛ إذا لو لم نلتزم بذلك - بناء على اعتبارها بنحو الطريقة - لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناء على اعتبارها بنحو السببية أيضا مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحقيقه على مبنى السببية.

فالننتيجة: أنه لو لا الانحلال الحكمي - عند قيام الأمانة بنحو الطريقة - لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلا، سواء قلنا باعتبارها بنحو السببية أم بنحو الطريقة. أما على الطريقة: فواضح؛ لاحتمال خطأ الأمانة، فلا يتحقق الانحلال. و أما على السببية: فلأن مقتضاها حينئذ و إن كان جعل مؤدياتها أحكاما فعلية؛ إلا إن صيرورتها كذلك إنما هي بسبب حادث و هو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها، و هذا السبب - لمكان تأخره زمانا عن العلم الإجمالي - لا يقتضي انحلاله لا حقيقة و لا حكما؛ لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا: رعاية الاحتياط في جميع الأطراف كما بنى عليه المحدثون و قد تقدم في «إن قلت» الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

(2) تعليل لقوله: «لما كان يجدي»، و ضمير «أنها» راجع على «المؤديات».

و قوله: «كذلك» يعني: أحكاما شرعية فعلية، و قد عرفت وجه عدم الإجداء في الانحلال بقولنا: «و أما على السببية فلأن مقتضاها حينئذ و إن كان...» الخ.

هذا (2) إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار (3) المعلوم بالإجمال؛ وإلا (4) فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه (5) بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجبا لانحلال العلم الإجمالي المتقدم عليه المغاير له؟

(2) يعني: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمي إنما يكون في صورة عدم العلم بإصابة الطرق للواقع، واحتمال كل من الإصابة والخطأ فيها، وإلّا فمع العلم بإصابة مقدار من الأمارات مساو للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقيا بلا إشكال.

وعليه: فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلومة إجمالاً في موارد الأصول المثبتة ومؤديات الأمارات المعتبرة، وهذا يوجب زوال العلم الإجمالي بتلك التكاليف، فإذا علمنا إجمالاً بوجود ألف حكم إلزامي مثلاً في الشريعة المقدسة، وظفرنا على هذا المقدار في الأمارات والأصول المثبتة كفى في الانحلال، والكاشف عنه أن إخراج ما يساوي مقدار المعلوم بالإجمال - الذي ظفرنا به في الطرق المعتبرة - عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالي حقيقة، وصورته مجرى للأصل النافي السليم عن المعارض.

وقد تحصل من كلمات المصنف في جواب المحدثين: أن العلم الإجمالي - الذي استدلوا به على وجوب الاحتياط في الشبهات - منحل إما حقيقة بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، والعلم بمطابقتها للواقع ثانياً. وإما حكماً بناء على عدم العلم بإصابتها للواقع وإن كانت بمقدار المعلوم بالإجمال؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 297-298».

(3) متعلق ب «ثبوت».

(4) أي: وإذا علم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال؛ فلا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي.

(5) الضمير راجع على العلم الإجمالي، و «بلا إشكال» خبر «فالانحلال».

وقوله: «و انحصار» عطف على «فالانحلال» و مفسر له؛ إذ انحصار أطراف العلم الإجمالي بموارد الطرق لازم الانحلال.

وربما استدل بما قيل: من استقلال (1) العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية قبل

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

الثاني: أن الأصل فيها الإباحة، وأن العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها، ويعبر عنه بأصالة الإباحة، وذهب إليه كثير من متكلمي البصريين وكثير من الفقهاء، واختاره السيد المرتضى «قدس سره»، ونظرهم في ذلك إلى أن كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر فيه عاجلا أو آجلا على أحد فهو حسن؛ إذ ليس الضرر إلا مفسدة دينية أو دنيوية، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى إعلامنا به، وحيث لم يعلمنا به - حسب الفرض - علمنا إنه ليس فيه ضرر فهو حسن، وحيث كان حسنا كان مباحا وهو المطلوب.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم إنما هو لوجهين:

أحدهما: أن حكم العقل بوجوب الاحتياط على الوجه الأول كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، مع ملاحظة العلم الإجمالي بالتكاليف، بخلاف حكمه به على هذا الوجه، فإنه يكون إما بملاك قبح التصرف في مال الغير بدون إذنه - بناء على الحظر - أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناء على الوقف، فلا يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالي بالتكاليف.

و ثانيهما: أن الوجه المتقدم جار في كل شبهة بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالي للشبهة الوجوبية و التحريمية، بخلاف هذا الوجه فإنه مختص بالشبهة التحريمية.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف بمعنى: أنه لا حكم للعقل فيها لا بالحظر و لا بالإباحة

الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم (1) استقلاله لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت (2) شرعا إباحة ما اشتبه حرمة، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

=====

لبطلان ما استند إليه أصحاب القولين الأولين، وذهب إليه كثير من الناس، واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي «قدهما».

وقال الشيخ الطوسي في عدة الأصول في وجه بطلان القول بالإباحة ما لفظه: «قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل إقدامه على ما علم قبحه».

إذا عرفت هذه الأقوال فاعلم: أن استدلال الأخباريين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية منوط بالقول بالحظر في تلك المسألة، فكل فعل محتمل الحرمة - بلا اضطرار إليه - محكوم بالحرمة عقلا، ولو لم نقل به فلا أقل من الوقف، فيكون الإقدام على المشتبه كالإقدام على معلوم الحرمة، فلا يجوز ارتكابه، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، ومعه لا يتوجه الالتزام بإباحة ما لم ينهض دليل على حرمة، وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار. هذا تلخيص ما في «منتهى الدراية»، ج 5، ص 400-402».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «قبل الشرع» ظرف لقوله: «استقلال العقل»، يعني: فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الإباحة بناء على جريانه في العدم الأزلي، ويمكن أن يراد بقوله: «قبل الشرع» القبلية في الرتبة، فالمعنى: أن العقل - مع الغض عن الشرع - يستقل بالحظر، فهو الحاكم به متى ما شك في تشريع الإباحة.

(1) عطف تفسيري على «الوقف»، وضمير «به» راجع على الحظر.

(2) إشارة إلى أن هذا الدليل العقلي مؤلف من مقدمتين:

إحدهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر»، وقد تقدمت.

ثانيتها: ما أشار إليه هنا بقوله: «و لم يثبت شرعا...» الخ، ويكون وجه عدم ثبوت الإباحة شرعا إما عدم نهوض دليل عليها، وإما ابتلاؤه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذ إذ لا مؤمن له عقلا ولا شرعا.

قوله: «فإن ما دل...» الخ تعليل لقوله: «و لم يثبت»، وقد عرفته أيضا.

وفيه أولا (1): أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف (2) و الإشكال؛ وإلا لصح (3) الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال (4) على الإباحة.

وثانيا (5): أنه تثبت الإباحة شرعا؛ لما عرفت: من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها.

=====

(1) أي: قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه العقلي بوجه ثلاثة:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «إنه لا وجه للاستدلال...»، وهو راجع على منع المقدمة الأولى، وهي استقلال العقل بالحظر.

وتقريب المنع: أن ما ذكرتم من كون الأصل في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع هو الحظر حتى يبني عليه وجوب الاحتياط في مسألة البراءة و الاحتياط غير مسلم، لما عرفت من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسألة أصالة الحظر بنفسها محل الخلاف، ولا وجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام و مورد النقض و الإبرام.

و لو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع - وهو أصالة الإباحة - على البراءة في المقام، فإن القائل بالبراءة في مشتبه الحكم استند - كما تقدم في بيان أدلته - إلى استقلال العقل بها؛ لقبح العقاب بلا بيان، و ادعى أنها الأصل في الأشياء قبل الشرع.

(2) وهو أن الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو الإباحة.

(3) يعني: وإن صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح لنا أيضا «الاستدلال...» الخ.

(4) أي: الأفعال غير الضرورية مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها.

(5) هذا هو الوجه الثاني من وجوه إيراد المصنف على الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط، وهو راجع على منع المقدمة الثانية منه، وهي عدم ثبوت إباحة ما اشتبه حرمة، فيقال في توضيحه: إن الإباحة ثابتة شرعا؛ لما عرفت من عدم نهوض أدلة التوقف و الاحتياط للمعارضة مع ما دل على البراءة، و تقديم ما دل على البراءة عليها؛ لما عرفت: من أخصية و أظهرية أدلتها من أدلة التوقف و الاحتياط.

هذا مضافا إلى وجود القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر الوقوف و الاحتياط من المولوية إلى الإرشادية كما تقدم بيانه تفصيلا. و عليه: فالإباحة ثابتة شرعا لمجهول الحكم، ولا تصل النوبة إلى أصالة الحظر على فرض تسليمها. و ضمير «عليها» راجع على الإباحة و البراءة.

و ثالثا (1): أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال (2) أن يقال معه بالبراءة لقاعدة (3) قبح العقاب بلا بيان.

و ما قيل (4): من «أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما تعلم فيه

=====

(1) هذا هو الوجه الثالث من وجوه إيراد المصنف إلى الدليل العقلي الثاني، وهو راجع على منع الملازمة بين المسألتين، فيقال في توضيحه: إنه بعد تسليم عدم ثبوت الإباحة شرعا - لا ملازمة بين القول بالوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الحظر و الإباحة، و بين القول بالاحتياط في مسألة البراءة؛ بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسألة كافيا في ثبوت الاحتياط هنا؛ وذلك لاختلاف المسألتين موضوعا - كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف - ضرورة: أن الموضوع في تلك المسألة فعل المكلف من حيث هو، يعني: مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون - في نظر العقل - محكوما بالإباحة أم بالحظر؟ بخلاف مسألة البراءة، فإن الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعا بالإباحة أم بالاحتياط؟

(2) تعليل لقوله: «لا يستلزم»، و ضمير «معه» راجع على «القول بالوقف في تلك المسألة».

(3) تعليل لقوله: «أن يقال»، يعني: من الممكن أن يكون القول بالبراءة مستندا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان في هذه المسألة، مع اختيار الوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الإباحة و الحظر.

(4) هذا إشارة إلى قول شيخ الطائفة «قدس سره» في عدة الأصول.

و غرض المصنف من ذكر كلامه هنا هو: دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية نظرا إلى كلام شيخ الطائفة؛ بأن يقال في تقريب توهم عدم جريانها: إن احتمال التكليف يلازم احتمال المصلحة أو المفسدة بناء على ما هو الحق من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات، و عليه: فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشئ من الملاك و هو المفسدة؛ لأنها ضرر على المكلف، و دفع الضرر المحتمل واجب فيجب ترك محتمل الحرمة، و لا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها.

و عليه: فهذا التوهم مؤلف من صغرى و هي: «أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة».

المفسدة ممنوع (1).

و لو قيل (2) بوجوب دفع الضرر المحتمل: فإن (3) المفسدة المحتملة في المشتبه ليس وكبرى و هي: «أن كل ضرر يجب دفعه»، فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بتركه فيجب.

=====

فالنتيحة: أن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

(1) خبر «و ما قيل»، و جواب عن التوهم المزبور.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التوهم: هو وجهان: الأول منهما يرجع إلى منع الصغرى، و الثاني منها يرجع إلى منع الكبرى.

و حاصل الوجه الأول: أن الأحكام و إن كانت تابعة للمصالح و المفسد؛ إلا إنها ليستا راجعتين إلى المنافع و المضار حتى يكون احتمال المفسدة مساوقا لاحتمال الضرر، و احتمال المصلحة مساوقا لاحتمال المنفعة؛ بل قد تكون المصلحة منفعة و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحة ضرر على المكلف كالإحسان إلى الفقراء، فإن مصلحته منوطة ببذل المال و هو ضرر، و كذا المفسدة فقد تكون ضررا و قد لا تكون؛ بل قد يكون فيما فيه المفسدة منفعة كسرقة الأموال.

و عليه: فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد به العقلاء، و لا يحكم العقل بوجوب دفعه.

و حاصل الوجه الثاني: - و هو منع الكبرى - أنه بعد تسليم الصغرى - بأن يقال: إن المصلحة و المفسدة مساوقتان للمنفعة و المضرة - لا يجب الاجتناب عن كل ضرر؛ بل قد يجب عقلا و شرعا تحمل بعض المضار مثل حكم العقل بوجوب بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق، و حكم الشارع بوجوب ما يستلزم الضرر في المال أو النفس كالحج و الجهاد مثلا، هذا بالنسبة إلى الضرر المعلوم حيث وجب تحمله عقلا و شرعا، فكيف بالمشكوك فإنه أولى بالتحمل؟

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى.

(3) تعليل لقوله: «ممنوع»، و إشارة إلى منع الصغرى؛ إذ لا ملازمة بين الضرر و المفسدة، فإن في عدم إعطاء الزكاة مفسدة، و ليس فيه ضرر، و في بذل المال للفقراء مصلحة و ليس فيه نفع.

بضرر غالبا، ضرورة (1): أن المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار؛ بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر (2)، و المفسدة فيما فيه المنفعة (3)، و احتمال (4) أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا.

مع أن (5) الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا؛ بل يجب ارتكابه (6) أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتمال.

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:

=====

(1) تعليل لعدم كون المفسدة ضرا غالبا.

(2) كدفع الزكاة.

(3) كسرقة أموال الغير.

(4) مبتدأ خبره قوله: «ضعيف»، و هو تنمة للمطلب المتقدم، أعني: عدم كون المفسدة المحتملة في المشتبه ضرا غالبا، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالبا؛ بحيث لا يعتنى به قطعا؛ لأن إحراز الصغرى في ترتيب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

(5) إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب، و هو يرجع إلى منع الكبرى.

و قد تقدم توضيح المنع.

و كيف كان؛ فوجوب دفع الضرر عقلا إنما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، و أما إذا تعلق بعدم دفعه كما في فرض مزاحمته لما هو أهم منه فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه.

(6) هذا الضمير و ضميرا «به، احتمال» راجعة على الضرر، و المراد بالموصول في «فيما» المورد الضرري، و ضمير «عليه» راجع على الموصول في «فيما»، و ضمير «نظره» راجع على الشارع. و المراد بالموصول في «مما» المصلحة، و ضمير «ضرره» راجع على المورد الضرري، و المعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحيانا في المورد الضرري الذي يكون الأثر المترتب على ذلك المورد أهم في نظر الشارع من المصلحة الموجودة في الاحتراز عن ضرر ذلك المورد؛ كبذل المال، فإنه ضرر لكن يجب ارتكابه أحيانا في بعض الموارد كتحصيل الطهارة المائية؛ لأن الأثر المترتب على بذل المال في هذا المورد الضرري أهم في نظر الشارع من مصلحة إمساك المال و ترك بذله.

و في بعض الحواشي: جعل مرجع الضمير في «نظره» العقل لا الشارع.

و ضميرا «به، احتمال» راجعان على الضرر.

و كيف كان؛ فما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4 ص 311» - لا يخلو عن فائدة

بالنسبة المحصلين حيث قال: «فمثلا: كان في السفر ضرر خسارة أجرة الطريق لكن كان ترك هذا السفر موجبا لسرقة اللص أمواله؛ بحيث كان الضرر المتوجه عليه من ارتكاب السفر الضار لا يعد شيئا بالنسبة إلى الضرر المتوجه إليه في تركه، فإن العقل يوجب ارتكاب ذلك الضرر المتيقن فرارا عن ضرر أكثر، فكيف إذا كان الضرر محتملا لا متيقنا؟ وما نحن فيه كذلك، فإن ضرر العسر والجرح الناشئ من اجتناب المشتبهات أكثر من ضرر المشتبه حتى لو قطعنا بضرره، فكيف بما لو احتمالنا ضرره كما هو الغالب؟

وبهذا كله تحقق أن الأصل في المشتبه البراءة مطلقا من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريرية إلا ما خرج بالدليل، أو لم يشمل دليل البراءة كالمشتبهات البدوية الحكمية قبل الفحص، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهة في الأمور المهمة كالدماء والأموال والفروج؛ بل والشبهة البدوية الموضوعية قبل الفحص».

وتفصيل الكلام في هذه الموارد موكول إلى محله.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - قد قرر الدليل العقلي على وجوب الاحتياط بوجهين:

أما توضيح الوجه الأول منهما فيتوقف على مقدمة، وهي مؤلفة من صغرى وجدانية، وكبرى برهانية.

والصغرى: أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب والحرمة.

والكبرى هي: استقلال العقل بتنجز التكليف الشرعية بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقرر في محله: وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي من فعل كل ما احتمال وجوبه وترك كل ما احتمال حرمة؛ لأن العلم بالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وحاصل جواب المصنف عن هذا الوجه: هو انحلال العلم الإجمالي حقيقة أو حكما، والأول: عبارة عن زوال العلم الإجمالي. والثاني: أن لا يكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف كما في موارد الطرق والأمارات.

2 - الإشكال على الانحلال بوجود مانع: وهو سبق العلم الإجمالي بوجود

تكاليف كثيرة على العلم بثبوت الطرق و الأصول المثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالعلم الإجمالي السابق، فيؤثر العلم الإجمالي السابق في تنجز التكاليف المعلومة به، و لازم ذلك: وجوب الاحتياط في غير موارد الطرق و الأصول المثبتة من موارد الشك في التكاليف و هو المطلوب مدفوع؛ بأن العلم الإجمالي السابق يؤثر في وجوب الاحتياط إذا كان المعلوم بالعلم اللاحق أمراً حادثاً غير المعلوم بالعلم الإجمالي كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بوقوع قطرة من البول في أحدهما، ثم وقعت قطرة من الدم في أحدهما المعين، فلا ينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق.

و أما إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالعلم الإجمالي السابق، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحدهما بالخصوص - في المثال المذكور - و نحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالاً بنجاسته سابقاً، فينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق، و المقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق و الأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

3 - الإشكال على الانحلال: بأن الانحلال مبني على الانطباق أي: انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الطرق. و الانطباق المذكور مبني على القول بحجية الأمارات و الطرق من باب السببية. و أما على القول بحجيتها من باب الطريقية كما هو الحق عند المصنف «قدس سره» فلا يتم الانحلال بانطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الأمارات؛ و ذلك لاحتمال خطئها، و مع هذا الاحتمال لا يقطع في موارد أحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال حينئذ لدعوى الانطباق؛ و ذلك لكون التكاليف الذي نهض عليه الطريق محتملاً لا مقطوعاً به.

و عليه: لا بد من الاحتياط في المشتبهات مدفوع؛ بأن الانحلال الحقيقي و إن كان غير حاصل إلا إن الانحلال الحكمي بمعنى اقتضاء الأمانة غير العلمية انصراف التكاليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمانة قد يكون حاصلًا، فنجري البراءة في غير مورد الأمانة من أطراف الشبهة و هو المطلوب.

4 - تقريب الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط: أن الأصل في الأشياء التي لا يدرك العقل حسننها و لا قبحها قبل الشرع هو الحظر و المنع، فيجب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، فكل فعل محتمل الحرمة محكوم بالحرمة

عقلا، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز عقلا.

5- وقد أجب - عن هذا الوجه - المصنف بوجه:

الأول: أن مسألة الحظر في الأشياء قبل الشرع محل الخلاف والإشكال، ولا يصح الاستدلال بما هو محل الخلاف، ولو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول بالإباحة في حكم الأشياء قبل الشرع على البراءة في المقام.

الثاني: أن الإباحة ثابتة شرعا لما عرفت من تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط و التوقف للأخصية والأظهرية. هذا مضافا إلى القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر التوقف و الاحتياط من المولوية إلى الإرشادية.

عدم تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

ص: 225

في تنبيهات البراءة

إشارة

(1) الغرض من عقد الأمر الأول: هو بيان شرط من شروط جريان أصالة البراءة و هو عدم وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، فأصل البراءة إنما يجري فيما إذا لم يكن أصل موضوعي في مورده؛ لأن الأصل الجاري في الموضوع يتقدم على الأصل الجاري في الحكم بالحكومة كما يقول الشيخ به أو بالورود، كما هو مختار المصنف.

و توضيح ما هو المراد من الأصل الموضوعي يتوقف على مقدمة و هي: أن الأصل الموضوعي وإن كان يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه؛ كاستصحاب خميرية مائع شك في انقلابه خلا فإنه رافع لموضوع أصالة الحل فيه؛ إلا أن المراد منه في المقام ليس ما هو المصطلح؛ بل هو مطلق الأصل الذي يكون رافعا لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جاريا في الموضوع كالمثال المذكور، أو في الحكم كاستصحاب حرمة الوطء عند الشك في جوازه بعد حصول النقاء، و قبل اغتسال المرأة عن الحيض. فاستصحاب حرمة الوطء مقدم على أصالة الإباحة الحكمية من باب الحكومة أو الورود؛ لأن الحكم بالحلية عند الشك فيها و في الحرمة إنما يصدق إذا لم يرد من الشارع تعبد بأحد طرفي الشك، و معه لا شك في الحرمة الظاهرية.

و بعبارة واضحة: أن الشك في حلية الوطء و حرمة ناش عن الشك في بقاء الحرمة السابقة و عدمه، فمع الأمر بالبقاء و النهي عن النقص لا شك في الحكم حتى يتمسك بأصالة الحلية.

و كيف كان؛ فإن موضوع أصل البراءة عقلا هو عدم البيان، و الأصل الموضوعي بيان يرتفع به موضوع أصل البراءة عقلا و موضوع أصل البراءة شرعا هو الشك قد يرتفع تعبدا بالأصل، فيكون الأصل السببي من مصاديق الأصل الموضوعي؛ لأنه حاكم على الأصل المسببي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما أفاده المصنف من أن جريان أصالة البراءة مشروط بعدم وجود أصل موضوعي كالبراءة في شرب التتن مثلا- حيث لا- يكون في موردها أصل موضوعي، و إلا فالأصل الموضوعي يكون بيانا عقلا و حجة شرعا، فيكون رافعا للشك و لو تعبدا، فيتقدم على أصالة البراءة بالحكومة أو الورود على خلاف، من دون فرق بين أن تكون الشبهة حكمية كاستصحاب حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، فيما إذا شك في جواز الوطء، أو تكون الشبهة موضوعية

كاستصحاب خميرية مائع فيما إذا شك في انقلابه خلا، فإن الاستصحاب في الأول يمنع عن التمسك بأصالة البراءة، وفي الثاني رافع لموضوع البراءة فيتقدم على أصالة البراءة في كلا الموردين.

و كيف كان؛ فالضابط هو: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سببا خاصا كالأموال و الفروج و اللحوم، حيث جعل سبب حلية الأموال الملكية، و الفروج النكاح، و اللحوم التذكية، فإذا شك في حلية هذه الأمور لأجل الشك في تحقق أسبابها لا تجري أصالة الحلية و البراءة؛ لأجل وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، و هو أصالة عدم تحقق السبب في كل واحد منها.

ثم يتفرع على الضابط المذكور جريان أصالة عدم التذكية و الحكم بالحرمة و النجاسة فيما إذا شك في حلية لحم حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية؛ لأن من شرائط التذكية قابلية المحل لها، و هي مشكوكة بالفرض، فتجري أصالة عدم التذكية، و حينئذ:

لا مجال لأصالة البراءة.

و حاصل الكلام في المقام: أن أصل المطلب بنحو الكلية معلوم لا كلام فيه، و إنما الكلام في الفرع المذكور في المسألة و هو ما إذا شك في حلية حيوان لأجل الشك في التذكية، فهل تجري أصالة عدم التذكية؛ كي لا يكون مجال لأصالة البراءة أو لا تجري؟ و كيف كان؛ فإن المشهور مثلوا في المقام بأصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فحكموا بتقدمها على أصالة الطهارة و الحل.

و بما أن المسألة مفيدة جدا فلا بد من بسط الكلام في توضيحها فنقول: إن توضيحها يتوقف على مقدمة و هي مشتملة على أمور تالية:

1 - بيان صور المسألة و أقسامها.

2 - بيان ما هو المقصود من التذكية شرعا.

3 - بيان ما هو موضوع الحرمة و النجاسة.

و أما صور المسألة فهي: أن الشك في الحرمة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن تكون الشبهة فيه حكمية.

و ثانيهما: أن تكون موضوعية.

و أما أقسام الشبهة الحكمية فهي أربعة.

1 - أن يكون الشك في الحلية من غير جهة التذكية و عدمها، و إنما هو من جهة عدم

الدليل على الحلية كالشك في لحم الحمار فرضاً، و المرجع فيه أصالة الحلية لكون التذكية محرزة بالوجدان، فيحكم بالحلية ما لم تثبت الحرمة.

2 - أن يكون الشك في الحلية لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية؛ كالحيوان المتولد من الشاة و الخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما، و لم يكن له مماثل مما يقبل التذكية أو لا يقبلها، فالمرجع فيه أصالة عدم التذكية؛ لأن القابلية إما جزء لها أو قيد، و على كل تقدير: فلا يفيد قطع الأوداج مع سائر شرائط التذكية إلا إذا وقع على حيوان قابل للتذكية، و مع الشك فيها يستصحب عدم التذكية إلا أن يكون هناك عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلاً، فحينئذ يحكم بالحلية بعد وقوع التذكية عليه؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي - كالعوم - لا تجري أصالة عدم التذكية.

3 - أن يكون الشك في الحلية ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية، كما إذا شك في اعتبار كون الذبح مشروطاً بألة من الحديد و عدمه مثلاً، و المرجع فيه أصالة عدم التذكية فيما إذا تم الذبح بغير الحديد؛ للشك في تحقق التذكية فيحكم بالحرمة.

4 - أن يكون الشك في الحلية بعد العلم بالتذكية من جهة مانع عن تأثيرها في الحلية؛ كعروض الجلل للحيوان، و المرجع فيه أصالة عدم المانعية، فيحكم بالحلية. هذا تمام الكلام في أقسام الشبهة الحكمية.

و أما أقسام الشبهة الموضوعية فهي أيضاً أربعة:

1 - ما كان الشك فيه ناشئاً من جهة احتمال عدم وقوع التذكية لأجل الشك في أصل تحقق الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط؛ ككون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو غيرهما، مع العلم بكون الحيوان قابلاً، و المرجع فيه هو: أصالة عدم التذكية فيحكم بالحرمة.

2 - ما كان الشك في الحلية ناشئاً من جهة دوران اللحم بين كونه من حيوان مأكول اللحم، و بين كونه من غيره، بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية و وقوعها عليه مع الشرائط، كما إذا لم يعلم أنه من الشاة أو الأرنب، فالمرجع فيه هو أصالة الحلية، و ذلك للعلم بالتذكية، و احتمال الحرمة يرتفع بأصالة الحلية.

3 - ما كان الشك في الحلية ناشئاً من جهة احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتا بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد المذبوح بين كونه شاة أو كلباً من جهة الظلمة مثلاً، فالمرجع فيه أصالة الحلية إذا قلنا بعموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية، أو قلنا بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي؛ كاستصحاب عدم الكلبية في المقام مثلاً.

و أما إذا منعنا عن كلا الأمرين أو عن أحدهما: فإن قلنا: بأن التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح الجامع للشرائط، فالمرجع هو استصحاب عدم التذكية، فيحكم بالحرمة. و أما إذا قلنا: بأن التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي: فالمرجع هو أصالة الحلية للقطع بتحقيق التذكية.

4 - ما كان الشك في الحلية ناشئاً من جهة احتمال طرو عنوان مانع عن التذكية؛ كالجلل في الشاة مثلاً بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية ذاتاً، و العلم بوقوعها عليه، و مرجعه إلى أصالة الحلية لأصالة عدم طرو مانع عن التذكية، فثبت التذكية بضم الوجدان و هو الذبح الجامع للشرائط إلى الأصل المذكور؛ كما في «دروس في الرسائل، ج 2، ص 405».

هذا تمام الكلام في صور المسألة و أحكام تلك الصور و الأقسام.

و أما الأمر الثاني - و هو بيان ما هو المقصود من التذكية شرعاً - فالتحقيق: أن التذكية بمفهومها العرفي و إن كانت عبارة عما يساوق النزاهة و النظافة و الطهارة؛ إلا إنها شرعاً في محل الكلام تدور بين أمور:

1 - أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً من الأمور التالية:

أ - فري الأوداج.

ب - و كونه بالحديد.

ج - و قابلية الحيوان للذبح.

د - مستقبلاً إلى القبلة.

ه - كون الذبح بالتسمية.

و - كون الذابح مسلماً.

2 - أن تكون أمراً انتزاعياً ينتزع من هذه الأمور، دون أن يكون له واقعية وراء منشأ انتزاعه.

ص: 229

3 - أن تكون مركبة من هذه الأمور في حال الاجتماع.

ولا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الرابع؛ إذ مقتضى الشك في بعض ما يعتبر في التذكية عدم تحققه.

وأقرب الاحتمالات هو الاحتمال الرابع.

والاحتمالان الأولان بعيدان عن الفهم العرفي، ولعل من ذهب إلى أن التذكية أمر بسيط أو منتزع خلط التذكية «بالذال» بالتركيب «بالزاء»، فكان الثاني أمرا بسيطا أو منتزعا أمر محتمل، وأما الأول فالظاهر هو الذبح وفري الأوداج الوارد على حيوان قابل، غير أن الشارع شرط هنا شرائط و التذكية بمعنى الذبح وفري الأوداج أمر عرفي كان قبل الإسلام وبعده، غير أن الإسلام أضاف شروطا، ولذلك يصح الرجوع إلى إطلاق أدلة التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك، خلافا لمن لم يجعلها أمرا عرفيا كالمحقق الخوئي «قدس سره»؛ كما في «المحصول في علم الأصول، ج 3، ص 435» مع تصرف ما.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني من المقدمة.

بقي الكلام في الأمر الثالث وهو: بيان ما هو موضوع الحرمة و النجاسة و الأقوال فيه ثلاثة:

4 - أن تكون عبارة عن فري الأوداج مشروطة بالأمور الخمسة الباقية.

إذا عرفت هذه الاحتمالات في التذكية فاعلم: أنه لا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية على المعنى الأول في صورة الشك في تحقق التذكية؛ لأن الشك فيها يرجع إلى الشك في حصول ذلك الأمر البسيط وعدمه.

ولا- إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الثالث إلا من باب أصل العدم الأزلي؛ لأن الجزء الأول و الثاني و الرابع و الخامس و السادس حاصل بالوجدان، و الجزء الثالث - وهو القابلية ليس عدمه متيقنا في السابق إلا من باب العدم الأزلي، فتجري حينئذ أصالة الطهارة بلا مانع، بناء على القول بعدم حجية أصل العدم الأزلي.

قول: بأن موضوع الحرمة و النجاسة أمر وجودي، و هو الميتة لازمة لعدم التذكية.

وقول: بأنه أمر عدمي و هو غير المذكي.

وقول: بالتفصيل بين الحرمة و النجاسة، فموضوع الحرمة أمر عدمي، و موضوع النجاسة أمر وجودي.

فإذا كان موضوع الحرمة أمرا وجوديا لم تنفع أصالة عدم التذكية - على تقدير

جربانها - في إثبات الحرمة؛ إلا بناء على الأصل المثبت. و أما على القول الثاني: فتترتب الحرمة على أصل عدم التذكية؛ إذ تترتب الحرمة على أصالة عدم التذكية حينئذ يكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فنعود إلى كلام المصنف في هذه المسألة.

فنقول: إن المصنف لم يذكر جميع صور المسألة، بل أشار إلى بعض صورها وهي خمسة من الثمانية، وهي ثلاث صور من الشبهة الحكمية، وصورتان من الشبهة الموضوعية.

وأما صور الشبهة الحكمية فهي الثلاثة من الأربعة أعني: الصورة الأولى والثانية والرابعة.

والصورة الأولى: ما إذا كان الشك في مقدار قابلية الحيوان للتذكية بعد العلم بأصلها بمعنى: أنه لا يعلم بأن المترتب عليها هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت: أن المرجع فيها أصالة الحلية.

الصورة الثانية: ما إذا كان الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وأنه خلق قابلاً لها أم لا؟ وقد عرفت: أن المرجع فيها هو الأصل الموضوعي أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الصورة الرابعة: ما إذا كان الشك في بقاء القابلية؛ لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، وقد عرفت: أن المرجع فيها أصالة عدم المانع، أو استصحاب بقاء القابلية، فيحكم بطهارته و حلية لحمه. هذا كله في صور الشبهة الحكمية.

وأما صورتا الشبهة الموضوعية، وهما الصورة الأولى والرابعة وقد عرفت: أن المرجع في الصورة الأولى هو أصالة عدم التذكية، فيحكم بالحرمة، وفي الصورة الرابعة هو أصالة الحلية لأصالة عدم طرو عنوان مانع عن التذكية. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - أعني ما هو المقصود من التذكية - فظاهر كلام المصنف «قدس سره» أن التذكية عبارة عن فري الأوداج مع الشرائط التي منها قابلية المحل، حيث قال:

«بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج مع سائر شرائطها».

وأما الأمر الثالث - أعني ما هو موضوع الحرمة و النجاسة - فظاهر كلامه: أن موضوعهما كل واحد من الميتة و غير المذكي، بمعنى: أن الحرمة و النجاسة كما تترتبان

موضوعي مطلقا (1) و لو كان (2) موافقا لها، فإنه (3) معه لا مجال لها أصلا...

=====

على الميتة تترتان على غير المذكى؛ إذ الخارج عن موضوعهما هو المذكى فقط.

و على هذا: لا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا في ترتيب أثري الحرمة و النجاسة كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فالميتة عنده ليست وجودية؛ بل هي عدمية أي: لم يذك وإنما قال المصنف بعدم الحاجة إلى ما صنعه الشيخ؛ لضرورة: كفاية كون عنوان عدم التذكية مثل عنوان الميتة حكما، فهما في حكم الشارع بالنجاسة و الحرمة سواء، و لا حاجة إلى إدراج أحد الموضوعين في الموضوع - كما فعله الشيخ «قدس سره».

هذا غاية ما يمكن في توضيح هذه المسألة على نحو الاختصار، و هناك كلام طويل جدا تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: سواء كان الأصل الموضوعي موافقا للبراءة أو مخالفا لها.

(2) بيان للإطلاق. و المقصود: أن عدم جريان أصالة البراءة فيما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعي لا يختص بما إذا كان مفاد أصالة البراءة منافيا لما يقتضيه الأصل الموضوعي، كما إذا اقتضى الاستصحاب خميرية مائع شك في انقلابه خلا المستلزمة لحرمة، و اقتضى أصالة البراءة جواز شربه؛ بل لا- تجري البراءة حتى إذا كان مفادها موافقا للأصل الموضوعي الجاري في موردها كجريان الاستصحاب في حلية مائع شك في انقلابه خمرا، فإن لازم مفاده - و هو حلية الشرب - و إن كان موافقا لمفاد أصالة البراءة؛ لكنها لا تجري أيضا بعد جريان الأصل الموضوعي المحرز للموضوع.

ففي كل مورد جرى فيه أصل موضوعي لم يجز إجراء البراءة.

و الوجه فيه: أن الأصل الموضوعي، يخرج الموضوع عن كونه مشكوكا؛ إذ هو في حكم العلم، فكما أنه لا تجري البراءة مع العلم لا تجري مع جريان أصل موضوعي، و لو كان موافقا لها؛ بأن كانت البراءة و الأصل الموضوعي كلاهما يحكمان بالإباحة.

(3) الضمير للشأن، و هذا تعليل لاشتراط جريان أصالة البراءة بعدم وجود الأصل الموضوعي.

وجه الاشتراط: هو كون الأصل الموضوعي واردا على أصالة البراءة.

فمع وجود الأصل الموضوعي لا مجال للبراءة أصلا.

لوروده (1) عليها كما يأتي تحقيقه (2)، فلا تجري (3) مثلا (4) أصالة الإباحة في حيوان

=====

(1) أي: الأصل الموضوعي «عليها» أي: على البراءة، و معنى الورود: هو رفع موضوع البراءة شرعا؛ إذ موضوع البراءة هو الشك و الأصل الموضوعي يرفع الشك.

و توضيح ما ذكره المصنف «قدس سره»: أن الشك في ذكاة الحيوان تارة: يكون لأجل الشك في نفس الحكم، فالشبهة حكمية و أخرى: لأجل الشك في متعلقه، بعد العلم بنفس الحكم، فالشبهة موضوعية.

الشبهة الموضوعية - أيضا قد يكون للشك في أصل قابلية الحيوان المعين للتذكية لأجل الشك في كونه مما يقبل التذكية، كما إذا شك في أن هذا الحيوان المذبوح غنم أو كلب بعد العلم بحكم كليهما، و أن الأول يقبل التذكية و الثاني لا يقبلها، و قد يكون للشك في طروء مانع عن قابليته للتذكية كالجلل بعد العلم لمانعيته شرعا، كما إذا شك في أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالا حتى لا تؤثر التذكية فيه، أم لا حتى تؤثر و يكون مذكى، فهذه خمس صور من الصور الثمان تعرض لها المصنف «قدس سره».

(4) التعبير ب «مثلا» لإفادة أن تقدم الأصل الموضوعي على غيره لا يختص بما إذا كان ذلك الغير أصالة الإباحة المثبتة للإباحة الظاهرية؛ بل يقدم أيضا على أصالتي

ص: 233

شك في حليته، مع الشك في قبوله التذكية (1)، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط الطهارة والبراءة النافية لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية، وذلك لورود الأصل الموضوعي - وهو فيما نحن فيه أصالة عدم التذكية - على جميع هذه الأصول.

=====

(1) هذا شروع في بيان الصورة الأولى من الصور الثلاث للشبهة الحكمية وهي:

قابلية حيوان للتذكية، كما إذا تولد حيوان من طاهر ونجس - مثل الغنم والكلب - ولم يتبع أحدهما في الاسم، ولم يكن له اسم خاص يندرج به تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة فيشك في قابليته للتذكية، فإن أصالة الحل لا تجري فيه إذا ذبح على الشرائط المخصصة من إسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وذلك لوجود الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم التذكية أي: عدم وقوع التذكية المعتبرة شرعا على هذا الحيوان، حيث إن من شرائطها قابلية المحل لها، ومع الشك في القابلية يشك في وقوع التذكية المعتبرة عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أن هذا الحيوان حال حياته لم يكن مذكى، وبعد قطع أوداجه يشك في انتقاض عدم التذكية بالتذكية، فيستصحب عدمها. هذا هو الأصل الموضوعي، ومع جريان هذا الأصل الموضوعي الموجب لاندراج الحيوان في «ما لم يذك» لا مجال لأصالة الحل.

وذلك لأن موضوعها - كاللحم فيما نحن فيه - هو الشيء بوصف أنه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعي واندرج في غير المذكى صار معلوم الحكم؛ لقيام الإجماع على حرمة حينئذ كحرمة الميتة، فينتفي موضوع أصالة الحل وهو الجهل بحكمه، فلا يبقى مجال لجريانها كما إذا مات حتف أنفه.

لا يقال: الميتة أمر وجودي؛ لأنها عبارة عما مات حتف أنفه، والمذكى أيضا أمر وجودي؛ لأنه عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بكيفية خاصة اعتبرها الشارع، فهما ضدان وجوديان، وحرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (1) على عنوان «الميتة» لا على عنوان «غير المذكى»، وحينئذ: فاستصحب كون الحيوان غير المذكى لا يصلح لإثبات كونه ميتة حتى يترتب عليه حرمة الأكل؛ لأن إثباته به يكون من إثبات أحد الضدين، وهو الميتة، بنفي الضد الآخر أعني المذكى، وهو متين على القول بحجية الأصل المثبت. وسيأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجتيه، فيسقط استصحاب عدم التذكية، وتصل النوبة إلى الأصل المحكومة أو المورد وهو أصالة الحل.

ص: 234

المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه (1) فيما لم يذكَّ وهو (2) حرام إجماعاً؛ كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة (3) إلى إثبات أن الميتة تعمّ غير المذكي لأننا نقول: استصحاب عدم التذكية وإن لم يصلح لإثبات كون الحيوان ميتة؛ لعدم حجية الأصل المثبت، لكن حيث أن حرمة الأكل لم تثبت في الآية الشريفة للميتة على سبيل الحصر، وقد ثبت بالإجماع اتحاد الميتة وغير المذكي حكماً، فالحرمة كما ثبتت في الأدلة للميتة كذلك ثبتت لغير المذكي أيضاً فعنوان «غير المذكي» كعنوان «الميتة» بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة، ومن الممكن إحراز هذا الموضوع بأصالة عدم التذكية فيترتب عليه الحرمة، فليس المقصود إثبات حرمة الميتة له ليتوجه الإشكال، بل نقول: هما موضوعان مختلفان حكم على كليهما بحكم واحد وهو الحرمة.

=====

(1) هذا الضمير وضميراً «حليته، فإنه» راجعة على الحيوان.

(2) يعني: أن «ما لم يذكَّ» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجري فيه الأصل وإن لم يصدق عليه «الميتة»، حيث إنها ما مات حتف الأنف وقد عرفت توضيحه في «لا يقال... لأننا نقول».

و كيف كان؛ فمعنى العبارة: أن أصالة عدم التذكية تجري وتدرج الحيوان في عنوان غير المذكي، وهو «غير المذكي» «حرام إجماعاً» كحرمة الميتة.

(3) هذا متفرع على تغاير «ما لم يذكَّ» و «الميتة» مفهوماً، واتحادهما حكماً بالإجماع، وفيه تعريض بكلام الشيخ الأنصاري، حيث حكم بحرمة «غير المذكي»؛ لصدق عنوان «الميتة» عليه في لسان الشرع، حيث قال: «إن الميتة عبارة عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه؛ بل كل إزهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 11».

و حاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أن الميتة وإن كانت بحسب اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه؛ إلا إنها شرعاً بمعنى غير المذكي، فالميتة تعمّ غير المذكي شرعاً، فيحكم بحرمة غير المذكي كحرمة الميتة.

و حاصل اعتراض المصنف «قدس سره» عليه: أن إدراج «غير المذكي» في الميتة غير وجيه؛ لأن الميتة لغة مباين لغير المذكي، لأن الميتة لغة: عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، وغير المذكي عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعي ولو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط المعترفة فيه؛ كالاستقبال والتسمية، فهما متباينان.

و مع مباينة هذين الموضوعين معنى لا وجه لتعميم أحدهما وهو الميتة للآخر أعني:

شرعا (1)، ضرورة (2): كفاية كونه (3) مثله حكما؛ وذلك (4) بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة (5)، مع سائر شرائطها (6) عن خصوصية في الحيوان التي (7) بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، و مع الشك في تلك الخصوصية (8):

=====

غير المذكى كما صنعه الشيخ «قدس سره»، فلذا قال المصنف اعتراضا عليه: «فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى».

نعم؛ هما متحدان حكما؛ للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، وبهذا يصير «غير المذكى» موضوعا لحكم الشارع بحرمة لحمه، ولا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكية.

(1) كما التزم بهذا التعميم الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فحكم بأن الميتة شرعا أعم من الميتة لغة.

(2) تعليل لقوله «فلا حاجة»، و بيان لوجه التعريض بكلام الشيخ «قدس سره».

(3) أي: كفاية كون «ما لم يذك» مثل: «ما مات حتف أنفه» - المستفاد من قوله:

«و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه» - حكما وإن اختلفا مفهوما، فيحكم عليه بالحرمة و النجاسة كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(4) بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكية المشار إليها في قوله: «فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك». و محصله: أن التذكية لما كانت عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعية التي منها خصوصية في الحيوان تجعله قابلا لتأثير التذكية بهذا المعنى في ترتب الطهارة فقط، أو هي مع حلية الأكل على الحيوان.

(5) أي: مريء الطعام و التنفس و عرقا الدم الغليظان.

(6) أي: الإسلام و الحديد و القبلية و التسمية؛ بأن تكون هذه الشرائط مع خصوصية «في الحيوان التي بها»، أي: بتلك الخصوصية «يؤثر» هذا الفري «فيه» أي: في ذلك الحيوان «الطهارة وحدها» في الحيوانات التي ليست قابلة للأكل كالسباع، «أو مع الحلية» في الحيوانات القابلة لها كالأنعام و نحوها. و صريح كلام المصنف في المقام - حيث قال: «بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج...» الخ - أن التذكية بنظره هو نفس الذبح بالشرائط لا المجموع المركب من الأمور المعهودة مع القابلية، و لا الأمر البسيط المتحصل من الأفعال.

(7) المراد بالموصول هو: الخصوصية التي قد عبر عنها الشيخ بالقابلية.

(8) أي: مع الشك في أن الحيوان هل فيه هذه القابلية أم لا؟ يكون مقتضى

فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها (1) كما لا يخفى.

نعم (2)؛ لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلية: فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه استصحاب عدم التذكية عند الشك في القابلية هو عدم الطهارة والحلية، ولا مجرى لأصالة الإباحة في لحم الحيوان المشكوك قابليته لها.

=====

(1) أي: شرائط التذكية من التسمية و استقبال القبلة و إسلام الذابح و الذبح بالحديد، و منها الخصوصية بمعنى القابلية، فمع الشك فيها كان الأصل عدمها، فلا يحكم بحلية حيوان إن أجريت عليه التذكية الظاهرية إذا لم يعلم بوجود تلك الخصوصية فيه؛ كالمتولد من الشاة و الكلب، وإنما تعلم تلك الخصوصية من حكم الشارع بقابلية الحيوان الفلاني للتذكية، أو قيام الإجماع عليه؛ وإلا كان الأصل عدمها.

(2) استدراك على قوله: «فالأصل عدم تحقق التذكية»، وإشارة إلى الصورة الثانية.

وهي ما إذا كان الشك في حلية لحمه مع العلم بتأثير التذكية في طهارته.

و غرضه من هذا الاستدراك: أن أصالة الإباحة تجري في هذه الصورة الثانية.

توضيح ذلك: أنه إذا علم قابلية الحيوان للتذكية و علم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه؛ لكن شك في حلية لحمه أيضا بالتذكية، فإن أصالة الحل تجري و يحكم بحلية لحمه، و لا مجال للأصل الحاكم أو الوارد و هو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، و الشك إنما هو في أن ما يترتب عليها أثران و هما الطهارة و الحلية كما تترتان على تذكية مأكول اللحم، أو أثر واحد و هو الطهارة فقط، كما تترتب على تذكية غير مأكول اللحم؟

يعني: نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكية؛ لكن لا نعلم أنه من قبيل البقر و الغنم، أو من قبيل الأرنب و الثعلب، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكية و بحلية لحمه استنادا إلى أصالة الحل.

و وجه عدم المجال للأصل الحاكم - أعني: استصحاب عدم التذكية - أنه ليس هنا أصل يجري في نفس قابلية الحيوان لحلية لحمه بالتذكية حتى يستند إليه و يحكم بمقتضاه بحلية لحمه مثلا؛ لأن الحيوان إما خلق قابلا لها أو خلق غير قابل لها، فليس للقابلية المذكورة أو لعدمها حالة سابقة حتى تستصحب، و حيث لا يجري الأصل الحاكم فتصل النوبة إلى الأصل المحكوم، أعني: أصالة الحل؛ لأن هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته عليه يكون ظاهرا مشكوك الحل و الحرمة، فيحكم بحليته استنادا إلى

حينئذ (1) إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك (2) في أنه من الحلال أو الحرام.

هذا (3) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية؛ كما إذا أصالة الحل، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلي، حيث تجري فيه أصالة الحل بلا مانع كما هو واضح.

=====

(1) أي: حين العلم بقبوله للتذكية و صيرورته طاهرا بورودها عليه.

(2) كالشك في حلية شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، فإن المرجع فيه أصالة الحل.

(3) إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الشك في الحكم لأجل الشك في مانعية شيء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها، أو هي مع الحلية، يعني: ما ذكرناه من عدم جريان الأصل الحكمي كأصالتي الحل و الطهارة عند جريان الأصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه إنما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعي آخر يوافق الأصل الحكمي، ونعني بالأصل الموضوعي الموافق له: ما يثبت قابليته للتذكية، فلو كان هناك أصل موضوعي موافق حكم به و لم يجر الأصل الحكمي كما لم يجر في الصورة الأولى.

وغرضه «قدس سره» من هذا الكلام: أن ما ذكرناه في الصورة الأولى - من عدم جريان أصالة الإباحة مع وجود الأصل الموضوعي المخالف لها، كاستصحاب عدم التذكية المقتضي لنجاسته الحيوان و حرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جار في هذه الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الأصل الموضوعي موافقا لأصالة الإباحة؛ كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصالة الطهارة و الحلية، فإنها لا تجري أيضا، وإنما الجاري هو الأصل الموضوعي المقتضي لطهارة الحيوان و حلية لحمه.

و كيف كان؛ فإن الأصل الموضوعي كالأصالة كاستصحاب إذا جرى في مورد كان واردا على أصالة الحل، سواء وافقها في المؤدى كاستصحاب قابلية الحيوان للتذكية، أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية؛ وذلك لزوال الشك في ناحية الحكم بإجراء الأصل الموضوعي.

و على هذا: فإذا علم قابلية حيوان للتذكية و شك في ارتفاعها بجلل و نحوه: فإن استصحاب بقاء القابلية للتذكية - بعد صيرورته جلالا - يحرز قيد التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذ، وهذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة

شك (1) - مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا (2)؟ فأصالة قبوله (3) لها معه محكمة، و معها (4) لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو (5) قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه (6) كذلك بعده.

=====

الحل لكونها مورودة، كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية لأن منشأ الشك في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجري أصالة عدم التذكية من جهة عدم إحراز شرط التذكية وهو القابلية؛ بل منشأ الشك بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض، وإنما الشك في رافعية الموجد - وهو الجلل - لها، فتستصحب ويحرز بقاؤها تعبدًا، وقد ورد فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الأجزاء والشرائط - بناء على تركبها من فري الأوداج وغيره - كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان، وبعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتًا كي يقال بعدم حجية الأصل المثبت.

(1) نعم؛ بناء على بساطة التذكية - وهي الأثر المترتب على الذبح - لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلا على القول بحجية الأصل المثبت. فتدبر.

مثال للمنفى، وهو وجود أصل موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية، وهو الأصل الموضوعي المثبت للتذكية؛ كاستصحاب قبول الحيوان لها.

ثم إن هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.

(2) هذا مجرد فرض، وإلا فلا شك بحسب الأدلة الاجتهادية في عدم حلية لحم الجلال بالذبح؛ بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور في كتاب الفقه.

(3) أي: فأصالة قبول الحيوان للتذكية، يعني: استصحاب قابليته لها الثابتة له قبل الجلل محكمة، و ضمير «قبوله» راجع على «الحيوان»، و ضمير «لها» إلى التذكية، و ضمير «معه» إلى «الجلل».

(4) يعني: و مع أصالة بقاء قابليته للتذكية الثابتة له قبل الجلل لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكية؛ لتقدم استصحاب القابلية التي هي شرط للتذكية عليها.

(5) هذا استصحاب حكمي تعلقي لإثبات الطهارة والحلية، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذبح على الوجه المشروع يطهر و يحل، و هو باق على ما كان عليه.

(6) هذا الضمير راجع على الحيوان، وقوله: «كذلك» يعني: يطهر ويحل بالفري مع سائر شرائط التذكية، و ضمير «بعده» راجع على الجلل يعني: أن مقتضى الأصل وهو الاستصحاب صيرورة الحيوان طاهرا و حلالا بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضا.

و مما ذكرنا (1): ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من وفي «منتهى الدراية، ج 5، ص 429» ما هذا لفظه: «و قد تحصل إلى هنا أن المصنف «قدس سره» بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور للشبهة الحكمية:

=====

«الأولى: الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وأنه خلق قابلاً لها أم لا، وقد عرفت: أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الثانية: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلا يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت أيضاً: أن الجاري فيه هو الأصل الحكمي، فيحكم بطهارته استناداً إلى التذكية، و بحلية لحمه استناداً إلى أصالة الحل.

الثالثة: الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، وقد عرفت: أن الجاري هو الأصل الموضوعي أيضاً، أعني: استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته و حلية لحمه. هذا كله في صور الشبهة الحكمية من الشك في التذكية، و أما صورتا الشبهة الموضوعية فسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

(1) هذا شروع في بيان صورتَي الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية، يعني: و مما ذكرنا - من جريان أصالة عدم التذكية إذا شك في أصل القابلية، كما في الصورة الأولى من صور الشبهة الحكمية، و جريان أصالة بقاء القابلية إذا شك في زوالها بجلل و نحوه، كما في الصورة الثالثة منها - ظهر حكم صورتَي الشبهة الموضوعية بتقريب: أن منشأ الشك في التذكية إن كان هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، و توجيه الحيوان إلى القبلة و نحوهما جرى فيها أصالة التذكية، فإذا شك في أن ذابح هذا الحيوان كان مسلماً أم لا، أو ذبحه إلى القبلة أم لا - حكم بعدم كونه مذكى، كما هو كذلك فيما إذا شك في أنه غنم أو كلب، حيث عرفت في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية أنه لا يحكم عليه بالتذكية.

و إن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية، لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها - جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكى لكون الشك حينئذ في وجود الرفع، كما كان استصحاب بقائها جارياً عند الشك في رافعية الجلل الموجود - لو فرض الشك في رافعيته شرعاً كما تقدم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية، حيث عرفت: أنه يحكم عليه بالتذكية، و هاتان هما صورتا الشبهة الموضوعية، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

الحيوان، وأن (1) أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا، كما أن (2) أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه (3)، فيحكم بها (4) فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداها كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

=====

(1) عطف على «الحال» وتفسير له وإشارة إلى الصورة الرابعة، وهي الأولى من صورتني الشبهة الموضوعية.

(2) إشارة إلى الصورة الخامسة، وهي الثانية من صورتني الشبهة الموضوعية، وقد تقدم ذكرها في قولنا: «وإن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية...» الخ.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية والأولى من الشبهة الموضوعية يحكم بأصالة عدم التذكية، فيحكم بنجاسة الحيوان وحرمة لحمه، وفي الثانية والثالثة من الشبهة الحكمية والثانية من الموضوعية يحكم بالتذكية، فيحكم بطهارته و حلية لحمه.

(3) أي: عن قبول التذكية.

(4) أي: بالتذكية في صورة إحراز فري الأوداج، مع سائر شرائط التذكية، عدا ما يمنع عن قبول التذكية، يعني: إذا كان الحيوان قابلا للتذكية كالغنم فأجرينا الفري مع باقي شرائط التذكية عليه، وشككنا في عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل، فإن أصالة قبول التذكية محكمة، فيحكم بها، فتكون التذكية محرزة بما لها من الأجزاء والشرائط، غاية الأمر: أن بعضها حينئذ محرز بالوجدان كفري الأوداج، وبعضها هو بقاء القابلية بالتعبد، أعني: الاستصحاب، وهذا كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد.

وضمير «عداه» راجع على «ما» في قوله: «ما يمنع عنه».

هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وبيان جريان أصالة عدم التذكية وعدمه في الموارد المشكوكة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المراد من الأصل الموضوعي ليس الأصل الجاري في الموضوع فقط؛ بل المراد هو مطلق الأصل الذي يكون رافعا لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جاريا في الموضوع أو في الحكم.

ومعه لا يبقى موضوع لأصل البراءة؛ لأنه بيان فيرتفع به موضوع البراءة العقلية، وهو عدم البيان ولأنه حجة وعلم تعبدًا، فيرتفع به موضوع البراءة الشرعية وهو الشك وعدم الحجة على الحكم الشرعي.

والضابط فيه: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سببا خاصا مثل موارد الأموال، والفروج، واللحوم، حيث جعل سبب حلية الأموال الملكية، والفروج النكاح، واللحوم التذكية، فإذا شك في تلك الأمور لأجل تحقق أسبابها لا تجري أصالة البراءة والحل؛ لأجل وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، وهو أصالة عدم السبب في كل منها؛ إلا أن المشهور مثلوا للأصل الموضوعي بأصالة عدم التذكية في اللحوم.

فيتفرع على الضابط المذكور: جريان أصالة عدم التذكية، فيحكم بالحرمة والنجاسة فيما إذا شك في حلية لحم حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية؛ إذ من شرائطها قابلية المحل لها، فأصالة عدم التذكية حاکمة أو واردة على أصالة الطهارة والحل.

2- صور مسألة أصالة عدم التذكية: وإن كانت ثمانية؛ إلا إن المصنف «قدس سره» أشار إلى خمسة منها، وهي بين ثلاث صور للشبهة الحكمية، وصورتان للشبهة الموضوعية.

وأما صور الشبهة الحكمية فالأولى: هي ما إذا كان الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته وحرمة لحمه.

الثانية: ما إذا كان الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، بمعنى: أنه لا يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت: أن الجاري فيه هو الأصل الحكمي، فيحكم بطهارته وحلية لحمه استنادا إلى التذكية وأصالة الحل.

الثالثة: هي ما إذا كان الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها بالجلل، وقد عرفت:

أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أيضا، أعني: استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته وحلية لحمه.

وأما صورتا الشبهة الموضوعية: فالأولى منهما: ما إذا كان منشأ الشك في التذكية هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، وتوجيه الحيوان إلى القبلة ونحوهما جرى فيها أصالة عدم التذكية، ويحكم بعدم كونه مذكى، ولازم ذلك هو الحكم بالنجاسة والحرمة.

الثانية: ما إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتقاع القابلية؛ لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها، جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكر.

هذا تمام الكلام في الصور الخمس من صور مسألة الشك في التذكية التي أشار إليها المصنف «قدس سره».

3- التذكية شرعا تدور بين أمور:

1- أن تكون أمرا بسيطا مسببا من أمور.

2- أن تكون أمرا انتزاعيا ينتزع من هذه الأمور.

3- أن تكون مركبة من هذه الأمور.

4- أن تكون عبارة عن فري الأوداج مشروطة بالأمر المذكورة.

ولا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية على المعنى الأول عند الشك في تحققها؛ لأن الشك إنما هو في حصول ذلك الأمر البسيط.

ولا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الثالث.

ولا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الرابع، وهو أقرب الاحتمالات.

4- موضوع الحرمة و النجاسة يمكن أن يكون أمرا وجوديا و هو الميتة.

ويمكن أن يكون أمرا عدميا و هو غير المذكى.

وقيل بالتفصيل بمعنى: أن موضوع الحرمة يكون أمرا عدميا و هو غير المذكى.

و موضوع النجاسة يكون أمرا وجوديا و هو الميتة.

ولكن عند المصنف «قدس سره» كل من الميتة و غير المذكى موضوع مستقل للحكم بالحرمة و النجاسة، فهما موضوعان لكل من الحرمة و النجاسة، فلا حاجة حينئذ إلى ما صنعه الشيخ الأنصاري من تعميم الميتة شرعا لغير المذكى؛ بل يكفي عنوان غير المذكى في حكم الشارع بالنجاسة و الحرمة كعنوان الميتة، و لا حاجة إلى إدراج أحدهما في الآخر كما فعل الشيخ «قدس سره».

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- تقديم الأصل الموضوعي على أصالة البراءة و الحل إنما هو من باب الورد؛ لا من باب الحكومة.

2- التذكية عبارة عن فعل الذابح و المذكى من فري الأوداج مع الشرائط المعتبرة شرعا.

الثاني (1): أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا و عقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها (2)، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما 3 - موضوع الحرمة و النجاسة هو كل واحد من غير المذكى و الميتة على نحو الاستقلال.

=====

في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: هو التعرض لإشكال الاحتياط في العبادات في الأفعال التي يدور أمرها بين الوجوب و غير الاستحباب؛ بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها.

و الظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو: توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها، و أنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟

وقبل بيان الإشكال و الجواب عنه ينبغي التصدي لأمرين:

الأول أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريمية، و الذي أنكره الأصوليون هو وجوبه الشرعي خلافا للأخباريين، حيث التزموا بوجوبه في الشبهة التحريمية الناشئة من فقدان النص.

أما حسنه العقلي: فلكونه محرزا عمليا للواقع، و موجبا للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة، و استيفاء المصلحة كذلك.

و بعبارة أخرى: أن الاحتياط انقياد للمولى، فيكون حسنا عقلا.

و أما حسنه الشرعي: فلا مكان استفادته من بعض الأخبار كقوله «عليه السلام» في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك...» إلخ.

فالمستفاد من الأخبار: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في متحمل الوجوب.

(2) أي: المعاملات كالإتيان بما يحتمل دخله في صحة المعاملة، مع عدم ما يدل على اعتباره. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي الارتياح...» إلخ.

و توضيح هذا الأمر الثاني: أنه لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهة الوجوبية و التحريمية، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهيه؛ و ذلك لأنه انقياد للمولى و تخصص له، بل استحقاقه عليه

إذا احتاط و أتى أو ترك (1) بداعي احتمال الأمر أو النهي.

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم؛ لأن الأمر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، ولذا لا يعاقب إلا بالاستحقاق، ولكن ربما يثاب بدونه تفضلاً.

=====

(1) يعني: أتى بداعي احتمال الأمر، أو ترك بداعي احتمال النهي. و من المعلوم: أن الإتيان يكون في الشبهة الوجوبية و الترك في الشبهة التحريمية. هذا تمام الكلام في بيان هذين الأمرين قبل بيان الإشكال و الجواب عنه، و المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو: بيان الإشكال و الجواب عنه، و قد أشار إلى الإشكال بقوله: «و ربما يشكل في جريان الاحتياط...» الخ.

و توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة و هي: بيان أمور ثلاثة:

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة؛ بحيث تكون من القيود المعتبرة في متعلق الأمر كسائر ما له دخل فيه من الأجزاء و الشرائط؛ بل يكون قصد القربة مقوما لعبادية العبادة، و هو الفارق بين الواجب التوصلي و التعبدى؛ لسقوط أمر الأول بإتيانه كيفما اتفق بخلاف الثاني.

الثاني: أن قصد القربة عبارة عن قصد الأمر دون غيره مما يوجب القرب إليه جل و علا.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعا في تحقق القصد المزبور؛ بل لا بد من العلم به إما تفصيلا كقصد الأمر المتعلق بالصلاة المعلوم تفصيلا جميع أجزائها و شرائطها، و إما إجمالا كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلا عند اشتباه القبلة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط - كما قيل - هو الأخذ بالأوثق و الإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع، و لما كانت عبادة العبادة متقومة بالإتيان بجميع الشرائط و الأجزاء عن داع قريبي كما عرفت، فلا احتياط عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادة أصلا؛ لعدم إحراز تعلق الأمر بذلك العمل، و عليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلا و لا إجمالا و معه لا يتمشى منه قصد القربة. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال في الاحتياط في العبادة.

و غير الاستحباب (1)؛ من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا، و حسن الاحتياط عقلا (2) لا يكاد يجدي في رفع

=====

(1) التقييد بغير الاستحباب إشارة إلى إمكان الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين وجوب فعل و استحبابه؛ للعلم بكونه مأمورا به على كل تقدير بناء على كفاية ذلك في الاحتياط، و عدم توفقه على إحراز نوع الحكم من الوجوب أو الاستحباب، فإشكال الاحتياط في العبادات مختص بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلا؛ كما إذا دار أمر فعل بني الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة.

قوله: «من جهة» متعلق ب «يشكل»، و بيان لوجه الإشكال.

(2) و كيف كان؛ فقد أجب عن هذا الإشكال بأجوبة قد بدأ بها المصنف بقوله:

«و حسن الاحتياط عقلا».

و توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة و هي هناك قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و هي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلازم الأمر المولوي بالاحتياط شرعا، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط، فيتم الاحتياط في العبادة.

و قد أجب المصنف عنه بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي في رفع الإشكال»، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن حكم العقل تارة: يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام كحسن الانقياد و الإطاعة. و أخرى: يكون واقعا في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها، نظير قبح الظلم، و حسن ردّ الوديعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط بقاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة: أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها، نظير قبح الظلم، و حسن ردّ الوديعة، حيث يكون الأول قبيحا عقلا و حراما شرعا. و الثاني حسنا عقلا و واجبا شرعا بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. هذا بخلاف حسن الاحتياط عقلا في المقام حيث إنه ليس من موارد تلك القاعدة.

و عليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر و النهي الشرعيين و في طولهما.

و من المعلوم: أن حسن الإطاعة حينئذ لا يلازم الأمر المولوي بها.

الإشكال؛ و لوقيل (1) بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداهة (2): توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته (3)؟

=====

فالمتحصل: أن حسن الاحتياط عقلا- لا- يدل بقاعدة الملازمة على تعلق الأمر المولوي به أولا-؛ إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعة الحقيقية إرشادي، و من الواضح: أن الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني - وهو لزوم الدور - فلأن الحسن عارض على الاحتياط، و الاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدما على الحسن؛ إذ كل معروض مقدم على العارض هذا من ناحية، و من ناحية أخرى: أن الاحتياط متأخر عن الأمر، لأن الاحتياط يتوقف على الأمر؛ إذ لولا الأمر لم يكن الاحتياط احتياطاً، فكيف يمكن أن يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه.

و بتقريب آخر: أن الأمر يتوقف على حسن صلاة الجمعة مثلا، و حسنها يتوقف على أن تكون الصلاة احتياطاً، و كونها احتياطاً يتوقف على قصد القربة؛ إذ بدون قصد القربة لا تكون صلاة. و قصد القربة يتوقف على الأمر فالأمر يتوقف على الأمر.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي عرفت توضيحه.

(2) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي»، و بيان للوجه الثاني و هو لزوم الدور. و قد عرفت توضيحه.

و ضمير «توقفه» راجع على الأمر بالاحتياط، و ضمير «ثبوته» راجع على الاحتياط، و «توقف العارض» مفعول مطلق نوعي، يعني: أن الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط، فيتوقف على ثبوت الاحتياط؛ لكونه متأخرا عنه كما هو الحال في جميع العوارض بالنسبة إلى معروضاتها، سواء كان ذلك في الوجود الخارجي كالبياض العارض على الجسم، أم في عارض الوجود الذهني كالجنسية و النوعية في قولنا؛ الحيوان جنس و الإنسان نوع.

و بالجملة: فالأمر بالاحتياط لكونه عارضا عليه متوقف على الاحتياط و متأخرا عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط و متقدما عليه.

(3) أي: الاحتياط. و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الأمر، يعني: كيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتياط و علل وجوده، مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه؟.

و انقدح بذلك (1): أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا (2): القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة (3): أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ

=====

(1) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادة، يعني: ظهر - من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتياط من قاعدة الملازمة - أنه لا سبيل أيضا لإحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب عليه.

ص: 248

1- أمالي الطوسي: 410/232، الوسائل 33370/120:27.

2- كامل الزيارات: 826/536، ثواب الأعمال: 98، عيون أخبار الرضا 2:299:1، الوسائل 14:19850/576.

جربانه؟ هذا مع أن (1) حسن الاحتياط لا- يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم (2)، و لا- ترتب الثواب عليه (3) بكاشف عنه بنحو...

=====

و توضيح هذا الإيراد المشترك بين الجواب الأول و الثاني: إن تعلق الأمر بالاحتياط - سواء كان بنحو اللّم لقاعدة الملازمة؛ كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن لترتب الثواب على الاحتياط كما في الجواب الثاني - فرع إمكان الاحتياط. وقد عرفت في الجواب الأول: عدم إمكانه لمحذور الدور، و هو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، و توقف إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر، و يندرج الإتيان بالفعل بداعي أمره في الاحتياط في العبادة، و العلم بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلق به العلم، و الأمر به متوقف على إمكانه و هو الدور، و حيث يتعذر العلم بالأمر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط. هذا تمام الكلام في عدم صحة استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو اللّم بقاعدة الملازمة.

و كذا لا يمكن استكشاف الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني أعني: ترتب الثواب عليه في بعض الأخبار؛ لأنه لو ثبت هذا الأمر كان لا محالة متأخرا عن موضوعه و هو الاحتياط، فكيف يكون من مبادئ ثبوت الاحتياط؟ إذ لا يعقل أن يكون الحكم مثبتا لموضوعه، فلا يكون هذا الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جربانه.

و عليه: فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفا عن تعلق الأمر به؛ بل يكون ترتبه عليه بلا وساطة أمر به، فلو تعلق به أمر كان إرشاديا في الأمر بالإطاعة الحقيقية.

(1) إشارة إلى توضيح الإيراد الأول - و هو لزوم الدور - على الجواب الأول - أعني به: استكشاف تعلق الأمر بالاحتياط من حسنه عقلا - عن إشكال الاحتياط في العبادة، و قد تقدم بقوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا»، كما أن قوله: «و ترتب الثواب...» الخ. توضيح للإيراد الثاني - و هو لزوم الدور أيضا - على الجواب الثاني، و هو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه بنحو الإن، و قد تقدم أيضا بقوله:

«و انقدح بذلك أيضا».

فقد تحصل مما ذكرنا: أن إشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) كما في الوجه الأول، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللّم أي: من ناحية العلة، و هو حسنه العقلي.

(3) أي: على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني.

الإن (1)؛ بل يكون حاله (2) في ذلك حال الإطاعة، فإنه (3) نحو من الانقياد و الطاعة «و الإطاعة».

و ما قيل (4) في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل

=====

(1) كما في الوجه الثاني، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإن، أي: من ناحية المعلول و هو ترتب الثواب عليه.

(2) أي: يكون حال الاحتياط في حسنه و ترتب الثواب عليه حال الإطاعة، يعني:

كما أن الإطاعة الحقيقية حسنة عقلا، و يترتب الثواب عليها؛ لا لتعلق الأمر بها، بل لكونها في نفسها انقيادا، فكذلك الاحتياط فإنه - لكونه نحو من الإطاعة - حسن عقلا، و يترتب عليه الثواب، و لا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به، و ليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقة و صلة الأرحام و تسريح اللحية و كثير من المستحبات، حيث إنه كاشف عن استحباب تلك الأفعال و تعلق الأمر المولوي بها.

و السر في ذلك واضح؛ فإن حسن تلك الأفعال واقع في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها، فلذا كان حسنها و ترتب الثواب عليها كاشفا عن استحبابها، و تعلق الأمر المولوي بها، بخلاف الاحتياط فإنه - لكونه نحو من الإطاعة كما تقدم - يكون حسنه كحسن الإطاعة الحقيقية واقعا في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكشف حسنه، و كذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوي به، كما لا يكشف حسن الإطاعة الحقيقية و ترتب الثواب عليها في قوله تعالى: **وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ*** عن تعلق الأمر المولوي بها؛ بل هي غير قابلة لذلك كما ثبت في محله، و من هنا يحمل الأمر بها في قوله تعالى: **وَاطِيعُوا اللَّهَ*** على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

و بالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعة الحقيقية في حسنها، و ترتب الثواب عليها، و عدم كشفها عن تعلق الأمر المولوي بها و أنه لو تعلق بها كان للإرشاد.

(3) يعني: فإن الاحتياط من أنحاء الإطاعة و مراتبها.

(4) هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات، و القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال: «إن المراد من الاحتياط و الاتقاء في هذه الأوامر هو:

مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا تبة القرية، فمعنى الاحتياط في الصلاة:

الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القرية، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، و حينئذ:

فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 51».

و لتوضيح كلامه وإيراد المصنف عليه ينبغي بيان النزاع في كيفية دخل قصد القربة في العبادة، و حلّ إشكال الدور فنقول: قد نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره» أن قصد القربة كسائر الشرائط المعتبرة في المأمور به، غاية الأمر: أن الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمر آخر غير الأمر المتعلق بذات العبادة؛ كالصلاة التي أولها التكبير و آخرها التسليم، فمدلول هيئة «صل» هو وجوب هذه الماهية بما لها من الأجزاء و الشرائط عدا نيّة التقرب؛ إذ من المعلوم أن هذا الأمر قاصر عن الدعوة إلى نفسه؛ بل يدعو إلى متعلقه، فيتوسل الشارع - إلى لزوم الإتيان بالصلاة على وجه قربي - بالأمر الثاني الدال على اشتراط الإتيان بتلك الماهية بداعي الأمر الأول، و بهذا البيان يترفع محذور الدور؛ إذ لم نقل بدخل قصد القربة - أي: قصد الأمر - في موضوع الأمر الأول حتى يتوجه المحذور من جهة تأخره عنه كي يتعذر أخذه في المتعلق.

و الحاصل: أن الشيخ «قدس سره» قد صحح قصد القربة بتعدد الأمر؛ كما مر في بحث التعبدية و التوصلي في كيفية دخل قصد القربة في العبادة.

و لكنه قد صحح الاحتياط في العبادة هنا بوجه آخر، و هو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

و تقريب هذا الوجه: أن مدلول الأمر في قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب و الإباحة مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربة؛ حتى يتوجه عليه محذور الدور الذي أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد في الذكرى؛ بل وزان قوله: «احتط» و زان قوله: في الأوامر الواقعية مثل: «صل» في كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربة، فمدلول هيئة «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتتمام ما يعتبر فيه شطرا و شرطا لإتيّة التقرب و هي قصد الأمر، و يكون الاحتياط بهذا المعنى مأمورا بمقتضى الأخبار الآمرة به، و حينئذ:

فيقصد المكلف التقرب بهذا الفعل - كقضاء الصلوات احتياطا لأجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الأمر بالاحتياط. و بهذا يتوجه صحة الفتوى باستحباب بعض الأعمال التي لا دليل على استحبابها في الشرع.

وقد ظهر: عدم لزوم محذور الدور، أعني: توقف عنوان الاحتياط على الأمر به الذي يتوقف هو أيضا على الاحتياط؛ كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم: أنه إنما يلزم إذا أريد بالاحتياط في الروايات الآمرة به معناه

الحقيقي، و هو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربة؛ دون معناه المجازي الصوري و هو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي الصوري لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» و للمصنف على هذا الجواب إيرادات:

الإيراد الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى عدم مساعدة دليل».

و الإيراد الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إنه التزام بالإشكال».

توضيح الإيراد الأول: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 493» - أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط - في الأخبار الآمرة به - في معناه الحقيقي، أعني: الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نية التقرب المعتبرة في العبادات، فلا وجه لصرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربة - حتى يتمكن منه في العبادات التي لم يعلم أمر الشارع بها، و ذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازي للاحتياط المأمور به في الأخبار موضوعا و حكما.

أما موضوعا: فلأن ما يستقل بحسنه العقلي و يرشد إليه النقل هو الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب في العبادة فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرد عن نية التقرب أجنبي عن معناه المعروف المصطلح عليه.

و أما حكما: فلوجوه ثلاثة أولها: أن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى - أي الإتيان بالفعل مجردا عن قصد التقرب، و هو الذي اختاره الشيخ الأنصاري لحل الإشكال - أمر مولوي يصح قصد التقرب به؛ إذ المفروض: مطلوبية الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، و تتحقق القربة بقصد هذا الأمر المولوي المتعلق بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الأمر في مثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، و الأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقي إرشادي لا- يصح التقرب به، فاختلف الاحتيطان حكما، هذا و لكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازي مولويا خلافا تصريح الشيخ الأنصاري «قدس سره» بأنه إرشادي غير صالح للتقرب به؛ كما تقدم في عبارته المنقولة سابقا بقوله: «إن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي... إرشادي محض... فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، و لا ينفع في جعل الشيء عبادة».

ثانيها: أنه لو سلم أن الأمر به مولوي فهو نفسي؛ لقيام المصلحة بالإتيان بالفعل

العبادي المحتمل وجوبه بهذا النحو - أي: مجردا عن قصد القربة - ولم يكن الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية المحتملة؛ لأن الفعل على فرض وجوبه واقعا لم يسقط أمره بالإتيان به بدون قصد التقرب؛ إذ قوام العبادة به وهو دخيل في صميمه، ولو كان الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية لوجب الإتيان به مع قصد القربة، فالأمر بالإتيان به مجردا عن القصد المذكور أمر نفسي يثاب على طاعته ويعاقب على مخالفته إذا كان إلزاميا كما هو شأن التكليف النفسي لا غيري، مع أنه لا سبيل إلى الالتزام بنفسية أوامر الاحتياط، ضرورة: أن المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعي كما هو شأن سائر الواجبات الغيرية التي تقوم المصلحة بما يترتب عليها؛ كالمسير إلى الحج الذي تكون مطلوبيته للتوصل إلى الواجب النفسي، أعني: الحج، فلا احتياط بالصلاة إلى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيري، أمر الشارع به تحفظا على «معراج المؤمن» مثلا الذي هو ملاك لتشريع الصلاة، وحيث إن العبادة المحتملة قد سلب عنها قصد القربة، فليس المراد بالاحتياط التوصل إليها، فلو وجب وجب لذاته كسائر الواجبات النفسية لا للتوصل إلى الواقع المجهول.

ثالثها: أن الأمر بالاحتياط بهذا النحو - على تقدير تسليم نفسيته - يكون عباديا لا يسقط أمره إلا بالإتيان بالفعل متقربا به إليه تعالى، مع أن المقصود تجريده عن قصد التقرب، وأن المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيفما اتفق كتطهير اللباس للصلاة ودفن الميت، فيكون الأمر به توصليا؛ لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعي إلى التشريع ولو لم يأت به عن داع إلهي، فالإتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الأمر المحتمل أم عن الأمر بالاحتياط هو المطلوب للشارع، فلا محالة يتمحض الأمر به في التوصلية، فلا يلزم قصد التقرب به مع أن مفروض كلام الشيخ «قدس سره» التقرب بالأمر بالاحتياط كما عرفت.

والحاصل: أن التقرب بالأمر بالاحتياط يتوقف على كونه مولويا نفسيا عباديا مع وضوح أن الأمر به ليس كذلك لأنه إرشادي فكيف يتقرب به؟

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

«حينئذ» أي: كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نية التقرب، وهذا هو المراد بقوله: «بهذا المعنى». وضمير «فيها» راجع على العبادات. وضمير «حسنه» راجع على الاحتياط.

المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة.

فيه: مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة (1):

أنه ليس باحتياط حقيقة؛ بل (2) هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً (3) نفسياً عبادياً و العقل (4) لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، و النقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم (5)؛ لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما

=====

(1) تعليل لعدم مساعدة دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازي لوضوح: أن الإتيان بالمأمور به العبادي مجرداً عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعاً، وليس امثالاً لأمره أصلاً؛ بل هو أجنبي عنه بالمرّة كما عرفت توضيحه.

(2) هذا إشارة إلى مغايرة الاحتياط - بالمعنى الذي ذكره الشيخ - موضوعاً للاحتياط الذي هو مدلول الأخبار، وقد تقدم توضيح المغايرة بقوله: «و أما موضوعاً...» الخ.

و ضمير «هو» راجع على قوله: «الفعل المطابق للعبادة»، و هو الاحتياط الذي ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره».

يعني: الاحتياط - بمعنى الفعل المطابق للعبادة - شيء «لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً».

(3) هذا إشارة إلى الوجه الأول من وجوه المغايرة بين الاحتياطين حكماً، و «نفسياً» إشارة إلى الوجه الثاني منها، و «عبادياً»، إلى الثالث منها، و قد تقدمت هذه الوجوه.

(4) الواو للحال، يعني: و الحال أن العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط لا بحسن ما ذكره الشيخ «قدس سره» لمعنى الاحتياط، الذي عرفت: أنه لو دل عليه دليل لم يكن إلا مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، كما أن الشرع أيضاً لا يرشد إلا إلى حسن الاحتياط لا إلى حسن هذا المعنى الذي جعله الشيخ «قدس سره» لمعنى الاحتياط؛ لأنه أجنبي عما يحكم بحسنه العقل و يرشد إليه النقل.

و بالجملة: فالأمر في مثل - «خذ بالحائطة لدينك»، و «عليكم بالاحتياط و نحوهما - أمر إرشادي، و متعلقه هو الاحتياط الذي يحكم به العقل المنوط بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في تحصيل الغرض؛ لا المجرد عن نية التقرب فيما يحتمل عباديته، فالمأمور به هو معناه الحقيقي لا الصوري الذي يصح سلب عنوان الاحتياط عنه حقيقة، فإنه بهذا المعنى ليس حسناً عقلاً، و لا مما يرشد إليه الشرع.

(5) استدرارك على قوله: «لعدم مساعدة دليل».

و غرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازي لا وجه له إلا إذا ألجأتنا دلالة

كان محييص عن دلالتة (1) اقتضاء، على أن المراد به ذلك المعنى بناء (2) على عدم إمكانه (3) فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه (4) التزام بالإشكال، وعدم جريانه فيها، الاقتضاء إلى ذلك، كما ألبأتنا في مثل قوله تعالى: وَ سَنَلِ الْقَرْيَةَ

=====

إلى حملة على المجاز في الحذف بتقدير «الأهل»، فإنه إذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة كقضاء الصلوات لمجرد خلل موهوم فيها، ولم يمكن إرادة معناه الحقيقي لعدم إحراز الأمر حسب الفرض حتى يقصده و يتصف الفعل بكونه عباديا، فإنه لا بد حينئذ: من تجريد الفعل عن نية التقرب، و الإتيان به كذلك امثالا لأمر الشارع بالاحتياط و ارتكاب هذا المعنى المجازي مما لا بد منه صونا لكلام الحكيم عن اللغوية؛ إذ لو لم يجرّد الفعل عن قصد القربة لم يمكن الاحتياط فيه، فلا بد من تعلق الأمر الاحتياطي بما عدا القربة من الأجزاء و الشرائط.

و الحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العبادة، و لا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازي.

(1) يعني: دلالة الدليل على الترغيب، و ضمير «به» راجع على الاحتياط، و «ذاك المعنى» يعني: المجازي.

(2) قيد لقوله: «أن المراد به ذلك المعنى».

و غرضه: أن الالتزام بالمعنى المجازي - لورود أمر بالاحتياط في العبادة - لدلالة الاقتضاء إنما هو إذا تعذر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقي، كما هو كذلك بناء على عدّ قصد القربة من الأجزاء، و الشرائط. و أما بناء على كونه من كفيات الإطاعة: فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة أمكن حملة على معناه الحقيقي؛ لعدم كون القربة في عداد سائر الشرائط كما سيظهر.

(4) مبتدأ مؤخر، و خبره قوله المتقدم: «فيه مضافا». و الجملة بأجمعها خبر لقوله:

(3) أي: إمكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي.

«و ما قيل».

و ضمير «أنه» راجع على «ما قيل». و قوله: «و عدم» عطف على الإشكال و تفسير له.

و هذا هو الإيراد الثاني على كلام الشيخ «قدس سره» و هو المقصود الأصلي في مقام الاعتراض عليه.

توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربة - تسليم لإشكال جريان الاحتياط؛ و ذلك لأن تجريده عن

و هو (1) كما ترى.

قلت (2): لا- يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة.

=====

و الالتزام بأنه بمعناه الحقيقي لا يجري في العبادة حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(1) أي: و الحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما لا يمكن المصير إليه، كيف و هو مورد فتوى المشهور؟ فلا بد لحل الإشكال من التماس وجه آخر و هو ما اختاره المصنف «قدس سره».

(2) هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادة، و هذا الجواب هو مختار المصنف، و هو تزييف للمبنى الذي أسس عليه هذا الإشكال، فيقال في توضيح هذا الجواب: إن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العبادة في مثل: «صل» بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو دخيل في الأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد؛ لما ذكره المصنف في مبحث التعبدية و التوصلي من عدم كون قصد القربة دخيلاً في الأمور به على نحو دخل مثل الاستقبال و الستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض و الحاكم باعتباره و لزومه هو العقل، فمتعلق الطلب في مثل: «صل»، و «احتط» هو ذات الفعل، و القصد المزبور خارج عن ماهية الأمور به، و لا يلزم الدور إذ لم يكن قصد الأمر المتأخر عن الأمر دخيلاً في المتعلق على نحو سائر الأجزاء و الشرائط؛ بل هو من كفيات الإطاعة التي هي في رتبة تالية للأمر، و به يصير الاحتياط في العبادة ممكناً؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومه بداعي أمرها المعلوم بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعي للمكلف و المحرك له نحو الإتيان بالصلاة لا داع آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي المكلف بالصلاة الاحتياطية بداعي الأمر المحتمل، و حينئذ: فلو كانت مأموراً بها واقعا لكانت مقربة.

و بالجملة: أنه يمكن دفع إشكال الاحتياط في العبادة على وجه لا يلزم المحذور، و هو أن اعتبار القربة - في جميع العبادات - ليس شرعياً بل هو عقلي، و العقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزمياً كان أو احتمالياً، فحينئذ: يتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ (1) لعدم التمكن من قصد القربة فيها.

وقد عرفت: أنه (2) فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها (3) عقلا- لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه، وعليه (4): كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة (5): التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله، غاية الأمر: أنه لا بد أن يؤتى به (6) على نحو لو كان (7) مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه (8) محبوبا له تعالى، فيقع (9) حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لقوله: «مما» - المراد به الشروط - بيان ل «الشروط». و ضمير «بها» راجع على الموصول في «مما» باعتبار الشروط. و ضمير «جريانه» راجع على الاحتياط. و ضمير «بها» في «المتعلق بها» راجع على العبادة.

=====

(1) أي: فيشكل جريان الاحتياط حين كون القربة مثل سائر الشروط المعتبرة في العبادة كالطهارة والاستقبال في الصلاة كما هو مبنى التخييل المذكور.

(2) أي: التخييل الذي صار منشأ للإشكال المتقدم فاسد؛ لما تقدم من امتناع أخذ الأمر في المتعلق شرعا؛ بل المتعلق ذات العبادة.

(3) هذا الضمير و ضمير «فيها» راجع على العبادة. و ضمير «بدونه» راجع على قصد القربة.

(4) أي: و بناء على أن اعتبار قصد القربة عقلي؛ كان جريان الاحتياط في العبادة بمكان من الإمكان. كان الأولى تأنيث ضمير «فيه» لرجوعه إلى العبادة التي هي ظرف الاحتياط؛ إلا أن يرجع إلى العمل العبادي.

(5) تعليل ل «كان جريان الاحتياط».

(6) يعني: بما احتمل وجوبه.

(7) اسم كان ضمير راجع على «ما احتمل وجوبه». و الضمائر المذكورة من قوله:

«ما احتمل وجوبه» إلى قوله: «فيقع الأمر به» كلها راجعة على «ما احتمل وجوبه».

(8) أي: كون الفعل المحتمل وجوبه محبوبا له تعالى. و هذا إشارة إلى عدم انحصار نية القربة في الأمر؛ بل مطلق إضافته إليه تعالى - كقصد المحبوبة - من القربة المطلوبة في العبادة.

(9) أي: فيقع الفعل المحتمل وجوبه حين الإتيان به بالنحو المذكور، أعني: «أنه لو كان مأمورا به لكان مقربا» امتثالا له تعالى على تقدير الأمر به، و انقيادا له «عزّ و جل» على تقدير عدمه.

لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه «تبارك و تعالى»، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد (1).

وقد انقذ بذلك (2): أنه لا حاجة في جريانه في العبادة إلى تعلق أمر بها؛ بل لو

=====

(1) الذي هو في حكم الإطاعة الحقيقية، ثم إن هذا وما قبله مفسر لقوله «على كل حال».

(2) يعني: وقد ظهر مما ذكرنا - من عدم دخل قصد القرية في المتعلق، وإنما هو دخيل عقلا في حصول غرض المولى من الأمر - أنه لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى تعلق أمر بها حتى يقصد؛ «كأن يقول المولى: «احتط في العبادة لمجرد خلل موهوم فيها»، فيكفي في جريان الاحتياط فيها نفس الأمر المحتمل، يعني: أن احتمال بقاء الأمر بالصلاة كاف في مشروعية الاحتياط وقضائها؛ بل لو علم تعلق أمر بها لم يكن من الاحتياط في شيء؛ بل كان إطاعة حقيقية، لتقوم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، ويكون ذلك الأمر تكليفا نفسيا وجوبيا أو استحبابيا؛ كما تقدم الكلام فيه.

والحاصل: أن قوام الاحتياط والإتيان بالفعل بجراء مطلوبيته و موافقته للأمر الواقعي المحتمل، فإذا ورد أمر من الشارع بفعل مشكوك المطلوبية - بهذا العنوان - لم يكن الإتيان به احتياطاً؛ بل كان إطاعة جسمية لأمر معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على «عنوان محتمل المطلوبية».

وحاصله: أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجبا عباديا و مباحا، فأخبار «من بلغ» تصلح لإثبات استحباب نفس العمل الذي قام على استحبابه خبر ضعيف، كالدعاء عند رؤية الهلال، فإن الرواية الفاقدة لشرائط الحجية وإن لم تصلح لإثبات استحبابه؛ إلا إنه يتحقق - بهذا الخبر الضعيف - موضوع أخبار «من بلغ» وهو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركة هذه الأخبار المعتبرة، وبعد العلم بالأمر المستفاد منها يجري الاحتياط في العبادة.

ص: 258

فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء (1)؛ بل كسائر ما علم (2) وجوبه أو استحبابه منها (3) كما لا يخفى.

=====

هذا ما استظهره الشيخ «قدس سره»؛ ولكن المصنف أورد عليه: بأنه مع تسليم دلالة أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذي ورد الثواب عليه في خبر ضعيف لم يكن الإتيان بذلك الفعل بداعي أمره المستفاد من هذه الأخبار من الاحتياط أصلاً، بل هو من الإطاعة الحقيقية، لفرض العلم بالأمر حينئذ دون احتمال المقوم للاحتياط.

وبما ذكرناه: ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسألة الاحتياط في العبادة، وأن إشكال الاحتياط في العبادة كما يمكن حله بالتصرف في معنى الاحتياط وإرادة معنى مجازي منه - كما عليه الشيخ - كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوي المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه رواية ضعيفة أم لا؟

(1) لتقوم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعي.

(2) المراد به: الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، وليس من الاحتياط في شيء بل من الإطاعة الحقيقية؛ كالصلوات اليومية وغيرها من الواجبات المعلوم.

(3) أي: من العبادات. هذا إشارة إلى وجه خامس لدفع إشكال الاحتياط في العبادة،

وحاصل هذا الوجه: أن مشكوك العبادية وإن لم يمكن الإتيان به بقصد القربة من جهة أنه لم يحرز تعلق الأمر به؛ لكن يمكن الإتيان به بقصد القربة بملاحظة الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ»، فقد ورد في مستفيض الأحاديث: أن «من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن كما بلغه»، فلو قام خبر ضعيف على استحباب الأذان لصلاة مستحبة مثلاً صح الاحتياط بإتيان الأذان لها بقصد القربة لوجود الأمر العام المستفاد من أخبار «من بلغ»؛ لكن هذا الوجه أيضاً مخدوش بوجهين:

أحدهما: أن هذا لا يدفع الإشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة وإنما يختص بما ورد فيه أمر ولو بخبر ضعيف.

ثانيهما: أن موافقة هذا الأمر الاستحبابي يجعل المأتي به طاعة جزمية، ويخرج عن المتنازع فيه الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب أو الاستحباب؛ كصلاة الليل والنوافل المرتبة وغسل الجمعة، وكثير من المستحبات التي هي من ضروريات المذهب بل الدين، ويقصد ذلك الأمر الاستحبابي المعلوم.

فظهر (1): أنه لو قيل (2) بدلالة أخبار «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان (3) يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه. خبر ضعيف؛ بل كان (4) عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه لا يقال (5): هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ

=====

(1) متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى العلم بالأمر؛ بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلا.

(2) القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره». وقد تقدم كلامه سابقا.

(3) جواب «لو قيل» ورد له.

توضيح الرد: أنه إذا تعلق الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» بعمل كالدعاء عند رؤية الهلال، كان العمل مأمورا به جزما، فيكون الإتيان به إطاعة حقيقية لقصد امتثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذ من باب الاحتياط المتقوم بداعي احتمال تعلق الأمر به واقعا؛ بل هو إطاعة علمية تفصيلية. فالأخبار الكثيرة الدالة على ترتب الثواب على العمل الذي دل خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه على تقدير دلالتها على الاستحباب لا تجدي في دفع إشكال جريان الاحتياط في العبادة عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب؛ لصيرورة العمل بسبب تلك الأخبار مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية لا احتياطية.

و المتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، و هو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث، و لا يستفاد من تلك الأخبار استحباب العمل الذي شك في استحبابه من غير ناحية الخبر الضعيف.

(4) اسم كان ضمير راجع على الموصول في «ما دل» المراد به العمل الذي دل الدليل على استحبابه؛ كزيارة المعصومين «عليهم السلام».

(5) هذا إشكال على ما أفاده المصنف «قدس سره» من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجديا في إمكان الاحتياط في العبادة؛ بل يكون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجديا في إمكان الاحتياط في العبادة، فيكون هذا جوابا سادسا عن إشكال الاحتياط في العبادة.

تقريبه: يتوقف على مقدمة وهي: أن في أخبار «من بلغ» احتمالين:

الأول: أن يكون المستفاد منها هو استحباب العمل الذي قام خبر ضعيف على

عليه الثواب بعنوانه (1)، و أما لو دل (2) على استحبابه لا بهذا العنوان (3)؛ بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر (4) الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي

=====

الثاني: أن يكون المستفاد منها استحباب عمل لا بعنوانه الأولي؛ بل بعنوان كون العمل محتمل الثواب كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار مثل: «فعمله طلبا لقول النبي «صلى الله عليه وآله...»»، أو «التماس ذلك الثواب».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال على الاستدلال بأخبار «من بلغ» على الاحتياط في العبادة الذي هو مورد للبحث في المقام إنما يتم على الاحتمال الأول، فيصح أن يقال في تقريب الإشكال: إن أخبار «من بلغ» لا تجدي في جريان الاحتياط في العبادة؛ لأن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» إنما هو كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية. و من المعلوم: أنه لا ربط له حينئذ بالاحتياط المحرز للواقع.

و أما إذا كان المستفاد من تلك الأخبار أمرا بما هو محتمل الواقع - كنفس أوامر الاحتياط بناء على مولويته - كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، كان كافيا في إمكان التقرب بالعبادة المشكوكة لصيرورته مستحبا شرعيا؛ لأنه - على هذا التقدير - يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسيا يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحبا شرعا، ويرشد إلى هذا المعنى قوله «عليه السلام» في بعض تلك الأخبار:

«التماس ذلك الثواب»، أو «طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» حيث إن ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالإتيان به بداعي احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحبا - كما هو مقتضى الاحتمال الأول - حتى يقال: إن الإتيان به إطاعة حقيقية؛ بل هو مع الإتيان به برجاء محبوبيته فتعلق الأمر النفسي بالعمل برجاء الأمر به، فيقصد ذلك الأمر ويتحقق مشروعيته الاحتياط في العبادة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

استحبابه بعنوانه الأولي كعنوان زيارة المعصوم «عليه السلام».

(1) يعني: بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(2) هذا تقدم توضيحه بقولنا: «و أما إذا كان المستفاد...» إلخ.

(3) أي: لا بعنوانه الأولي بل بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(4) في استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوانه الأولي؛ بناء على مولوية الأمر

فإنه يقال (1): إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط و مجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه (2) آنفا.

ثم (3) إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

=====

(1) جواب عن قوله: «لا يقال». وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «إن الأمر بعنوان الاحتياط». و توضيحه: أن أوامر الاحتياط - على تقدير مولويتها - توصلية؛ إذ لا دليل على تعديتها، فتسقط بمجرد موافقتها، و لا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الأوامر العبادية.

وعليه: فالأمر التوصلي كالأمر الإرشادي لا يصح قصد القربة مع وضوح اعتباره في العبادة. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان عباديا...» الخ.

و حاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية، للزوم الدور، ضرورة: أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، و الأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به؛ لكون الأمر عارضا عليه، و العارض يستدعي تقدم المعروض عليه، فالأمر يستدعي تقدم الاحتياط عليه، فالنتيجة: أن الاحتياط يتوقف على نفسه، و هو الدور.

(2) يعني إلى عدم كونه مصححا للاحتياط؛ لاستلزامه الدور، و مراده بقوله: «آنفا» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه حيث قال: بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

مفاد أخبار من بلغ

(3) بعد أن ناقش المصنف «قدس سره» في الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الأمر المولوي بالاحتياط، تطرق إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الأخبار في أنفسها من الوجوه و الاحتمالات.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في احتمالات هذه الأخبار.

المقام الثاني: في الأقوال فيها.

و أما احتمالات هذه الأخبار فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكما أصوليا، و هو حجية الأخبار الضعيفة الدالة على استحباب بعض الأفعال من باب «التسامح في أدلة السنن»، فإذا دل خبر ضعيف السند على استحباب بعض الأعمال كأعمال يوم النيروز، و ترتب الثواب عليها كان ذلك الخبر الضعيف - ببركة هذه الأخبار - حجة، و صح الحكم بمضمونه نظرا إلى حجية سنده.

الثاني: أن يكون مفادها حكما فقهيًا، و هو استحباب العمل الذي بلغ الثواب عليه، بمعنى: أنه إذا بلغ في رواية ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذلك العمل، مع قطع النظر عن سندها.

ثم هذا الاحتمال الثاني فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي - أعني: الاستحباب - هو العمل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي - و هو كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم وجهة تقييدية لترتب الثواب عليه؛ بل يكون بلوغ الثواب جهة تعليلية له، فإذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه الأولي مستحبا من المستحبات، فالمستحب هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم، وجهة تقييدية لترتبه عليه، فالمستحب حينئذ: هو العمل المأتي به برجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقا بنفس العمل، و لذا يكون العمل بنفسه مستحبا.

و على الثاني: يكون متعلقا بالاحتياط، و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوي دون نفس العمل، فموضوع الاستحباب على الأول: هو نفس العمل.

و على الثاني: هو الاحتياط.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و أما المقام الثاني - و هو الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» - فثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، و هو ظاهر المشهور، حيث يظهر من فتاواهم باستحباب بعض الأعمال بمجرد ورود خبر ضعيف دال على ترتب الثواب عليه.

الثاني: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب، كما هو

صحيحة (1) هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال:

«من بلغه عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له؛ وإن كان رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله» (1) ظاهرة (2) في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه «صلى الله عليه وآله وسلم» أنه مختار المصنف «قدس سره»، حيث استظهر من صحيحة هشام المذكورة في المتن الاحتمال الثاني، نظراً إلى ظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل؛ لا- العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب. وأن المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي؛ لا بعنوان كونه مما بلغ عليه الثواب.

=====

الثالث: أن يكون مفادها هو استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب؛ كما استظهره الشيخ الأنصاري «قدس سره» من صحيحة هشام و نحوه، فالمستفاد منها عند الشيخ «قدس سره»: هو استحباب الاحتياط.

وعليه: فالمصنف والشيخ «قدس سره» متفقان على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حكم فرعي وهو الاستحباب؛ لا الأصولي وهو حجية الخبر الضعيف في المستحبات، ومختلفان في متعلقه، أعني: المستحب، فاستظهر الشيخ «قدس سره»: أنه هو العمل بعنوان الرجاء والانتقياد؛ بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، والمصنف: أنه ذات العمل، وأن الرجاء والانتقياد خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، وإنما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، ومن المعلوم: أن الداعي ليس داخلاً في متعلق الطلب.

(1) بيان لقوله: «لا يبعد»، واستظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولي.

(2) خبر لقوله: «فإن صحيحة هشام...» الخ والضمير في «بلغه» راجع على الموصول في قوله: «من بلغه» المراد به العامل، وضمير «عنه» راجع على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم». وضمير «أنه ذو ثواب» راجع على العمل، وجملته فاعل «بلغه».

ووجه الظهور: أن هذه الصحيحة تدل على ترتب الثواب الموعود الوارد في خبر ضعيف على نفس العمل؛ لا يستحقه العبد بحكم العقل إلا بكونه مطيعاً، ولا إطاعة إلا مع تعلق الأمر بالمأتي به.

وعليه: فالإخبار بالثواب على نفس العمل إخبار عن تعلق الأمر المولوي بذلك العمل، وهو معنى الاستحباب.

ص: 264

ذو ثواب، و كون (1) العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به، و بعنوان الاحتياط، بداهة: أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان.

=====

(1) هذا إشارة إلى ما استفاده الشيخ «قدس سره» من أخبار «من بلغ»، فإنه «قدس سره» بعد أن استظهر استحباب العمل - الذي دل خبر ضعيف على استحبابه - من هذه الأخبار أورد على نفسه بوجوه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، و قوى أولها - و هو ثبوت الأجر لا يثبت الاستحباب - ثم قال: «و أما الإيراد الأول: فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه؛ لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي على العمل، و يؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و التماس الثواب الموعود، و من المعلوم: أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 58».

و حاصل الكلام: أنه قد اختلف المصنف و الشيخ «قدس سرهما» في مفاد أخبار «من بلغ».

قال المصنف: إن مفادها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي، و قال الشيخ «قدس سره»: إن مفادها هو استحباب الاحتياط أي: استحباب العمل بعنوانه الثانوي، و هو رجاء بلوغ الثواب و الانقياد.

و قد استدلل المصنف «قدس سره» بإطلاق صحيحة هشام بن سالم، و هو قوله: «عليه السلام»: «فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم» لم يقله»، فإطلاق قوله: «فعمله، كان أجر ذلك له» يقتضي استحباب نفس العمل، و ترتب الثواب على ذات العمل بعنوانه الأولي؛ إذ لو كان الثواب مترتبا على العمل بعنوان الاحتياط و الرجاء لكان اللازم تقييده بعنوان الاحتياط و بلوغ الثواب أي: فيقول: «فعمله احتياطا و برجاء بلوغ الثواب و الانقياد كان أجر ذلك له». فظاهر الإطلاق هو:

استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي.

و أما دليل الشيخ على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» هو استحباب الاحتياط فهو وجهان:

أحدهما: أن الظاهر من هذه الأخبار: هو كون العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي على العمل، بمعنى: أن المستحب هو العمل المأتي به بداعي البلوغ، فالثواب

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» كما قيد به (1) يكون على العمل المأتي به بعنوان الاحتياط لا على نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو.

=====

ثم قال: ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» و التماس الثواب الموعود.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الوجه بقوله: «و كون العمل متفرعا على البلوغ»، و حاصله: أن تفرع العمل على البلوغ و كون البلوغ هو الداعي إليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتبا عليه فيما إذا أتى به برجاء كونه مطلوباً، و بعنوان الاحتياط، فإن الداعي إلى الفعل مما لا يوجب وجهها و عنواناً للفعل حتى يجب أن يكون الإتيان به بذلك الوجه و العنوان؛ بل يكون الثواب مترتبا على نفس العمل بعنوانه الأولي.

و ثانيهما: أن إتيان العمل في بعض الأخبار إنما هو مقيد بكونه بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو التماساً للثواب الموعود، و ظاهر التقييد هو الاحتياط، فيقيد به إطلاق بعض الأخبار بمقتضى حمل المطلق على المقيد.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بقوله: «و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»».

و حاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني: أن تقييد العمل في بعض الأخبار - كخبر محمد بن مروان - بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو بالتماس الثواب الموعود غير مربوط بصحيفة هشام أصلاً؛ إذ الثواب فيها مترتب على نفس العمل، فلا وجه لتقييدها به؛ بل لو أتى بالعمل طلباً لقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو التماساً للثواب الموعود لترتب الثواب على نفس العمل بمقتضى الصحة.

فالمتحصل: أن الثواب رتب في الصحة على نفس العمل بعنوانه الأولي لخلوها عن قيد طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقوله «عليه السلام» فيها: «فعمله كان أجر ذلك له...» الخ. نظير قوله: «من سرح لحيته»، يعني: وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله: «من سرح لحيته» في ترتب الثواب على نفس العمل، و هو تسريح اللحية بما هو هو؛ لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «في بعض الأخبار».

و المراد ببعض الأخبار هو: خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله «عليه السلام» «قال:

«من بلغه عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله»⁽¹⁾. فالثواب - حسب ظاهر هذا الخبر - مترتب على العمل المأتي به بداعي الوصول إلى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيفما وقع، بل العمل المأتي به رجاء الأجر، فلم يثبت استحباب نفس العمل كما يدعيه المصنف؛ بل الثابت استحباب الاحتياط كما يقول به الشيخ، فهذا يكون دليلاً للشيخ «قدس سره».

وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى ردّه بقوله: «إلا إن الثواب في الصحيحة».

وحاصل الرد: أن الثواب الموعود وإن ترتب في خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لكنه رتب في الصحيحة على نفس العمل بعنوانه الأولي؛ لخلوها عن قيد طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فلا يجب تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

ولذا قال: «ولا موجب لتقييدها به»، يعني: ولا موجب لتقييد الصحيحة ببعض الأخبار.

و غرضه من هذا الكلام: هو دفع توهم.

وحاصل التوهم: أن الصحيحة وإن كانت مطلقة؛ لكنه لا بد من تقييد إطلاقها بمدلول خبر محمد بن مروان.

بيان ذلك: أن الصحيحة ظاهرة في ترتب الثواب على العمل الذي ورد الثواب عليه في الخبر الضعيف، سواء أتى به بداعي ذلك الثواب أم لا. وخبر محمد بن مروان ظاهر في ترتب الثواب على خصوص العمل المأتي به بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ لا مطلق العمل كيفما وقع.

ومن المعلوم: أنه لا بد من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذي تضمنه المقيد نفس ما دل عليه الخطاب المطلق، فلا بد من تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

هذا وقد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «ولا موجب لتقييدها به» و توضيحه: أن الصحيحة والخبر وإن اختلفا إطلاقاً وتقييداً؛ إلا إنه لا وجه للتقييد؛ لعدم وجود ضابطه، وهو التنافي بين المطلق والمقيد؛ بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأن يكونا مختلفين في النفي والإثبات؛ كأن يقول: «إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فلا تعتق رقبة»

ص: 267

في بعض الأخبار، وإن كان انقيادا؛ إلا إن الثواب في الصحيحة إنما ترتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما؛ بل لو أتى به كذلك (1) أو التماسا (2) للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر (3)، لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل؛ لا بما هو احتياط و انقياد (4)،...

=====

كافرة»، أو كانا مثبتين مع إحراز أن المطلوب منهما صرف الوجود كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة»، حيث إنهما يتعارضان في عتق الكافرة، لاقتضاء دليل المطلق الأجزاء، و اقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبة المؤمنة، و عدم أجزاء عتق غيرها، و من المعلوم: أنه لا تنافي هنا بين الصحيحة و بين ما يشتمل على الالتماس و الطلب، حيث إن «البلوغ» ليس قييدا للموضوع حتى يتحقق التنافي، و إنما هو داع إلى إيجاد العمل في الخارج، و الداعي لا يكون قييدا لمتعلق الخطاب.

قوله: «لعدم المنافاة بينهما» تعليل لقوله: «و لا موجب» و ضمير بينهما راجع على الصحيحة و بعض الأخبار.

قوله: «بل» إضراب على قوله: «و لا موجب لتقييدها به».

و حاصله: أن طلب قول النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و نحوه - مضافا إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب - لا يصلح قصده أيضا لترتب الثواب عليه، و يكون لغوا. و ضمير «به» راجع على العمل.

(1) يعني: بداعي طلب قوله النبي «صلى الله عليه و آله و سلم».

(2) عطف على «كذلك».

(3) أي: بعض الأخبار كما عرفت، و هو خبر ابن مروان.

(4) أي: لا- بما هو احتياط و انقياد حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله: «و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان»، و ذلك لأن ما دل على أن الثواب على نفس العمل كاشف عن ذلك، و قصد الانقياد لا يوجب انقلاب الثواب عما هو عليه إلى غيره، فإن الانقياد إنما ترتب على الواقع لا على القصد المتعلق به، فإن الإنسان سواء صلى بعنوان أنها واجبة، أو صلى بعنوان الانقياد أتاها ثواب الصلاة لا ثواب الانقياد.

نعم؛ فيما لم يكن هناك واقع مجعول عليه الثواب لا محالة يكون الثواب للانقياد.

و حال الثواب في ذلك حال العقاب في المعصية، فإنه لو عصى تجريا عوقب للمعصية لا للتجري.

فيكشف (1) عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه (2) وزان «من سرح لحيته»، أو «من صلى أو صام فله كذا»، ولعله (3) لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل (4).

=====

نعم لو تجرّى بغير المعصية الحقيقية ظنا منه أنها معصية كان العقاب للتجري على القول به.

(1) يعني: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوية ذات العمل بعنوانه الأولي لا بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبا شرعيا بالعنوان الأولي كسائر المستحبات الشرعية؛ كالصلاة والصوم المندوبين، والإتيان به إطاعة حقيقية لأمر مولوي.

(2) يعني: وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله: «من سرح» في ترتب الثواب على نفس العمل وهو تسريح اللحية بما هو هو لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

(3) الضمير للشأن، يعني: لعله لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل و ترتب الأجر و الثواب عليه بعنوانه الأولي لا بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثير من الأفعال التي قامت الأخبار الضعاف على استحبابها.

(4) لعله إشارة إلى احتمال أن يكون نظر المشهور في استحباب نفس العمل من حيث هو - إلى أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حجية الخبر الضعيف في المستحبات، فتخصص عموم أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ مفادها حينئذ هو: اعتبار الخبر الضعيف في المندوبات، وعدم اعتبار شرائط الحجية فيها، وهذا هو المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن. هذا ما يرجع إلى توضيح المتن. و تركنا تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو: بيان الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات و الجواب عنه.

ولكن قبل توضيح الإشكال و الجواب عنه ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا في كل شبهة. أما

حسنه عقلا: فلكونه محرزا عمليا للواقع، و موجبا للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة أو استيفاء المصلحة كذلك.

و أما رجحانه شرعا: فلا إمكان استفادته من بعض الأخبار كقوله «عليه السلام» في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، فالمستفاد من بعض الأخبار: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في محتمل الوجوب، وبالترك في محتمل الحرمة.

ثانيهما: أنه لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريرية؛ وذلك لأنه انقياد للمولى. هذا تمام الكلام في الأمرين.

2 - أما توضيح إشكال الاحتياط في العبادات: فيتوقف على مقدمة وهي بيان أمور ثلاثة:

الثاني: أن قصد القرية عبارة عن قصد امتثال الأمر، فلا يمكن بدون إحراز الأمر والعلم به.

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القرية؛ بل قصد القرية يكون مقوما لعبادة العبادة، وهو الفارق بين الواجب التوصللي والتعدي، حيث إن الأمر في الأول يسقط بإتيانه كيفما وقع، بخلاف الثاني فلا يسقط الأمر إلا بإتيانه بقصد امتثال الأمر.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعا في تحقق قصد القرية، فلا بد من العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط في العبادة عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادات أصلا؛ لعدم إحراز تعلق الأمر به.

وعليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلا ولا إجمالا، و معه لا يتمشى منه قصد القرية. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال.

و أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

3 - الجواب الأول: ما أشار إليه بقوله: «و حسن الاحتياط عقلا».

و حكم الشرع، و هي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هو:

أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلزم الأمر المولوي بالاحتياط شرعا، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب احتياطاً بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط.

وقد أجاب المصنف عن هذا الجواب بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي في رفع الإشكال».

توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة: وهي أن حكم العقل تارة: يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام؛ كحسن الانقياد و الإطاعة. و أخرى: يكون واقعا في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها؛ نظير قبح الظلم و حسن رد الوديعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط شرعا من قاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة: أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها. و أما الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع - على تقدير تسليمها - فهي فيما إذا كان حكم العقل واقعا في سلسلة عللها، فحسن الاحتياط عقلا في المقام ليس من موارد تلك القاعدة.

و عليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر الشرعي و في طوله.

و من المعلوم: أن حسن الاحتياط لا يلزم الأمر المولوي بالإطاعة؛ لأن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون إرشاديا و الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «بداهة توفقه...» الخ. و حاصله: لزوم الدور بتقريب: أن الحسن عارض على الاحتياط و الاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدما على الحسن تقدم المعروض على العارض، ثم الاحتياط متأخر عن الأمر؛ إذ لو لا الأمر لما كان الاحتياط احتياطاً، فكيف يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه؟ و هذا دور واضح.

4 - الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادات: ما أشار إليه بقوله: «و قد انقذ بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه».

و توضيح هذا الجواب: أنه يمكن إحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب

عليه على ما هو المستفاد من بعض الأخبار، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإن على تعلق الأمر به وهو المطلوب، فيؤتى بالعبادة حينئذ بقصد هذا الأمر.

و حاصل الجواب: أنه لا- ينفع في رفع الإشكال المتقدم كشف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه، كما لا- ينفع في رفعه الجواب المتقدم الذي أشار إليه بقوله: «و حسن الاحتياط عقلا»؛ إذ تعلق الأمر بالاحتياط، سواء كان بنحو اللم لقاعدة الملازمة كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن؛ لترتب الثواب على الاحتياط كما في الجواب الثاني فرع إمكان الاحتياط. وقد عرفت عدم إمكانه في الجواب الأول لمحذور الدور.

و كيف كان؛ فلا يصح استكشاف الأمر بالاحتياط لا بنحو اللم ولا بالبرهان الإني، و لازم ذلك: عدم صحة الاحتياط في العبادات لأجل عدم الأمر.

5- الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات: ما أشار إليه بقوله: «و ما قيل دفعه...» الخ. و حاصل هذا الوجه هو: تصحيح الاحتياط في العبادات بتقريب: أن مدلول الأمر في قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعناه الحقيقي أعني: الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القرية؛ حتى يتوجه عليه محذور الدور؛ بل بمعناه المجازي أعني: الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا عدا نية القرية، فإن الاحتياط بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

و أما وجه عدم لزوم الدور: فإنه إنما يلزم إذا أريد بالاحتياط معناه الحقيقي، دون معناه المجازي. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح هذا الجواب الثالث.

6- و للمصنف «قدس سره» على هذا الجواب إيرادان:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافا». و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه التزام بالإشكال».

و أما توضيح الإيراد الأول: فلأنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط في معناه الحقيقي و حمله على معناه المجازي؛ إذ لا دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى المجازي؛ بل الاحتياط بهذا المعنى ليس باحتياط حقيقة.

الحقيقي في العبادة، وهذا تسليم بالإشكال وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادات.

7 - الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادات: هو ما أشار إليه بقوله:

«قلت: لا يخفى»، وهذا الجواب هو تصحيح الاحتياط في العبادات على ما هو مبنى المصنف «قدس سره».

فيقال في توضيح هذا الجواب: إن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بالقربة، كتعلقه بغيرها مما هو دخيل في الأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه؛ لكن هذا التخيل فاسد لما ذكره المصنف «قدس سره»، في مبحث التعبدية والتوصلي من عدم قصد القربة دخيلاً في الأمور به، على نحو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل، فلا يلزم الدور لعدم دخل قصد الأمر المتأخر عن الأمر في متعلق الأمر على نحو سائر الأجزاء والشرائط، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة تفصيلاً بقصد أمرها المعلوم؛ كذلك يأتي بالصلاة الاحتياطية بقصد أمرها المحتمل، وحينئذ: فلو كانت مأموراً بها واقعا لكانت مقربة.

فالمتحصل: أن اعتبار قصد القربة في جميع العبادات يكون عقلياً لا شرعياً، والإشكال مبني على اعتبار قصد القربة شرعاً لا عقلاً، والعقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزئياً كان أم احتمالياً، فحينئذ: يتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

فالتخيل الذي صار منشأ للإشكال في العبادة فاسد.

8 - الجواب الخامس عن إشكال الاحتياط في العبادة: هو أخبار «من بلغ».

و حاصل هذا الوجه: أن مشكوك العبادة وإن لم يكن الإتيان به بقصد القربة من جهة عدم إحراز تعلق الأمر به؛ لكن يمكن الإتيان به بقصد القربة بملاحظة الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ»، فقد ورد في مستفيض الأحاديث: «أن من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن كما بلغه»، فلو قام خبر ضعيف على استحباب عمل كاستحباب الأذان لصلاة مستحبة مثلاً، صح الاحتياط بإتيان الأذان لها بقصد القربة؛ لوجود الأمر العام المستفاد من أخبار «من بلغ».

ولكن هذا الوجه مخدوش بوجهين:

أحدهما: أن هذا الوجه لا ينفع في دفع الإشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة، وإنما يختص بما ورد فيه أمر ولو خبر ضعيف.

وثانيهما: أن موافقة هذا الأمر الاستجابي يجعل المأتي به طاعته جرمية، ويخرج عن محل النزاع الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب.

فالمتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، وهو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث؛ إذ لا يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط في محتمل الوجوب.

9- لا يقال: إن الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» يكون مجدياً في إمكان الاحتياط في العبادة؛ إذ المستفاد منها هو: استحباب العمل بعنوانه الثانوي - وهو كون العمل محتمل الثواب - إذ على هذا التقدير يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسياً يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحبا شرعياً، فقد تعلق الأمر النفسي بالعمل برجاء محبوبيته ويتحقق الاحتياط في العبادة بقصد ذلك الأمر.

فيانه يقال في الجواب: أولاً: أن أوامر الاحتياط على تقدير مولويتها توصلية، فلا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها، فلا يصحح بها الاحتياط في العبادة.

و ثانياً: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية؛ وذلك للزوم الدور، وقد مر بيان لزوم الدور في أوائل هذا التنبيه. فراجع.

10 - مفاد أخبار من بلغ:

ويقع الكلام في محتملات هذه الأخبار وهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكماً أصولياً وهو حجية الأخبار الضعيفة من باب التسامح في أدلة السنن، فصح الحكم باستحباب عمل دل على استحبابه خبر ضعيف.

الثاني: أن يكون مفادها حكماً فقهيّاً، وهو استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، وهذا الاحتمال الثاني على قسمين:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي. أعني: الاستحباب هو العمل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، فالمستحب هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً في موضوع الحكم وجهة تقييدية.

ص: 274

الثالث (1): أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد منها متعلقا بنفس العمل، وعلى الثاني يكون متعلقا بالاحتياط و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه.

=====

و أما الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، و هو ظاهر المشهور.

الثاني: أن يكون مفادها استحباب الاحتياط؛ كما استظهره الشيخ الأنصاري «قدس سره».

الثالث: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب، و هو مختار المصنف «قدس سره».

11 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - إمكان الاحتياط في العبادات؛ لأن العبادة وإن كانت تتوقف على قصد القربة إلا إن اعتبار قصد القربة فيها يكون عقليا لا شرعيا، و الإشكال مبني على اعتبار قصد القربة فيها شرعا.

2 - الصحيح من الأجوبة عند المصنف «قدس سره» هو: الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادات.

3 - مفاد أخبار «من بلغ» عند المصنف «قدس سره» هو: استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب.

في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الثالث: هو دفع ما يتوهم في المقام من لزوم الاحتياط.

و أما توضيح التوهم فيتوقف على مقدمة وهي: أن التكاليف الشرعية قد تعلقت بالموضوعات الواقعية بما هي هي، من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، كما أن الألفاظ - أيضا - وضعت للمعاني الواقعية كذلك، فحينئذ: يكون مفاد قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» هو وجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي، سواء علم المكلف به تفصيلا أو إجمالا أو لم يعلم به اصلا، فيكون المحرم هو الخمر الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الواجب - حينئذ - هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمة العلمية حتى يحصل العلم بالاجتناب عن الخمر الواقعي، فلا يجري حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لفرض وجود بيان من الشارع في الشبهات

الموضوعية و هذا التوهم ما أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «و توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا...» الخ. «دروس في الرسائل، ج 2، ص 425».

و كلام المصنف في هذا الأمر يكون ناظرا إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» في ذكر هذا التوهم و دفعه.

و توضيح التوهم بعبارة أخرى: أن أدلة البراءة الشرعية و العقلية لا تجري في الشبهة الموضوعية؛ كالمائع المردد بين الخمر و الخمر، ضرورة: أن وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلا بيان الكبريات مثل: الماء حلال، و الخمر حرام، و قد بينها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و إنما الشك في الصغرى، و هي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة و هو الخمر مثلا أم لا؟ و من المعلوم: أن المرجع في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، و حينئذ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرًا؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة: انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلي و علم المكلف به، و تردد متعلق التكليف بين شيئين لأمر خارجية غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه؛ بل على المكلف نفسه إزالة هذا التردد و الاشتباه عن طريق الاحتياط، و ترك كل ما فيه احتمال الخمر.

كما لا يجري فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهري؛ إذ الحديث إنما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، و ما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلي لا غير.

ثم قال الشيخ في دفع التوهم: «بأن النهي عن الخمر...» الخ.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الأحكام الشرعية و إن كانت متعلقة بالموضوعات من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، و الألفاظ و إن كانت موضوعة للمعاني كذلك؛ إلا إن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقًا؛ بل يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف الذي يوجب تنجز التكليف، فإذا انتفى هذا القسم من البيان يحكم العقل بقبح العقاب، سواء لم يبينه الشارع أصلاً، أو بيّنه و لم يصل إلى المكلف، أو وصل و لم يعلم بتوجهه إليه لأجل عدم العلم بوجود موضوعه لا تفصيلاً و لا إجمالاً كما في المقام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العقل هنا يحكم بقبح العقاب لعدم تنجز التكليف؛ إذ شرط تنجزه هو العلم بالموضوع و المحمول معاً، و المفروض: أنه لا يعلم بالموضوع.

وبعبارة أخرى: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصية و استحقاق العقوبة عليها هو مخالفة التكليف المنجز المتوقع على إحراز كل من الصغرى والكبرى، و مع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعدة القبح محققا؛ إذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع حتى يمنع عن جريان القاعدة في الشبهة الموضوعية من جهة صدور البيان و علم المكلف به؛ بل المناط فيه قبح مؤاخذاً من لم ينتج التكليف في حقه، سواء كان عدم التنجز لعدم بيان الشارع له أصلاً؛ كما في الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص أم لإجمال بيانه، أم لمعارضته، أم للشك في تحقق متعلقه، أم في كون الموجود من مصاديق متعلقه كما في المقام، ففي جميع هذه الموارد تقبح المؤاخذاً، فتجري قاعدة القبح.

وعليه: فمجرد العلم بالكبريات مثل: «الخمير حرام»، أو «لا- تشرب الخمر» غير كاف في تنجز التكليف على المكلف حتى يقال بحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأفراد المشكوكة؛ كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومة. و على هذا: فينحصر امتثال الخطاب في موردين: أحدهما: العلم بفرديّة المانع الخارجي بخصوصه للخمير المحرم، و الآخر العلم الإجمالي بخميرية أحد الإناءين مثلاً. و أما الخمر المشتبه بالشبهة البدوية:

فلا يقتضي نفس الحكم الكلي وجوب الاجتناب عنه؛ بل مقتضى أدلة البراءة جواز ارتكابه، فلو ارتكبه المكلف فهو معذور في مخالفته لو صادف كونه خمراً واقعاً. هذا غاية ما يمكن في توضيح التوهم و دفعه.

و ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو: جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً، و المصنف منع هذا الإطلاق، و قال: إنه لا بد في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، حيث إن المطلوب ترك هذه الطبيعة، و بين تعلق الحكم بالأفراد نحو: «لا- تكرم الفساق»، حيث إن المطلوب ترك إكرام كل فاسق، فلا تجري البراءة في الأول فيما لو شك في فرد أنه خمير أم لا؛ بل يجب الاجتناب عنه إلا إذا كان هناك أصل، و تجري في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا فيجوز إكرامه.

و هناك احتمال عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً كما هو مفاد التوهم المذكور.

مكان؛ بحيث لو وجد في ذلك الزمان (1) أو المكان (2) و لو دفعة (3) لما امتثل أصلا، فهناك احتمالات ذهب المصنف إلى التفصيل، و توضيح هذا التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: أن النهي عن العمل تارة: يرجع إلى النهي عنه و طلب تركه في زمان أو مكان؛ بحيث لو وجد الفعل دفعة واحدة لم يتحقق امتثال النهي أصلا، و أخرى: يرجع إلى طلب ترك كل فرد منه على حدة؛ بحيث يكون ترك كل فرد إطاعة على حدة، فلو جاء ببعض الأفراد و ترك البعض الآخر لأطاع و عصى.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الأول لا بد على المكلف من إحراز ترك العمل بالمرة، فإذا شك في فرد أنه من أفراد ذلك العمل أولا، كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم تركه تحصيلًا للفراغ اليقيني؛ إلا إذا أمكن إحراز ترك العمل المنهي عنه - في هذا الحال، و مع الإتيان بالمشكوك - بالأصل و هو استصحاب ترك العمل لو كان مسبقًا بالترك، فيثبت به الامتثال.

و أما على الثاني: فلا يلزم المكلف إلا ترك ما علم أنه فرد للعمل، و أما مع الشك في كونه من أفراد: فأصالة البراءة محكمة.

و قد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

1 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق النهي بها بلحاظ أفرادها.

2 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع كونها مسبقة بالترك.

3 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق النهي بها بما هي مع عدم كونها مسبقة بالترك، و في الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفردية، و في الأخير لا يجوز، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهة مطلقا استنادا إلى البراءة ممنوع.

(1) كالنهي عن الصيد في حال الإحرام و زمانه، أو النهي عن الإفطار في يوم الصوم.

(2) كالنهي عن قطع شجر الحرم في مكة المكرمة.

(3) يعني: و لو دفعة واحدة؛ إذ من لوازم تعلق النهي بالطبيعة: أنه لو أوجد المكلف الشيء المنهي عنه - و لو مرة واحدة - لم يمتثل أصلا؛ إذ المطلوب حينئذ هو: ترك الطبيعة، و توجد الطبيعة المنهي عنها بإيجاد فرد منها، فيتحقق العصيان؛ و إن ترك سائر الأفراد؛ إذ لا أثر لتركها حينئذ في دفع العصيان.

كان (1) اللازم على المكلف إحراز أنه (2) تركه بالمرة و لو بالأصل، فلا يجوز (3) الإتيان بشيء يشك معه (4) في تركه؛ إلا (5) إذا كان مسبقاً به؛ ليستصحب (6) مع الإتيان به.

نعم (7)؛ لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه (8) على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد (9)، و حيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه (10) مصداقه، فأصالة (11) البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

=====

(1) جواب قوله: «إذا كان»، وإشارة إلى النحو الأول من تعلق النهي بالطبيعة.

(2) أي: أن المكلف ترك الشيء - كشرب الخمر - بالمرة. وقوله: «بالأصل» قيد لقوله: «إحراز»، فالمعنى: ولو كان الإحراز بالأصل.

(3) هذا نتيجة لزوم إحراز أنه ترك الفعل المنهي عنه بالمرة فيما إذا تعلق النهي بالطبيعة.

(4) يعني: يشك - مع الإتيان بذلك الشيء المشتبه - في أنه ترك المنهي عنه بالمرة أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأساً.

(5) استثناء من قوله: «فلا يجوز»، واسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع على الشيء المأتي به الذي شك مع الإتيان به في ترك المنهي عنه بالمرة. و ضمير «به» راجع على الترك، يعني: إلا إذا كان ذلك الشيء المأتي به المشكوك كونه فرداً للمنهي عنه، فيحرز و لو تعبدت ترك المنهي عنه بالمرة، فيثبت المطلوب.

(6) أي: ليستصحب ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشكوك كونه فرداً لها، فيكون الشك في ترك الطبيعة مع الإتيان بمشكوك الفردية من الشك في رافعية الموجود.

(7) استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز...»، وإشارة إلى النحو الثاني من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بالحقيقة و الانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة، و قد عرفت توضيحه.

(8) أي: من الشيء الذي تعلق به النهي.

(9) أي: ما علم أنه فرد قطعي للمنهي عنه.

(10) أي: أنه مصداق المنهي عنه كزيد و عمر و بكر في مثال: «لا تكرم الفساق»، و ضمير «أنه» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به الشيء.

(11) جواب «و حيث» يعني: فتجري البراءة في المائع المشكوك كونه خمراً، و وجه جريانها فيه: ما تقدم من أن الشك حينئذ في أصل التكليف و من المعلوم: أن الأصل الجاري فيه هو البراءة، بخلاف النحو الأول، فإن الشك في الفرد المشتبه فيه يرجع إلى

فانقدح بذلك (1): أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهاي طلب ترك كل فرد على حدة (2)، أو كان الشيء مسبوقا بالترك (3)؛ و إلا (4) لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا (5)، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه، وعدم (6) إتيانه امتثالا لنهييه، غاية الأمر (7): كما يحرز الشك في الفراغ والسقوط؛ دون الشك في ثبوت التكليف، فلذا لا تجري فيه البراءة.

=====

(1) يعني: ظهر بما ذكرناه من أن تعلق النهي بالطبيعة يتصور على نحوين: أن مجرد العلم بحرمة شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عما شك في فرديته له إلا في صورة واحدة، وهي: ما إذا تعلق النهي بالطبيعة، ولم تكن مسبوقه بالترك، فيجب حينئذ - بقاعدة الاشتغال - الاجتناب عن الفرد المشتبّه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. و أما إذا تعلق النهي بالأفراد أو بالطبيعة مع سبق الترك فلا بأس بارتكاب المشتبّه.

أما الأول: فأصلالة البراءة. و أما الثاني: فلا إحراز ترك الطبيعة، مع الإتيان بالمشتبّه بالاستصحاب. و لا فرق في لزوم إحراز ترك الطبيعة بين إحرازه بالوجدان أو بالتعبد كما مرّ في أوائل التنبيه الثالث.

فقول المصنف: «فانقدح بذلك» إشارة إلى ضعف ما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية مطلقا، بل لا بد من التفصيل الذي تقدم في كلام المصنف «قدس سره».

(2) «نحو: لا تكرم الفساق».

وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

و الفرد (1) المشتبه وإن كان مقتضى البراءة جواز الاقتحام فيه؛ إلا (2) إن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا.

فتفتن.

=====

(1) إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» في المقام بالنسبة إلى الفرد المشتبه.

و حاصله: أن الفرد المشتبه من المنهي عنه وإن جاز ارتكابه بمقتضى أصالة البراءة مع الغض عن العلم بحرمة صرف الطبيعة كما أفاده «قدس سره» بقوله: «فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة، ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه؛ كسرب التتن في قبح العقاب عليه»؛ إلا إنه نظرا إلى العلم بحرمة صرف الطبيعة لا مورد لأصالة البراءة هنا؛ بل المقام مجرى قاعدة الاشتغال؛ لما عرفت مفصلا من أن تعلق النهي بالطبيعة إن كان بنحو الأول - وهو أن يكون المطلوب طلب ترك صرف الطبيعة - كان مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عما احتمل فرديته لها كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومة، ضرورة: أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعة - دون الأفراد - بيان وارد على أصالة البراءة، ورافع لموضوعها، فالشك في انطباق الطبيعة على الفرد المشتبه ليس مجرى لها؛ لتوقف العلم بتحقق هذا الترك الواجب على الاحتراز عن المشتبه.

نعم؛ لا بأس بإجراء البراءة في المصداق المشكوك إذا كان تعلق النهي بالأفراد نحو:

«لا تكرم الفساق». وقد عرفت توضيح ذلك.

(2) هذا رد لما أفاده الشيخ «قدس سره»، يعني: «إلا إن قضية لزوم إحراز الترك» فيما كان النهي متعلقا بالطبيعة أي: ترك الطبيعة، «اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز» الترك مطلقا «إلا بترك المشتبه أيضا»، أي: كما يترك المتيقن.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الأمر الثالث: هو دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية.

توضيح التوهم: أن أدلة البراءة الشرعية والعقلية لا تجري في الشبهات الموضوعية كالمائع المردد بين الخل والخمر؛ لأن وظيفة الشارع هو بيان الكبريات مثل: الماء حلال

و الخمر حرام و نحوهما، و قد بينها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض و إنما الشك في الصغرى و هي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة و هو الخمر أم لا؟ و من المعلوم: أن المرجح في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، و حينئذ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرا؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لانتقاض عدم البيان بالبيان بعد صدور الحكم الكلي من الشارع، و علم المكلف به.

2 - جواب الشيخ الأنصاري عن هذا التوهم: و قد أفاد الشيخ في الجواب ما حاصله: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقا؛ بل يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف و لو لأجل عدم العلم بالصغرى، و موضوع الحكم و المقام من هذا القبيل؛ إذ المفروض: أن المكلف لم يعلم بالموضوع، و مع الجهل بالموضوع يكون موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محققا بلا إشكال، فتجري البراءة. هذا خلاصة دفع التوهم المزبور.

3 - ظاهر كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره»: هو جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقا، و المصنف منع هذا الإطلاق، و قال بالتفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، و بين تعلق الحكم بالأفراد نحو: «لا تكرم الفساق»، فلا تجري البراءة فيما إذا شك في فرد أنه خمر أم لا؟ بل يجب الاجتناب عنه حيث إن المطلوب ترك الطبيعة، و لا يحصل العلم بالترك إلا بترك محتمل الخمرية. و تجري البراءة في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا، و هناك احتمال عدم الجريان مطلقا كما هو مفاد التوهم المذكور.

و قد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

1 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بلحاظ أفرادها.

2 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي، مع كونها مسبوقه بالترك.

3 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع عدم كونها مسبوقه بالترك.

و تجري البراءة في الأولين دون الأخير. فما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقا و في جميع أقسامها ممنوع.

الرابع (1): أنه قد عرفت (2) حسن الاحتياط عقلا- و نقلا- و لا يخفى أنه (3) مطلقا كذلك حتى (4) فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو.....

=====

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة، وبين تعلقه بالأفراد، فتجري البراءة في الثاني دون الأول.

(2) يعني: في صدر التنبيه الثاني، حيث قال: «إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا و عقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية...».

(3) أي: الاحتياط «مطلقا» يعني في جميع الموارد «كذلك»، أي: حسن عقلا و شرعا.

(4) بيان للإطلاق. وهذا إشارة إلى الجهة الأولى و حاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقا حتى في صورة قيام حجة على عدم التكليف الإلزامي في الشبهات الحكمية؛ كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو عدم وجوب السورة في الصلاة، أو قيام بينة مثلا على عدم كون المشته بالخمير بحكم الخمير حتى يحرم شربه، فإنه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصورة أيضا؛ كحسنة في صورة عدم قيام حجة على عدم التكليف؛ إذ الاحتياط - لكونه محرزا للواقع عملا - حسن عقلا، فإنه مع قيام الحجة على عدم التكليف الإلزامي لا ينتفي موضوع حسنه و هو احتمال وجود التكليف واقعا.

و من المعلوم: أن حسنه مبني على رجاء تحصيل الواقع و إدراك المصلحة النفس الأمرية؛ لا على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عند قيام حجة على نفي التكليف واقعا؛ لعدم العقاب على مخالفته حينئذ، لتوسعة الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف.

قال الشيخ الأعظم «قدس سره»: «الثالث: أنه لا شك في حكم العقل و النقل

أمانة (1) معتبرة على أنه (2) ليس فردا للواجب (3) أو الحرام (4) ما لم يخل (5) بالنظام فعلا.

=====

برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة...». «منتهى الدراية، ج 5، ص 555».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) عطف على قوله: «حجة على...». وهذا في الشبهة الموضوعية.

(2) الضمير راجع على الموصول في «فيما»، المراد به: المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامي فيه.

(3) كقيام البيئة على عدم عالمية زيد مثلا مع وجوب إكرام العالم، فإن إكرام زيد - لكونه مما يحتمل مطلوبيته - حسن بلا إشكال.

(4) كقيام البيئة على عدم خمرية هذا المانع المشتبه، فإن ترك شربه ترك لما يحتمل مبغوضيته، وهو أيضا حسن عقلا.

(5) ظرف لقوله: «مطلقا كذلك»، وإشارة إلى الجهة الثانية.

يعني: أن حسن الاحتياط مطلقا عقلا ونقلا منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسنا ولا راجحا شرعا.

أما عدم حسنه العقلي: فلأن ما يوجب اختلال النظام قبيح عند العقلاء؛ لأنه من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف و أما عدم رجحانه الشرعي: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو كون الإخلال بنظام النوع مبغوضا للشارع.

وعليه: فالمستفاد من ظاهر العبارة هو: عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام؛ لا عدم تحققه و صدقه.

وبعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا مانع عن نفس الاحتياط، فالسالبة حينئذ تكون بانتفاء المحمول، يعني: أن قولنا: «الاحتياط حسن» يؤول - عند اختلال النظام - إلى قولنا: «الاحتياط لا يحسن»؛ لا إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن».

و الوجه فيه واضح فإن المناط في صدق الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحة الواقعية وإحراز الواقع المحتمل - موجود عند إخلاله بالنظام أيضا، فالاحتياط متحقق عند الإخلال؛ لكنه غير حسن؛ لمزاحمة حسنه العقلي بالقبح الطاري عليه من جهة استلزامه اختلال النظام، ولكن هذا العنوان العارض لا يوجب تبدل

فلاحتياط قبل ذلك (1) مطلقا يقع حسنا، كان (2) في الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان (3) احتمال التكليف قويا أو ضعيفا، كانت (4) الحجة على المصلحة الواقعية حتى لا يكون إحرازها احتياطا.

=====

قوله: «فعلا» قيد للاختلال، يعني: أن الرفع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلي دون الشأني، فهو قبل وصوله إلى حد الإخلال بالنظام حسن.

(1) أي: قبل الإخلال الفعلي بالنظام، والمراد بحسنه مطلقا: هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيها: المحتمل يعني: المورد، ثالثها: وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح.

(2) هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث المحتمل، يعني: أن الاحتياط غير المخل بالنظام حسن، سواء كان مورده الأمور المهمة كالدماء والأعراض، أم الأمور غير المهمة كسائر التكليف الشرعية.

(3) عطف على «كان»، وهو بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال، يعني: أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط وحكم الشرع برجحانه هو احتمال التكليف، سواء كان هذا الاحتمال ظنا أم شكاً أم وهما، فالإتيان بالفعل المظنون وجوبه - بظن غير معتبر - إطاعة حكمية للمولى، فهو حسن عقلا و راجح شرعا، كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعة حكمية أيضا.

و كذا الكلام في ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فإنه حسن عقلا و راجح شرعا، و لا ترجيح للاحتمال القوي على الضعيف في مراعاة الاحتياط فيه دونه؛ لأن الظن بالتكليف لما لم يكن معتبرا - كما هو المفروض في المقام - كان مساويا للشك و الوهم، فلا يكون قوة الاحتمال فيه مرجحا له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع في عدم الاعتبار.

(4) هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث وجود الحجة على عدم التكليف أو عدم وجودها، يعني: أن نفس رعاية احتمال التكليف أمر مرغوب فيه، سواء كان هناك حجة معتبرة على عدم التكليف الإلزامي في البين، أم لم يكن دليل معتبر على نفيه، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعي غير المعارض بشيء، و هو الموضوع لحكم العقل و النقل بمطلوبية الاحتياط.

وفي هذا إشارة إلى رد ما احتمله الشيخ الأنصاري «قدس سره» في حسن الاحتياط؛ من الفرق بين وجود أمانة على الإباحة و عدمه. قال «قدس سره»: و يحتمل التبعض بين

خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك (1) لا يكون حسنا كذلك (2)؛ وإن كان (3) الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض...

=====

موارد الأمانة على الإباحة، و موارد لا يوجد إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثاني دون الأول؛ لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة.

(1) أي: لاختلال النظام فعلا.

(2) يعني: لا يكون حسنا مطلقا، سواء كان الاحتمال قويا أم ضعيفا، و سواء كان المحتمل مهما أم لا، و سواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

(3) هذا إشارة إلى الجهة الثالثة أعني: بيان كيفية التبعض في الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام.

قال الشيخ «قدس سره»: «و يحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج؛ بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، و إلا فلا...» (1) الخ.

و توضيحه: أن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام كان الراجح له التبعض في الاحتياط، بمعنى: ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، و التبعض في الاحتياط يكون بأحد وجهين - الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فإن كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأموال قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فالمورد المهمة على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها، و لا عبرة بقوة الاحتمال و ضعفه حينئذ.

الثاني: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة، بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون و ترك الاحتياط في غيره، فقوي الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفه، و لا عبرة بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمة أم لا. قال الشيخ «قدس سره»: «... فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام...» (2) الخ. و المشار إليه في قوله: «ذلك» هو الاحتياط، أي إلى أن الاحتياط المطلق موجب للاختلال «من أول الأمر»؛ بأن أراد الاحتياط في الأبواب كلها.

ص: 286

1- فرائد الأصول 2: 137.

2- فرائد الأصول 2: 137.

=====

(1) على بعض كترجيح احتياطات باب الدماء و الفروج على احتياطات بابي الطهارة و النجاسة، أو ترجيح الاحتياطات التي يكون احتمال التكاليف في مواردها قويا «احتمالا» هذا للثاني، «أو محتملا» هذا للأول إذ في باب الفروج المحتمل أقوى من باب الطهارة.

(2) قيدان ل «بعض الاحتياطات»، فإذا احتمل وجوب فعل احتمالا ضعيفا، و كان المحتمل من الأمور المهمة؛ بحيث لو كان وجوبه معلوما لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظرا إلى أهميته كما أنه لو احتمل وجوب فعل احتمالا قويا و لم يكن المحتمل من الأمور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به نظرا إلى أهمية الاحتمال. و هناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن حسن الاحتياط قبل الإخلال و عدم حسنه حينه إنما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة، و أما بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد: فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية، و ترك المخالفة القطعية. فتدبر.

أو إشارة إلى وجوب الاحتياط في الأمور المهمة كالدماء و الأعراض.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في الأمور:

1 - الغرض من عقد هذا الأمر الرابع: بيان جهات ثلاث متعلقة بالاحتياط.

إحداها: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف.

ثانيها: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام.

ثالثها: كيفية التبعض في الاحتياط إذا كان الاحتياط التام مستلزما لاختلال النظام.

2 - و حاصل الجهة الأولى: أن الاحتياط حسن مطلقا أي: حتى مع قيام حجة على عدم التكليف الإلزامي في الشبهة الحكمية، كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا شك في حسن الدعاء احتياطا من باب إحراز الواقع؛ إذ موضوع الاحتياط - و هو احتمال التكليف واقعا - ثابت، فيكون حسنا عقلا و راجحا شرعا.

و حاصل الكلام في الجهة الثانية: أن حسن الاحتياط مطلقا مشروط بعدم إخلاله للنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسنا عقلا و لا راجحا شرعا. و أما الأول: فلأنه

من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل و الإنصاف.

و ما الثاني: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، و هو مبغوضية الإخلال بالنظام عند الشارع.

3 - و أما حاصل الكلام في الجهة الثالثة: فلأن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى كون الاحتياط التام مؤديا إلى اختلال النظام، كان الراجح له التبعيض في الاحتياط بأحد وجهين:

أحدهما: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، بمعنى: أنه إذا كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأعراض قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فلا عبرة بقوة الاحتمال و ضعفه.

ثانيهما: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، بمعنى: إنه إذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم، أخذ بالمظنون دون المشكوك و الموهوم، فلا عبرة بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمة أم غيرها.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: حسن الاحتياط؛ ما لم يكن مستلزما لاختلال النظام، فإذا كان موجبا له: فلا حسن عقلا، و لا رجحان شرعا.

ص: 288

إذا دار الأمر (1) بين وجوب شيء و حرمة؛ ...

=====

فصل في أصالة التخيير

دوران الأمر بين المحذورين أو يقال: «أصالة التخيير»

(1) وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير ما هو محل النزاع في هذه المسألة فنقول: إن محل النزاع فيها يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: بيان أمور:

1 - أن مورد النزاع: ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة و لم يحتمل غيرهما؛ وإلا فلو احتمل الإباحة مثلا لا شك في جريان البراءة بالنسبة إلى كل من الوجوب و الحرمة، و يحكم بالإباحة ظاهرا

2 - أن محل البحث ما لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مسبقا بالوجود و موردا للاستصحاب؛ إذ عليه يجري الاستصحاب فيه و في عدم الحكم الآخر، و به ينحل العلم الإجمالي.

3 - مثال الشبهة الحكمية: من كان مقطوع الذكر و متعدرا عليه الدخول إذا تزوّج و ساحق زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول، فطلاقها رجعي، و حينئذ: فلو طلب الزوج منها الاستمتاع في العدة و جبت الإجابة عليها و إن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بائنا، و ليس له الاستمتاع بها بالرجوع؛ بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة، و عليه: فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة و الوجوب.

و مثال الشبهة الموضوعية: كما إذا علم الزوج أنه حلف إمّا على و طء زوجته هذه الليلة، أو على ترك وطئها في الليلة نفسها، فيدور حكم الوطاء بين الحرمة و الوجوب.

هذا هو الدوران بين المحذورين في الشبهتين.

4 - أن محل النزاع ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا.

و أما لو كان كلاهما ما تعبديا أو أحدهما المعين كذلك: كان خارجا عن محل

لعدم (1) نهوض حجة على أحدهما تفضيلاً، بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه (2):

=====

النزاع أولاً؛ لعدم جريان جميع الأقوال فيه، و ثانياً: لإمكان المخالفة القطعية، و محل النزاع ما إذا كان كل من المخالفة القطعية و الموافقة القطعية متعذرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع ما إذا كان كلا الحكمين توصلياً، أو أحدهما غير المعين تعدياً. هذا بخلاف ما يظهر من كلام الشيخ «قدس سره»، حيث اعتبر التوصيلة في كلا الحكمين.

(1) تعليل لقوله: «دار»، و ضمير «عليه» راجع على أحدهما، و قوله: «ففيه» جواب «إذا».

(2) يعني ففي دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة وجوه؛ بل أقوال في وجوه المسألة و بيان المختار منها.

الأول: الحكم بالبراءة شرعاً و عقلاً، نظير الشبهات البدوية عينا؛ و ذلك لعدم أدلة الإباحة الشرعية، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل و الترك جميعاً. و قد أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «الحكم بالبراءة عقلاً و نقلاً...» الخ.

و العلم بأصل الإلزام ليس باعثاً و لا زاجراً كما هو واضح، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. و أما البراءة النقلية: فلأن مثل حديثي الرفع و الحجب لا يختص بما إذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيء هو الإباحة كشرب التتن، حتى يختص بالشبهة البدوية؛ بل يعم ما إذا علم جنس الإلزام و لم يعلم النوع الخاص منه، فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كحرمة الحرمة المحتملة.

الثاني: وجوب الأخذ بجانب الحرمة تعييناً لوجوه:

أولها: لقاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر فيه بين التعيين و التخير، فإن مقتضاها:

تقديم احتمال التحريم و البناء عليه في مرحلة الظاهر، و المقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم.

ثانيها: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد منه عدم الدخول في الشبهة و السكون عندها، فتدل على وجوب ترك الحركة نحو الشبهة، و هو معنى تقديم احتمال الحرمة.

ثالثها: حكم العقل و العقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة و ترك الفعل المشكوك حكمه؛ و إن استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية.

الحكم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل (1) به،...

=====

رابعا: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتم من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فإن المقصود من الحرمة ترك الحرام، و الترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب، فإن المقصود منه و هو فعل الواجب لا يتأتى غالبا مع كل فعل، مضافا إلى حصول الترك حالة الغفلة عنه أيضا إذا لم يكن الحرام المحتمل تعديا كما هو الغالب، فلذا كان رعاية جانب الحرمة أرجح عند العقلاء؛ لأنها أبلغ في المقصود.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييرا أي: تخييرا شرعيا قياسا لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية و قد أشار إليه بقوله «أو تخييرا... الخ».

الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا- مع التوقف عن الحكم بشيء رأسا لا ظاهرا و لا واقعا، و قد أشار إليه بقوله: «و التخيير بين الترك و الفعل عقلا مع التوقف عن الحكم رأسا».

الخامس: التخيير بين الفعل و الترك عقلا و الحكم بالإباحة شرعا.

السادس: الاستقراء الذي يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام، و هذا يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضا. و قد أشار المصنف إلى بعض هذه الوجوه.

و مختار المصنف من هذه الوجوه: هو الوجه الخامس، حيث قال «أوجهها الأخير...» الخ، و هذا الوجه مركب من جزئين:

1 - التخيير بين الفعل و الترك عقلا.

2 - الحكم بالإباحة شرعا.

فقوله: «لعدم الترجيح بين الفعل و الترك» دليل للجزء الأول، و قوله: «و شمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له.. الخ، دليل للجزء الثاني.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «لعموم النقل» إشارة إلى حديثي الرفع و الحجب.

(1) أي متعلق «قبح»، و ضمير «به» راجع على «خصوص»، و هذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعني: أن الجهل بخصوصية الإلزام و نوعه موجب لصدق عدم البيان، الذي أخذ موضوعا لقاعدة القبح.

و وجوب (1) الأخذ بأحدهما تعيينا (2) أو تخييرا (3)، و التخيير بين (4) الترك و الفعل عقلا- مع التوقف عن الحكم به رأسا، أو مع (5) الحكم عليه بالإباحة شرعا، أو جهها الأخير (6)؛ لعدم الترجيح بين الفعل و الترك، و شمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى

=====

(1) عطف على «الحكم»، وإشارة إلى الوجه الثاني الذي استدل عليه بالوجوه المذكورة.

(2) أي: ترجيح جانب الحرمة معينا.

(3) إشارة إلى الوجه الخامس.

(4) إشارة إلى الوجه السادس.

(5) إشارة إلى الوجه السابع.

(6) أي الأخير المذكور في المتن هو الوجه السابع، فدعوى المصنف «قدس سره» مؤلفة من أمرين:

أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي.

ثانيهما: الحكم شرعا على المورد بالإباحة الظاهرية، و استدل على الأول بقوله: «لعدم الترجيح» بمعنى: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك فلو اختار الفعل احتمل الموافقة على تقدير وجوبه واقعا، و المخالفة على تقدير حرمة كذلك، و كذا لو اختار الترك، فإنه يحتمل الموافقة و المخالفة أيضا، حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر - كما هو المفروض - فترجح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فيتساويان و هو معنى التخيير العقلي.

و استدل على الثاني - و هو الحلية الظاهرية - بقوله: «و شمول مثل»، و قبل توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمر و هو: أن مراد المصنف بقوله: «مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعدة الحل، و ليس غرضه منه أخبار البراءة؛ كحديثي الرفع و الحجب و نحوهما؛ و ذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقة نفي التكليف الإلزامي على ما اختاره المصنف في أول البراءة بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلا»، فليس الحل الظاهري مدلوله المطابقي؛ بل و لا مدلوله الإلزامي أيضا؛ إذ مدلوله الإلزامي ليس إلا الترخيص الذي هو أعم من الإباحة بالمعنى الأخص التي هي المطلوبة، فأخبار البراءة تثبت التزاما ما هو أعم من الإباحة المقصودة.

و بالجملة: ففرق بين أصالتي البراءة و الحل؛ إذ مدلول الأولى: نفي التكليف الإلزامي في مرحلة الظاهر المستلزم للترخيص عقلا، و مدلول الثانية: حكم شرعي

ظاهري. و الشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه والأقوال في المسألة خمسة - لا أربعة كما صنعه الشيخ «قدس سره» - وعد أولها الحكم بالبراءة عقلا و نقلا؛ ولكنه لم يرتض ذلك، واختار الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في كلامه، ولو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعية والحل واحدا لم يكن وجه لعدّهما قولين.

نعم؛ جمع الشيخ الأنصاري «قدس سره» بينهما كما يظهر من الجمع في الاستدلال على الإباحة الظاهرية بين أخبار البراءة والحل، حيث قال: «فقد يقال في المقام بالإباحة ظاهرا لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلا من الوجوب والحرمة قد حجب علمه من العباد، وغير ذلك من أدلته»⁽¹⁾.

و كيف كان؛ فالاستدلال بحديث الحل على إباحة ما دار أمره بين الوجوب والحرمة يستدعي البحث في مقامين: الأول في وجود المقتضي، والثاني: في عدم المانع.

أما المقام الأول - وهو الذي أشار إليه بقوله: «و شمول».

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية» ج 5، ص 569 - أن الحديث يدل على حلية المشكوك حرمة ظاهرا، وإنها باقية إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحلية الظاهرية هو ما شك في حرمة وغيرها، سواء كان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الإباحة بالمعنى الأخص، أم الاستحباب، أم الكراهة، وبهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين في موضوع الحديث لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غاية للحل، فإذا دار الأمر بين حرمة شيء و وجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمة فهو حلال ظاهرا، و لا مفسدة في الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام.

و أما الثاني - وهو الذي أشار إليه بقوله: «و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا» - فتوضيحه:

أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعا شرعا أو عقلا و النظر فيه، و حيث لم يبين ذلك فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل: «كل شيء لك حلال» شاملا للمورد، و هكذا تشمل أدلة الرفع والحجب و السعة و ما شابهها، و لا اختصاص لهذه

ص: 293

تعرف أنه حرام له»، و لا مانع عنه عقلا (1) و لا نقلا (2).

=====

الروايات بما يدور أمره بين الحرمة و غير الوجوب أو الوجوب و غير الحرمة؛ بل هي عامة تشمل جميع الصور، «و لا مانع منه» أي من شمول مثل «كل شيء» الخ. «عقلا» أي:

ليس من أطراف الشبهة المحصورة التي كانت خارجة عن هذا العموم لدليل عقلي، «و لا نقلا» كما في الشبهة البدوية قبل الفحص أو بعده؛ بناء على مذهب الأخباري من شمول أخبار الاحتياط له.

(1) و مثال ما يوجد فيه المانع العقلي عن جريان قاعدة الحل هو الشبهة المحصورة، فإن العقل يمنع عن جريان القاعدة في الأطراف، و يوجب الاجتناب عن جميعها مقدمة للعلم بفرغ الذمة عن التكليف المعلوم بالإجمال، غير أن في المقام لا يتصور مانع عقلي إلا توهم لزوم المخالفة العملية، حيث إن جريان القاعدة يوجب الترخيص في المعصية، و من المعلوم: أن الترخيص في المعصية غير معقول، فلا بد من تخصيص دليل أصالة الحل بغير المقام كالشبهة البدوية.

لكن في هذا التوهم: أن المفروض هنا: عدم حصول العلم بالمخالفة العملية؛ لتعذر كل من الموافقة و المخالفة القطعيتين، و الموافقة الاحتمالية حاصله قهرا كالمخالفة الاحتمالية؛ لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

وعليه: فلا يلزم من الحكم بإباحة كل من الفعل و الترك ظاهرا بالترخيص في المعصية كما يلزم من جريانها في أطراف الشبهة المحصورة.

(2) مثال ما يوجد فيه المانع الشرعي عن جريان أصالة الحل هو الشبهة البدوية - بناء على تقديم أخبار الاحتياط - فإن الشرع يمنع عن جريانها فيها كل قيل بوجوده في المقام بتوهم: رجحان جانب التحريم تمسكا بأخبار الوقوف، و تقديمها لها على أدلة الإباحة؛ بل المحكي عن شرح الوافية: الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط، كما يستدل بها على حرمة الاقتحام في الشبهة البدوية.

لكن في هذا التوهم: أن التوقف بالنظر إلى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهة. و في المقام حيث يلزم فوات المصلحة الملزمة على تقدير وجوب الفعل واقعا، فلا يكون مشمولا للأخبار الآمرة به، كما لا مجال للتمسك بأدلة وجوب الاحتياط لفرض تعدّره هنا، مضافا إلى عدم كون الوارد به مولويا؛ بل هو إرشاد إلى حسنه العقلي.

وقد عرفت (1): أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً،...

=====

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يجب موافقة الأحكام التزاماً».

(1) يعني: قد عرفت في الأمر الخامس من مباحث القطع: عدم وجوب الموافقة الالتزامية، حيث قال: «هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً أو لا يقتضي... الحق هو الثاني».

وغرضه من هذا الكلام هنا: بيان توهم وجود مانع عقلي عن جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين. والجواب عنه.

فلا بد أولاً من توضيح هذا التوهم حتى يتضح جواب المصنف عنه.

و توضيح التوهم يتوقف على مقدمة وهي: أن للتكليف موافقة ومخالفة، وكل منهما على قسمين: موافقة عملية، وموافقة التزامية، بمعنى الالتزام بالحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما.

وكذلك المخالفة على قسمين: مخالفة عملية، وموافقة التزامية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العقل كما يستقل بوجوب إطاعة الشارع عملاً يعني: يستقل بوجوب الموافقة العملية؛ كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاماً يعني يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية، بمعنى لزوم التدين والالتزام القلبي بأحكامه، ويحرم الالتزام بما يخالف الحكم الشرعي، ومن المعلوم: أن علم المكلف بعدم خلوّ الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كل من الفعل والترك ظاهراً؛ لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعي الدائر بين الوجوب والحرمة، وهذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحل في المقام لمانع عقلي.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا التوهم بوجهين:

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً».

وحاصل الوجه الأول: أن وجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيه عملاً مما لا ريب في استقلال العقل به. وأما وجوب موافقتهم التزاماً بعقد القلب عليها حتى يكون لكل حكم نحوان من الإطاعة، فلا دليل عليه؛ لأن العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملي - حذراً عن عصيانه المتتبع لعقوبته - لا يحكم بلزوم الموافقة الالتزامية، وعليه: فلا دلالة من العقل على وجوبها.

وأما النقل: فليس فيه أيضاً ما يقتضي ذلك بالطلب المولوي اللزومي؛ إذ لو كان دليل

و لو وجب (1) لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه (2) ممكناً. و الالتزام التفصيلي (3) بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

=====

في البين لكان إما نفس أدلة التكليف مثل: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*** وإما ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله»، و شيء منهما لا يصلح لإثبات ذلك.

هذا مضافاً إلى: أنه لو دل دليل من الشرع على وجوب الموافقة الالتزامية لكان مانعاً شرعياً عن شمول أصالة الحل للمقام، لا مانعاً عقلياً كما هو مفروض الكلام، هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

وحاصل الوجه الثاني: أنه - بناء على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا منافاة بينه وبين جريان أصالة الحل، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالي، بأن يلتزم إجمالاً بالحكم الواقعي على ما هو عليه وإن لم يعلم بشخصه فعلاً، فيتدين المكلف بما هو الواقع سواء كان وجوباً أم حرمة.

فالمتحصل: أن وجوب موافقة الأحكام التزاماً لا يمنع من جريان أصالة الحل في مسألة الدوران بين المحذورين.

(1) الأولى «وجبت» و «تجب».

(2) أي: مع الشمول، يعني: أن الالتزام بالحكم الواقعي على إجماله مع شمول دليل أصالة الحل للمورد ممكن يعني: لتمكن المكلف من الالتزام بما هو الثابت واقعا.

(3) هذا دفع ما ربما يتوهم من عدم صحة الوجه الثاني من الجواب.

توضيح التوهم: أنه - مع تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا يكون الالتزام بالواقع على ما هو عليه كافياً في امتثال هذا الحكم - أعني: وجوب الموافقة الالتزامية - بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط، أو بالحرمة كذلك، ضرورة: أن متعلق لزوم الموافقة الالتزامية هو الحكم بعنوان الخاص من الإيجاب أو التحريم، وليس المطلوب نفس الواقع على ما هو عليه حتى تكفي الإشارة الإجمالية إليه.

ومن المعلوم: استقلال العقل بلزوم إطاعة كل حكم بما يوجب القطع بفرغ الذمة عنه، و مع تعذر ذلك تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية، وفي المقام حيث دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فقد تعذرت موافقته القطعية الالتزامية كتعذر موافقته القطعية العملية، و تعينت موافقته الاحتمالية، و هي الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، و لا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافياً للالتزام بالإباحة الظاهرية و البناء عليها.

و قياسه (1) بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة، و الآخر على الوجوب باطل، فإن التخيير بينهما - على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية - يكون

=====

و قد أجاب المصنف عن هذا التوهم أيضا بوجهين:

توضيح الوجه الأول: يتوقف على مقدمة قصيرة و هي: أن التشريع - و هو بمعنى إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين - محرم شرعا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرم، مثلا لو التزم بالوجوب معينا، مع فرض احتمال الحرمة كان تشريعا وإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب، و من المعلوم: أن مفسدة التشريع لو لم تكن أعظم من مصلحة وجوب الالتزام فلا أقل من مساواتها لها، فتسقطان بالتزاحم، فلا يبقى ملاك للقول بوجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

أما الوجه الثاني فحاصله: أنه - مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما إذا التزم بأحدهما معينا - لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقا حتى فيما تمكن المكلف منه؛ لابتناؤه على مقدمة و هي: كون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية خصوص العناوين الخاصة من الإيجاب و التحريم، و عدم كفاية الالتزام بما هو الواقع.

و لكن هذه المقدمة ممنوعة؛ لعدم مساعدة دليل عليها.

و بطلان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الوجوب أو الحرمة.

(1) أي: قياس دور الأمر بين المحذورين «بتعارض الخبرين»... الخ، هذا الكلام من المصنف ردّ للوجه الثالث من الوجوه الخمسة المذكورة في المتن، فلا بد أولا من بيان قياس الوجه الثالث «بتعارض الخبرين»... الخ، ثم بيان بطلان هذا القياس ثانيا.

و أما تقريب القياس فيمكن بوجوه:

1 - دعوى: أن الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و هذا الملاك موجود فيما نحن فيه، فيسوى الحكم بالتخيير إلى ما نحن فيه.

2 - دعوى: أن الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين هو نفي الثالث، و ما نحن فيه كذلك.

3 - أن رعاية الحكم الظاهري - و هو الحجية - يدل بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي، فإذا ثبت التخيير بين الحجيتين و عدم طرحهما فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

4 - كون الملاك في التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعية وعدم إهمالها. و من المعلوم: أن المقام أولى بالرعاية من الخبرين للعلم هنا بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. وهذا بخلاف الخبرين؛ لاحتمال كذبهما، و كون الحكم الواقعي غير مؤداهما. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المقايسة من ناحية وحدة المنط في بعضهما، والأولية في بعضه الآخر.

و لكن جميع هذه الوجوه ممنوعة:

أما الأول: فلأنه تحرّص و تحكّم على الغيب، بل بناء على السببية لا مجال له كما ستعرف لأن التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، و أي ربط لذلك بما نحن فيه.

و أما الثاني: فهو كالأول، مع أن نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لا بهما - كما يراها الشيخ - لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية كتبعيتها لها في أصل الثبوت.

و لا بأحدهما - كما يراه صاحب الكفاية - لعدم تصور ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع أن الكل يرى التخيير و لو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

و أما الوجه الثالث: فلأن الأولوية إنما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوتهم للحكمين الظاهريين، و ليس الأمر كذلك بل هو حكم واقعي مردد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإن كلا منهما واجد لموضوعه و هو الخبر التام الشرائط.

و كيف كان؛ فقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذه المقايسة بأنها مع الفارق، و القياس إذا كان مع الفارق كان باطلا، فهذا القياس باطل.

و توضيح الفرق يتوقف على مقدمة و هي: أن الأخبار إما أن تكون حجة من باب السببية، و إما من باب الطريقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الأول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة؛ لفرض حدوث مصلحة ملزمة في المؤدى بسبب قيام خبر على الوجوب، و حدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق. و لما كان كل منهما مستجمعا لشرائط الحجية و جب العمل بكل منهما؛ لكن استيفاء المصلحة و الاحتراز عن المفسدة غير مقدور من جهة وحدة المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهما، و يستقل العقل بالتخيير حينئذ مع التكافؤ، لما تقرر في محله من أن

على القاعدة، و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، و على (1) تقدير أنها من باب الطريقية: فإنه (2) وإن كان على خلاف القاعدة؛ إلا- إن أحدهما - تعيينا أو (3) تخييرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقية من (4) احتمال الإصابة مع اجتماع سائر التزام المأموري يوجب صرف القدرة في الأهم إن كان، و إلا فالتخيير كما في إنقاذ غريقين مؤمنين، و ليس مناط التخيير - و هو الحجية - في الاحتمالين المتعارضين موجودا حتى يحكم بالتخيير فيهما أيضا؛ إذ ليس في احتمالي الوجوب و الحرمة صفة الكشف و الطريقية حتى يصح قياسهما بتعارض الحجيتين و هما الخبران المتعارضان، و عليه: فتزاحم الاحتمالين في المقام ليس لتزاحم الخبرين على السببية كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

=====

و أما على الثاني - و هو حجية الأخبار من باب الطريقية - فالقياس يكون مع الفارق أيضا، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الطرق و إن كان هو التساقت لا التخيير، إلا إنه لما كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية و لمناط الطريقية - من الكشف نوعا عن الواقع، و احتمال الإصابة في خصوص كل واحد من المتعارضين - و لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجة تخييرا مع التكافؤ و تعيينا مع المزية، و هذا بخلاف المقام؛ إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحة الظاهرية.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «باطل» خبر «وقياسه» و جواب عنه.

قوله: «فإن التخيير».. الخ، تعليل للبطلان، و ضمير «بينهما» راجع على الخبرين المتعارضين.

(1) عطف على «على تقدير كون»، و ضمير «أنها» راجع على الحجية المستفادة من العبارة.

(2) يعني: فإن التخيير «وإن كان على خلاف القاعدة»؛ لاقتضاء القاعدة الأولية في تعارض الطرق للتساقت، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعي على خلاف القاعدة.

(3) يعني: أحد الخبرين تعيينا في صورة وجود المرجح؛ كموافقة الكتاب و مخالفة العامة و غيرها، «أو تخييرا» مع عدم المرجح.

(4) بيان للوصول في «لما هو»، و اسم «كان» ضمير راجع على أحدهما.

الشرائط صار (1) حجة في هذه الصورة (2) بأدلة الترجيح تعيينا (3)، أو التخيير تخييرا، وأين ذلك (4) مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو (5) حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه (6) بموصل.

نعم (7)؛ لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة،

=====

(1) جواب حيث المفيد للشرط، و جملة الشرط و الجواب خبر «أن أحدهما».

(2) يعني: في صورة التعارض بناء على الطريقة.

(3) يعني: مع المزية، و التخيير مع عدمها و «بأدلة» متعلق ب «صار حجة».

(4) أي: و أين حجية أحدهما تعيينا أو تخييرا «مما إذا...»، يعني: أن ما تقدم من حجية أحد الخبرين تعيينا أو تخييرا مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعا، فإن الالتزام به على ما هو عليه ممكن بخلاف الخبرين.

(5) الضمير راجع على الأخذ، و يحتمل فيه أمران:

أحدهما: الالتزام الإجمالي بخصوص ما صدر واقعا، و ليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع؛ لتعذره مع الجهل بخصوصية الإلزام، مضافا إلى منافاته لقوله: «و الأخذ بخصوص»... الخ، إذ مع احتمال المخالفة كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع؟

ثانيهما: أن يراد بالأخذ العمل كما هو المطلوب في حجية أحد الخبرين، فيكون المراد في أن العمل بالواقع حاصل، لكن بالقدر الممكن و هو الموافقة الاحتمالية.

(6) أي: إلى خصوص ما صدر واقعا يعني: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلا إلى الحكم الواقعي؛ لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا؟

(7) استدراك على قوله: «و قياسه باطل».

و غرضه: تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام و بين الخبرين المتعارضين، بتقريب:

أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين إنما هو إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة دون غيره من السببية أو مناط الطريقة، و من المعلوم: أن هذا الاحتمال موجود في المقام، فلا بد من التخيير، و يبطل القول بالإباحة.

و حاصل الاستدراك: أنه على الاحتمال الأول المذكور في وجه المقايسة - و هو كون الملاك في حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين إحدائهما و إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة لا السببية، و لا غلبة الإصابة نوعا - يصح القياس المذكور، و اللازم حينئذ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب؛ إذ موضوع حكم الشارع

و إحدائهما (1) التردد بينهما لكان (2) القياس في محله؛ لدلالة (3) الدليل على (4) التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيدا. و لا مجال هاهنا (5) لقاعدة قبح بالتخيير حينئذ إنما هو احتمال الوجوب و الحرمة، سواء كان منشؤهما الخبرين أم غيرهما، و لا خصوصية للخبرين.

=====

(2) جواب «ولو كان».

(1) عطف تفسير ل «إبدائهما»، و ضميرا «إبدائهما و إحدائهما» راجعان على الخبرين، و ضميره بينهما، راجع على الوجوب و الحرمة.

(3) تعليل لصحة القياس.

(4) متعلق ب «دليل» و «على التخيير» متعلق ب «دلالة»، يعني: نفس الأخبار العلاجية الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين تدل أيضا على التخيير في المقام، بناء على كون التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال؛ لوجود التردد و الاحتمال هنا أيضا.

«فتأمل جيدا» لعله إشارة إلى أنه لا مجال لاستفادة كون المناط في الحكم بالتخيير في تعارض الخبرين هو إبداء الاحتمال حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط.

وجه عدم المجال: أن من الواضح وجوب الأخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين و إن احتمل كون الحكم الواقعي غيرهما، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة، و احتمل الكراهة، فإنه لا يجوز الاعتناء بها، بل لا بد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين.

هذا مضافا إلى أنه لو كان المناط إبداء الاحتمال لزم لغوية الشرائط المعتبرة في حجية الخبرين، و مراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال و إن كانا فاقدين لشرائط الحجية، و هو كما ترى. و قد تحصل: أن القول الثالث و هو التخيير الشرعي بين الاحتمالين لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصالة الحل للمقام.

(5) يعني: في الدوران بين المحذوران.

و المقصود من هذا الكلام: هو الإشارة إلى دليل القول الأول في مسألة الدوران - و هو جريان البراءة الشرعية و العقلية - و ردّه، و قوله: «لقاعدة، قبح العقاب بلا بيان» إشارة إلى الجزء الثاني منه و هو جريان البراءة العقلية لتحقيق موضوعها، و هو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب و الحرمة المحتملين، فالمؤاخذه على كل من الفعل و الترك في المقام مما يستقل العقل بقبحه، فتجري القاعدة بلا مانع، فإن القاعدة إنما تجري فيما لا بيان له، و ليس ما نحن فيه من ذلك؛ بل قد بين أحد الحكمين، كما أنه في مورد دوران

العقاب بلا-بيان. فإنه لا قصور فيه - هاهنا - وإنما عدم تنجز التكليف لعدم التمكن (1) من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

=====

الأمر بين طرفي العلم الإجمالي قد بين الحكم، فقد يكون متعلق الحكم الواحد مرددا بين اثنين، وقد يكون الشيء الواحد مرددا بين حكيمين، وفي كليهما قد بين الحكم في الجملة، «فلا قصور فيه» أي: في البيان.

(1) وعدم التمكن غير عدم البيان، ولذا نرى وجود البيان فيما لو دار الأمر بين وجوب هذا و حرمة ذلك، فإن العقل يرى ذلك بيانا و موجبا لإتيان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة؛ إذ لا فرق بين تردد الحكم بين الوجوب و الحرمة، مع وحدة الموضوع المردد فيه - كما في المقام - أو مع تعدد الموضوع كما في مورد العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، في وجود البيان و وجوب الاحتياط.

و كيف كان؛ فقولُه: «فإنه لا قصور فيه...» الخ. ردّ على القول بجريان البراءة العقلية في المقام.

و توضيح الردّ: يتوقف على مقدمة وهي: أن تنجز التكليف المصحح للعقوبة على مخالفته - يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود البيان على الحكم الشرعي و لو كان إجماليا،

و ثانيهما: قدرة المكلف على الموافقة القطعية، سواء كانت تفصيلية أم إجمالية، كالصلاة إلى أربع جهات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه بانتفاء أحد الأمرين و إن كان ينتفي تنجز التكليف، و مقتضى انتفائه جريان قاعدة القبح؛ إلا إن القاعدة مع ذلك أيضا لا تجري هنا؛ لا لعدم البيان إذ البيان موجود، لغرض العلم بالتكليف و لو إجمالا و هو مطلق الإلزام، و لذا يكون منجزا إذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال و حرمة شرب التتن، فإن الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء و ترك الشرب لازم؛ بل عدم جريانها إنما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعي مع وحدة المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك، ضرورة: أنهما تقيضان؛ لعدم التمكن من المخالفة القطعية لاستحالة ارتفاع التقيضين، و إلا فالبيان و هو العلم بلزوم الفعل أو الترك موجود؛ لكن لما كان متعلقهما واحدا لم يؤثر العلم المذكور في نظر العقل، فيسقط عن المنجزية، بخلاف ما إذا تعدد المتعلق حيث يكون الاحتياط ممكنا.

و الحاصل: أن قبح العقاب في المقام مسلّم؛ لكنه ليس لأجل عدم البيان بل لعدم

ثم إنّ مورد هذه الوجوه (1) وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة قدرة المكلف على الامتثال القطعي، فلا مجال لتطبيق قاعدة القبح هنا لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعدة بسبب العلم بأصل الإلزام؛ ولو مع الجهل بنوعه، فإن العلم بجنس التكليف كاف في البيانية، ولذا يجب الاحتياط إذا تمكن منه كما في تعدد المتعلق.

=====

وبالجملّة: فلا مجال عند دوران الأمر بين المحذورين لجريان قاعدة القبح؛ لوجود البيان الإجمالي وهو العلم بأصل الإلزام، وهو كاف في المنع من جريانها.

نعم، لا يستحق المكلف للعقاب لأجل عدم القدرة على الامتثال و الموافقة القطعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 601» مع توضيح و تلخيص منّا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

الضمير في «فإنه لا قصور فيه» للسان، يعني: لا قصور في البيان في دوران الأمر بين المحذورين، والمراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام و يمكن أن يكون ضميراً «فإنه، فيه» راجعين إلى البيان.

قوله: «كمخالفتها» فاسد لفظاً و معنى؛ لأن الضمير راجع على القطعية التي هي صفة لكل من الموافقة و المخالفة. و أما لفظاً: فلأن القطعية صفة للمخالفة، و لازم العبارة حينئذ:

إضافة الموصوف إلى ضمير صفته و هو فاسد؛ إذ لا تقول مثلاً: «أسهرني المرض الشديد و ألمه» يراجع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «و الألم الشديد» و أما معنى: فلأن المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية؛ كعدم القدرة على المخالفة القطعية، و عبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كمخالفة القطعية»، و هذا فاسد أيضاً، فالصواب سوق العبارة هكذا: كالمخالفة القطعية أو لعدم التمكن من القطع بالموافقة و المخالفة». و كيف كان؛ فالمطلب واضح.

«و الموافقة الاحتمالية حاصلة» يعني: أن كلا من الموافقة و المخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً، سواء جرت قاعدة القبح أم لا.

«لا محالة» لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

(1) يعني: الوجوه الخمسة المتقدمة في الدوران بين الوجوب و الحرمة.

المقصود من هذه العبارة إلى قوله: «و لا يذهب عليك» هو: تضعيف ما أفاده الشيخ «قدس سره»، حيث قال في صدر البحث بعد بيان وجوه ثلاثة في المسألة «ما لفظه»:

«و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و الحرمة توصلياً؛ بحيث يسقط بمجرد

على التعيين تعبدية (1)، إذ لو كانا (2) تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعية عملية».

=====

نعم، يختص الحكم بالإباحة الشرعية: بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدية؛ وإلا لم يمكن الحكم بها، وذلك لتصوير المخالفة القطعية فيما إذا كانا تعبديين، أو كان أحدهما المعين تعبدية.

ففي الأول: لو أتى المكلف بالفعل لا- بنحو قربي، أو تركه كذلك وفي الثاني لو أتى بأحدهما المعين لا- بنحو قربي تتحصل المخالفة القطعية حينئذ بلا شبهة، فتحرم بلا إشكال.

وكيف كان؛ فنظر صاحب الكفاية إنما هو إلى جريان التخيير العقلي، وهو يجري في جميع الصور، فلا وجه لإخراج بعض الصور عن مورد الوجوه المذكورة؛ كما صنعه الشيخ «قدس سره».

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام.

(1) خبر «لم يكن».

و حاصل ما أفاده الشيخ: من أن الحكم بالإباحة الظاهرية التي كانت هي إحدى وجوه المسألة مما لا يجري فيما إذا كان كل من الوجوب و الحرمة تعبدية، أو كان أحدهما المعين تعبدية؛ إذ لو حكمنا حينئذ بالإباحة، و لم نمثل شيئا منهما على وجه قربي لحصلت المخالفة القطعية العملية، فلا يجري بعض الوجوه على هذا الفرض، فنظرا إلى جريان جميع الوجوه، و عدم لزوم المخالفة القطعية العملية قال الشيخ «قدس سره» باختصاص هذه الوجوه بما إذا كان كل من الوجوب و الحرمة توصلية.

و أما تعريض المصنف «قدس سره» على الشيخ: فلأجل أن المهم في المقام عند المصنف هو التخيير العقلي بين الفعل و الترك، و هو ما يجري في جميع الوجوه و الصور الأربع، و هي أن يكون كلاهما توصلية. و أن يكون كلاهما تعبدية. و أن يكون أحدهما المعين تعبدية. و أن يكون أحدهما غير المعين تعبدية.

غاية الأمر: يتخير عقلا في الثاني بين الإتيان بالشيء بنحو قربي، و بين تركه كذلك.

و في الثالث بين الإتيان بأحدهما المعين بنحو قربي، و بين مجرد الموافقة في الآخر.

(2) هذا هو كلام الشيخ الأنصاري، و قد تقدم متنا و توضيحا.

يكن (1) إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع (2) إلى الإباحة؛ لأنها (3) مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره»؛ إلا إن (4) الحكم أيضا فيهما (5) إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي؛ بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه (6) كذلك؛ لعدم الترجيح (7) وقبحه (8) بلا مرجح.

فانقح (9)، أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة (10) إلى ما هو المهم في المقام؛ وإن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

=====

(1) جواب «لو كانا». وقوله: «كذلك» يعني: تعبديا.

(2) بالجر عطف على «طرحهما».

(3) هذا تعليل لقوله: «لم يكن إشكال»، يعني: لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما، وعدم جواز الرجوع إلى الإباحة، وذلك لأن الإباحة توجب المخالفة العملية القطعية على ما أفاده الشيخ «قدس سره»، وضمير «لأنها» راجع على الإباحة.

(4) هذا إشارة إلى المناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

(5) أي: في الوجوب و الحرمة، قوله: «كذلك» يعني: تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا، والمقصود: أن الحكم في الوجوب و الحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا هو التخيير عقلا؛ كحكمهما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، وعليه: فالتخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة. و الضمائر في «إتيانه، وبه، و طلبه، و تركه» راجعة على أحدهما.

(6) بالجر عطف على «إتيانه»، وقوله «كذلك» يعني: على وجه قربي.

(7) تعليل لقوله: «هو التخيير عقلا».

(8) بالجر عطف على عدم الترجيح.

(9) هذا نتيجة ما أفاده لتعميم مورد جريان أصالة التخيير، يعني: فظهر من جميع ما ذكرنا: أن التخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة التي تقدمت الإشارة إليها لمسألة الدوران بين المحذورين، لا في خصوص ما إذا كان الوجوب و الحرمة توصليين، أو كان أحدهما غير المعين توصليا، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسة المتقدمة - التي منها التخيير العقلي - بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، حتى يكون التخيير العقلي أيضا مختصا بهما؛ كما أفاده الشيخ «قدس سره» حيث خص - في كلامه المتقدم - مورد الوجوه بهما، نعم؛ القول بالإباحة يختص بهما؛ لما تقدم من لزوم المخالفة العملية القطعية لو جرت في غيرهما.

(10) متعلق ب «لا وجه» و المقصود بالمهم في المقام هو: التخيير العقلي المبحوث عنه

و لا يذهب عليك (1) أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين (2)...

=====

في المقام، و هو دوران الأمر بين المحذورين، يعني: لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسة بالتوصلين. و المراد ببعض الوجوه هو: الأول و الخامس، و ضمير «بهما» راجع على التوصلين، فلا يجري بعض الوجوه في التعبدين؛ لوجود المانع و هو المخالفة العملية.

(1) مقصود المصنف من هذا الكلام هو: بيان أن ما تقدم من التخير العقلي في هذا البحث ليس مطلقا و في جميع الموارد؛ بل مقيد بما إذا لم يكن - و لو احتمالا - مزية لأحد الاحتمالين ترجحه على الآخر، و معها لا استقلال للعقل بالتخير، فهنا بحثان أحدهما: كبروي، و هو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزية على الآخر، بل يستقل بتعيينه - و قوله: «أن استقلال العقل بالتخير» إشارة إلى هذا البحث الكبروي. و الآخر صغروي، و هو بيان ما هو المناط في المزية التي يوجب وجودها - و لو احتمالا - عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير.

أما الأول: فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخير مع وجود رجحان أو احتمال في الفعل أو الترك يقتضي أهميته من الآخر، فإن احتمال الأهمية أيضا يوجب حكم العقل بتقديم واحد هذه الأهمية المحتملة على فاقدها؛ لكونه حينئذ: من صغريات التعيين و التخير؛ كحكمه بتعين تقليد الأفضل لحجية قوله تعيينا أو تخيرا، و الشك في حجية قول غير الأفضل عند المخالفة، و كحكمه بلزوم إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون إذنه؛ لأهمية و جوب حفظ النفس من حرمة الغضب، و هكذا.

و بالجملة: فحكم العقل بتقديم الأهم معلوما أو محتملا مما لا ينبغي الارتباب فيه.

و الذي يظهر من العبارة: أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين - في تقديم محتمل الأهمية أو معلومها - تارة: بدوران الأمر بين التعيين و التخير؛ كما في مسألة تقليد الأفضل، و أخرى: بتزاحم الواجبين كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، و سننبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 610».

(2) قيد ل «أحدهما» يعني: في أحدهما المعين. و وجه التقييد به واضح؛ إذ لا عبرة باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فإن العقل يستقل بالتخير فيه، كما يستقل به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلا كما تقدم توضيحه.

و مع احتمالها (1): لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه؛ كما هو (1) الحال في دوران الأمر بين التخيير و التعيين في غير المقام.

و لكن (3) الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، و زيادته على الطلب في فالمتحصل مما ذكرنا: أنه إما أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل.

=====

و على الثاني: فإما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأولين: يستقل العقل بالتخيير، و على الثالث: لا يستقل به؛ بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

(1) يعني: مع احتمال ترجيح أحدهما المعين. و ضمير «بتعيينه» راجع على «أحدهما على التعيين».

(2) أي: كما أن استقلال العقل بتعين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و هذا ما يستفاد منه القياس الأول.

و قد عرفت: أنه كحجيّة فتوى الأفضل تعييناً أو تخييراً، و الشك في حجية فتوى غير الأفضل.

و المراد بغير المقام في قوله: «غير المقام» موارد التزاحم؛ كمسألة تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهميته - لاحتمال كونه عالماً - على إنقاذ الآخر.

(3) هذا إشارة إلى البحث الثاني و هو البحث الصغروي، و توضيح ما أفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهمية الملاك الموجبة لشدة الطلب و تأكده و زيادته على الطلب في الآخر؛ بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لأهميته مقدماً على صاحبه عند المزاخمة؛ كما في مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون رضاه، فإن كلا من الحكمين - و هما وجوب الإنقاذ و حرمة الغصب - معلوم و لا بد من امتثاله، و قد اتفق ابتلاء المكلف بهما في زمان واحد؛ لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمة أهم من حرمة الغصب كان اللازم التصرف في مال الغير لأجل إنقاذ الغريق المؤمن، هذا في باب التزاحم.

و في المقام - و هو وجود احتمال حكمين لا نفس الحكمين الواقعيين - إذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتملة قدم الفعل على الترك، و إن كان احتمال الحرمة أقوى؛ إذ المدار في الترجيح على أهمية المحتمل لا أقوائية الاحتمال، فإذا فرض أن احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب؛ لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا أشد و أهم من الحرمة المحتملة بل المظنونة قدم احتمال الوجوب الأهم على احتمال

الآخر بما (1) لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة (2)، ووجب (3) الترجيح بها (4)، وكذا (5) ووجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

(3) عطف على «لا يجوز» وبيان له.

ولا وجه لترجيح (6) احتمال الحرمة مطلقا؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك الحرمة الأقوى؛ كالصلاة في أيام الاستظهار، فإنها إما واجبة إن كانت طاهرة، وإما حرام إن كانت حائضا؛ لكن حيث إنها لو كانت واجبة عليها واقعا كان وجوبها أهم من حرمتها، نظرا إلى أن وجوبها - على تقدير ثبوته واقعا - ذاتي، بخلاف حرمتها فإنها - على فرض ثبوتها - تشريعية، فيرجح الوجوب على الحرمة، ولذا يحكم بوجوبها عليها في تلك الأيام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها - لاحتمال كونها حائضا - أقوى من احتمال وجوبها؛ لاحتمال كونها طاهرة.

=====

(4) هذا الضمير وضمير «بها» المتقدم راجعان على الشدة والزيادة.

(5) عطف على «لا يجوز»، يعني: كما أن العلم بشدة يكون مرجحا في المتزاحمين المعلومين، حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقة، فكذا يكون احتمال أهمية أحد المحتملين مرجحا في صورة الدوران بين المحذورين، الذي يكون الحكم الواقعي واحدا حقيقة دائرا بين الوجوب والحرمة.

(6) هذا إشارة إلى القول الثاني في مسألة الدوران بين المحذورين؛ وهو وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا بترجيح جانب الحرمة على الوجوب، وقد تقدم ذكر الاستدلال

المصلحة، ضرورة (1): أنه ربّ واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاممة بلا- كلام، فكيف يقدم على احتماله (2) في صورة الدوران بين مثليهما (3)؟ فافهم.

=====

عليه بوجوه، وقد أشار المصنف هنا إلى الوجه الثالث في تلك الوجوه، وهو: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. ثم أجاب المصنف عنه بقوله: «ضرورة: أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام».

وحاصل الجواب عنه: أنه ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم إيجابيّ؛ حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب؛ بل لا- بد من ملاحظة المصالح و المفسد التي هي ملاكات الأحكام، فرب واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغضب عند المزاممة، فلذا يكون احتمال وجوبه - مهما كان ضعيفا - مقدما على احتمال حرمة الغضب مهما كان قويا، وكذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبيا أو سابا للنبي، فإن وجوب حفظ النبي أهم قطعا من حرمة حفظ سابه حدا.

وربّ حرام يكون أهم من واجب كالغضب و الوضوء، وعليه: فلا- يقدم احتمال الحرمة مطلقا على احتمال الوجوب. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة».

قوله: «مطلقا» قيد «لترجيح» يعني: سواء كانت الحرمة مشتملة على الشدة و الزيادة أم لا. «لأجل» متعلق «لترجيح» و علة له.

(1) تعليل لقوله: «لا وجه»، و جواب عن مفاد الدليل و هو إطلاق الأولوية و الترجيح.

وقد تقدم توضيحه.

(2) أي: فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقا؟

(3) أي: مثل الواجب و الحرام المتزامين. و المراد بمثليهما: الوجوب و الحرمة في المقام.

والحاصل: أن المناط في ترجيح أحد احتمال الوجوب و الحرمة على الآخر في صورة دوران الأمر بين المحذورين هو المناط في ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما و تزامهما، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدما مطلقا على الآخر؛ بل يكون المقدم منهما ما له شدة طلب و زيادة اهتمام به، سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا.

و لو تمت الأولوية المذكورة مطلقا و في جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزام، مع أن ترك الواجب سيئ أيضا؛ بل عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

وبالجملة: فكل ما يكون مرجحا في ظرف العلم بالواجب و الحرام يكون مرجحا أيضا في صورة احتمال الوجوب و الحرمة.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الخصم لا يقول بوجوب الأخذ بجانب الحرمة مطلقا؛ حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم أو محتمل الأهمية، و بين الحرام المهم؛ بل يقول في صورة التساوي بينهما، بدعوى: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، أو إشارة إلى عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث حكم بعدم جريانها، و بين البراءة الشرعية، حيث حكم بشمولها للمقام.

إلى هنا كان الكلام في الشك في أصل التكليف، و من هنا يقع الكلام في الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تحرير محل النزاع: و هو ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة، و لم يحتمل غيرهما من الإباحة و لم يكن أحد الحكمين مسبوقا بالوجود حتى يستصحب، و ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا.

و أما لو كان كلاهما تعبديا، أو أحدهما المعين تعبديا: لكان خارجا عن محل النزاع؛ لعدم جريان الوجوه المذكورة فيه أولا، و لزوم المخالفة القطعية ثانيا؛ إذ محل الكلام ما إذا كان كل من المخالفة القطعية و الموافقة متعذرة: و مثال الشبهة الحكمية: ما إذا ساقق مقطوع الذكر زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول فطلاقها رجعي و إن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بانئا.

فعلى الأول: تجب عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة. و على الثاني: تحرم عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة؛ لأن الاستمتاع حينئذ إنما يجوز بالعقد الجديد، فيدور حكم الإجابة بين الحرمة و الوجوب.

و مثلا الشبهة الموضوعية: ما إذا علم الزوج أنه حلف إما على وطء زوجته في هذه الليلة، أو على ترك وطئها في نفس الليلة، فيدور حكم الوطاء في الليلة المعينة بين الحرمة و الوجوب.

2 - في وجوه المسألة و بيان مختار المصنف منها:

الأول: الحكم بالبراءة عقلا و نقلا، نظير الشبهات البدوية؛ و ذلك لعموم أدلة الإباحة الشرعية، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل و الترك جميعا.

الثاني: وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا؛ كالأخذ بالحرمة تعيينا لوجوه:

1 - قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التعيين و التخيير.

2 - الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد منه هو عدم الدخول في الشبهة، و هو معنى تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

3 - وجوب الأخذ بجانب الحرمة؛ لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييرا، أي: تخييرا شرعيا قياسا لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية.

الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا، مع التوقف عن الحكم بشيء رأسا لا ظاهرا و لا واقعا.

الخامس: التخيير بين الفعل و الترك عقلا مع الحكم عليه بالإباحة شرعا. و هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

3 - توهم: أن لزوم المخالفة الالتزامية القطعية مانع عن الرجوع إلى الإباحة شرعا، فإن العقل كما يستقل بوجوب إطاعة المولى عملا، كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاما، بمعنى: لزوم التدين و الالتزام القلبي بأحكامه. و من المعلوم: أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كل من الفعل و الترك ظاهرا؛ لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز المخالفة الالتزامية، و هذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحل في المقام لمانع عقلي؛ مدفوع لوجهين:

أحدهما: عدم وجوب موافقة الأحكام التزاما.

و ثانيهما: هو كفاية الالتزام بالواقع بما هو عليه إجمالا على تقدير وجوب موافقة الأحكام التزاما.

و الالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لم ينهض دليل على وجوبه قطعا.

4 - قياس دوران الأمر بين المحذورين بتعارض الخبرين: بتقريب: أن الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو نفي الثالث، أو اهتمام الشارع بالعمل

بالأحكام الشرعية و عدم إهمالها موجود في المقام باطل؛ لكونه مع الفارق.

و توضيح الفرق: أن التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة بناء على حجية الأخبار من باب السببية لأجل التزام بينهما، فيحكم العقل بالتخيير مع التكافؤ و من المعلوم: أن التزام الاحتمالين في المقام ليس كتزام الخبرين على السببية؛ كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

و أما على الطريقة: فأيضاً يكون القياس مع الفارق، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الخبرين و إن كان هو التسايط لا التخيير؛ إلا أنه لما كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية و لمناط الطريقة من الكشف نوعاً عن الواقع، و احتمال الإصابة في خصوص كل واحد منهما لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فجعل الشارع أحدهما حجة تخيراً مع التكافؤ و تعييناً مع الترجيح. و هذا بخلاف المقام؛ إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين المتعارضين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحة الظاهرية.

5 - عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام: لوجود البيان في المقام، و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية، فلا يتمكن المكلف من الاحتياط بالجمع بين الفعل و الترك؛ إذ الجمع بينهما جمع بين النقيضين، فيكون مستحيلاً.

و كيف كان؛ فقبح العقاب في المقام مسلّم لكنه ليس لأجل عدم البيان؛ بل لأجل عدم قدرة المكلف على الامتثال القطعي، فلا مجال لجريان قاعدة القبح لوجود البيان الإجمالي، و هو العلم بأصل الإلزام، و هو كاف في المنع عن جريانها.

6 - مورد هذه الوجوه الخمسة هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعديداً، فتجري فيما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعديداً. و لا تجري فيما إذا كان تعديدين، أو كان أحدهما المعين تعديداً. هذا تعريف من المصنف على الشيخ «قدس سرهما»، حيث اعتبر في جريان الوجوه المذكورة: كون كلا الحكمين توصلياً؛ للزوم المخالفة القطعية لو كان كليهما أو أحدهما المعين تعديداً. إلا أن المصنف نظر إلى التخيير العقلي الجاري في جميع الصور الأربع، فلا وجه لإخراج بعض الصور عن مورد الوجوه المذكورة؛ كما صنعه الشيخ «قدس سره».

7 - لا- وجه لترجيح احتمال الحرمة: بدعوى: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ إذ ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم إيجابي حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب.

بل لا بد من ملاحظة المصالح و المفسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية، فرب واجب يكون أهم من الحرام؛ كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغضب عند المزاحمة.

وربّ حرام يكون من أهم من واجب كالغضب و الوضوء.

وعليه: فلا يقدم احتمال الحرمة مطلق على احتمال الوجوب.

«فافهم»: لعله إشارة إلى عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث حكم بعدم جريانها في المقام، وبين البراءة الشرعية حيث حكم بجريانها و شمولها للمقام.

8 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - هو التخيير عقلا مع الحكم بالإباحة شرعا.

2 - عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

3 - مورد الوجوه و الأقوال هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبديا.

4 - حكم العقل بالتخيير إنما هو فيما لم يكن هناك ترجيح لأحد الاحتمالين؛ و إلا فيقدم ما له ترجيح و مزية.

ص: 313

لوشك في المكلف به مع العلم بالتكليف من (1) الإيجاب والتحرير، فتارة

=====

فصل في أصالة الاشتغال

إشارة

(1) بيان للتكليف يعني: أنه يعتبر في جريان قاعدة الاشتغال - التي هي من الأصول العملية الأربعة - العلم بنوع التكليف كالعلم بوجود فعل مردد بين المتباينين كالظهر والجمعة، أو بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة، أو العلم بحرمة فعل مردد بين فعلين كشرب هذا الإناء أو ذاك الإناء؛ للعلم بإصابة بنجس بأحدهما إجمالاً، ولا يكفي العلم بنجس التكليف - وهو الإلزام الدائر بين وجوب فعل وحرمة آخر - في جريان قاعدة الاحتياط، وذلك - أي: اعتبار العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بنجسه في جريان أصالة الاشتغال.

و كيف كان؛ فلا- بد من تحرير محل النزاع قبل الخوض في البحث فنقول: إن تحرير محل النزاع يتوقف على مقدمة وهي: بيان مجاري الأصول العملية فيقال: إن الأصول العملية على أربعة أقسام:

1 - أصالة البراءة.

2 - أصالة التخيير.

3 - أصالة الاشتغال.

4 - الاستصحاب.

و ملخص الفرق بين هذه الأصول العملية:

أن مجرى أصالة البراءة هو الشك في أصل التكليف بأن لا يكون التكليف الإلزامي معلوماً لا جنساً ولا نوعاً.

و مجرى أصالة التخيير هو: دوران الأمر بين المحذورين مع العلم الإجمالي بنجس التكليف أعني: الإلزام وعدم العلم بنوع التكليف من أنه الوجوب أو الحرمة.

لتردده (1) بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

=====

و مجرى الاستصحاب هو: ملاحظة الحالة السابقة.

إذ عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقدم الكلام في أصالة البراءة و أصالة التخيير، فيكون البحث فعلا في أصالة الاشتغال و مجراها - كما عرفت - هو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بأن يكون الشك في المكلف به و هو متعلق التكليف، مع العلم بأصل التكليف.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

إذا قد يكون الشك في المكلف به دائرا بين المتباينين؛ كما لو علم بوجود صلاة يوم الجمعة و لم يدر أنها الجمعة أو الظهر، أو علم بحرمة وطء إحدى المرأتين لكونها أخته من الرضاعة.

و على هذا فيقع الكلام في مقامين: الأول: في دوران الأمر بين المتباينين. و الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد يكون دائرا بين الأقل والأكثر، و هذا ينقسم إلى قسمين؛ لأن الأقل والأكثر قد يكونان ارتباطيين؛ كما لو شك في كون السورة من أجزاء الصلاة أم لا، فيكون الشك في أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة مثلا.

وقد يكونان غير ارتباطيين؛ كما لو شك في أن الدين على ذمته عشر دنانير أو تسعة؛ لكن هذا القسم من الأقل والأكثر حيث يؤول أمره إلى الشك في أصل التكليف، إذ الفرض أنه لا يعلم أنه مديون بدينار آخر فوق تلك الدنانير التسعة أم لا.

فهو ليس مربوطا بمحل الكلام.

توضيح بعض العبارات.

(1) أي: تردد المكلف به «بين المتباينين» و هما ما ليس أحدهما داخلا في الآخر، ثم الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتا؛ كدوران الواجب بين الصوم و الصدقة، أو عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجود أحدهما إجمالا فإن التباين بينهما إنما هو لكون الركعتين الأولتين ملحوظتين في الأول بشرط لا، و في الثاني بشرط شيء، و لذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتا كالصوم و الصدقة على الآخر.

و الضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين هو: رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور: «الواجب إما الصوم و إما الصدقة»، و هذا يرجع إلى

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين (1). لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما

=====

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

إشارة

قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منها إحدى طرفي العلم الإجمالي، وتاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذ: «إن كان الصوم واجبا فليست الصدقة واجبة» وبالعكس. وهذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة» بدهاءة: أن التسعة بعض العشرة، فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة، فوجوب التسعة قطعي سواء كان الأكثر واجبا أم لا.

وقد قيد المصنف الأقل والأكثر بالارتباطيين؛ لأن المردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين خارج موضوعا عن الشك في المكلف به؛ إذ لا إجمال في المكلف به حقيقة، ضرورة: أنه يعلم من أول الأمر بتعلق التكليف بالأقل، ويشك بتعلقه بالزائد عليه.

(1) المراد بهما: أن لا يكون بينهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتيا أم عرضيا كما مر آنفا، بخلاف الأقل والأكثر، فإن بينهما قدرا متيقنا، والمراد بهما فعلا هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزاءهما متلازمة الثبوت والسقوط؛ دون الأقل والأكثر الاستقلاليين اللذين لا تكون أوامر أجزاءهما كذلك كالدين المردد بين الأقل والأكثر؛ لأن امتثال الأمر بالأقل ليس منوطا بامتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعا.

وقبل الخوض في البحث في المقام الأول نذكر ما هو الفرق بين طريقة الشيخ وطريقة المصنف في بيان مسألة أصالة البراءة وأصالة التخيير وأصالة الاشتغال، فقد عقد الشيخ «قدس سره»، لكل من أصالة البراءة وأصالة التخيير وأصالة الاشتغال ثمانى مسائل، أربع للشبهة التحريمية، وأربع للشبهة الوجوبية، وذلك لأن منشأ الاشتباه في كل واحدة منها هي أربعة:

1 - فقدان النص.

2 - إجمال النص.

3 - تعارض النصين.

4 - الأمور الخارجية.

و الشبهة في الأخير تسمى بالموضوعية، وفي الثلاثة الأولى تسمى بالحكمية.

ثم ما كان منشأ الاشتباه تعارض النصين خارج عن محل الكلام؛ إذ حكمه هو التخيير أو الترجيح على الخلاف الآتي في باب التعادل و التراجع لا الاحتياط و الاشتغال كما هو محل الكلام في المقام.

مطلقا و لو (1) كانا فعل أمر و ترك آخر إن كان فعليا من جميع الجهات؛ بأن (2) يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال و التردد و أما طريقة المصنف فإنه قد عقد لكل واحدة منها مسألة واحدة فقد عقد للمقام مسألة واحدة جمع فيها بين المسائل الثمان كما فعل ذلك في أصالة البراءة و أصالة التخيير.

=====

و كيف كان؛ فالحق في تحرير الدوران بين المتباينين أن يقال: إن التكليف المعلوم بالإجمال المردد بين أمرين متباينين أو أكثر إن كان حرمة فالشبهة تحريمية، و إن كان وجوبا فالشبهة وجوبية، سواء كان منشأ الاشتباه فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) بيان لقوله: «مطلقا»، و توضيحه: أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين:

أحدهما: العلم بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهور و الجمعة.

ثانيهما: العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين و هما الوجوب و الحرمة؛ كالإلزام المردد بين فعل كالدعاء و حرمة آخر كشرب التتن.

و مقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف في الشك في المكلف به، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤية الهلال أو يحرم شرب التتن»، و هذا تعريض بشيخنا الأعظم، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف، و جعل العلم بالجنس مجرى البراءة.

و هناك تطويل في الكلام أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(2) هذا شروع في بيان منجزية العلم الإجمالي بالتكليف.

الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:

1 - العلم الإجمالي غير مؤثر لا في وجوب الموافقة و لا في حرمة المخالفة، فتجوز المخالفة القطعية فضلا عن الاحتمالية، و نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.

2 - أنه مؤثر في حرمة المخالفة و وجوب الموافقة على نحو المقتضي لا العلة التامة، و هو مختار المصنف «قدس سره» في باب مباحث القطع من الكتاب.

3 - أنه مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، و هو مختار المصنف في المقام.

4 - أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، و مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

5 - أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

و أما بالنسبة إلى الموافقة كذلك فغير مؤثر أبدا؛ لا على نحو العلة التامة و لا على نحو المقتضي، و بذلك يمتاز عن القول الرابع، و نسب إلى المحقق القمي «قدس سره».

و كيف كان؛ فلا بد قبل تقريب كلام المصنف «قدس سره» من تمهيد مقدمة و هي:

أن للأحكام الشرعية مراتب:

1 - مرتبة الاقتضاء و الشأنية، و هي عبارة عن ملاكات الأحكام كالمصالح و المفسدات على مذهب العدلية.

2 - مرتبة الإنشاء و الجعل، و هي صدور الأوامر و النواهي من المولى مثلا.

3 - مرتبة الفعلية، و هي بيان الأحكام بالبعث و الزجر، فتكون الأحكام فعلية قبل علم المكلفين بها.

4 - مرتبة التنجز، و هي استحقاق العقوبة على المخالفة، و هي مرتبة وصول الأحكام إلى المكلفين و علمهم بها.

ثم مرتبة الفعلية مقولة بالتشكيك فهي على قسمين:

الأول: أن يكون التكليف و الحكم فعليا من جميع الجهات بمعنى: أن يكون الغرض الداعي إليه مهما بمثابة لا يرضى المولى - و هو الشارع - بفواته أصلا؛ بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعني سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه و لو تصادفا، أم لم يعلم به و في مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد و رفع موانع تنجزه إما برفع جهل العبد بجعله عالما بالحكم تكوينيا، و إما بنصب طريق مصيب إليه و إما بتشريع إيجاب الاحتياط عليه؛ لمنجزية نفس الاحتمال، و حيث تنجز التكليف بأي سبب من أسبابه استحق العقوبة على المخالفة لقيام الحجة القاطعة للعذر عليه.

الثاني: أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهما بنحو يريد من العبد استيفاءه على كل حال؛ بل يريده على تقدير وصول الخطاب به إليه تفصيلا و لو من باب الاتفاق، و حينئذ فالحكم الذي يدعو إليه هذا النحو من الغرض يكون واجدا لمرتبة ما من التحريك، و فعليته منوطة بالعلم به تفصيلا؛ بحيث يكون العلم التفصيلي به موجبا لتمامية فعليته أولا و لتنجزه ثانيا، و من المعلوم: أن إيصال الحكم الناشئ عن هذا النحو من الغرض الملزم و الخطاب المتكفل له إلى العبد ليس من وظيفة المولى؛ لما تقدم من أن إرادته لاستيفاء الغرض ليست على كل تقدير، بل إنما هي على تقدير وصول الخطاب إلى المكلف و لو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حينئذ على الحاكم رفع موانع تنجزه،

فكذلك يجوز له إيجاد المانع من وصوله إلى المكلف بنصب طريق غير مصيب أو أصل مرخص؛ لعدم الفرق بين إبقاء المانع وإيجاده، إذ المفروض: عدم تعلق إرادة المولى باستيفاء هذا الغرض على كل تقدير.

فالمتحصل: أن التكليف في كل من القسمين واصل إلى مرتبة البعث و الزجر، و واجد لما هو قوام الحكم؛ لكن مراتب التحريك و الردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعليا حتما تارة كما في القسم الأول، و تعليقا أخرى كما في القسم الثاني.

إذا عرفت هذه المقدمة و أن التكاليف الفعلية على قسمين، فاعلم: أن قوله: «إن كان فعليا من جميع الجهات...» الخ. إشارة إلى القسم الأول منهما.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 10» - أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الإجمالي و التفصيلي في وجوب اتباعه و الجري على وفقه؛ لكن التكليف المعلوم بالإجمال إن كان من سنخ القسم الأول فهو يتنجز بالعلم الإجمالي؛ لوصول البعث أو الزجر إلى العبد الرافع لعذره الجهلي، فيستحق العقوبة على المخالفة و الإجمال في المتعلق غير مانع عن التنجيز بعد فرض ارتفاع عذره الجهلي، غاية الأمر:

حكم العقل بلزوم الاحتياط بالإتيان بجميع الاحتمالات كما سيأتي. و حينئذ: فالأدلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي - لا بد من تخصيصها؛ لقيام القرينة القطعية عليه، و هي استلزام شمولها للأطراف للترخيص في المعصية، ضرورة: أن المعلوم بالإجمال واجد للمرتبة الأكيدة من البعث و الزجر، و لا يرضى الحاكم بالمخالفة أصلا، و لازم الإذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير، و هو كون الطرف المأذون فيه متعلقا للحكم و هذا هو التناقض المستحيل.

و إن كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الإجمالي - لا القصور في العلم - بل لخلل في المعلوم، و هو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أعني: العلم التفصيلي به، و لما كان التكليف في كل واحد من الأطراف مشكوكا فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه لتحقق موضوعه - أعني: الشك في الحكم الواقعي - مع العلم الإجمالي بمرتبة من الفعلية. و عليه: فالمدار في التنجيز و عدمه على فعلية المعلوم لا على العلم من حيث التفصيلية و الإجمالية.

ثم إن إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأول أو الثاني منوط باستظهار الفقيه من أدلة الأحكام، فإن كان المورد من قبيل الدماء و الأعراض كان الحكم فعليا من

و الاحتمال، فلا محيص (1) عن تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته، و حينئذ (2) لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع (3) أو الوضع (4) أو السعة (5) أو الإباحة (6) مما يعم أطراف العلم (7) مخصصا (8) عقلا لأجل مناقضتها (9) معه.

=====

جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متق و الآخر كافر حربي جازر القتل منجز للتكليف. و من هذا القبيل: حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية الوجوبية كالاستطاعة المالية، و بلوغ المال الزكوي حد النصاب، فإنهم مع التزامهم بالبراءة في الشبهات الموضوعية حكموا بالاحتياط و وجوب الفحص في هذين الموردين. و إن كان كالخمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات حلية كل واحد من الأطراف بالأدلة المرخصة.

(1) جواب «إن كان»، و ضميرا «تنجزه، مخالفته» راجعان على التكليف.

و غرضه: أن فعلية التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه و امتناع جعل الترخيص شرعا؛ لكون الترخيص مضادا للتكليف الفعلي و نقضا للغرض منه و هو جعل الداعي حقيقة من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف و الظن به و احتمالها؛ لأن شمول أدلة الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين في صورة العلم بالتكليف، و الظن باجتماعهما في صورة الظن به، و احتمال اجتماعهما في صور احتمالها، و من المعلوم:

امتناع الجميع.

(2) أي: و حين كون التكليف فعليا من جميع الجهات لا محالة... و الأولى اقتران «لا محالة» بالفاء فيقال «فلا محالة».

(3) نحو: «رفع ما لا يعلمون».

(4) نحو: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

(5) نحو: «الناس في سعة ما لا يعلمون».

(6) نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه».

(7) أي: العلم الإجمالي. قوله: «مما يعم» بيان للموصول في «ما دل»، و المراد بالعلم هو الإجمالي.

(8) بصيغة اسم المفعول خبر «يكون» يعني: أن أدلة البراءة الشرعية و إن كانت شاملة - بمقتضى إطلاقها - لأطراف العلم الإجمالي لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدوية؛ لمحذور المناقضة المذكورة.

(9) أي: مناقضة الرفع و الوضع و السعة و الإباحة مع التكليف الفعلي من جميع

وإن لم يكن (1) فعليا كذلك (2) - ولو كان (3) بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وضح العقاب على مخالفته (4) - ...

=====

الجهات. فقولته: «لأجل» تعليل لتخصيص ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة عقلا.

نعم لو قطعنا بعدم التكليف - كما في الشبهات البدوية بعد الفحص - تجري البراءة.

إن قلت: نحتمل التكليف في الشبهات البدوية فكيف تجري البراءة؟ وذلك يستلزم احتمال المناقضة، وهو أيضا لا يجامع البراءة؛ لأنه من احتمال الجمع بين الضدين. وهو كالتقطع به مستحيل.

قلت: لا يحتمل التكليف الفعلي في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس.

(1) عطف على «إن كان فعليا» والضمير المستتر فيه وفي «لو كان» راجع على المعلوم بالإجمال.

(2) أي: فعليا من جميع الجهات، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من التكليف الفعلي، وهو الفعلي التعليقي وقد تقدم توضيحه بقولنا: «الثاني أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهما بنحو...» الخ، يعني: أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلا، فالعلم الإجمالي لا يوجب تنجزه قهرا؛ لكنه لا لقصور في العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلي حدا يقتضي لزوم إيصاله إلى المكلف بأي نحو كان، فالخلل في المعلوم لا في العلم.

ولما كان كل واحد من الأطراف مجرى للأصل النافي للتكليف؛ للشك في كون كل واحد منها متعلقا للحكم الفعلي، كان المقتضي لجريان أصل البراءة فيه موجودا والمانع عنه مفقودا، ومعه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(3) للمعلوم بالإجمال الذي لا يكون فعليا من جميع الجهات فردان: أحدهما: أن لا يكون فعليا أصلا يعني: لا من جهة العلم ولا من سائر الجهات.

ثانيهما: أن لا يكون فعليا من جهة العلم فقط، فقولته: «ولو كان بحيث...» الخ.

إشارة إلى الخفي منهما وهو الثاني.

(4) إذ لا يبقى مع العلم التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فإن الحكم الظاهري في مرتبة الجهل بالواقع والعلوم التفصيلي لا يبقى مجالاً للجهل، وذلك بخلاف أطراف العلم الإجمالي التي يكون مرتبة الحكم الظاهري في كل طرف منها محفوظة.

لم يكن (1) هناك مانع عقلا ولا شرعا.

=====

(1) جواب «وإن لم يكن» وضميرا «امثاله، مخالفته» راجعان على المعلوم بالإجمال.

أما عدم المانع العقلي: فلأن المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا من جميع الجهات، وأما إذا لم يبلغ هذه المرتبة ولو لعدم العلم التفصيلي به، فلا مانع حينئذ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع الشرعي: فلأن المتوهم من المانع شرعا في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

توضيح لزوم التناقض: أن مقتضى عموم قوله: «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال» حلية المشتبه بالشبهة البدوية، وكذا كل واحد من الأطراف في المقرونة، ومقتضى إطلاق ذيله - أعني: «حتى تعلم أنه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأن «تعلم» مطلق يشمل كلا من العلم التفصيلي والإجمالي، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

وهذا الإشكال - وهو التناقض المذكور - تعرض له الشيخ الأنصاري «قدس سره» في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل.

قال الشيخ «قدس سره»: «إذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقص بالشك؛ لأنه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمثله» (1)؛ لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلة المرخصة المشتملة على هذا الذيل.

وأما الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلا، فلا مانع من شموله للأطراف وإثبات الترخيص فيها، والحاصل: أنه مع عدم وجود المحذور العقلي والشرعي عن شمول أدلة الأصول النافية للأطراف لا مناص من الحكم بحليتها.

فالمتحصل: أن المصنف قال في مباحث القطع: بأن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة وقال في حاشيته على بحث القطع، إن العلم الإجمالي مقتضى لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقال هنا: بالتفصيل بين ما إذا كان التكليف فعليا من جميع الجهات، فكان العلم

ص: 323

1- فرائد الأصول 3: 410.

و من هنا (1) انقدح: أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي إلا إنه لا مجال (2) للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات (3) لا الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة.

=====

و إن لم يكن التكليف فعليا من جميع الجهات لكان العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة، فالمراد بقوله: «و إن لم يكن فعليا» ليس نفي فعليته رأسا بأن يكون التكليف اقتضائيا أو إنشائيا؛ بل معناه نفي الفعلية من جميع الجهات؛ بأن يكون التكليف فعليا و لكن لا من جميع الجهات، فحينئذ يكون لترخيص الشارع مجالا لأجل التردد و الشك في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، فيختلف العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي بمعنى إنه لا مجال لأصل البراءة في مورد العلم التفصيلي، هذا بخلاف العلم الإجمالي حيث يكون هناك مجال لأصل البراءة. هذا غاية ما يمكن أن يقال فيما أفاده المصنف من التفصيل في المقام.

(1) يعني: و من انقسام الفعلي إلى قسمين ظهر: عدم الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي في علية كل منهما للتمييز إذا كان المعلوم فعليا من جميع الجهات.

و أما إذا لم يكن فعليا كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضرورة: أن الفعلي بمرتبته الأولى ينتج إذا علم به تفصيلا، و لا يبقى مجال للإذن في مخالفته؛ لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري - و هو الشك في الحكم الواقعي - لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض.

و أما إذا علم به إجمالا- فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، و به يتحقق موضوع الأصل النافي، فيجري بلا مانع.

فبالجملة: فالتفاوت في ناحية المعلوم لا في ناحية العلم؛ إذ لو كانت فعلية التكليف تامة من ناحية إرادة المولى و كراهته - بحيث لا يتوقف استحقاق العقوبة على مخالفته إلا على وصوله إلى المكلف بأي نحو من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الإجمالي أيضا. و إن لم تكن الفعلية تامة إلا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر العلم الإجمالي في تنجيزه؛ لعدم حصول شرط فعليته التامة و هو العلم به تفصيلا، فموضوع الأصل المرخص باق مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

(2) لما عرفت من عدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري مع العلم التفصيلي.

و توضيح بعض العبارات كان غالبا طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) أي: من غير جهة العلم التفصيلي به؛ بل من جهة الملاك و إرادة المولى و كراهته،

محالة (1) يصير فعليا معه من جميع الجهات، وله (2) مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه (3)؛ لإمكان جعل الظاهري في أطرافه (4) وإن كان (5) فعليا من غير هذه الجهة فافهم (6).

ثم إن الظاهر (7) أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع...

=====

فإذا علم به تفصيلا صار فعليا من جميع الجهات، فيصير حتميا ولا يبقى معه مجال لحكم آخر.

(1) الأولى اقتترانه بالفاء، لأنه جواب «فإذا كان» إلا أن يكون الجواب قوله: «يصير»؛ لكن ينبغي حينئذ تأخير «لا محالة» عنه لأنه من معمولات «يصير».

والضمير في «معه» راجع على العلم التفصيلي حتى لا يبقى للحكم الظاهري مجال.

(2) أي: وللحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي لوجود موضوعه وهو الشك معه، والضمير المستتر في «يصير» في الموردين راجع على الحكم الواقعي.

(3) أي: مع العلم الإجمالي؛ إذ المفروض: وجود الجهل في كل طرف الذي هو مناط الحكم الظاهري، وقد أشار إلى وجه عدم فعالية الحكم مع العلم الإجمالي بقوله:

«لإمكان».

وحاصله: أن اقتتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، وهذا مفقود في العلم التفصيلي.

(4) أي: أطراف العلم الإجمالي.

(5) يعني: وإن كان الحكم الواقعي «فعليا من غير هذه الجهة» أي: من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلا لتنجز ولم يكن فعليا من الجهة المضادة؛ لجعل الترخيص والحكم الظاهري في أطرافه.

(6) لعله إشارة إلى عدم الفرق عقلا وشرعا بين العلمين في عدم صحة الترخيص؛ إذ فعالية الحكم لا تتوقف على العلم بنفس الحكم لا تفصيلا ولا- إجمالا- وإلا- لزم دخول العلم فيه وهو خلاف الإجماع؛ بل الضرورة، فالحكم يصير فعليا بمجرد وجود موضوعه علم به المكلف أم لا.

وعليه: فجرىان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون الحكم فعليا من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه؛ بل الحق بناء على منجزية العلم الإجمالي أنه لا تجري الأصول في أطرافه أصلا كالعلم التفصيلي.

(7) هذا الكلام من المصنف «قدس سره» تعريض بما اشتهر من التفصيل في وجوب

الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة بوجوبه فيها، وغير المحصورة بعدم وجوبه فيها، ويظهر هذا التفصيل من الشيخ الأنصاري «قدس سره» أيضا.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المناط لوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ويظهر من كلام الشيخ «قدس سره» تبعا للمشهور: أن المناط لوجوب الاحتياط وعدم وجوبه فيها هو كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، فيجب الاحتياط على الأول؛ لأن العلم الإجمالي منجز للتكليف الواقعي فيجب علينا امتثاله؛ لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، ولا يحصل العلم بالبراءة إلا بالاحتياط والإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية وترك الجميع في الشبهة التحريمية.

هذا بخلاف ما إذا كانت الشبهة غير محصورة، حيث لا يؤثر العلم الإجمالي في تنجز التكليف الواقعي، فلا يجب الاحتياط.

وأما مناط وجوب الاحتياط عند المصنف «قدس سره» فهو كون التكليف فعليا من جميع الجهات، سواء كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة،

ولا يجب الاحتياط لو لم يكن التكليف فعليا كذلك من دون فرق بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك إشكال المصنف على هذا التفصيل.

وحاصل الإشكال: أن المعلوم إجمالا إن كان فعليا من جميع الجهات وجب الاحتياط في جميع الأطراف؛ وإن كانت غيره محصورة، وإن لم يكن فعليا كذلك لم يجب الاحتياط في شيء منها؛ بل تجوز مخالفته القطعية وإن كانت الأطراف محصورة؛ إذ لا علم حينئذ بحكم فعلي من جميع الجهات حتى تجب موافقته وتحرم مخالفته.

وبالجملة فلا وجه لإناطة تنجيز العلم الإجمالي بحصر الأطراف تنجيزه بعدم حصرها؛ بل المدار في التنجيز وعدمه على الفعلية التامة وعدمها، فلا تفاوت بين حصر الأطراف وعدم حصرها.

نعم يكون بينهما تفاوت فيما أشار إليه بقوله: «وإنما التفاوت».

وحاصل التفاوت: أن الشبهة غير المحصورة تلازم غالبا جهة مانعة عن فعلية الحكم كالخروج عن الابتلاء، والاضطرار المانع عن الفعلية؛ لكون الرفع فيه واقعا لا ظاهريا، فتكون كثرة الأطراف ملازمة لما يمنع الفعلية التامة، فالتفاوت أيضا من ناحية المعلوم لا

الجهات (1) لوجب عقلا موافقته (2) مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه (3) من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه (4) فيما (5) كان المعلوم إجمالاً فعلياً يبعث (6) المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه...

=====

من جهة كثرة الأطراف، فإذا كانت الأطراف الكثيرة مورد الابتلاء، ولم يترتب الحرج المنفي شرعاً على الاجتناب عن جميعها كان العلم الإجمالي منجزاً؛ لتعلقه بتكليف فعلي، وعليه، فلا يدور عدم تنجز العلم الإجمالي مدار عدم انحصار الأطراف كما سيأتي في التنبيه الثالث، فانتظر.

(1) أي: حتى الإرادة والكراهة.

(2) أي: موافقة التكليف الفعلي بالاجتناب عن جميع أطرافه في الشبهة التحريمية «مطلقاً»، أي: و لو كانت أطرافه غير محصورة.

(3) أي: لو لا ما يمنع، فالضمير راجع على الموصول في «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء، و ضمير «كونه» راجع على المعلوم بالإجمال، و «من سائر الجهات» متعلق ب «فعلياً».

و توضيحه - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 24» -: أن الحكم الواقعي في غير المحصورة فعلي من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز؛ لكن هذه الفعلية في كل طرف منوطة بعدم ما يمنع عنها بالنسبة إلى ذلك الطرف كخروجه عن مورد الابتلاء أو الاضطرار إلى ارتكابه أو نحوهما، فإنه لو لا خروج بعض الأطراف عن الابتلاء مثلاً لكان الحكم الواقعي بالنسبة إليه فعلياً من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري أيضاً، فعدم فعليته حينئذ ليس من جهة واحدة؛ بل من جهات عديدة، و لذا لو تعلق به العلم التفصيلي لم يتنجز أيضاً.

(4) يعني: عدم التنجز، فإن كان العلم الإجمالي منجزاً في المحصورة كان في غير المحصورة كذلك.

(5) متعلق ب «تفاوتاً» و «ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلياً.

(6) إن كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب كالأمر المراد بين القصر و التمام في بعض الموارد «يبعث المولى نحوه فعلاً» بأن يريده.

كذلك (1)، مع (2) ما هو عليه من كثرة أطرافه.

و الحاصل: أن اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا يوجب (3) تفاوتاً في ناحية العلم، و لو أوجب (4) تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها (5) مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة و كثرة في التنجيز (6) و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها (7)...

=====

(1) أي: فعلا بأن يكرهه.

(2) متعلق بكل من «يبعث، و يزجر»، و ضمير «هو» راجع على المعلوم بالإجمال، و ضمير «عليه» راجع على الموصول، و «من كثرة أطرافه» بيان له يعني مع كثرة أطراف المعلوم بالإجمال.

(3) بحيث يوجب تنجز العلم لو كانت الأطراف محصورة و عدمه إن لم تكن كذلك كما عليه المشهور؛ بل ادعي عليه الإجماع كما قال الشيخ.

و كيف كان؛ فاختلاف الأطراف في الحصر في عدد قليل و عدم الحصر في عدد قليل «لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم»؛ بأن ينجز العلم في أحدهما فيجب الاجتناب عن جميع أطرافه، و لا ينجز في الآخر فلا يجب الاجتناب كما هو المستفاد من كلام الشيخ و المنسوب إلى جماعة آخرين.

(4) أي: و لو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه «تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم»، أي: أن العلم الذي كشف عن الواقع - الذي هو معلوم - لا يوجب التفاوت، و إنما الواقع المكشوف بالعلم يوجب التفاوت، فإن كان الواقع فعلياً - بأن أراد المولى أو كرهه - كان سبباً للاحتياط في الأطراف كلها و لو كانت محصورة فالاختلاف لم يحدث من ناحية الأطراف قلة و كثرة و إنما حدث من ناحية الواقع «في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر». هذا بيان لقوله: «ناحية المعلوم» «مع الحصر» متعلق ب «فعلية البعث»، فلو كانت الأطراف محصورة كان الواقع فعلياً فيجب الاحتياط فيها.

(5) أي: و عدم الفعلية مع عدم الحصر، يعني: أن الحكم فعلي مع الحصر و غير فعلي مع عدمه.

(6) متعلق ب «يختلف»، و «ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(7) و عدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثرة و قلة، يعني: أن التنجيز غير منوط بقلة الأطراف حتى تكون كثرتها مانعة عنه، بل المناطق في التنجيز و عدمه هو فعلية المعلوم و عدمها، فكثرتها و قلتها إن أوجبتا اختلاف المعلوم في الفعلية و عدمها اختلف في التنجيز و إلا فلا كما مر آنفاً.

بذلك (1)، وقد عرفت آنفا (2): أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك (3) ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم (4) أيضا (5)، تأمل تعرف.

وقد انقذح (6): أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة: أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً؛

=====

(1) أي: بسبب القلة والكثرة فإن أوجب كثرة الأطراف عدم إرادة المولى لم يجب الاحتياط؛ وإلا وجب وإن كانت الأطراف كثيرة جداً.

(2) أي: قوله: «و من هنا انقذح أنه لا فرق بين...» الخ.

(3) أي: في التنجيز وعدمه.

(4) أي: من حيث الفعلية التامة وعدمها.

(5) الظاهر زيادة هذه الكلمة؛ إذ المدار في التنجيز وعدمه هو الفعلية التامة وعدمها، لا تفصيلية العلم وإجماله، ولا كثرة الأطراف و قلتها، و من المعلوم: ظهور «أيضاً» في عدم انحصار مناط التنجيز في فعلية المعلوم فقط؛ بل للعلم دخل فيه أيضاً، وهذا خلاف ما صرح به آنفاً.

(6) وهذا الكلام من المصنف تعريض بكلام الشيخ «قدس سره»، حيث يظهر منه التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة مخالفتها و جعل العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، و مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الأقوال في المسألة، فهناك أربعة أقوال:

1 - أنه لا تأثير للعلم الإجمالي أصلاً؛ بل حكمه حكم الشك فتجري البراءة في جميع أطرافه.

2 - أنه كالعلم التفصيلي علة تامة بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك.

3 - أنه مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، فيؤثر في كل منهما لو لا المانع.

4 - أنه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، و مقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

و هذا الأخير ما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف اعترض على التفصيل الذي قال به الشيخ «قدس سره»، فإنه بعد أن حكم بلزوم الاجتناب عن كلا المشبهيين بحكم العقل قال:

وإلا (1) لم يحرم مخالفته كذلك أيضا (2)...

=====

«نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز...».

و حاصل كلام الشيخ قبل إيراد المصنف عليه: أن للشارع التصرف في مرحلة الامتثال بأن يقنع بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بترك أحد الطرفين، والترخيص في ارتكاب الآخر لمصلحة تقتضيه، فإذن الشارع في ارتكاب الحرام الواقعي لا يقبح مع جعل الحلال الواقعي بدلا عنه إذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالإجمال، وتكون مصلحة الترخيص جابرة لمفسدة ارتكاب الحرام الواقعي. وعليه: فالامتثال التعبدي الحاصل باجتنب ما جعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي مؤمن من عقوبة المولى و رافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعاية التكليف في كل واحد من المشتبهين، و من المعلوم: أن قناعة الشارع بالموافقة الاحتمالية مبنية على كون العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية؛ لا علة تامة له، إذ لو كان علة له لم يتوجه الترخيص في بعض الأطراف. هذا ما أفاده الشيخ «قدس سره» في هذا المقام.

و حاصل ما أورد المصنف: أنه لا وجه للتفكيك - في عليية العلم الإجمالي للتنجيز - بين حرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعيتين؛ بل إما أن يكون علة لكليهما فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية، أو لا يكون علة لشيء منهما، فلا تحرم المخالفة القطعية كما لا تجب الموافقة القطعية؛ إذ لو كان المعلوم بالإجمال إلزاما فعليا من جميع الجهات - بمعنى: كونه بالغا من الأهمية حدا لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه في بيان الفعلي من جميع الجهات - حرمت مخالفته و وجبت موافقته قطعا، وإن لم يكن إلزاما بالغا هذا الحد جازت مخالفته القطعية، و لم تجب موافقته كذلك؛ لفرض توقف فعليته التامة على العلم به تفصيلا، و المفروض عدم حصوله، و الحكم غير الفعلي الحتمي لا موافقة و لا مخالفة له و لا تشتغل الذمة به.

و المتحصل: أن تأثير العلم الإجمالي في كل من الموافقة و المخالفة على حد سواء، و المدار على المعلوم، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من إمكان عدم وجوب الموافقة القطعية بناء على جعل البديل لا يخلو عن إشكال.

(1) أي: و إن لم يكن التكليف فعليا لم تحرم مخالفته القطعية.

(2) أي: كعدم وجوب موافقته القطعية، فقلوله: «كذلك» أي قطعا. و هناك كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

و منه (1) ظهر: أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما (2) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو (3) من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً، ...

=====

و خلاصة ما يظهر من الشيخ و جماعة آخرين: أنه يشترط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي: أن لا تكون الأ-طراف غير محصورة، و أن لا يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، و أن لا يكون بعضها مضطراً إليه، و أن لا يكون تدريجياً، و لكن المصنف «قدس سره» على أن جامع هذه الشرائط عدم فعلية التكليف، فإن كان التكليف فعلياً لم يفد شيء من ذلك فإنه يرى دوران الأمر مدار الفعلية فقط، و لذا قال:

«و منه»، أي: مما تقدم من كون التنجز دائراً مدار فعلية الواقع و عدمها «ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به» أي: بالتكليف «إجمالاً» لم تجب الموافقة و جازت المخالفة؛ لعدم الإرادة الفعلية للواقع.

(3) عطف على «إما من جهة» و إشارة إلى الجهة الثانية و هي الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا؛ كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهيين ماء و في الآخر ماء الرمان، و اضطر إلى شرب ماء الرمان للتداوي مثلاً، أو مردداً كالأضطرار إلى شرب ماء أحد

أو (1) من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض الإناءين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أي واحد منهما، فإن الاضطرار بأي نحو كان مانع عن فعلية وجوب الاجتناب، وسيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الأول إن شاء الله تعالى فانتظر.

=====

في منجزة العلم الإجمالي في التدريجات

(1) عطف أيضاً على «إما من جهة»، وإشارة إلى الجهة الثالثة المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجات، وهي عدم العلم بتحقيق موضوع التكليف فعلاً - وإن علم تحققه إجمالاً - في الشهر مثلاً - وعلم تعلق التكليف به أيضاً، فإن العلم بتحقيق الموضوع فعلاً شرط في فعلية التكليف و تنجزه.

بيان ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 38» - أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الإجمالي بتحقيق موضوعه - كان التكليف منجزاً، ووجب موافقته و حرمت مخالفته القطعيتين كما مر غير مرة، سواء كانت أطراف الشبهة دفعية - أي: موجودة في زمان واحد - كالخمر المردد بين الإناءين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أيهما شاء، أم تدريجية أي:

موجودة شيئاً فشيئاً في أزمنة متعددة، فإن التدرج في وجود الأطراف لا يمنع عن فعلية التكليف و تنجزه؛ إذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل و يكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، و مثل له المصنف في فوائده: بما إذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالندر أو الحلف في يوم معين، و تردد ذلك اليوم بين يومين؛ كما إذا علم أنه نذر صوم يوم معين و شك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما إذا كان النذر معلقاً على شيء كصحة مريض أو قدوم مسافر - يصير وجوب الوفاء بالندر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس و الجمعة، فلو توقف الامتثال في طرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة و جب تحصيلها؛ لأن وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، و مجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور، و تنجز خطابه، و يشهد له صحة إيجاب الحج على المستطيع قبل الموسم، و وجوب تهيئة المقدمات الموجبة للكون في المواقف المشرفة في أيام ذي الحجة، و كذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، و هكذا.

المستحاضة مثلا لما (1) وجب موافقته بل جاز مخالفته (2)، وأنه (3) لو علم فعليته - ولو كان (4) بين أطراف تدريجية - لكان منجزا و وجب موافقته، فإن التدرج لا- يمنع عن و أما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعليا من جميع الجهات؛ لأجل عدم العلم بتحقق موضوعه فعلا لم يكن منجزا، فلا تجب موافقته؛ بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمرة الدم من أول الشهر إلى آخره و علمت بأنها في أحد ثلاثة أيام من الشهر حائض، فإنه لا يجب عليها و لا على زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيام الشهر؛ إذ لا تكليف ما لم تصر الزوجة حائضا، و ليس قبل الحيض إلزام فعلي حتى تجب رعايته بترتيب الأحكام المختصة به في أيام الشهر.

=====

فلها إجراء الأصل الموضوعي أعني: استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن تبقى ثلاثة أيام منه، ثم ترجع في الثلاثة الأخيرة إلى أصالة البراءة عن الأحكام الإلزامية للحائض، و لا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها؛ إذ مع انقضاء زمان يسير من هذه الثلاثة الأخيرة تعلم المرأة بانتقاض الطهر في تمام الشهر، إما في هذه الثلاثة و إما فيما انقضى من الأيام، فلا مجال للاستصحاب، فترجع حينئذ إلى الأصل المحكوم و هو أصالة الإباحة.

و عليه: فلهذه المرأة ترتيب جميع الأحكام التكليفية و الوضعية، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها و طلاقها؛ لأن موضوع حرمة دخول المسجد و وجوب الاعتزال و فساد الطلاق هو الحائض، و المفروض: عدم إحرازه في شيء من أيام الشهر، و حيث إنه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعليا. فلا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته.

و هناك كلام طويل متضمن لكون المصنف مخالفا للشيخ من حيث المبني تركناه رعاية للاختصار.

(1) جواب «لو لم يعلم»، و ضمائر «موافقته، مخالفته، فعليته» راجعة على التكليف.

(2) كما عرفت في مثال المرأة المستمرة دما في أيام الشهر.

(3) عطف على «أنه لو لم يعلم»، و الضمير راجع على التكليف لو لم يكن للشأن.

(4) بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتبا زمانا على وجود الآخر؛ كعلمه إجمالا بوجوب صوم أحد اليومين بالنذر، فإن مجرد التدريجية لا تمنع عن الفعلية؛ لصحة التكليف الفعلي بأمر استقبالي كصحته بأمر حالي، حيث يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا، كما هو الحال في الواجب المطلق الفصولي كالحج حيث إنه يستقر

الفعلية، ضرورة: أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم (1).

=====

وجوب الحج في ذمة المستطيع قبل حلول زمان الواجب و هو الموسم، ولذا يجب عليه المسير و تهيئة المقدمات التي يتمكن بها من إتيان المناسك في وقتها.

(1) لعله إشارة إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالي - بحيث يكون التكليف فعليا غير مشروط بشيء - محل الكلام؛ إذ القيود غير الاختيارية لا محالة تخرج عن حيز الطلب و يتقيد هو بها، ولذا بني غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق خلافا لآخرين. أو إشارة إلى عدم صحة الواجب المعلق أصلا كما تقدم في بحث الواجب المعلق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أصالة الاشتغال، و مجراها هو الشك - في المكلف به مع العلم بنوع التكليف و إمكان الاحتياط.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

1 - أن يكون المكلف به دائرا بين المتباينين؛ كدورانه يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة مع العلم بوجود صلاة فيه.

2 - أن يكون دائرا بين الأقل و الأكثر الارتباطيين كما لو شك في كون الاستعاذة من أجزاء الصلاة أم لا بمعنى: أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة؟

و على هذا فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

الثاني: في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الكلام فعلا- في المقام الأول أعني: دوران الأمر بين المتباينين و المراد بهما: أن لا يكون لهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتا كدوران الواجب بين الصوم و الصدقة، أم عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجود أحدهما إجمالا، فإن التباين بينهما باعتبار بشرط اللائية و بشرط الشيئية.

2 - و الضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين: هو رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور. «الواجب إما الصوم و إما الصدقة»، و هذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منهما إحدى طرفي العلم الإجمالي. و تاليها

تقيض الطرف الآخر. فيقال: حينئذ: «إن كان الصوم واجبا فليست الصدقة واجبة»، وبالعكس.

هذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة» لوجوب التسعة على كل تقدير.

وقد قيد المصنف «قدس سره» الأقل والأكثر بالارتباطيين؛ لأن المردد بين الأقل والأكثر الاستقلايين خارج موضوعا عن الشك في المكلف به؛ بل هو شك في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد.

3 - الأقوال المعروفة في المقام لا تتجاوز عن خمسة:

الأول: العلم الإجمالي غير مؤثر أصلا لا في وجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة فتجوز المخالفة القطعية فضلا عن الاحتمالية نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.

الثاني: أنه مؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة على نحو المقتضي لا العلة التامة، وهو مختار المصنف في مبحث القطع من الكتاب.

الثالث: أنه مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، وهو مختار المصنف في المقام.

الرابع: أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

الخامس: أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية. وأما بالنسبة إلى الموافقة القطعية فغير مؤثر أصلا، ونسب هذا القول إلى المحقق القمي «رحمه الله».

4 - المناط لوجوب الاحتياط والموافقة القطعية عند المصنف «قدس سره» كون التكليف فعليا من جميع الجهات؛ لا كون الشبهة محصورة كما يظهر من الشيخ تبعا للمشهور.

وأما إذا لم يكن التكليف فعليا من جميع الجهات: فلا مانع عقلا ولا شرعا من جريان البراءة، وأما عدم المانع عقلا فلأن المانع عقلا هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا من جميع الجهات، وأما لو لم يبلغ هذه المرتبة ولو لأجل عدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع شرعا: فلأن المتوهم من المانع شرعا في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ولكن هذا المحذور مفقود فيما إذا لم يكن الدليل معيّنًا بالعلم - نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» - مثل حديث الرفع و الحجب ونحوهما.

5 - لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في علية كل منهما لتنجز التكليف فيما إذا كان التكليف فعليًا من جميع الجهات.

وأما إذا لم يكن كذلك: فيحصل الفرق بين العلمين بمعنى: أن التكليف الفعلي يتجزأ إذا علم به تفصيلًا؛ إذ لا يبقى حينئذ مجال للإذن في مخالفته لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري وهو الشك في الحكم الواقعي.

وأما إذا علم به إجمالًا - فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، وبه يتحقق موضوع الأصل النافي فيجري بلا مانع أصلاً.

6 - الجهات المانعة عن فعلية التكليف:

الأولى: عدم الابتلاء، فإن الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف.

الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو مردداً، فإن الاضطرار بأي نحو كان مانع عن فعلية التكليف.

الثالثة: هي كون أطراف العلم الإجمالي من التدريجيات.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم صحة الواجب المعلق أصلاً كما تقدم. فكيف يستشهد به في المقام؟

7 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن العلم الإجمالي مؤثر على نحو العلة التامة بالنسبة إلى كل واحدة من الموافقة القطعية والمخالفة كذلك.

2 - المناط لوجوب الاحتياط هو كون التكليف فعليًا من جميع الجهات.

ص: 336

الأول (1): أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعالية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين.

=====

تنبيهات الاشتغال

التنبيه الاول مانعية الاضطرار عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

(1) وقبل الشروع في البحث في هذا التنبيه لا بد من بيان أمر به يتضح محل البحث، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأفعال الصادرة عن المكلفين تارة:

معنونة بعناوين أولية وذاتية، و أخرى: معنونة بعناوين ثانوية وعرضية.

ثم الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية أيضا على قسمين:

تارة: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الأولية نحو: الخمر حرام، و الميتة حرام، و الوضوء واجب، و الصوم واجب.

و أخرى: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الثانوية نحو: «رفع ما اضطرروا إليه، و رفع ما استكروهوا عليه»، و «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»، ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، و من المعلوم: أن هذه الأدلة حاکمة على الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية على الموضوعات بعناوينها الأولية، فالاضطرار مانع عن فعالية حرمة الميتة مثلا، و محل البحث في هذا التنبيه الأول هو كون الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي مانعا عن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك: أن محل البحث في هذا التنبيه هو كون الاضطرار مانعا عن تنجز التكليف المعلوم بالعلم الإجمالي، ثم محل الكلام ما إذا كان الاضطرار رافعا لجميع الآثار للمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين المضافين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال ليس إلا- الحرمة المرتفعة بالاضطرار، فيقع الكلام في أنه هل ينحل العلم الإجمالي بذلك أم لا؟

و أما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد المائعين المطلقين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم

هو حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، و الاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي و هو واضح، فلا يجوز الوضوء بشيء منهما، فهذا خارج عن محل الكلام.

إذا عرفت ما هو محل البحث في هذا التنبيه الأول فاعلم: أن غرض المصنف من عقد هذه التنبيهات هو: بيان موانع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال.

ثم غرض المصنف من عقد هذا التنبيه هو: التعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» في التنبيه الخامس من التنبيهات التي عقدها الشيخ «قدس سره» للشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال. فلا بد من ذكر ما أفاده الشيخ «قدس سره» في التنبيه الخامس حتى يتضح ما أورده صاحب الكفاية عليه.

قال الشيخ: «الخامس: لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه». - إلى أن قال: «وإن كان بعده، فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر». دروس «في الرسائل، ج 3، ص 249».

و أما توضيح اعتراض المصنف عليه: فيتوقف على مقدمة وهي: بيان صور المسألة مع ما فيها من الخلاف بين الشيخ و المصنف.

و أما صورة المسألة فهي ست؛ وذلك لأن الاضطرار يمكن أن يحصل قبل العلم الإجمالي، أو معه، أو بعده. وعلى جميع التقادير: إما أن يكون الاضطرار إلى واحد معين من أطراف الشبهة، أو إلى واحد غير معين منها.

و مثال الاضطرار إلى المعين هو: ما إذا كان أحد المشتبهين بالنجس ماء، و الآخر ماء الرمان مثلا، فاضطر إلى شرب ماء الرمان لمعالجة المرض. و مثال الاضطرار إلى الواحد غير المعين هو: ما إذا كان كلا المشتبهين بالنجس ماء و كان شرب أحدهما كافيا في رفع الاضطرار.

و كيف كان؛ فصور الاضطرار ستة فلا بد من حكمها عند المصنف و الشيخ «قدس سرهما».

فيقال: إنه لا خلاف و لا إشكال في رفع حرمة ما اضطر إليه بالاضطرار، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين معينا فيما إذا اضطر إليه معينا، أو مخيرا فيما إذا كان الاضطرار

إلى أحدهما لا بعينه، وإنما الخلاف في حكم ما بقي من أطراف الشبهة بعد ارتكاب المكلف الطرف المضطر إليه، فهل يجب الاجتناب عن الباقي مطلقاً أو لا يجب كذلك أو فيه تفصيل؟

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مختار المصنف هو: الاحتمال الثاني، فإن الاضطرار عنده كما يكون مانعاً عن العلم بفعالية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة: أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

و مختار الشيخ «قدس سره» هو: الاحتمال الثالث أعني: التفصيل.

وقد استدل الشيخ على التفصيل بوجهين:

أحدهما: إن وجوب الاحتياط و الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام على كل تقدير؛ بحيث لو علم تحريمه تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه، وهذا المناط مفقود في المقام، إذ على تقدير العلم التفصيلي بحرمة المضطر إليه لا يجب الاجتناب عنه لرفع التكليف بالاضطرار إليه، فيرجع الشك في الباقي إلى الشك في أصل التكليف، فلا مانع من الرجوع إلى أصل البراءة.

و ثانيهما: أن المناط في وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين هو تعارض الأصول فيهما، وهو مفقود هنا أيضاً؛ وذلك لأن الاضطرار يوجب سقوط الأصل في المضطر إليه، فيبقى الأصل في الباقي سليماً عن المعارض، ولازمه: عدم وجوب الاجتناب عنه.

و هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده الشيخ في المقام.

فالمتحصل: أن الشيخ «قدس سره» أوجب الاجتناب عن الباقي في أربع صور من الصور الست، ثلاث منها هي صور كون الاضطرار إلى غير المعين، والرابعة هي صورة كون الاضطرار إلى معين مع حصوله بعد العلم الإجمالي، ولم يوجب الاجتناب عن الباقي في اثنتين منها، وهما كون الاضطرار إلى معين مع حصوله قبل العلم الإجمالي أو معه، فيظهر من كلامه «قدس سره» تفصيلاً بين الاضطرار إلى المعين و غير المعين فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني، و تفصيل بين الاضطرار بعد العلم الإجمالي و بين حصوله قبله أو معه فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني و الثالث.

و يظهر من المصنف «قدس سره» في المتن: الإشكال على كلا التفصيلين، بتقريب: أن

ضرورة (1): أنه (2) مطلقا موجب لجواز ارتكاب (3) أحد الأطراف، أو تركه (4) الاضطرار من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار و دورانه مداره حدوثا و بقاء، و عدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطرار السابق على زمان العلم به و المقارن له واضح؛ كما يظهر من التزام الشيخ بالبراءة في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، و كذا في الاضطرار اللاحق؛ لأن العلم بالتكليف الفعلي و إن كان ثابتا ظاهرا حال اختيار المكلف و قدرته على الامتثال؛ إلا إن طرأ الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثا و بقاء كما عرفت. و مع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر إليه لا مقتضى لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف كما في الاضطرار السابق و المقارن. و العلم الإجمالي و إن حصل في زمان الاختيار و استقل العقل بلزوم رعايته؛ إلا إن طرأ الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيذه بزمان قبل عروض الاضطرار؛ لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز على كل تقدير بعد عروضه، حيث إنه ترتفع به القضية المنفصلة الحقيقية المقومة للعلم الإجمالي، لمنافاة الترخيص الفعلي في المضطر إليه مع التكليف الإلزامي المحتمل وجوده؛ لأن احتمال جعل المتنافيين كالقطع به في الاستحالة.

=====

و كيف كان؛ فالتكليف مشروط بالاختيار حدوثا و بقاء، فينتفي مع الاضطرار من دون فرق بين الصور الست أصلا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين» يعني: كذلك يكون الاضطرار مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الاضطرار إلى طرف غير معين من الأطراف. و هذا إشارة إلى أول تفصيلي الشيخ «قدس سره»، و هو متضمن للصورة الرابعة و الخامسة و السادسة.

(1) تعليل لقوله: «مانعا» و إشكال على هذا التفصيل و قد عرفت توضيحه.

(2) أي: الاضطرار مطلقا - سواء كان إلى معين أم إلى غير معين - موجب لجواز الارتكاب في الشبهة التحريمية؛ لما عرفت: من منافاة الترخيص الفعلي مع فعلية الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعين و غير المعين.

(3) هذا في الشبهة التحريمية؛ كالاضطرار إلى شرب أحد المائين معيناً أو مخيراً، مع العلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين.

(4) عطف على «ارتكاب» هذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا وجب عليه الإتيان

تعيينا أو تخييرا (1)، و هو (2) ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا (3).

وكذلك لا فرق (4) بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا؛ وذلك (5) لأن التكليف المعلوم بينها من أول...
=====

بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، و اضطر لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معينة أو غير معينة. و ضمير «تركه»، راجع على «أحد».

(1) قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعيينا في الاضطرار إلى المعين؛ و تخييرا في الاضطرار إلى غير المعين.

(2) أي: جواز الارتكاب أو الترك. و هذا شاهد صدق على عدم الفرق - في ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار - بين كونه إلى طرف معين أو غير معين أي: الجامع، و ذلك لمنافاة إذن الشارع و ترخيصه لفعلية التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي كما مر توضيحه.

و الحاصل: أن الباقي مشكوك الحرمة بعد احتمال كون النجس هو الذي ارتكبه، فلا يكون الحكم فعليا.

(3) قيد ل «بحرمة المعلوم أو بوجوبه»، و ضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(4) يعني: لا فرق في عدم تنجيز العلم الإجمالي و عدم وجوب الاحتياط.

هذا إشارة إلى التفصيلي الثاني للشيخ «قدس سره» و إشكال عليه، و حاصله: أنه لا فرق في عدم وجوب الاحتياط «بين أن يكون الاضطرار كذلك» أي: إلى أحد الأطراف «سابقا على حدوث العلم»؛ بأن اضطر إلى أحدهما ثم علم بأن أحدهما نجس، «أو لاحقا» بأن علم بنجاسة أحدهما ثم اضطر، أم مقارنا له، فإن الاضطرار اللاحق إن أوجب ارتفاع فعلية المعلوم فدفاعيته لها في صورة المقارنة تكون بالأولية و لعله «قدس سره» ترك ذكره لوضوحه فتدبر.

(5) بيان لوجه الإشكال على التفصيل الثاني، و حاصله: أن التكليف المعلوم بالإجمال ليس مطلقا، بل هو مقيد بعدم الاضطرار، فمع عروضة يشك في التكليف حدوثا إن كان الاضطرار سابقا على العلم أو مقارنا له، أو بقاء إن كان الاضطرار لاحقا، فالمورد من مجاري أصل البراءة.

و بعبارة أخرى: أن الشك إن كان في مرحلة الفراغ و سقوط ما في الذمة كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، و إن كان في مرحلة ثبوت التكليف و اشتغال الذمة به كان المرجع أصالة البراءة. و حيث إن الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطرار، فمع طرؤه لا علم

الأمر (1) كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان (2) التكليف به معلوما؛ لاحتمال (3) أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون (4) هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال (5): الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقده...

=====

بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الاشتغال و الفراغ لتجري فيه قاعدة الاشتغال؛ بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءة.

(1) أي: من زمان تشريعه، فإن التكليف المعلوم إجمالا شرع مقيدا بعدم الاضطرار، و ضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(2) جواب «فلو عرض» أي: فلو عرض الاضطرار إلى بعض أطراف العلم لما كان التكليف بالمتعلق معلوما بهذا العلم الإجمالي، و ضميرا «أطرافه، به» راجعان على متعلق التكليف.

(3) تعليل لقوله: «لما كان» يعني: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثا أو بقاء حتى تجري فيه قاعدة الاشتغال، و ضمير «هو» راجع على «متعلقه».

(4) عطف على قوله: «يكون» يعني: أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلف من الأطراف في رفع اضطراره، فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين.

(5) هذا إشكال على ما أفاده بقوله: «و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا»، و تأييد لتفصيل الشيخ «قدس سره» في الاضطرار إلى المعين بين الاضطرار السابق و اللاحق.

و توضيح الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 61» - أن الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا إشكال - في صورة فقدان بعض الأطراف - في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فكذلك لا ينبغي الإشكال في صورة الاضطرار إلى بعض الأطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فيجب الاحتياط في سائر المحتملات خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار، فيندرج المقام في كبرى قاعدة الاشتغال لا البراءة؛ كما إذا علم إجمالا بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه، فأريق ما في أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذ السيل، فإنه لا ريب في وجوب الاجتناب عن ثاني الإناءين، و وجوب تجهيز الميت الآخر. و لو كان فقدان قبل العلم الإجمالي - بأن أريق ما في أحد الإناءين

بعضها (1) فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي (2) أو ارتكابه (3) خروجاً (4) عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال (5): حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده...

=====

أو فقد أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذلك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذلك المفقود - لم يلزم الاحتياط بالنسبة إلى باقي الأطراف. وعليه: فحال الاضطرار حال فقدان في منعه عن تنجز العلم الإجمالي إذا كان سابقاً، وعدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحق ما ذكره الشيخ «قدس سره» من التفصيل بين الاضطرار اللاحق وغيره.

(1) أي: فقدان الطاري على العلم الإجمالي لا السابق عليه ولا المقارن له، وضمير «بعضها» راجع على الأطراف.

(2) في الشبهة التحريمية، وضمير «رعايته» راجع على الاحتياط.

(3) في الشبهة الوجوبية، كما إذا علم إجمالاً بأن أحد الغريقين مما يجب إنقاذه والآخر كافر حربي، فهلك أحدهما قبل الإنقاذ، فإن إنقاذ الآخر واجب لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، والمفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الإجمالي الحاصل قبل عروض الاضطرار.

(4) تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب...» الخ. وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار، وضمير «عليه» راجع على «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

(5) هذا دفع الإشكال. وحاصل الدفع: يتوقف على مقدمة وهي الفرق بين الاضطرار والفقدان وحاصل الفرق: أن الأول: من قيود التكليف شرعاً بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيداً حقيقة بعدم الاضطرار، فمع طروئه يرتفع الحكم واقعاً، إذ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فإن ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة إن لم يزاحم بمصلحة أهم كحفظ النفس، ولذا يجوز أكله في المخمصة بدون رضا مالكة فاشترط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه إنما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له، وهذا بخلاف فقدان، فإن الحكم لم يقيد في الأدلة الشرعية بعدمه؛ بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم لما كان مقيداً بعدم الاضطرار شرعاً لا يجب الاحتياط مع طروئه. هذا بخلاف فقدان حيث إن الحكم لا يكون مقيداً بعدمه،

كان (1) التكليف المتعلق به مطلقا (2)، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك (3)، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه (4) فإنه (5) من حدود التكليف به وقيوده (6)، ولا يكون (7) الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة به (8) إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده (9)، ولا يكون (10) إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جدا.

=====

فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف؛ لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به فيجب الإتيان بالباقي أو الاجتناب عنه تحصيلًا للعلم بفراغ الذمة.

و عليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم بقياس مع الفارق فيكون باطلا.

و المراد بالمكلف به هو: متعلق المتعلق، وهو الموضوع كالإناء في المثال أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

(1) جواب «حيث»، وضمير «به» راجع على المكلف به، وضمير «قيود» راجع على التكليف.

(2) أي: غير مقيد شرعا بالفقدان، «و المتعلق» بكسر اللام، وضمير «به» راجع على المكلف به.

(3) أي: يقينا، وضمائر «عنه، به» في الموضوعين راجعة على المكلف به.

(4) الأولى إضافة «أو ارتكابه» إليه؛ إذ الاضطرار إلى الترك إنما هو في الشبهة الوجوبية دون التحريمية، فلا بد من عطف «أو ارتكابه» على «تركه» حتى يعم كلا من الشبهة الوجوبية والتحريمية، حيث إن الاضطرار في الشبهة التحريمية يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

(5) أي: فإن الاضطرار إلى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشرب الحرام أو النجس، و من المعلوم: عدم بقاء المحدود بعد الحد.

(6) أي: من قيود التكليف شرعا، وإلا فقيدية بقاء الموضوع للحكم عقلا مما لا إشكال فيه، وضمير «به» راجع على «تركه».

(7) هذه الجملة مفسرة لقوله: «من حدود التكليف».

(8) أي: بالمكلف به، وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار.

(9) أي: رعاية التكليف فيما بعد الاضطرار، و المراد بهذا الحد: الاضطرار.

(10) الضمير المستتر فيه راجع على ما استفاد من قوله: «رعايته» يعني: ولا يكون

رعاية التكليف - بعد طروء الاضطرار - بالاحتياط في باقي الأطراف إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم؛ لأن العلم و إن حصل أولاً لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط في أطرافه.

و تركنا طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم و تأمل» إشارة إلى دقة المطلب بقريظة قوله: «فإنه دقيق جداً» و بالتأمل حقيق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل البحث في هذا التنبيه الأول و هو: كون الاضطرار إلى بعض الاضطرار معيناً أو غير معين، فيقع الكلام في أنه هل هو مانع عن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال أم لا؟

ثم محل البحث ما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين المضافين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال ليس إلا الحرمة المرتفعة بالاضطرار. هذا بخلاف ما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد المائعين المطلقين ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم هو حرمة الشرب و عدم جواز الوضوء به، و الاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي بالاضطرار و هو واضح.

2 - اعتراض المصنف على الشيخ «قدس سرهما»:

و هو يتوقف على بيان ما هو مختار الشيخ في المقام فيقال: إنه يظهر منه تفصيلاً:

التفصيل الأول هو التفصيل بين الاضطرار إلى معين و إلى غير معين، حيث قال بعدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في الفرض الثاني مطلقاً، يعني: سواء كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي أو قبله أو معه.

ثم على الفرض الأول و هو الاضطرار إلى المعين قال: بوجوب الاحتياط لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي، و عدم وجوبه فيما لو كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الإجمالي أو معه.

الثاني (1): أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو إذا عرفت ما ذهب إليه الشيخ من التفصيليين فاعلم: أن المصنف قد أورد على كلا التفصيليين بتقريب: أن الاضطرار من حدود التكليف فلا تكليف معه أصلا، سواء كان سابقا أو لاحقا أو مقارنا له؛ إذ التكليف مشروط بالاختيار حدوثا وبقاء فينتهي مع الاضطرار مطلقا.

=====

3 - إشكال قياس الاضطرار بفقدان بعض الأطراف، فكما يجب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في صورة فقد بعض الأطراف، كذلك يجب الاحتياط في صورة الاضطرار إلى بعض الاضطرار مدفوع بالفرق بين الاضطرار و الفقدان؛ لأن الأول من قيود التكليف و حدوده دون الثاني.

و عليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو أن الاضطرار مطلقا مانع عن تجز التكليف بالعلم الإجمالي.

التنبيه الثاني في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، و هو كون المكلف به موردا لابتلاء المكلف، بمعنى: كونه مقدورا عاديا له.

وقد تعرض في هذا التنبيه لجهتين: إحداهما في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

و ثانيتهما: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

وقد تعرض الشيخ الأنصاري «قدس سره» لاعتبار هذا الأمر في خصوص التكاليف التحريمية، و هو أول من اعتبر هذا الشرط مضافا إلى الشرائط العامة الأربعة في كل تكليف كما في بعض الشروح.

و كيف كان؛ فيقع الكلام فعلا في الجهة الأولى و هو اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

و توضيح الكلام: فيها يتوقف على مقدمة و هي: أنه لا شك في اعتبار القدرة على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته و استحقاق العقوبة على مخالفته، فيعتبر في صحة النهي عن الشيء أو الأمر به كون المتعلق مقدورا، فلو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطا لا محالة؛ لقيح التكليف بغير المقدور، و هو في

سائر الأطراف مشكوك فيجري فيها الأصل النافي بلا معارض. وهذا واضح.

وإنما المقصود هنا بيان أن المعتبر في توجه الخطاب إلى المكلف هو إمكان الابتلاء عادة؛ إذ مع عدم إمكان الابتلاء عادة بجميع الأطراف على البديل لا يصح توجه النهي إليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في توضيح الجهة الأولى: إن غرض الشارع من النهي عن فعل إنما هو إحداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه، بحيث يستند ترك المنهي عنه إلى النهي، وهذا يتحقق في موردين:

أحدهما: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلاً، وإنما حدث الداعي له إلى الترك بزجر الشارع ونهيه.

ثانيهما: أن يكون له داع إلى الترك، ولكن تتأكد إرادة تركه للمنهي عنه بواسطة النهي؛ إذ لو لا الزجر الشرعي ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، وتوجد فيه حب الارتكاب له. إلا أنه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوى دأبيه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام أو يقصد القربة بالترك، ولو لا نهى الشارع لما تمكن من قصد القربة لتوقفه على وصول الخطاب المولوي إليه.

ومن المعلوم: أن داعوية النهي للترك تتوقف على إمكان تعلق إرادة العبد بكل من الفعل والترك؛ بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء، و مع خروج متعلق النهي - كالخمر - عن معرضية الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب، و مع عدم التمكن منه كذلك لا تتقدح الإرادة في نفس المكلف، و مع عدم انقداحها يكون نهى الشارع عن مبغوضه لغوا؛ لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذ إلى عدم المقتضى - وهو الإرادة - لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من إرادة ارتكابه لا إلى وجود المانع وهو زجر الشارع ونهيه، وقد تقرر أن عدم الشيء لا يستند إلى وجود المانع؛ بل إلى عدم مقتضيه؛ لتقدمه الطبيعي على المانع.

وعليه: فالنهي عن فعل متروك بنفسه - مثل شرب الخمر الموجود في إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة - لغوا؛ لعدم ترتب فائدته وهي إحداث الداعي النفساني إلى الترك عليه، واللغو لا يصدر من الحكيم لمنافاته للحكمة؛ بل يكون من طلب الحاصل المحال في نفسه.

تركه لو لم يكن له داع آخر (1)، ولا يكاد يكون (2) ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة: أنه (3) بلا فائدة ولا طائل؛ بل يكون وبهذا يظهر وجه اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء، ضرورة: أنه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف موجبا لصحة توجيه الخطاب إلى المكلف، ومع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم كذلك، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الأصل فيه؛ لعدم ترتب أثر عملي عليه، فيجري فيما بقي من الأطراف بلا معارض.

=====

قوله: «أن يصير داعيا للمكلف» إشارة إلى أول الموردين المتقدمين يعني: أن النهي يوجب أرجحية ترك متعلقه من فعله، لما يترتب على فعله من المؤاخذه، فيحدث بالنهي الداعي العقلي إلى تركه إن لم يكن له داع آخر.

(1) يعني: غير النهي، كعدم الرغبة النفسانية والميل الطبيعي إلى المنهي عنه. وهذا إشارة إلى ثاني الموردين المتقدمين، يعني: وأن كان له داع آخر إلى الترك كان النهي مؤكدا له ومصححا لنية التقرب بالترك إن أراد قريته.

(2) أي: ولا يكاد يكون النهي داعيا «إلا...» وهذا شروع في الجهة الأولى من الجهتين اللتين عقد لهما هذا التنبيه وهي بيان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي، وحاصله: أن الشيء إذا كان بنفسه متروكا بحيث لا يبتلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهي عنه، لعدم صلاحيته لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغوا، واللغو مناف للحكمة فلا يصدر من الحكيم؛ بل النهي محال في نفسه، لكونه طلبا للحاصل المحال، ضرورة: أن الغرض من النهي - وهو عدم الوقوع في المفسدة - حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء، فلا يعقل طلبه حينئذ. وضميرا «به، عنه» راجعان على «ما» الموصول في «ما لا ابتلاء» المراد به المورد الخارج عن الابتلاء، وضمير «بحسبها» راجع على العادة.

(3) أي: أن النهي عما لا ابتلاء به بحسب العادة بلا فائدة؛ لعدم ترتب الغرض من النهي وهو كونه داعيا إلى الترك عليه، وهذا إشارة إلى لغوية الخطاب بالخارج عن الابتلاء، وهي تستفاد من كلام الشيخ «قدس سره»، «و السرف في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه».

من قبيل طلب الحاصل (1) كان (2) الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدون (3) لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و منه (4) قد انقذح: أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر و انقذح (5) طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذح الداعي إلى فعله في نفس العبد، مع اطلاعه على ما هو عليه من (6) الحال.

=====

(1) لحصول الغرض من النهي و هو ترك المفسدة بالترك الحاصل قهرا بنفس عدم الابتلاء، و معه يستحيل طلب الترك بالخطاب.

(2) جواب «لما» في قوله: «لما كان النهي عن الشيء...» الخ.

(3) أي: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «منه» راجع على «ما» الموصول. و حاصله: أنه بدون الابتلاء بتمام الأطراف - بحيث يكون قادرا عادة بالمعنى المتقدم على ارتكاب أي واحد منها شاء - لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، و لذا لا يجب الاحتياط حينئذ في سائر الأطراف؛ لعدم دوران متعلق التكليف الفعلي بينها بالخصوص مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلي في الأطراف المبتلى بها محرزا حتى يجب فيها الاحتياط.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(4) يعني: و من كون النهي عن الشيء لأجل إحداث الداعي إلى الترك ظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر، و محصله: أن انقذح طلب الترك الفعلي في نفس المولى تابع لإمكان حصول الداعي إلى الفعل في نفس العبد، فإن أمكن للعبد إرادة شيء جاز للمولى طلبه منه؛ إذ لا يريد إلا ما يمكن للعبد إرادته، لقبح التكليف بغير المقدور، و حينئذ: فإن علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فإن أمكنه إرادة فعل كل واحد منها أمكن أيضا للمولى إرادته و طلب ذلك منه، و إلا فلا. و هذا مرادهم بقولهم: إن الإرادة الأمرية تابعة للإرادة المأمورية، أو الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية، كما أن إرادة العبد في مقام الامتثال و انبعائه تابعة لإرادة المولى و بعثه لأنها علّة لإرادة العبد كما ثبت في محله.

(5) عطف تفسير ل «فعلية»، و الأولى إضافة «عنه» إلى كلمة «الزجر» و ضمير «هو» خبر «أن الملاك».

(6) بيان للموصول في «ما هو»، و ضمير «هو» راجع على الفعل المنهي عنه، و ضمير

=====

«عليه» راجع على الموصول، وضمير «اطلاعه» إلى المولى، يعني: أن المولى إذا اطلع على حال العبد من حيث كونه داخلا في الابتلاء أو خارجا عنه، فإن رأى صحة انقداح الداعي في نفس العبد إلى فعله صح له الزجر عنه وإلا فلا. هذا تمام الكلام في اعتبار الابتلاء والعلم به.

(1) يعني: في الابتلاء، وهذا شروع في الجهة الثانية من جهتي هذا التنبيه وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، كما إذا علم إجمالا بأن دارا مغصوبة مرددة بين هذه الدار التي يريد المكلف شراءها ودارا أخرى في بلد آخر يشك المكلف في دخولها في محل الابتلاء وخروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالي منجزا وإن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا يكون منجزا، وأن مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً؟ فيه خلاف بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما»، فذهب الشيخ إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الابتلاء به، وتمسك لذلك بالأصل اللفظي أعني:

أصالة الإطلاق المقتضية لتنجز الخطاب بالمعلوم الإجمالي، وذهب المصنف إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الخروج عن محل الابتلاء، وورد على الشيخ بما سيأتي، ثم جعل المرجع في الشك في الابتلاء أصالة البراءة.

وحاصل الكلام في الجهة الثانية: وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، فإذا شك في كون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعيين حدوده بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاق أدلة التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المشكوك كالمبتلى به، أو إلى أصالة البراءة؟

ذهب الشيخ «قدس سره» إلى الأول بدعوى: أن الإطلاقات هي المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، فإن مقتضى الإطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

وذهب المصنف «قدس سره» إلى الثاني بدعوى: أن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما يصح فيما إذا أمكن الإطلاق في مقام الثبوت ليستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات الإطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الإطلاق ثبوتا لا أثر للإطلاق إثباتا، والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف عقلا، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث

المفهوم شكافي إمكان الإطلاق بالنسبة إليه، ومع الشك في الإمكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الإطلاق في مقام الإثبات.

وكذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فإنه أيضاً شك في الإمكان ثبوتاً، فلا يمكن الرجوع إلى الإطلاق إثباتاً.

وكيف كان؛ فلا بد من توضيح كل ما ذهب إليه الشيخ والمصنف «قدس سرهما».

فأما توضيح ما ذهب إليه الشيخ «قدس سره» فحاصله: أنه لا شك في فعالية التكليف و تنجزه مع العلم بمعرضية الأطراف للابتلاء بها، كما لا شك في عدم فعليته مع العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

وأما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه سعة و ضيقاً، وعدم تعيين حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفية، كان مقتضى إطلاق الهيئة مثل: «لا تشرب الخمر» فعالية التكليف في الطرف المبتلى به؛ إذ لو كان الطرف المشكوك فيه خارجاً عن مورد الابتلاء كان الخطاب بالنسبة إليه مقيداً، فإنه بمنزلة قوله:

«لا- تشرب الخمر إن ابتليت به»، ولو كان داخلًا فيه لم يكن الحكم مقيداً به، ومن المعلوم: أن المرجع في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد هو إطلاق الخطاب؛ إذ الخارج عنه قطعاً بملاحظة الاستهجان العرفي هو ما لا ابتلاء به أصلاً.

وأما المشكوك خروجه عن الابتلاء فهو مما يشمل الإطلاق، ولا بد من الاحتياط، ومعه لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي المحكوم من الاحتياط والبراءة. هذا محصل ما اختاره الشيخ «قدس سره».

وأما المصنف: فقد التزم بالرجوع إلى البراءة في مورد الشك؛ لأنه من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرى الأصل النافي لإناطة فعالية الحكم بالابتلاء بالمتعلق، ومع الشك في الابتلاء به يشك في نفس الحكم.

وأصالة الإطلاق وإن كانت حاکمة أو واردة على الأصول العملية إلا إنه لا سبيل للتمسك بها هنا.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن القيد تارة: يكون مصححاً للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة العقلية؛ لقبح التكليف بغير المقدور. وأخرى:

لا يكون كذلك؛ بل يصح الخطاب بدونه كما يصح تقييده به أيضاً كالأستطاعة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الحج؛ إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلاً

لعدم (1) القطع بالاشتغال، لا إطلاق (2) الخطاب، ضرورة (3): إنه لا مجال للتشبث على الحجج وإن لم يكن مستطوعا شرعا، كما يصح توجيه الخطاب إليه مقيدا بالاستطاعة أيضا، فإذا شك في دخل الاستطاعة الشرعية فمقتضى إطلاق وجوب الحجج عدم دخلها فيه، نظير إطلاق الرقبة في قوله: «أعتق رقبة» في التمسك به عند الشك في تقيدها بالإيمان.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمسك بإطلاق الخطاب إنما يصح إذا كان ما شك في قيديته من قبيل القسم الثاني لصحة الإطلاق - بمعنى رفض القيد المشكوك اعتباره - حينئذ قطعاً، وبالتمسك به ينتفي الشك في إطلاق الحكم ثبوتاً؛ لكشف إطلاقه إنا في مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعا بالنسبة إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالأستطاعة.

و أما إذا كان القيد من قبيل القسم الأول وهو ما لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة العقلية أو العادية التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق في مرحلة الإثبات؛ لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات، فكل خطاب محفوف بمقيد عقلي - وهو كون متعلقه مقدورا عقلا و مبتلى به عادة - لا يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق من دون هذا القيد العقلي ثبوتاً حتى تصل النوبة إلى الإطلاق إثباتاً، ومع تقييد إطلاق الحكم بالقدرة العادية لا يبقى إطلاق في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به في الشك في الابتلاء.

فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في أصل الحكم، و المرجع فيه أصالة البراءة.

و المتحصل: التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالأبتلاء فيما نحن فيه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا تعليل لجريان البراءة و محصله: عدم منجزية العلم الإجمالي المثبت للتكليف؛ ما لم يكن المعلوم حكماً فعلياً على كل تقدير، و ذلك منوط بالأبتلاء بتمام الأطراف، و المفروض: عدم إحراز الأبتلاء بجمعها، فيصير الحكم مشكوكاً فيه فتجري فيه البراءة.

(2) كما يقول الشيخ على ما عرفت ذلك.

(3) تعليل لعدم صحة التمسك بإطلاق الخطاب، و قد عرفت توضيح ذلك.

به (1) إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد (2) الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا (3) فيما شك في اعتباره في صحته (4)، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

=====

(1) أي: بالإطلاق، وضمير «إنه» للشأن، و«بشيء» متعلق ب«التقييد»، وضمير «بدونه» راجع على «التقييد بشيء»، أو إلى الشيء و ذلك كالاتي الذي يتقيد كل خطاب به.

(2) متعلق ب«شك»، وإشارة إلى القسم الثاني من قسمي دخل القيد في الخطاب كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فإنه يصح التمسك بإطلاق الرقبة إذا شك في تقيدها به.

(3) عطف على «فيما إذا شك» وإشارة إلى القسم الأول من قسمي القيد وهو ما اعتبر في صحة نفس الخطاب، يعني: أنه لا يصح التمسك بالإطلاق فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحة الإطلاق بدونه كالاتي، فإنه لا يصح الخطاب بدونه.

(4) أي: صحة الإطلاق، فلا يمكن الثبوت بالإطلاق، إذا كان الشك في قيد لا يصح الإطلاق بدونه كما فيما نحن فيه، فإن الابتلاء قيد لا يصح الإطلاق بدونه، فإنه إذا كان إناء الجار خارجاً عن محل الابتلاء لا يصح أن يطلق المولى.

قوله: «اجتنب عن إناء زيد»، وإنما يصح أن يقول: «اجتنب عنه إن ابتليت به». وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

وقد تعرض المصنف في هذا التنبيه لجهتين:

إحدهما: في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

ثانيتها: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

و الشيخ أول من اعتبر هذا الشرط، غاية الأمر: أنه تعرض لاعتبار هذا الشرط في خصوص التكاليف التحريمية.

2- الكلام في الجهة الأولى: أن غرض الشارع من النهي عن فعل هو إحداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه؛ بحيث يستند ترك المنهي عنه إلى النهي. وهذا يتحقق في موردين.

الأول: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلاً وإنما حدث الداعي له إليه بنهي الشارع عنه.

الثاني: أن يكون له داع إلى الترك ولكن لو لا - نهي الشارع ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، فتأكد إرادة ترك المنهي عنه بواسطة النهي فيجتنب عن الحرام.

وكيف كان؛ فالنهي عن فعل متروك بنفسه لغو؛ بل يكون من طلب الحاصل المحال، وبهذا يظهر وجه اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء.

وبالجملة: إن الشيء إذا كان بنفسه متروكا بحيث لا يبتلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهي عنه لعدم صلاحية النهي لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغواً، واللغو مناف للحكمة فلا يصدر من الحكيم.

3 - الكلام في الجهة الثانية: وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، فإذا شك في كون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه بناء على اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في صحة التكليف. فهل يرجع إلى إطلاقات أدلة التكليف فيحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو إلى أصل البراءة؟

ذهب الشيخ «قدس سره» إلى الأول بدعوى: أن إطلاق الدليل هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فإن مقتضى الإطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

وذهب المصنف «قدس سره» إلى الثاني بدعوى: أن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما هو فرع إمكان الإطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الإطلاق ثبوتاً لا أثر للإطلاق إثباتاً كما هو الحال في المقام؛ لأن الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم يكون شكاً في إمكان الإطلاق بالنسبة إليه. ومع الشك في إمكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الإطلاق إثباتاً؛ لأن التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاتيلاء فيما نحن فيه.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في فعالية الحكم و تنجيزه بالعلم الإجمالي.

الثالث (1): أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون 2 - المرجع عند الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء هو: أصل البراءة لا إطلاق الدليل.

=====

التنبيه الثالث في الشبهة غير المحصورة

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كثرة الأطراف بنفسها مانعة عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له ولا دليل عليه، وضمير «أنه» الأول كالثاني للشأن.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

و خلاصة ما أفاده المصنف «قدس سره» في الأمر الأول: هو عدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال. وعرفت سابقا: أن المدار في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف إنما هو فعلية التكليف من جميع الجهات لا قلة أطرافها، فلو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعليا تنجز بالعلم الإجمالي، من دون تفاوت بين أن تكون الأطراف محصورة أو غير محصورة، فلا ينبغي حينئذ عقد مقامين للشبهة الموضوعية التحريمية أحدهما: للمحصورة والآخر لغير المحصورة كما وصنع الشيخ، واختار في الثاني منهما عدم وجوب الاحتياط، و استدل عليه بوجوه ستة أولها الإجماع، راجع «دروس في الرسائل، ج 3، ص 275».

و كيف كان؛ فالمدار في تنجيز العلم الإجمالي عند المصنف إنما هو فعلية التكليف لا قلة الأطراف كما يقول الشيخ «قدس سره».

نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر أو ضرر أو غيرهما مما لا يكون التكليف معه فعليا، فلا يجب حينئذ الاحتياط؛ لكن يمكن طروء هذه الموانع في الشبهة المحصورة أيضا، فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة في عدم وجوب الاحتياط.

ولذا يقول المصنف: بعدم تفاوت بين الشبهتين مع فعلية التكليف بمعنى: أنه يجب الاحتياط فيهما معها.

ولكن الشيخ «قدس سره» بحث عنها مفصلاً، وذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحية كثرة الأطراف، وتبعه غيره من الأعلام، فالمسألة حينئذ ذات قولين على الأقل. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني الذي أشار إليه بقوله: «ولو شك في عروض الموجب» فتوضيحه

أطرافه محصورة، وأن تكون غير محصورة (1).

نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتئاب كلها (2)، أو ارتكابه (3)، أو ضرر (4) فيها أو غيرهما (5) مما لا يكون...

=====

يتوقف على مقدمة وهي: أن في المسألة صورتين:

الأولى: أن يكون دليل التكليف المعلوم بالإجمال لفظيا مطلقا كقوله: «اجتنب عن المغصوب»، ويستلزم الاجتئاب عن الجميع ضررا ماليا، ويكون الشك في جريان نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقيوده، فإن كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة المقدسة كانت القاعدة حاکمة و موجبة لسقوط العلم الإجمالي حينئذ عن التأثير، وإن لم يكن من موارد أو شك في كونه من موارد كان المعلوم فعليا منجزا.

الثانية: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالا لبيبا كالإجماع أو لفظيا مجملا و اشتبه المحرم بين أطراف غير محصورة، و شك في استلزام الاجتئاب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المرجع في الصورة الأولى هي قاعدة الاشتغال، وهي لزوم الاجتئاب عن جميع الأطراف إلا ما علم كونه مستلزما للضرر أو الحرج أو نحوهما.

و المرجع في الثانية أصالة البراءة للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

و الفرق بين الصورتين: أن الدليل إذا كان لبيبا كما في الصورة الثانية لا يجب الأخذ إلا بالمتيقن منه، و هو ما علم ثبوته، و عدم عروض شيء من الموانع حتى ما يشك في مانعيته. هذا بخلاف الدليل اللفظي كما في الصورة الأولى، فإن إطلاقه محكم و به يدفع احتمال قيديّة المشكوك و يثبت به الحكم.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) سيأتي بيان بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

(2) هذا في الشبهة التحريمية، كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفي إناء مثلا.

(3) أي: ارتكاب كل الأطراف، و هذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفي شخص مثلا.

(4) بالجر عطف على «عسر»، و ضمير «فيها» راجع على «موافقته» أي: موجبة لضرر في الموافقة القطعية.

(5) أي: غير العسر و الضرر من موانع فعلية التكليف؛ كخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء.

معه (1) التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا، وليس (2) بموجبة لذلك (3) في غيره، كما أن نفسها (4) ربما تكون موجبة لذلك (5) و لو كانت (6) قليلة في مورد آخر (7).

فلا بد (8) من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه (9)

=====

(1) الضمير راجع على الموصول في «مما» المراد به مانع فعلية التكليف غير العسر و الضرر، و «بعثا، أو زجرا» قيدان للتكليف.

(2) عطف على «موجبة» و في بعض النسخ «و ليست» يعني: أن كثرة الأطراف قد تكون موجبة لأحد موانع الفعلية في مورد، و لا تكون موجبة في غير ذلك المورد، فلا تلازم بين كثرة الأطراف و بين وجود بعض موانع الفعلية، و الأولى أن يقال: «و غير موجبة لذلك في غيره».

(3) يعني: لا تكون كثرة الأطراف موجبة للعسر في غير ذلك المورد، مثلا لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة في ألف حبة لا يوجب الاجتناب عن الألف عسرا.

(4) أي: نفس الموافقة القطعية ربما تكون موجبة لذلك العسر.

(5) يعني: لأحد موانع الفعلية، و لو كانت الأطراف قليلة، بمعنى: أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صورة قلة الأطراف أيضا، كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلا، و كانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معا موجبة للعسر أو الضرر.

(6) كلمة لو وصلية، فالمعنى و لو كانت الأطراف قليلة في مورد آخر، يعني: غير المورد الذي أوجبت فيه كثرة الأطراف عروض بعض الموانع عن فعلية التكليف.

(7) كما لو كانت المخازن في البلد خمسين و علمنا بنجاسة أحدها، فإن الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر، و بهذا تبين: أن ليس للعسر الذي هو مناط لسقوط التكليف ميزان خاص، فقد تكون الأطراف كثيرة و لا يوجب الاجتناب عسرا، و قد تكون الأطراف قليلة و يوجب الاجتناب عسرا، فليس المنطوق هو المحصورة و غير المحصورة و إنما المنطوق هو العسر و الضرر و الخروج عن محل الابتلاء كما تقدم.

(8) الظاهر عدم الحاجة إليه، إذ المستفاد من كلامه: أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعليا مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلا» مستدرك فحق العبارة أن تكون هكذا:

مما لا- يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعليا. الأولى أن تكون العبارة هكذا: فلا بد من ملاحظة أنه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أو لا يكون عن فعلية التكليف، كما في هامش «منتهى الدراية، ج 6، ص 112».

(9) أي: الموجب، و الأولى أن يقال: «و أنه يكون»، و «يكون» في المواضع الثلاثة

يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون (1) مع كثرة أطرافه، و ملاحظة (2) أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى.

و لو شك (3) في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان (4)؛ وإلا (5) فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي.

هذا (6) هو حق القول في المقام.

=====

تامة، يعني: هل يوجد المانع الفعلية في ذلك المورد مطلقاً أي: من غير فرق بين قلة الأطراف و كثرتها، أم يوجد المانع مع كثرة الأطراف فقط.

(1) هذا عدل لقوله: «أنه يكون...».

(2) أي: مع ملاحظة أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبة من مراتب الكثرة و لا يوجد مع أية منها؛ إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا جميعها، و ضمير «أنه» راجع على الموجب، و ضمير «أطرافه» راجع على «المعلوم بالإجمال»، و ضمير «كثرتها» راجع على الأطراف.

(3) هذا هو الأمر الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في بداية هذا التنبيه، و هو بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف من جهة الشك في طرء الرافع لها مثل الضرر و العسر مثلاً.

توضيح ذلك: أنه بناء على ما تقدم من منجزية العلم الإجمالي بفعلية التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضاً، فإذا شك في أن الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم الضرر المنفي أو العسر و الحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا؟ ففي المسألة صورتان، و قد تقدم توضيح المسألة بكلتا صورتها، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

و أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(4) أي: لو ثبت إطلاق، ف «كان» هنا تامة. يعني: فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان إطلاق في المقام، فيقال أن قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ مطلق و لا يعلم وجود عسر في المقام رافع لهذا التكليف فالمرجع هو الإطلاق.

(5) أي: و إن لم يكن إطلاق في البين، كما إذا كان الدليل لياً أو لفظياً مجملاً، فالمرجع أصالة البراءة؛ لكون الشك في التكليف.

(6) أي: التفصيل في رعاية المعلوم بالإجمال و عدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظي مطلق، و بين ما إذا ثبت بغيره من إجماع و غيره، فالمرجع هو لزوم الاحتياط على الأول،

و ما قيل (1) في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

=====

وأصالة البراءة في الثاني. وهكذا التفصيل بين كون التكليف فعليا من جميع الجهات وبين عدم كونه كذلك حيث يجب الاحتياط على الأول، من دون فرق بين الشبهة المحصورة وبين الغير المحصورة، ولا يجب الاحتياط على الثاني كذلك.

(1) في تعريف الشبهة غير المحصورة لا يخلو من الجزاف؛ إذ لا دليل على شيء من التعريفات المذكورة، مضافا إلى ورود الإشكال فيها.

توضيح ذلك: أنه قد عرفت الشبهة غير المحصورة بوجوه:

منها: أن غير المحصورة ما يعسر عده.

وفيه أولا: أنه إحالة إلى أمر غير منضبط؛ لاختلاف الأشخاص و الأزمان في تحقق العسر بالعد.

و ثانيا: أن العسر قد يعد بالنسبة إلى بعض الأشياء من الشبهة غير المحصورة؛ كتردد شاة محرمة بالغصب أو غيره بين عشرة آلاف شاة، وقد لا يعد من الشبهة غير المحصورة بالنسبة إلى بعضها الآخر، كتردد حبة واحدة متنجسة من الحنطة مثلا بين مائة ألف حبة، فإن العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثاني من الشبهة غير المحصورة.

و ثالثا: أن التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، و من المعلوم: أن المناط حينئذ هو لحاظ ذلك العنوان الراجع بالنسبة إلى عمل المكلف، فالعسر يرفع الفعل العسري أو الترك كذلك. و أما عسر العد مع عدم العسر في الفعل أو الترك فلا تصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهة غير المحصورة.

و منها: أن الشبهة غير المحصورة ما تعسر موافقتها القطعية.

وفيه أولا: أنه تعريف باللائم الأعم؛ لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهة غير المحصورة، إذ قد يتفق ذلك في المحصورة أيضا.

ثانيا: أن عسر الامثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأسا كما هو المقصود في غير المحصورة؛ بل يوجب التنزل إلى الإطاعة الاحتياطية الناقصة.

ثالثا: أنه لا انضباط لاختلافه بحسب الأشخاص و الأزمان، فالإحالة إليه إحالة إلى أمر مجهول.

و منها: أن الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفا أنه غير محصور ترتب عليه حكمه.

وفيه أولاً: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم إنما يكون في الألفاظ الواقعة في الأدلة الشرعية لترتيب ما لها من الأحكام عليها، و من المعلوم: أن لفظ «غير المحصورة» لم يقع في شيء من تلك الأدلة حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف، بل هو اصطلاح مستحدث من الأصوليين.

و ثانياً: أن الرجوع إلى العرف لا- يوجب تميز ضابط غير المحصور عن المحصور؛ إذ ليس له معنى متأصل عندهم، بل هو من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

و هناك تعريفات كثيرة للشبهة غير المحصورة تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

فالمتحصل: أن ما ذكر لها من الضوابط و التعريفات لا يخلو من الجفاف؛ لما عرفت من عدم دليل على شيء منها، مضافاً إلى ما ورد من الإشكال على كل واحد منها.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كون كثرة الأطراف مانعة عن فعلية التكليف و عن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له و لا دليل عليه.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

2 - خلاصة بيان الأمر الأول هو: عدم الفرق بين الشبهتين في وجوب الاحتياط مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال؛ بل المدار في تنجيز العلم الإجمالي هو فعلية التكليف من جميع الجهات لا قلة الأطراف، فلا ينبغي حينئذ عقد مقامين أحدهما للشبهة المحصورة و الآخر لغير المحصورة كما صنعه الشيخ «قدس سره» نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر أو ضرر أو غيرهما مما لا يكون التكليف معه فعلياً، فلا يجب حينئذ الاحتياط؛ لكن يمكن طرود هذه الموانع للشبهة المحصورة أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة في عدم وجوب الاحتياط.

و لكن الشيخ «قدس سره» قال بعدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة، و تبعه غيره من الأعلام، فالمسألة ذات قولين.

ص: 360

3 - وأما خلاصة بيان الأمر الثاني: - وهو بيان حكم الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف من العسر ونحوه -.

وإن لم يكن من موارد، أو شك في كونه من موارد: كان المعلوم بالإجمال فعليا منجزا.

فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن دليل التكليف المعلوم إجمالا على قسمين:

الأول: أن يكون لفظيا مطلقا نحو: «اجتنب عن المغصوب»، و كان الاجتناب عن جميع الأطراف مستلزما لضرر مالي، ويكون الشك في جريان نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقيوده.

فإن كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة: كانت القاعدة حاکمة و موجبة لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

القسم الثاني: أن يكون الدليل لثبنا كالإجماع أو مجملا و اشتبه الحرام بين أطراف غير محصورة، و شك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المرجع في القسم الأول هي قاعدة الاشتغال، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، وفي القسم الثاني أصل البراءة للشك في التكليف الفعلي.

4 - و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو عن الجفاف؛ إذ لا دليل على شيء من الضوابط المذكورة للحصر و عدمه، مضافا إلى ما ورد من الإشكال على كثير منها كما يظهر من مراجعة الكتب المبسوطة.

5 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - عدم الفرق بين الشبهة المحصورة و غير المحصورة في وجوب الاحتياط إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعليا من جميع الجهات.

2 - الملاك في وجوب الاحتياط هو: فعلية التكليف لا الحصر، و قلة أطراف العلم الإجمالي.

3 - المرجع عند الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هو: إطلاق الدليل إن كان و إلا فأصل البراءة.

4 - عدم صحة ما ذكر م الضوابط للشبهة غير المحصورة.

الرابع (1): أنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، مما يتوقف

=====

التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي

التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي(1) الغرض من عقد هذا التنبيه هو: بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف، سواء كانت محصورة أم غيرها، وإن اشتهر في الألسنة والكتب:

جعل العنوان ملاقي الشبهة المحصورة.

قال في العروة: «ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة»(1). إلا إن هذا الاشتهار مبني على مذاق القوم الذين جعلوا مدار تنجيز العلم الإجمالي على حصر الأطراف، دون المصنف «قدس سره» الذي جعل مداره على فعلية التكليف كما عرفت في التنبيه الثالث، فعلى هذا المسلك يتعين جعل العنوان ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف؛ محصورة كانت أم غيرها.

وكيف كان؛ فينبغي قبل الخوض في البحث بيان ما هو محل الكلام في هذا التنبيه فيقال: إن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف لا جميعها؛ إذ لو فرضنا أن شيئا لا في جميع الأطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلا و خارج عن محل الكلام، وكذا لو فرضنا شيئين لا في أحدهما طرفا من العلم الإجمالي و الآخر لا في الطرف الآخر، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين. فهذا الغرض أيضا خارج عن محل الكلام.

هذا تمام الكلام في بيان ما هو محل الكلام و النزاع.

و كيف كان؛ فقد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس، بمعنى: أنه هل يحكم بتنجس ملاقيه مطلقا أم لا يحكم بتنجسه مطلقا، أم فيه تفصيل؟ وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكى عن العلامة في المنتهى و ابن زهرة في الغنية من تنجس الملاقي و وجوب الاحتياط مطلقا.

الثاني: ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس ملاقي النجس مطلقا.

الثالث: ما أفاده المصنف في الكفاية من التفصيل بين صور ثلاث.

هذا بيان مجمل الوجوه و الأقوال في المسألة. و أما وجه هذه الأقوال فيقال: إن القول الأول و الثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس هل هو من شئون الحكم و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - من جهة الملازمة عرفا، بين وجوب

ص: 362

على اجتنابه (1) أو ارتكابه (2) حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في الاجتناب عن النجس، وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه، أو من جهة تحقق الموضوع وهو التنجس بالملاقاة.

=====

فعلى الأول: يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين؛ وذلك لتحقيق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي - بالفتح - والمفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - من شئون الحكم بوجوبه عن الملاقي - بالفتح - والملازمة بينهما وعلى الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وذلك لعدم العلم لملاقاته للنجس؛ لأن المفروض:

أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقيق نجاسته بالملاقاة مع النجس وهي مشكوكة، فتجري فيه أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه الصور الثلاث تختلف حكماً، بمعنى: أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى؛ بل يجب الاجتناب عن

ص: 363

الملاقي - بالفتح - فقط. ويجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية.

ويجب الاجتناب عنهما معاً في الصورة الثالثة.

وأما وجه كل واحدة من هذه الصور الثلاث فيتوقف بيانه على مقدمة: وهي بيان أمور:

1 - أن هناك خطابات عديدة في الشرع نحو: «اجتنب عن النجس» و«اجتنب عن المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي النجس» و«اجتنب عن ملاقي المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي النجس» و«اجتنب عن ملاقي المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي جميع أطراف العلم الإجمالي بالنجس».

والمورد الأول: هو ما إذا لاقى ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - وهو الثوب أو الإناء الأبيض حين كون المكلف غافلاً عن ملاقة الثوب مع الإناء الأحمر، فتتجزئ التكليف بوجود الاجتناب عن الثوب - وهو الملاقي - وعن الإناء الأبيض بهذا العلم الإجمالي، ثم علم إجمالاً بنجاسة الإناء الأحمر أو الإناء الأبيض.

وهذا العلم الإجمالي الثاني لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن الإناء الأبيض لما في

البين دون غيرها وإن كان حاله حال بعضها (1) في كونه محكوماً بحكم (2) واقعا.

ومنه (3) ينقدح الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم المقدمة من أن المنجز لا يتجزأ؛ إذ وجوب الاجتناب فيه قد تنجز بالعلم الإجمالي الأول، فلا يجري فيه الأصل و يجري الأصل في جانب الإناء الأحمر بلا معارض، فلا يجب الاجتناب عنه وهو - الملاقي - بالفتح - على الفرض، فالنتيجة هي: وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وهو الثوب دون الملاقي - بالفتح - وهو الإناء الأحمر.

=====

و المورد الثاني هو ما إذا علم بملاقة ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلا، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - وهو الإناء الأحمر - أو الطرف الآخر وهو الإناء الأبيض حين خروج الإناء الأحمر عن مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وهو الثوب دون الملاقي - بالفتح - وهو الإناء الأحمر؛ لكونه خارجا عن مورد الابتلاء، وقد عرفت في المقدمة اعتبار الدخول في مورد الابتلاء في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

فحاصل الكلام في الصورة الثانية هو: وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في الموردين دون الملاقي - بالفتح -.

و الصورة الثالثة: هي ما إذا علم بملاقة ثوب المكلف بالإناء الأحمر، ثم علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين أعني: الأحمر أو الأبيض، فيجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معا، وذلك لكون العلم الإجمالي متعلقا بالأطراف الثلاثة دفعة واحدة؛ إذ تصيح حينئذ جميع الأطراف - وهي الملاقي والملاقي و الطرف الآخر - من أطراف العلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع. هذا هو معنى وجوب الاجتناب عنهما معا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بعض الأطراف، و ضميرا «حاله، كونه» راجعان على «غيرها».

(2) الصواب «بحكمه» باتصال الضمير به، يعني: وإن كان حال ذلك الغير المغاير للأطراف - وهو الملاقي - حال بعض الأطراف وهو الملاقي بحسب الواقع من حيث الطهارة أو النجاسة.

(3) أي: و مما ذكرناه - من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب المقدمة العقلية بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقي لبعضها - ظهر: أنه يجب التفصيل في حكم الملاقي لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالا - بالاجتناب تارة عن الملاقي دون ملاقيه، و أخرى بالعكس، و ثالثة عن كليهما، فالصور ثلاث، و قد عرفت بيانها تفصيلا.

بالإجمال، وأنه (1) تارة: يجب الاجتناب عن الملاقي (2) دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها (3)،...

=====

(1) عطف تفسيري للحال و الضمير للشأن.

(2) بالفتح كالإناء الأحمر في المثال المذكور في مقام توضيح كلام المصنف «قدس سره». قوله: «فيما» متعلق ب «يجب».

(3) أي: بين الأَطراف، وهذا بيان للصورة الأولى، وقد عرفت حالها و نزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين المفروض أحدهما أحمر و الآخر أبيض، ثم علم بملاقاة ثوب للأحمر مثلاً و جب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقي لأحدهما؛ لعدم كون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً المررد بين الإناءين. و احتمال نجاسة الملاقي و إن كان موجوداً؛ إلا إنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال و هو «اجتنب عن ملاقي النجس»، و لما كانت ملاقاة النجس مشكوكة لأنه لاقي محتمل النجاسة و لم يلاق النجس المعلوم فتوجه خطاب آخر أعني:

«اجتنب عن الملاقي للنجس» إلى المكلف غير معلوم، و مقتضى الأصل الموضوعي أعني:

استصحاب عدم الملاقاة للنجس أو الأصل الحكمي كاستصحاب الطهارة أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه لسلامة أصله من التعارض و الحكومة، فإن الشك في نجاسته و إن كان ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقي و مسبباً عنه، و مقتضى حكومة الأصل السببي على المسببي عدم جريان الأصل فيه؛ إلا إن سقوط أصل الملاقي بالمعارضة مع أصل طرفه أو جب سلامة الأصل و جريانه في ملاقيه بلا مانع من التعارض و الحكومة.

لا يقال: إنه يحدث بالملاقاة علم إجمالي آخر طرفاه الملاقي - بالكسر - و هو الثوب في المثال المذكور و عدل الملاقي - بالفتح - و هو الإناء الأبيض، و هو يوجب الاجتناب عن الملاقي أعني: الثوب أيضاً، و لا يجري الأصل النافي فيه للتعارض، كما لا يجري في الأصليين.

فإنه يقال: إن هذا العلم الإجمالي و إن كان يحدث حينئذ قطعاً؛ لكنه غير مؤثر في توجيه الخطاب بالملاقي، لتنجز أحد طرفيه - أعني به عدل الملاقي - بمنجز سابق و هو العلم الإجمالي الأول الدائر بين الأصليين، فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني في تنجزه من جديد؛ لعدم تنجز المنجز ثانياً.

هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالي الثاني بالنسبة إلى الملاقي.

فإنه (1) إذا اجتنب عنه و طرفه (2) اجتنب عن النجس في البين قطعاً، و لو (3) لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه (4) على تقدير نجاسته لنجاسته (5) كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (6).

و منه (7) ظهر: أنه لا مجال لتوهم أن...

=====

(1) هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، و قد عرفت توضيحه مفصلاً. و ضمير «فإنه» إما راجع على المكلف، و إما للشأن.

(2) بالجر عطف على ضمير «عنه» و ضمير «عنه» راجعان على الملاقى.

و المراد بقوله: «عن النجس» هو النجس المعلوم إجمالاً.

(3) كلمة «لو» وصلية، يعني: حتى إذا لم يجتنب عن الملاقى، و لكن اجتنب عن الملاقى و طرفه؛ لما عرفت: من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، و ليس مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمل خطابه و يتوقف امثاله على اجتناب ما يلاقي بعض الأطراف.

(4) تعليل لتحقق امثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصلين، من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقى.

(5) أي: لنجاسة الملاقى، و ضميراً «فإنه، نجاسته» راجعان على الملاقى، و قوله:

«كان» خبر «فإنه».

(6) يعني: كشيء آخر لا علاقة له بالطرفين و لا بالملاقى، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالي؛ كما إذا شك - بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بالبول مثلاً - في نجاسة العبء بالدم أو غيره، فإن من الواضح عدم توقف اليقين بامثال «اجتنب عن النجس» المررد بين الإناءين على اجتناب العبء؛ لتعدد الخطاب.

هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقى للنجس للتعبد و كونه موضوعاً آخر. و أما بناء على السراية فسيأتي فانتظر.

(7) أي: و من كون الملاقى لبعض الأطراف على تقدير نجاسته بإصابته للنجس واقعا فرداً آخر للنجس، لا علاقة له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امثاله على اجتنابه أيضاً ظهر: أنه لا وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوى: أن الملاقى من شئون الملاقى.

و هذا الكلام من المصنف إشارة إلى القول بوجوب الاجتناب عن ملاقي النجس

المعلوم بالعلم الإجمالي «و لذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية(1) على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: وَ أَلْرُجْزَ فَأَهْجُرْ(2). ويدل عليه أيضا ما في بعض الأخبار من الاستدلال على حرمة الطعام الذي ماتت فيه فارة بأن الله سبحانه حرم الميتة، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه...»(3).

و كيف كان؛ فلا بد أولا من بيان ما استدل به على توهم وجوب الاجتناب عن الملاقي، و ثانيا من الجواب عن الاستدلال عليه.

و حاصل الاستدلال على التوهم هو: دعوى الملازمة بين المتلاقيين في الحكم، و قد قيل في وجه ذلك أمران:

أحدهما: ظهور الآية المباركة في الملازمة بين وجوب هجر عين النجس و الاجتناب عنه، و بين وجوب هجر ما يلاقيه، و لولا هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبي المكارم «قدس سره» - على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة و وجوب الاجتناب عنه - بالآية الشريفة.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضا.

ثانيهما: رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر «عليه السلام» قال «أتاه رجل فقال: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال أبو جعفر «عليه السلام»: لا تأكله، فقال له الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال «عليه السلام»: إنك لم تستخف بالفارة و إنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء»(4).

و تقريب دلالتها على المدعى - أعني به: كون نجاسته الملاقي للميتة عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها - هو: أن الإمام «عليه السلام» علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إن الله حرّم الميتة من كل شيء»، فلولا أن وجوب الاجتناب عن الشيء مستلزم لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، ضرورة: أن أكل الطعام

ص: 368

1- غنية النزوع: 42.

2- المدثر: 5.

3- فرائد الأصول 2: 239.

4- تهذيب الأحكام 1: 1327/420، الاستبصار 1: 60/24.

قضية (1) تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا (2).

ضرورة (3): أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه (4) لا تنجز الاجتناب عن الملاقي للميتة ليس استخفافا بتحريم الميتة؛ بل هو استخفاف بحرمة أكل ملاقي الميتة الثابت بدليل آخر، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

=====

والمتحصل: أن مقتضى هذا الأمر والوجه هو نجاسة الملاقي. وعليه فلا بد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

هذا تمام الكلام في توضيح الاستدلال على توهم وجوب الاجتناب عن الملاقي.

فأما الجواب عن الاستدلال المذكور: فلمنع كلا الأمرين:

فأما الأمر الأول: فلأن الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز، لا بما هو أعم من العين والملاقي.

وأما الأمر الثاني: فلضعف الرواية سنداً ودلالة.

وأما الأول: فبعمرو بن شمر، حيث أن النجاشي (1) ضعفه بقوله: «ضعيف جدا».

وأما الثاني: فبأن ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجسا أم طاهرا وبين حرمة ملاقيه؛ لأن الميتة المحرمة لا تختص بالنجسة وهي ميتة الحيوان الذي له نفس سائله، وليس هذا هو المدعى الذي استدل عليه بهذه الرواية؛ بل المدعى هو الملازمة بين نجاسة الشيء و نجاسة ملاقيه، فلا استدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجسا، وأما إذا كان طاهرا - كميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل - فلا يكون ملاقيه حراما و واجب الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية.

وعليه: فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسة الملاقي تعين الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه لأجل التعبد الخاص، لا لتبعيته للملاقي أو بمذهب المصنف من التفصيل بين الصور الثلاث كما عرفت توضيح ذلك.

(1) أي: أن مقتضى مثل: «والرجز فاهجر» هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالا بين الطرفين، وعن الملاقي لأحدهما، فضمير «عنه» راجع على الملاقي.

(2) يعني: كما يجب الاجتناب عن الملاقي.

(3) تعليل لقوله: «لا مجال» وحاصله: منع الاقتضاء المزبور، لما عرفت من بطلان مبنى هذا القول.

(4) هذا الضمير وضمير «به» راجعان على النجس.

ص: 369

فرد آخر (1) لم يعلم حدوثه؛ وإن احتمل.

و أخرى (2): يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته (3) أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم (4) بنجاسة الملاقي أو ذلك الشيء (5) أيضاً (6)، فإن (7) حال الملاقي في هذه الصورة بعينها بعين ما لاقاه في الصورة السابقة

=====

(1) وهو الملاقي، و «لم يعلم» صفة ل «فرد آخر» يعني: لم يعلم بعلم إجمالي منجز، و إلا- فكون الملاقي مورداً لعلم إجمالي آخر حادث بينه و بني طرف الملاقي غير قابل للإنكار؛ لكنه لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالي الأول الحاصل بين الملاقي و طرفه. و قد عرفت: أن من شرائط مجزية العلم الإجمالي عدم سبق تنجز التكليف إلى بعض الأطراف بمنجز شرعي أو عقلي. و ضمير «حدوثه» راجع على فرد آخر و ضمير «احتمل» راجع على حدوثه.

و قد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الأولى و هي الاجتناب عن الملاقي: أن الملاقي على تقدير تنجسه بالملاقاة موضوع آخر لخطاب و جوب الاجتناب، و مخالفة هذا الخطاب و موافقته أجنبيتان عن إطاعة خطاب الملاقي و عصيانه كما عرفت مفصلاً.

(2) عطف على قوله: «تارة»، و إشارة إلى الصورة الثانية و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، و اقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثاني المذكور هنا، و لم يتعرض للمورد الأول، و لما كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مستبعداً في بادئ النظر، إذ الملاقي هو المنشأ لاحتمال نجاسة الملاقي و وجوب الاجتناب عنه، فالحكم به في الملاقي دون الملاقي كأنه من قبيل زيادة الفرع على الأصل، كان اللازم بيان مقصود المصنف «قدس سره»، كما هو حقه حتى يظهر حال بعض الإشكالات التي توجهت عليه، و قد ذكر «قدس سره» لهذه الصورة الثانية موردين، و تقدم الكلام فيها فلا حاجة إلى تكرارهما، و قد أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(3) الضمير راجع على الموصول في «عما لاقاه» المراد به الملاقي، و ضمير «دونه» راجع على الملاقي.

(4) هذا هو العلم الإجمالي الثاني الذي في المثال السابق بين الإناء الأحمر و الأبيض فاقتداً لشروط التنجيز.

(5) المراد به عدل الملاقي و هو الإناء الأبيض في المثال المتقدم، و فرضنا أن الملاقي هو الإناء الأحمر و الملاقي هو الثوب.

(6) يعني: كما حصل العلم الإجمالي أولاً بين الملاقي و طرفه أي: الإناء الأبيض.

(7) تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عما لاقاه دونه» و الوجه في كون الملاقي في هذه

في عدم كونه طرفا للعلم الإجمالي (1)، وأنه (2) فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا، لا إجمالا ولا تفصيلا (3). وكذا (4) لو علم بالملاقاة، ثم حدث الصورة كالملاقي في الصورة السابقة في عدم الاجتناب عنه ما تقدم من تنجّز وجوب الاجتناب عن طرفه وهو الإناء الأبيض بالعلم الإجمالي الأول الحادث سابقا بينه وبين الملاقي أعني: الثوب، فيكون العلم الإجمالي الثاني الحادث لاحقا بين الملاقي أي:

=====

الأ-حمر و طرفه أي: الأبيض فاقتدا لصفة التنجيز بالنسبة إليهما، فلا يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، وإنما يجب الاجتناب عن الإناء الأبيض باعتبار كونه طرفا للعلم الإجمالي الأول المنجّز.

(1) أي: العلم الإجمالي المنجّز.

(2) عطف على «عدم»، وضميره وضمير «كونه» راجعان على الملاقي.

(3) أما تفصيلا: فواضح، و أما إجمالا: فلما عرفت من عدم كون الملاقي طرفا لعلم إجمالي منجّز.

(4) يعني: يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، وهو إشارة إلى المورد الثاني من الصورة الثانية، وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي وهو حصول العلم بالملاقاة، ثم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي، وخروج الملاقي عن محل الابتلاء، و صيرورته مبتلى به ثانيا، توضيحه: أن إذا علمنا - في المثال السابق - بنجاسة الثوب أو الإناء الأحمر ثم بملاقاة الثوب للإناء الأ-حمر في الساعة الأولى، و خرج الإناء الأحمر الملاقي عن محل الابتلاء، ثم علمنا في الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقي أو الإناء الأبيض، ثم صار الأبيض مبتلى به ثانيا وجب الاجتناب عن الثوب الملاقي و الإناء الأبيض دون الإناء الأحمر الملاقي.

و الوجه في ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب و الإناء الأبيض فلتنجز العلم الإجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين نجاسته و نجاسة الإناء الأبيض، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمة علمية لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردد بينهما. و أما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - أي: الإناء الأ-حمر - فلعدم توجه تكليف اليد، لعدم كونه طرفا لعلم إجمالي منجّز، أما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول الذي كان بينه وبين الثوب فلخروجه عن محل الابتلاء، وقد عرفت في التنبيه الثاني: أن الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعالية التكليف، و أن من شروط تنجيز العلم الإجمالي الابتلاء بجميع الأطراف، و أما بالنسبة إلى العلم الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين

العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقي خارجا عن محل الابتلاء في حالة حدوثه (1)، و صار مبتلى به بعده. و ثالثة: يجب الاجتناب عنهما (2) فيما لو حصل العلم الإجمالي ملاقيه - أعني: و بين الإناء الأبيض فهو وإن كان منجزا، لكنه - أي: الملاقي ليس طرفا له.

=====

و أما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول - بعد صيرورته مبتلى به ثانيا - فلأن تنجز العلم الإجمالي الثاني يكون مانعا عن تنجزه، لما عرفت سابقا من: أن المنجز لا يتنجز ثانيا، و لا يحدث بضمه - بعد الابتلاء به ثانيا - إلى الأبيض فردا آخر من المشبه يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال علم إجمالي منجز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعي هو الإناء الأبيض، فلا يعلم حدوث خطاب ب «اجتناب عن النجس» مردد بينه و بين الإناء الأبيض حتى يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثاله.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي في هذا المورد الثاني من الصورة الثانية غير منجز بالنسبة إلى الملاقي، كما كان كذلك في المورد الأول منها، و كالملاقي في الصورة الأولى.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقي و الطرف قد حصل حسب الفرض، و هو يقتضي تنجز و جوب الاجتناب عنهما فعلا بشرط الابتلاء بهما، فإذا حصل الشرط و دخل الملاقي في الابتلاء فقد أثر العلم أثره، و إلزم انفكاك العلة التامة - و هو العلم الإجمالي بوجود النجس عن معلولها و هو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى علته، و هو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين الملاقي - الثوب - و طرفه قبل الابتلاء بالملاقي - و هو الإناء الأحمر - منجز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمة العلمية، و بعد الابتلاء بالملاقي لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقي أو الطرف حتى ينتجز بحصول شرط التنجيز و هو الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الأول، فلا مقتضى لتنجيز العلم الثاني الحاصل بين الملاقي المبتلى به و طرفه، فضلا عن يكون علة تامة له حتى يجب الاجتناب عن الملاقي من باب المقدمة العلمية. و تركنا ما في المقام من التطويل في الكلام رعاية للاختصار.

(1) أي: حدوث العلم الإجمالي، و ضمير «بعده» راجع على حدوثه، و اسم «صار» ضمير راجع على الملاقي.

(2) أي: عن الملاقي و الملاقي. و قوله: «و ثالثة» إشارة إلى الصورة الثالثة التي حكم المصنف «قدس سره» فيها بوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف، و هو فيما إذا كانت

بعد العلم بالملاقاة، ضرورة (1): أنه حينئذ (2) نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقى و الملاقى، أو بنجاسة شيء آخر كما لا يخفى، فيتنبز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، و هو الواحد (3) أو الاثنان (4).

=====

الملاقاة قبل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقى و طرفه، كما إذا علم أولاً - بملاقاة ثوب للإناء الأحمر، ثم علم إجمالاً بإصابة النجس - قبل الملاقاة - لأحد الإناءين الأحمر و الأبيض، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب إما عن الملاقى و الملاقى و هما الثوب و الإناء الأحمر، و إما عن الإناء الأبيض الذي هو طرف الملاقى، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمة لحصول العلم بموافقة خطاب «اجتنب عن النجس أو المتنجس» المفروض تنجزه بهذا العلم الإجمالي.

فالمقام نظير العلم الإجمالي بإصابة النجس لإناء كبير أو لإناءين صغيرين في كونه موجبا لوجوب الاجتناب عن الثلاثة.

وعليه فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى و طرفه يجعل المتلاقيين معا طرفا من أطراف العلم الإجمالي، و المفروض عدم وجود المانع من منجزية هذا العلم؛ لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر في بعض الأطراف حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجز.

و هذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فإنه قد سبق التنجز إلى الملاقى و الطرف في الصورة الأولى، و إلى الملاقى و الطرف في الصورة الثانية.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي هنا بالنسبة إلى الجميع من المتلاقيين و الطرف منجز بلا إشكال.

(1) تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و طرف الملاقى، و قد عرفته.

(2) يعني: حين حدوث العلم بالملاقاة الحاصل قبل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

(3) كالإناء الأبيض في المثال، و ضمير «هو» راجع على «النجس».

(4) و هما المتلاقيان، كالثوب و الإناء الأحمر في المثال المذكور.

لكن هذا إذا كان الملاقى - بالكسر - في حال العلم محلا للابتلاء، أما لو لم يكن كما لو لاقى الأحمر إناء فعلمت في حال كون ذلك الإناء خارجا عن محل الابتلاء بنجاسة الواحد أو الاثنان، ثم صار محلا للابتلاء و جب الاجتناب عن الإناءين الأحمر و الأبيض دون ذلك الملاقى - بالكسر - لما تقدم في الصورة الثانية القائلة بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح.

و الكلام في المقام يحتاج إلى بسط خارج عن وضع هذا المختصر، فتركنا ما في المقام من بسط الكلام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام في هذا التنبيه فيقال: إن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف؛ لأن ملاقي جميع الأطراف معلوم النجاسة، فيكون خارجا عن محل النزاع، وكذا فرض الملاقيين بأن يكون لكل طرف ملاق حيث لا إشكال حينئذ في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، فهذا الفرض أيضا خارج عن محل الكلام.

2 - قد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض أطراف المشتبهين بالنجس.

فهناك وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكى عن العلامة في المنتهى و ابن زهرة في الغنية من تنجس الملاقي و وجوب الاحتياط مطلقا.

الثاني: ما عن المشهور من عدم تنجس ملاقي النجس مطلقا.

الثالث: ما هو مختار المصنف «قدس سره» من التفصيل بين صور ثلاث.

ثم القول الأول والثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن النجس هل هو من شئون الحكم و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي أو من جهة تحقق الموضوع و هو التنجس بالملاقاة؟ فعلى الأول: يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين لتحقيق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي.

وعلى الثاني: لا يجب الاجتناب عن الملاقي؛ وذلك لعدم العلم بالملاقاة للنجس؛ لأن المفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقيق نجاسته بالملاقاة مع النجس و هي مشكوكة، فتجرى فيه أصالة الطهارة و الحلية.

3 - أما الاستدلال على القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي فلوجهين:

أحدهما: ظهور الآية المباركة - أعني: قوله تعالى: وَالرُّجُزَ فَاهْجُرْ - في الملازمة بين هجر عين النجس و هجر ما يلاقيه.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضا.

ثانيهما: رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر «عليه السلام» حيث فيها قوله «عليه السلام»: «إن الله حرم الميتة من كل شيء»، بتقريب: أن الإمام «عليه السلام» علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إن الله حرم الميتة من كل شيء» فلو لا وجوب كون الاجتناب عن الشيء مستلزما لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

وعليه: فلا بد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

الجواب عن الاستدلال المذكور: هو المنع عن كلا الوجهين:

أما الاستدلال بالآية المباركة: فلأن الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين و الملاقي.

4- توضيح ما هو مختار المصنف «قدس سره» من التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: بيان صور ثلاث:

الأولى: هي ما إذا تقدم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين وتأخرت الملاقاة و العلم بها، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي.

الثانية: هي ما إذا لاقى ثوب الإناء الأحمر، ثم غفل المكلف عن هذه الملاقاة إلى أن علم إجمالا بنجاسة الثوب أو الإناء الأبيض، ثم ارتفعت الغفلة و علم بالملاقاة سابقا، ثم علم إجمالا- بالعلم الإجمالي الثاني بنجاسة الإناء الأحمر أو الأبيض، فوجب الاجتناب عن الملاقي - الثوب - و الإناء الأبيض دون الملاقي و هو الإناء الأحمر. هذا هو المورد الأول.

و المورد الثاني: هو ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين ثم علم إجمالا بنجاسته أحدهما، و قد خرج الملاقي - بالفتح - عن محل الابتلاء حين العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، فوجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في هذين الموردين.

الثالثة: هي ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين، ثم علم إجمالا بنجاسته أحدهما مع فرض كلا الإناءين محل الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي و الملاقي معا.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين الصور الثلاث:

1- وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في الصورة الأولى.

2- وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في الصورة الثانية.

3- وجوب الاجتناب عنهما معا في الصورة الثالثة.

المقام الثاني (1):

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والحق أن العلم الإجمالي بثبوت

=====

المقام الثاني الأقل و الأكثر الارتباطيان

إشارة

(1) يعني: من الشك في المكلف به، فإن المقام الأول منه كان في دوران الأمر بين المتباينين، و المقام الثاني منه يكون في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان أمور:

الأول: بيان الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر الارتباطيين.

وحاصل الفرق بينهما: أن المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي التردد على الطرف الآخر كالظهر والجمعة والصوم والإطعام إذا تردد المكلف به بينهما، ويتحقق الاحتياط بالجمع بينهما.

وأما الأقل والأكثر: فطرفا التردد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر، فيتحقق الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

الثاني: هو بيان الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والأقل والأكثر الاستقلاليين.

وحاصل الفرق بينهما: أن المركب الارتباطي يتألف من أشياء يكون بين الأوامر المتعلقة بها ملازمة ثبوتا وسقوطا؛ كتلازم الأغراض والملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي هي أمر واحد حقيقة منبسط على تلك الأشياء. والمركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمة بينها ثبوتا وسقوطا؛ بل يكون لكل منها إطاعة مستقلة.

وعليه: فالحكم في المركب الارتباطي واحد وفي الاستقلالي متعدد، فأمر التكبير وغيرها من أجزاء الصلاة - التي هي من المركبات الارتباطية - لا يسقط إلا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع والسجود والقراءة والشهد والتسليم وغيرها من الأجزاء.

ولأجل هذا الارتباط: عدّ المقام من صور الشك في المكلف به، فلو علم إجمالا بوجود الصلاة و تردد متعلقه بين تسعة أجزاء وعشرة، فإن مقتضى الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئية على تقدير جزئيته واقعا.

وهذا بخلاف الاستقلاليين، فإن وجود الأكثر - على تقدير وجوبه واقعا - غير معتبر في صحة الأقل و سقوط أمره، فإن الأمر بالأقل نفسي استقلالي أيضا، و يترتب الغرض عليه مطلقا و لو مع عدم تحقق الأكثر؛ نظير الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم رمضان إذا ترددت بين الأقل والأكثر، فإن أداء الأقل من الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم

شهر رمضان يوجب سقوط أوامرها وإن كان الأكثر واجبا واقعا، ولزم امتثاله أيضا، حيث إن وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعة الأمر بالأكثر.

و الحاصل: أن وحدة التكليف في الارتباطيين و تعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعة و العصيان هو الفارق بينهما.

الثالث: أن نزاع الأقل و الأكثر الارتباطيين كما يجري في الشبهات الوجوبية مثل الصلاة كذلك يتصور في الشبهات التحريمية، و يمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، فإن الأقل منهما و هو تصوير بعضه مشكوك الحرمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في هذا المقام الثاني هو دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية، و أما دوران الأمر بين الاستقلاليين فهو خارج عن محل الكلام؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف، فتجري فيه البراءة بلا خلاف و إشكال، و كذا دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين في الشبهات التحريمية خارج عن محل النزاع للعلم بحرمة الأكثر، فلا بد من تركه.

و كيف كان فمحل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية.

و فيه ثلاثة أقوال:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره» من جريان البراءة العقلية و النقلية في الأكثر حيث قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، و لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 402».

الثاني: عدم جريان شيء منهما؛ بل الحكم هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر و هو المنسوب إلى المحقق السبزواري على ما حكاه عنه الشيخ بقوله: «بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 402».

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعية، بجريان الثانية دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا، و هذا هو مختار المصنف في كفاية الأصول. هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع و مجمل الأقوال في المقام.

و كيف كان؛ فللمصنف دعويان:

الدعوى الأولى: عدم جريان البراءة العقلية.

ص: 377

الدعوى الثانية: جريان البراءة الشرعية.

و الدعوى الأولى مبنية على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي؛ لأن أساس القول بالبراءة على الالتزام بانحلال العلم الإجمالي و عدم تأثيره.

و المصنف أنكر الانحلال و قال باستحالته بوجهين:

الأول: أن الانحلال يستلزم الخلف.

و الثاني: أنه يستلزم التناقض حيث يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال و كلاهما محال.

و أما استلزامه الخلف: فلأن المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير، سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أو الأكثر مع إنه ليس كذلك، فإن الواجب الواقعي لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزاً؛ إذ وجوب الأقل حينئذ يكون مقدماً و من باب تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في التنجز، و المفروض:

عدم تنجز وجوب ذي المقدمة و هو الأكثر لجريان البراءة فيه على الفرض، فليس وجوب الأقل ثابتاً على كل تقدير، مع أن المعتمد في الانحلال وجوبه كذلك، و هذا خلاف الفرض.

و أما لزوم محذور عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي موقوف على العلم بوجوب الأقل تفصيلاً، و هذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، و تنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه الوجوب على الأقل و يصير واجباً غيرياً.

و لا يخفى أن تنجز وجوب الأكثر يقتضي عدم الانحلال، فيلزم من الانحلال عدم الانحلال و هو محال.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلاً.

و أما الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً: فقد أشار إليه بقوله: «مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر».

و توضيح الاستدلال بالوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً يتوقف على مقدمة وهي: أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و الأغراض على مذهب العدالة.

التكليف بينهما (1) أيضا (2) يوجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر (3)؛ لتنجزه به (4) حيث (5) تعلق بثبوته فعلا.

و توهم انحلاله (6) إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر فلا بد من تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فيجب الإتيان بما يحققه و يحصل به الغرض.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقام من صغريات الشك في المحصل و هو مجرى الاحتياط بالاتفاق، فيجب الإتيان بالأكثر للزوم تحصيل الغرض، و هو لا يحصل إلا بإتيان الأكثر و هذا معنى الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح استدلال المصنف على وجوب الاحتياط عقلا في المقام، و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلا، و أما جريان البراءة شرعا فسيأتي بعد الفراغ من الاستدلال على وجوب الاحتياط عقلا بالوجهين، و قد عرفت توضيحهما على وجوب الاحتياط عقلا فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(2) أي: كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط.

(3) قيل: إن مفروض الكلام هو: ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقا عمدا أو سهوا أو نسيانا كالركوع في الصلاة؛ بل مثل السورة فيها، لكنه لا يخلو من التأمل؛ إذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنية أو غيره كما هو مقتضى إطلاق دليلها.

(4) أي: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالي.

(5) تعليل لقوله: «لتنجزه» و حاصله: أن علة تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي كون العلم الإجمالي هنا واجدا لشرط التنجيز و هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا محيص حينئذ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(6) أي: انحلال العلم الإجمالي. هذا إشارة إلى كلام الشيخ الأنصاري القائل بالانحلال و جريان البراءة العقلية و النقلية في المقام، و استدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

بدوا، ضرورة (1): لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا أو لغيره كذلك (2) أو عقلا، و بأحاديث البراءة، و ذكرنا أن القول بالبراءة يكون مبنيا على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر، فالشيخ يقول بانحلال العلم الإجمالي و صيرورة الشبهة بدوية بالنسبة إلى الأكثر.

=====

«و توهم انحلاله» إشارة إلى قول الشيخ الأنصاري، ثم حكم المصنف بفساد هذا التوهم بقوله: «فاسد» و قد عرفت: فساد الانحلال بالوجهين اللذين تقدم توضيحهما.

و أما توهم الانحلال المستلزم للبراءة بالنسبة إلى الأكثر فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل و الأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلا إما بوجوب نفسي لو كان هو المأمور به، و إما بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان في الأقل أحدهما العلم التفصيلي بتعلق إلزام المولى، و ثانيهما العلم الإجمالي بوجهه، و هو ترده بين النفسي و الغيري، و المعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالإلزام في أحد الطرفين و إن لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمة هو العلم بذات الوجوب، و أما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

و عليه: فالتكليف بالنسبة إلى الأقل منجز، و يترتب العقاب على مخالفته؛ لكونه مخالفة لما هو واجب على كل تقدير.

فترك الواجب إذا كان من ناحية الأقل ترتب عليه استحقاق العقوبة، بخلاف ما إذا كان تركه من ناحية الأكثر، فإنه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخظة؛ لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبة إليه بلا بيان و هو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا بحسب حكم العقل. يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعا إلى إثبات أحد جزئي المدعى، و هو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما.

و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما فخلاصته: أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب في الأقل.

(1) تعليل لقوله: «انحلاله» و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(2) أي: شرعا، و قوله: «لغيره» معطوف على «لنفسه» و ضميراهما راجعان على «الأقل». ثم إن هذا الوجوب الشرعي مبني على كون وجوب المقدمة شرعيا كما قيل

و معه (1) لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر فاسد (2) قطعاً؛ لاستلزامه الانحلال لقاعدة الملازمة أو غيرها، وقوله: «عقلاً» قيد أيضاً ل «غيره» أي: بناء على كون وجوب المقدمة غيراً عقلياً.

=====

(1) أي: ومع الانحلال لا يوجب العلم الإجمالي تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع على العلم الإجمالي، وضميراً «تنجزه، كان» راجعان على التكليف.

(2) خبر «و توهم» ورد لكلام الشيخ الأعظم «قدس سره»، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: استلزام الانحلال للمحال وهو الخلف و ما يترتب عليه المحال محال أيضاً.

و ثانيهما: التناقض، وقد عرفت توضيح هذين الوجهين.

و أما توضيح الوجه الأول - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 196» - فممنوط بالإشارة إلى أمور:

الأول: أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط و الفعلية و التنجز؛ لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل و وجوب ترشّحي متفرع في مقام الثبوت على وجوب ذي المقدمة، فيقال: وجب ذو المقدمة فوجبت مقدمته، فلا بد من تنجز حكم ذي المقدمة حتى ينتج حكم المقدمة، وهذا واضح.

الثاني: أن الخلف محال، مثلاً: إذا فرض اشتراط جواز التقليد بعدالة المجتهد، ثم بني على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فرض شرطاً له بشرط، وهذا محال للزوم التناقض و هو دخل العدالة و عدمه في جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيراً على تقدير وجوب الأكثر نفسياً، بناء على ما قيل من تصوير المقدمات الداخلية.

الرابع: يعتبر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف تنجز الطلب في بعض الأطراف على كل تقدير، حتى يتبدل العلم الإجمالي به بعلم تفصيلي بالتكليف في ذلك الطرف، و شك بدوي في الآخر، و حينئذ: يستقل العقل باشتغال الذمة بالتكليف فيما تنجز فيه و البراءة عما لم ينتج فيه، فالعلم بوجوب الأقل نفسياً أو غيراً إنما ينحل إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجزاً على كل تقدير؛ إذ لو لم يكن كذلك بأن كان منجزاً على تقدير وجوبه النفسي، و غير منجز على تقدير وجوبه الغيري؛ لجريان البراءة عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيراً و مقدماً، لما أمكن دعوى اشتغال الذمة به قطعاً حتى يرتفع التردد المقوم للعلم الإجمالي؛ إذ الموجب لاشتغال الذمة هو

المحال، بدهاءة (1): توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره (2) على تنجز التكليف الفعلي المنجز لا الفعلي ولو لم يبلغ مرتبة التنجز، فإذا لم ينتجز وجوب الأكثر لم ينتجز وجوب الأقل الذي هو مقدمة له، وحينئذ فلم يعلم اشتغال الذمة بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيري، و المفروض: أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير؛ وإلا فلا مجال له، لتبعية النتيجة لأخس المقدمتين كما في علم الميزان.

=====

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي هنا في غير محلها؛ لأنه خلاف الفرض؛ إذ المفروض: توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير - بمقتضى المقدمة الرابعة - سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أم الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فإن الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزا؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها كما عرفت في الأمر الأول، و المفروض: عدم تنجز وجوب ذبيها وهو الأكثر، فيكون تنجز الأقل مختصا بتقدير تعلق الوجوب به لا بالأكثر، مع أن المعتبر في الانحلال تنجز الأقل على كل تقدير، ففي الحقيقة يكون لتنجز الأكثر دخل في الانحلال حتى يكون وجوب الأقل منجزا على كل من تقديري وجوبه النفسي و المقدمي، وليس له دخل؛ لأن دخله مانع من الانحلال وهذا هو الخلف المحال.

وإن شئت فقل: إن الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلا، وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال؛ سواء كان الوجوب متعلقا بالأقل أم بالأكثر، وقد فرض عدم تنجز وجوب الأكثر بالانحلال لجريان البراءة فيه.

فدعوى: تنجز وجوب الأقل على كل تقدير تنافي عدم تنجز وجوب الأكثر، فالذي يكون دخيلا في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقا؛ ولو كان الواجب هو الأكثر. هذا تقريب إشكال الخلف.

و أما إشكال التناقض: فقد يأتي في كلام المصنف حيث قال: «مع أنه يلزم من وجوده عدمه». و خلاصته: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنه من التناقض فالانحلال محال، وقد عرفت توضيح ذلك فلا حاجة إلى ذكره ثانيا على نحو التفصيل.

(1) بيان لاستلزام الانحلال المحال وهو الخلف، وقد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الإجمالي...».

(2) هذا و «لنفسه» قيدان ل «لزوم» المقيد بقوله: «فعلا». و «على تنجز» متعلق

مطلقاً؛ و لو كان (1) متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه (2) كذلك مستلزماً لعدم تنجزه (3)؛ إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان (4) خلفاً، مع (5) أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه (6) ب «توقف» يعني: بدهة توقف وجوبه الفعلي النفسي أو الغيري على تنجز التكليف... الخ.

=====

(1) بيان للإطلاق.

(2) أي: «فلو كان لزوم الأقل مطلقاً - و لو كان متعلقاً بالأكثر - مستلزماً لعدم تنجزه...» الخ.

(3) أي: لعدم تنجز التكليف كما ادعاه الشيخ «قدس سره» في تقريب الانحلال.

(4) جواب «فلو كان»، وقد عرفت تقريب الخلف.

(5) هذا هو الوجه الثاني من الإشكال على الانحلال وهو التناقض، ومحصله: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنه من التناقض فالانحلال محال، توضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، والشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، و تنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه على الأقل ويصير واجباً غيرياً؛ لما مر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في أصل الوجوب و التنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسياً المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزاً - لجريان قاعدة القبح فيه - فلا ينتج وجوب الأقل أيضاً، فيمتنع الانحلال.

وإن شئت فقل: إن لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأكثر على تقدير تعلق الوجوب به، ولازم عدم تنجزه عدم الانحلال؛ لإناطة الانحلال بتنجز وجوب الأقل مطلقاً و لو كان الواجب هو الأكثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل في صورة واحدة و هي وجوب الأقل نفسياً، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي؛ لعدم حصول العلم التفصيلي حينئذ بوجوب الأقل على كل حال؛ بل يبقى العلم الإجمالي على حاله، و مقتضاه:

وجوب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر تفرغاً للذمة عن الواجب النفسي المعلوم.

وعليه: فوجوب الأقل ثابت على كل حال، وغير ثابت كذلك، وليس هذا إلا التناقض، فملاك هذا الإشكال هو التناقض، كما أن ملاك الإشكال الأول هو الخلف.

(6) هذه الضمائر غير ضمير «أنه» الذي هو للشأن راجعة على الانحلال، وقد عرفت وجه الاستلزام؛ إذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف في بعض الأطراف بالخصوص، و صيرورة غيره مشكوكاً فيه بالشك البدوي، و كون التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به.

عدم تنجز التكليف على كل حال (1) المستلزم (2) لعدم لزوم الأقل مطلقا (3) المستلزم (4) لعدم الانحلال، و ما (5) يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم (6)؛ إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ (7) يكون

=====

(1) أي: سواء كان وجوب الأقل نفسيا أم غيريا.

(2) صفة لقوله: «عدم» و الوجه في الاستلزام ما عرفت من: أنه على تقدير عدم تنجز وجوب الأكثر نفسيا استقلاليا ينتفي تنجز وجوب الأقل غيريا؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في التنجز وعدمه، فيصير الأقل منجزا في صورة واحدة، وهو وجوبه نفسيا لا مطلقا و لو كان غيريا.

(3) أي: و لو كان متعلقا بالأكثر؛ لأن وجوب الأقل حينئذ غيري و ليس بمنجز؛ لعدم تنجز وجوب الأكثر.

(4) بالكسر نعت لقوله: «لعدم»، و الوجه في هذا الاستلزام أيضا واضح؛ إذ لا بد من تنجز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالي، و المفروض: عدم تنجزه كذلك كما مر غير مرة.

(5) أي: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضا، و هذا هو التناقض، و ضميرا «وجوده، عدمه» راجعان على الموصول المراد به الانحلال.

(6) استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالي بالأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا الاستدراك خارج موضوعا عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف.

و حاصله: أن الأقل و الأكثر إذا كانا استقلاليين، و علم إجمالا بمطلوبية أحدهما فلا مانع عقلا من انحلاله، فإن المصلحة الملزمة في الأقل تقتضي وجوبه النفسي الاستقلالي؛ لا مكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل و الأخرى بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، و جرت البراءة عن وجوب الأكثر؛ كتردد الدين بين الدرهم و الدرهمين.

هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحة الأقل على استيفاء مصلحة أخرى؛ و إلا- فمع التوقف أو التلازم لا يستقيم جريان البراءة عن الأكثر الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالي؛ لتلازم أوامر الأجزاء حينئذ ثبوتا و سقوطا، الموجب لاندراجه في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(7) أي: فإن وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحة نفسية مستقلة - و إن كانت بالنسبة إلى مصلحة الأكثر ضعيفة - يكون معلوما له.

معلوما له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين (1) أو مصلحة أقوى (2) من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة (3) بلا كلام، إلا إنه خارج (4) عما هو محل النقض والإبرام في المقام، هذا (5) مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر.

بناء (6) على ما ذهب إليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وكون (7) الواجبات الشرعية أطافا في

=====

(1) يعني: غير متلازمين، وإلا فيجري عليهما حكم الارتباطية؛ لعدم قيام المصلحة بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعا هو الأكثر كما أشرنا إليه.

(2) بلا ملازمة بين مراتب المصلحة المترتبة على الأقل والأكثر؛ بحيث يمكن استيفاء مصلحة الأقل بدون مصلحة الأكثر.

(3) للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالأكثر غير ما تعلق قطعا بالأقل.

(4) أي: خروج موضوعيا؛ لأن محل الكلام هو الأقل والأكثر الارتباطيان، وليس هذا منهما؛ بل من الاستقلاليين اللذين لا إشكال في استقلال العقل بالبراءة فيهما لكون العلم الإجمالي فيهما صوريا لا حقيقيا؛ لأنه من أول الأمر يعلم تفصيلا بوجوب الأقل ويشك في وجوب الأكثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

(5) أي: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأكثر عقلا في الارتباطيين؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل والأكثر.

ومحصل هذا الوجه: هو اقتضاء الغرض الداعي إلى التشريع؛ لوجوب الاحتياط بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما عليه مشهور العدالة، فإذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق إما بالأقل وإما بالأكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحداني المترتب عليه؛ لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلة، فيجب عقلا- تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض، والاقتصار على فعل الأقل لا يوجب العلم باستيفائه؛ للشك في كونه محصلا له، فلا- يجوز الاكتفاء به عقلا، بل لا بد في إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر؛ لكونه محصلا له قطعا.

وبالجملة: فالمقام من صغريات الشك في المحصل وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

(6) وأما بناء على حصول الغرض بنفس الأمر لا بفعل الأمور به وترك المنهي عنه، فلا موجب للاحتياط حينئذ؛ للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

(7) بالجر عطف على قوله: «تبعية». واصله: أن الواجبات الشرعية تقرب العباد

إلى الواجبات العقلية، و هي القرب إليه «جل و علا»، فإن التنزه عن القبائح تخلية للنفس عن الرذائل، و فعل الواجبات تكملة و تحلية لها بالفضائل كما يرشد إليه قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، وَإِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ فَالْوَجِبُ تحصيل اللطف، و هو يتوقف على الإتيان بالأكثر لأنه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فإنه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقلية، فلا وجه للاقتصار عليه.

و بعبارة أخرى: أن قوله: «مع أن الغرض الداعي» إشارة إلى الوجه الثاني من المصنف على وجوب الاحتياط عقلاً في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن في كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات أقالاً:

الأول: أن مشهور العدلية يقولون: إنها تابعة للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، بمعنى:

أن في الصلاة مصلحة ملزمة، و في شرب الخمر مفسدة ملزمة، فوجوب الصلاة تابعة للمصلحة فيها، و حرمة شرب الخمر تابعة للمفسدة فيه.

الثاني: أن بعض العدلية يقول: بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات فيها لا في متعلقاتها، بمعنى: أن أمر الشارع فيه مصلحة، و كذلك نهيه نظير الأوامر الامتحانية.

الثالث: قول الأشاعرة حيث يقولون بعدم كون الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات أصلاً، ثم هناك خلاف آخر في علم الكلام، حيث إن العدلية يقولون: بأن أفعال الله معللة بأغراض، و الأشاعرة ينكرون ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصوليين من العدلية يقولون بوجوب الاحتياط عقلاً في موردين:

الأول: في الشك في محصل عنوان المأمور به نحو عنوان الصلاة مثلاً، فإذا شك في تحقق عنوان الصلاة المأمور بها عند ترددتها بين الأقل و هو تسعة أجزاء، و بين الأكثر و هو عشرة أجزاء مع العلم بتحقيق عنوان الصلاة المأمور بها بالأكثر و هو الإتيان بعشرة أجزاء، فيجب الإتيان بالأكثر احتياطاً لتحصيل عنوان المأمور به.

الثاني: في الشك في محصل غرض المولى، فإذا شك المكلف في محصل غرض المولى هل هو الأقل أو الأكثر، مع علمه بأن الإتيان بالأكثر محصل للغرض قطعاً، فيجب عليه الإتيان بالأكثر احتياطاً للعلم بتحصيل غرض المولى.

الواجبات العقلية (1)، وقد مر (2) اعتبار موافقة الغرض و حصوله (3) عقلا- في إطاعة فالمتحصل: أن الشك في المحصل مجرى الاحتياط، سواء كان الشك في محصل عنوان المأمور به أو في محصل غرض المولى الحاصل بإتيان الأكثر؛ لأن الغرض أو المصلحة في المأمور به علة لأمر الشارع، فلا يسقط الأمر إلا بتحققهما، ولا يعلم بتحققهما إلا بإتيان الأكثر، فيجب احتياطا الإتيان بالأكثر حتى يعلم بتحققهما.

=====

(1) توضيح «كون الواجبات الشرعية أظافا في الواجبات العقلية» يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المراد من الكلمات الثلاث، فيقال: إن المراد من الواجبات الشرعية واضح، وهو الصوم والصلاة ونحوهما. والمراد من الواجبات العقلية هي: الأمور الاعتقادية نحو معرفة الحق تعالى بما له من صفات الكمال والجلال حتى يحصل القرب بين الواجب تعالى وبين العباد.

و المراد من الألفاظ جمع اللطف: ما يكون معه العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. هذا معنى اللطف في اصطلاح المتكلمين.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك معنى قوله «قدس سره»: الواجبات الشرعية أظاف في الواجبات العقلية؛ إذ بالواجب الشرعي يكون العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، فيحصل له القرب إلى الله بالطاعة وترك المعصية بعد العلم بالواجب وصفاته «سبحانه تعالى».

فيكون الواجب الشرعي مقربا إلى الواجب العقلي وهو القرب إليه تعالى بالطاعة.

(2) حيث قال في بحث التعبدية والتوصلي في مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدية، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك؛ بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى».

ومعنى كلامه هنا: أن الغرض لا يسقط في التعبديات، إلا مع قصد الإطاعة، والإطاعة فيها يتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الأمر.

(3) أي: وحصول الغرض «عقلا في إطاعة الأمر وسقوطه»، فإن العقلاء يلومون العبد التارك للغرض وإن أتى بالمأمور به، فلو أمر المولى عبده أن يسد باب البيت و علمنا أن غرضه عدم ضياع ولده، ثم أطاع العبد بسد الباب؛ لكن الولد ألقى بنفسه من السطح في الشارع مما يسبب ضياعه فأهمله العبد، كان ملوما عند العقلاء إذا لم ينقذه من الضياع وإن اعتذر بأنه أطاع الأمر، وأن المولى لم يقل له بأكثر من ذلك.

الأمر و سقوطه، فلا بد من إحرازه (1) في إحرازها كما لا يخفى.

و لا وجه (2) للتفصي عنه تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على ما ذهب

=====

(1) أي: إحراز الغرض في إحراز الإطاعة. و حاصله: أن علة الأمر حدوثا و بقاء هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، و من المعلوم: عدم حصول العلم بتحقق الغرض إلا بالإتيان بالأكثر. و ضمير «إحرازها» راجع على «إطاعة».

و كيف كان؛ فما ذكرنا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلا.

(2) يعني: لا وجه للتفصي عن الاستدلال بالغرض. و هذا إشارة إلى ما أجاب به الشيخ عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض، و قد أجاب الشيخ عن الاستدلال المذكور بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة...» الخ.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و أخرى: بأن حصول المصلحة...» الخ.

و حاصل الكلام في المقام أن الشيخ «قدس سره» قد أجاب عن برهان الغرض الموجب للاحتياط بفعل الأكثر بوجهين:

الأول: أن الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر و النواهي للمصالح و المفسدات في متعلقاتهما و هي أفعال المكلفين، و من المعلوم: أن مسألة البراءة و الاحتياط ليست مبنية على ذلك؛ بل تجري على مذهب بعض العدلية أيضا المكثفي بوجود المصلحة في نفس الأمر الذي هو فعل المولى، و على مذهب الأشعري من عدم التبعية أصلا و لوفي نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، و من المعلوم:

عدم وجود غرض حينئذ حتى يجب إحرازه في إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد - كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية - وإن كان موردا لقاعدة الاشتغال؛ لما اشتهر من عدم جريان البراءة في الشك في المحصل؛ إلا إنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، و أمّا فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا، كالمقام، ضرورة: أن حصول المصلحة في العبادات و إن كان منوطا بقصد الإطاعة؛ لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العبادة من الوجوب و الندب في تحققها أيضا. و من المعلوم: أن هذا القصد موقوف على معرفة وجه الأجزاء من الوجوب و الندب، و مع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.

إليه مشهور العدلية، و جريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين (1) لذلك، أو بعض العدلية المكتفين (2) بكون المصلحة في نفس الأمر (3) دون المأمور به.

و أخرى (4): بأن حصول المصلحة و اللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، و حينئذ (5): كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال (6)، و معه (7) لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعية و بالجملة: فمرجع هذا الوجه إلى عدم القدرة على تحصيل العلم بوجود الغرض في العبادات، فلا يجب إحرازه، فمن ناحية الغرض لا يبقى وجه لوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، و حينئذ فلا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعة التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، و البيان المسوّغ للمؤاخذة على المخالفة منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجة و بيان، و هو قبيح بالوجدان، فلا ملزم بإتيان الأكثر احتياطاً.

=====

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الأول من جواب الشيخ عن الاستدلال بالغرض على وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «و جريانها» عطف على «عدم ابتناء»، و الضمير راجع على «مسألة البراءة» و «على ما ذهب» متعلق ب «ابتناء».

(1) أي: المنكرون لما ذهب إليه العدلية من قيام الملاكات بالمتعلقات.

(2) الصواب «المكتفى» لكونه صفة ل «بعض» كما أن الصواب «المنكرون».

(3) لا في فعل العبد الذي هو المأمور به حتى يلزم إحرازه؛ بل الغرض قائم بفعل المولى و هو الأمر.

(4) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال ببرهان الغرض على وجوب الاحتياط، و قد عرفت توضيح هذا الوجه، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(5) أي: و حين عدم حصول المصلحة إلا بإتيان العبادة على وجه الامتثال. و ضمير «إتيانها» راجع على «العبادات».

(6) اسم «كان»، و «لا احتمال» خبره و ضمير «أجزائها» راجع على «العبادات»، و ضمير «بها» راجع على «أجزائها».

(7) أي: و مع احتمال اعتبار معرفة الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحة

إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان (1) ما علم تعلقه (2) به، فإنه (3) واجب عقلا وإن لم يكن في المأمور به مصلحة و لطف رأسا؛ لتنجزه بالعلم به (4) إجمالا. و أما الزائد عليه (5) لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته (6)، فإن العقوبة عليه بلا بيان.

و ذلك (7) ضرورة: أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري...

=====

بدون قصد وجه الأجزاء، ولا يتمشى هذا القصد مع فرض عدم معرفة وجه الأجزاء، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر من ناحية لزوم تحصيل الغرض.

(1) متعلق ب «التخلص»، و ضمير «مخالفته» راجع على الأمر.

(2) أي: تعلق الأمر، و ضمير «به» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به فعل العبد؛ لأنه المتعلق للأمر كالصلاة و الصوم وغيرهما من أفعاله. و المراد ب «ما علم» هو الأقل، و حاصله: أنه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف، و هو يحصل بفعل الأقل؛ لأنه المنجز بالعلم الإجمالي.

(3) أي: فإن الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلا؛ لكونه إطاعة تجب بحكم العقل، فإن وجوب الإطاعة حكم عقلي، و أمرها الشرعي أمر إرشادي كما هو واضح.

(4) هذا الضمير و ضمير «لتنجزه» راجعان على الأمر، و قوله: «لتنجزه» متعلق بقوله:

«واجب عقلا»، يعني: يجب عقلا الإتيان بمتعلق الأمر - و هو الأقل - لتنجزه بالعلم به إجمالا.

(5) أي: على ما علم تعلق الأمر به و هو الأقل، و المراد بالزائد هو الأكثر.

(6) أي: فلا تبعة على مخالفة الأمر من جهة الزائد؛ لعدم تنجز أمره على تقدير وجوده واقعا، فالعقوبة عليه بلا بيان.

(7) تعليل لقوله: «و لا وجه للتفصي عنه»، و شروع في الإشكال على كلا الجوابين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال بالعلم بالغرض.

و ملخص إشكال المصنف على الجواب الأول هو: أن إنكار أصل الغرض بناء على مذهب الأشعري لا يجدي في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدي من يلتزم بذلك المذهب الفاسد.

و ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر كما عليه بعض العدلية لا في

لا يجدي (1) من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة؛ بل (2) من ذهب إلى ما عليه غير المشهور؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر و مصلحته (3) على هذا المذهب (4) أيضا (5) هو (6) ما في الواجبات من المصلحة، و كونها (7) أطفافا، فافهم (8).

=====

المأمور به - حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالإتيان بالأقل و يوجب ذلك فعل الأكثر - يرد عليه: أن مقصود ذلك البعض من العدالة القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجود كون المصلحة في المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر، لا أنه يجب أن تكون في المأمور به، و على هذا فيحتمل أن تكون في المأمور به، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل؛ لعدم العلم بحصول الغرض منه.

(1) لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

(2) عطف على «مذهب»، و هو منصوب محلا لكونه مفعولا به ل «لا يجدي» يعني: و لا يجدي هذا التفصي على مذهب غير المشهور أيضا القائل بقيام المصلحة بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفا من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر؛ لا منع قيامها بالمأمور به، و مع احتمال قيامها بالمتعلقات يقضي العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

(3) عطف على الداعي، و ضميره راجع على الأمر، و قوله: «لا احتمال» تعليل لعدم إجداء حكم العقل بالبراءة على مذهب غير المشهور من العدالة، و قد مر توضيحه بقولنا:

«و مع احتمال قيامها بالمتعلقات...» الخ.

و الأولى إضافة كلمة «أيضا» بعد قوله «غير المشهور» كما لا يخفى وجهه.

(4) يعني: مذهب غير المشهور من العدالة.

(5) يعني: كمذهب مشهور العدالة.

(6) أي: الداعي إلى الأمر.

(7) عطف على «المصلحة»، يعني: أن الداعي إلى الأمر هو ما في الواجبات من المصلحة، و من كون الواجبات أطفافا، فقوله: «من المصلحة» بيان للموصول في «ما في الواجبات».

(8) لعله إشارة إلى احتمال أن من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الأمر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به، و عليه فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة و الغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدالة القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

و حصول اللطف (1) و المصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال؛ إلا إنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، أو إشارة إلى أن مجرد الاحتمال لا يكفي في لزوم الإتيان بالأكثر؛ لأن الشك حينئذ في الاشتغال لا في الامتثال؛ إذ الشك الشخصي في أن للمولى غرضا في المأمور به، فالمجرى البراءة لا الاحتياط.

=====

أو إشارة إلى أنه بعد احتمال كون الغرض الداعي إلى الأمر على مذهب بعض العدلية هو المصلحة في نفس الأمر لا المأمور به، فلا يكون هنا علم بغرض قائم بفعل حتى يجب عليه إحرازه؛ إذ لو كان قائما بنفس الأمر فليس مقدورا للعبد؛ لعدم كون الأمر فعل العبد؛ و مع احتمال قيام الغرض بالأمر لا ملزم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلا ولا نقلا.

(1) هذا شروع في الإشكال على الوجه الثاني من جواب الشيخ «قدس سره» من تعذر استيفاء الغرض في العبادات؛ لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحققه، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي إلى الأمر بدون قصد الوجه شكافي المحصل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة، لكن يتعذر الاحتياط هنا؛ لعدم المعرفة بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى إلا الإتيان بما قام عليه البيان، و هو الأقل تخلصا عن تبعه مخالفته.

و المصنف أورد عليه بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا مجال...»، و بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 215» - أن حصول المصلحة في العبادات وإن كان منوطا بقصد الامتثال؛ لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء؛ إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فإنه مع هذا الاحتمال يخرج المقام - أعني: الأقل و الأكثر الارتباطيين - عن الشك في المكلف به الذي يمكن معه الاحتياط، و يندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمبتابين في إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين، كما لو دار أمر العبادة بين القصر و التمام، فإنه لو اعتبر في صحة الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن فيها الاحتياط؛ لعدم العلم بجزئية ما زاد على المتيقن - و هو الأقل - حتى يقصد المكلف وجوبه، إلا مع التشريع المحرم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطا خلاف الاحتياط لعدم التمكن منه، مع أن البحث في المقام و في المتباينين ليس في إمكان الاحتياط؛ بل في لزومه و عدم لزومه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

ص: 392

كيف؟ (1) ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا (2) كما في المتباينين، ولا يكاد (3) يمكن مع اعتباره، هذا مع (4) وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه...

=====

فحاصل الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد وجه الأجزاء في العبادة، حتى يتم كلام الشيخ من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر؛ بل الدليل على خلافه موجود، وهو كون المقام كالمتباينين في إمكان الاحتياط كما عرفت.

(1) يعني: كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع أنه لا إشكال في إمكان الاحتياط هنا كالمتباينين؟ ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها. والضمير في «إتيانها، وجهها» راجع على الأجزاء و«إتيانها» عطف على «معرفة».

(2) يعني: في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحاصل: أن الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

(3) يعني: ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، ومن المسلم إمكان الاحتياط فيها فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

(4) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي أوردها المصنف على الشيخ.

ومحصله: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة، وهذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة بما اشتمل على الأجزاء والشرائط.

بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 217» - أن القائل بلزوم الإتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب - كما حكي عن العلامة «قدس سره» - إنما يدعي لزوم فعل العبادة الواجبة بقصد وجوبها النفسي، ومن المعلوم: أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، وليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء، إما بالوجوب الغيري المقدمي - كما تضمنه كلام الشيخ «قدس سره» من وجوب الأجزاء ترشحياً غيرياً، وإما بالوجوب النفسي الضمني الثابت للأجزاء بواسطة اتصاف الكل بالوجوب؛ لوقوعه تحت الطلب حتى يتعذر الاحتياط بفعل الأكثر، لعدم الجزم بوجوب تمام الأجزاء.

و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء واستحبابه، فللمكلف إيقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي: بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأتي به أو بعضه كالصلاة المشتملة على السورة مع عدم وجوبها في الصلاة، فتكون السورة

كذلك (1)، و المراد (2) بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب (3) اقترانه به: هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري (4) أو وجوبها العرضي (5)،...

=====

كالإتيان بالفريضة في المسجد من مشخصات طبيعة الصلاة و خارجة عن ماهيتها و حقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتى به لاشتمال المأتي به على السورة المشكوكة جزئيتها للعبادة، و لو كان الأقل هو المأمور به فقد أتى به أيضا، و احتمال اشتماله على ما ليس بواجب - و هو السورة - مثلا غير قادح في قصد الوجوب النفسي لطبيعة الصلاة و إن لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه، فإن السورة حينئذ كسائر المشخصات الفردية التي ليست دخيلة في مطلوبة الطبيعة، و لا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها للقطع بعدم كونها من الموانع.

نعم؛ لو كان مشكوك الجزئية محتمل المانعية أيضا لكان منافيا لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه؛ إلا إن المفروض: أن السورة يدور أمرها بين كونها جزءا للطبيعة، و بين كونها من مشخصات الماهية التي تكون الطبيعة صادقة في صورتها وجود السورة و عدمها، و ليست كالموانع في الإخلال بقصد الوجوب النفسي للصلاة إجمالا، و عليه:

فيكون الأكثر محصلا للغرض من المأمور به.

(1) أي: قصد الوجه في كل واحد من الأجزاء.

(2) الأولى أن يقال: «إذ المراد» لأنه تعليل لوضوح الفساد و ليس وجهها آخر. و قصد الوجه لوقيل باعتباره إنما يكون مورده هو الوجوب النفسي المتعلق بعنوان المركب كالصلاة؛ لا الوجوب الغيري أو العرضي لأجزائها.

(3) عطف على «وجوب»، و ضمائر «اقترانه، نفسه، وجوبه» راجعة على الواجب، و ضمير «به» راجع على الوجه.

(4) صفة ل «وجوبها». و هذا إشارة إلى ما قيل في وجوب المقدمة من كونه غيريا، يعني: أن وجوب الأجزاء ليس لمصلحة في نفسها حتى يكون نفسيا؛ بل المصلحة في المركب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجبا غيريا، لكونها مقدمة لتحقيق الكل، و ضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

(5) يعني: الوجوب النفسي من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، و تسميته بالعرضي إنما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أولا و بالذات هو الكل؛ لتعلق الطلب به بقوله: «صلّ»، و وجوب الجزء يكون ثانيا و بالعرض، و ليس المراد بالعرضي ما يساوق

و إتيان (1) الواجب مقترنا بوجهه غاية و وصفا بإتيان (2) الأ-كثـر بمكان من الإمكان؛ لانطباق (3) الواجب عليه و لو كان (4) هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه (5) و احتمال اشتماله (6) على ما ليس من أجزائه ليس (7) بضائر إذا قصد وجوب المأتي به الوساطة في العروض الذي يصح معه سلب المحمول حقيقة عن الموضوع؛ كما في جالس السفينة المتحركة. و ضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

=====

(1) مبتدأ خبره قوله: «بمكان من الإمكان».

و غرضه: إثبات إمكان الإتيان بالأكثر بقصد الوجه بعد وضوح: أن قصده على تقدير اعتباره يكون في نفس الواجب لا في أجزائه؛ إذ من المعلوم: أن إتيان صلاة الظهر مثلا بفعل الأكثر بقصد الوجه بمكان من الإمكان؛ لأن المشكوك فيه إن كان مرددا بين كونه جزءا للماهية و جزءا للفرد انطبق طبيعي الواجب على تمام الأ-جزاء، و إن كان مرددا بين كونه جزءا للماهية أو الفرد و بين كونه مقارنا - إما للغويته أو وجوبه نفسيا أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك - انطبق الطبيعي المأمور به إما على تمامه بناء على جزئيته، و إما على ما عدا المشكوك من سائر الأجزاء بناء على عدم جزئيته.

الفرق بين جعل الوجه غاية و بين جعله وصفا: أن في الأول أن ينوي: «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، و في الثاني يقول: «أصلي صلاة الظهر الواجبة» بدل «لوجوبها».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) متعلق ب «إتيان الواجب».

(3) تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان»، و ضمير «عليه» راجع على الأكثر.

(4) أي: و لو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

(5) يعني: فيتأتى من المكلف مع هذا النحو من الإتيان قصد الوجه.

(6) أي اشتمال الأكثر، هذا إشارة إلى إشكال و دفعه.

أما الإشكال فهو: أنه قد يستشكل فيما أفاده من إمكان إتيان الواجب مقترنا بوجه نفسه بإتيان الأكثر بما محصله: عدم إمكان ذلك؛ لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءا له، و معه كيف يمكن قصد الوجه بإتيان الأكثر؟

و أما الدفع فملخصه: أن الاحتمال المزبور لا يقدر في تمشي قصد الوجه بإتيان الواجب إجمالا و إنما يقدر في قصد الوجوب بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الواجب.

(7) خبر «و احتمال»، و هو إشارة إلى دفع الإشكال، و قد عرفت توضيح ذلك.

على إجماله (1) بلا- تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما (2) إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده، حيث (3) ينطبق الواجب على المأتي به حينئذ (4) بتمامه و كماله؛ لأن الطبيعي (5) يصدق على الفرد بمشخصاته (6).

نعم (7)؛ لو دار بين كونه (8) جزءا أو مقارنا لما كان (9) منطبقا عليه بتمامه لو لم

=====

(1) أي: بلا تعيين أنه الأقل أو الأكثر، و «من أجزائه» بيان ل «ما له دخل».

(2) وجه الخصوصية: أنه جزء قطعاً، غاية الأمر: أنه يشك في كونه جزءا للماهية إن كان واجبا، أو جزءا للفرد إن كان مستحبا، و ذلك كالسورة مثلا بالنسبة إلى الصلاة، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهية إن كانت واجبة، و للفرد إن كانت مستحبة، فعلى تقدير جزئيتها للماهية: فالواجب هو الأكثر، و على تقدير جزئيتها للفرد و كونها من مشخصاته: فالواجب هو الأقل، فالسورة كالأستعاذة حينئذ.

و عليه: فالمراد بجزء الماهية ما تنتفي بانتفائه الماهية كالأجزاء الواجبة، و بجزء الفرد ما ينتفي بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبة و إن لم تنتف الماهية، فالصلاة تصدق مثلا على الواجدة للأستعاذة و الفاقدة لها؛ لعدم كونها من مقومات الطبيعة، بخلاف الأجزاء الواجبة، فإن الفاقد لها لا يكون مصداقا للماهية.

(3) تعليل لقوله: «لا سيما»، و قد عرفت وجه الخصوصية، و أنه لا يكون الزائد لغوا على كل حال، بل هو إما جزء الفرد و إما جزء الماهية.

(4) أي: حين دوران الزائد بين الجزئية للماهية و للفرد.

(5) تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

(6) فإن طبيعي الإنسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فردية؛ لكن الصدق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق، و كذا الصلاة جماعة في المسجد من مشخصات الفرد، و يصدق الطبيعي عليه.

(7) استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق». و حاصل الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءا مطلقا - للماهية أو الفرد - و بين كونه خارجا و أجنبيا عن العبادة لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه؛ إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي و إن لم يكن منافيا له، و إنما هو لغو، و لكن ينطبق الواجب على المأتي به في الجملة، أي: على أجزائه المعلومة، و هو كاف في صحة العبادة.

(8) هذا الضمير و المستتر في «دار» راجعان على المشكوك فيه، و مع احتمال مقارنته لا جزئيته لا وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

(9) جواب «لو دار». و اسم «كان» ضمير راجع على الطبيعي.

يكن جزءا (1)، لكنه (2) غير ضائر؛ لانطباقه عليه أيضا (3) فيما لم يكن ذلك الزائد جزءا، غايته لا بتمامه (4) بل بسائر أجزائه. هذا مضافا (5) إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس (6) مما يقطع بخلافه.

مع أن (7) الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من (8) العبادات.

=====

(1) لا للماهية ولا للفرد، وضمير «عليه» راجع على الفرد المأتي به.

(2) أي: لكن عدم الانطباق على المأتي به بتمامه لو لم يكن المشكوك فيه جزءا غير ضائر لانطباق الكلي على المأتي به إجمالا.

(3) أي: كانطباق الكلي على المأتي به في صورة دوران الجزء بين جزئيه للماهية والفرد.

(4) أي: لا ينطبق الطبيعي على تمام المأتي به؛ بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومة.

(5) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الإشكال والمناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

وحاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلا لا في نفس الواجب ولا في أجزائه، وما تقدم في الوجه الأول كان ناظرا إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في خصوص الأجزاء.

(6) أي: لا في الواجب ولا في أجزائه، وذلك لما تقدم منه في مباحث القطع من أنه ليس منه في الأخبار عين ولا أثر، وفي مثله مما يغفل عنه غالبا لا بد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالعرض.

(7) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الإشكال، وحاصله: أن ما تقدم في كلام الشيخ أخص من المدعى؛ إذ المدعى وهو جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين لا يختص بالعبادات التي يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قربي؛ بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضا على المصالح ومن المعلوم: عدم اعتبار قصد الوجه في ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر، مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلا عن قصد الوجه، وحديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى.

(8) بيان للموصول في «بما لا بد أن يؤتى به...»، وضمير «به» راجع على «ما» الموصول.

مع أنه (1) لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا و لو
(2) بإتيان الأقل لو لم

=====

(1) هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، و هو إشكال على كلام الشيخ الذي حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به...».

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 223» - أن قصد الوجه الذي يتوقف عليه حصول الغرض الداعي إلى الأمر لا يخلو إما أن يكون شرطا في حصوله مطلقا حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل و الأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، و إما أن يكون مقيدا بصورة التمكن منه.

فعلى الأول: يلزم سقوط التكليف من أصله؛ لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء، و سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأسا حتى بالنسبة إلى الأقل؛ لفرض عدم حصول الغرض لا به و لا بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ «قدس سره».

و على الثاني: يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، و عدم توقف حصول الغرض عليه، و لا بد حينئذ من تحصيل الغرض. و العلم بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلا فعله، بداهة: عدم إحراز تحقق المصلحة و الملاك بالأقل، و لا مؤمن من تبعة التكليف المعلوم إجمالا، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله في حصول الغرض، نظير الشك في المحصل.

قوله: «على وجه» متعلق ب «قصد الوجه»، و ضمير «ينافيه» راجع على قصد الوجه، يعني: إذا كان قصد الوجه المعبر منوطا بتمييز وجه كل جزء من الأجزاء من الوجوب و الاستحباب، فلا محالة لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئية و ترددها؛ لعدم إمكان تمييز الوجه حينئذ حتى يقصد.

قوله: «فلا وجه معه...» جواب لو و «للزوم» متعلق ب «فلا وجه»، و ضمير «معه» راجع على التردد و الاحتمال.

(2) وصلية، و وجه عدم حصول الغرض هو: توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التمييز، و مع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض؛ لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد أعني: تمييز وجه المشكوك فيه.

و وجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالا و لو بإتيان الأقل الذي التزم الشيخ «قدس

يحصل الغرض، و للزم (1) الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل (2) القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه (3) مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم (4).

=====

سره» بفعله تخلصا عن العقاب هو: ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله...» الخ.

(1) عطف على قوله: «فلا وجه معه» يعني: لو قيل باعتبار قصد الوجه على هذا النحو، فإن لم يحصل الغرض سقط العلم الإجمالي عن التأثير حتى بالنسبة إلى الأقل، فلا يجب الإتيان به أيضا، وإن حصل الغرض لزم الإتيان بالأكثر؛ لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه؛ إذ مع الاقتصار على الأقل لا يحصل العلم بالفراغ؛ لاحتمال بقاء الأمر بسبب احتمال بقاء غرضه، فلا بد من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقق الغرض.

(2) يعني: أنه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعدة الاشتغال؛ للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل، و ضمير «حصوله» راجع على «الغرض».

(3) أي: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه و ضمير «غرضه» راجع على الأمر.

(4) لعله إشارة إلى: أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الفرض؛ إذ المفروض: اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة وجه الأجزاء تفصيلا في العبادة، و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل و لا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا كما لا يخفى.

أو إشارة إلى: أن الشيخ «قدس سره» لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا يمكن تحصيل الغرض، و يوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل؛ بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصرا في أمثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل...» الخ.

و من الواضح: أن الاحتمال لا يوجب شيئا من القطع بعدم حصول الغرض، و لا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. و عليه: فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال و لو بإتيان الأقل تخلصا عن تبعة مخالفة الأمر المعلوم إجمالا كما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

هذا (1) بحسب حكم العقل.

و أما النقل (2): فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يعينه في الأول.

=====

(1) يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعا إلى إثبات أحد جزئي المدعى، و هو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما. و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما، فمحصله:

أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب في الأقل.

في عدم وجوب الاحتياط شرعا

(2) يعني: و أما النقل فهو يقضي برفع جزئية ما شك في جزئيته.

و بعبارة واضحة: أن جميع ما تقدم من أول البحث إلى هنا كان بيانا لعدم جريان البراءة العقلية. و أما البراءة النقلية فهي تجري عن جزئية ما شك في جزئيته، و هذا هو التفصيل الذي اختاره المصنف، حيث اختار التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري، و البراءة الشرعية فتجري.

فقوله: «و أما النقل» إشارة إلى الجزء الأخير من تفصيله. و هذا التفصيل اعترض من المصنف على الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال بجريان البراءة عقلية كانت أم نقلية.

و توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره» في البراءة الشرعية هو: جريان حديث الرفع و الحجب و نحوهما في وجوب الجزء المشكوك و وجوبه، و أن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، و لا يعارضه أصالة البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي و الغيري.

و كيف كان؛ فالمقتضي للبراءة الشرعية موجود، و هو كون المرفوع مجعولا شرعا مجهولا و في رفعه منته، و المانع مفقود، فإن المانع إما هو العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر، و إما هو معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل.

أما الأول: فلارتفاعه؛ لأن هذه الأخبار حاكمة عليه و موجبة لانحلاله، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعا، و معه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في الأكثر من باب المقدمة العلمية.

و أما الثاني: فلعدم كون الأقل موردا للأصل؛ للعلم بوجوبه تفصيلا

المتحصل: هو جريان البراءة مطلقا.

ثم تعرض الشيخ لكلام صاحب الفصول الذي منع من جريان البراءة في التكليف، و حكم بجريانها في الحكم الوضعي، قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية و الشرطية»⁽¹⁾. و ناقش الشيخ فيه بوجه، قال في جملتها:

«و منع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي، و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء». هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

و المصنف أورد على الشيخ بوجهين من الإشكال تعرض لأحدهما في المتن و للآخر في حاشية الرسائل.

و أما توضيح ما في المتن حيث يكون إشكالا من المصنف على كلام الشيخ ردا لصاحب الفصول حيث قال: بأن أخبار البراءة تدل على نفي الحكم الوضعي كالجزئية و الشرطية دون الحكم التكليفي حيث قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي و هي الجزئية و الشرطية» فقال الشيخ «قدس سره» ردا عليه بوجه منها:

ما لفظه: «و منع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء»⁽²⁾، فلا بد أولا من توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول. و ثانيا من توضيح إشكال المصنف على الشيخ «قدس سرهما».

و أما توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول فيتوقف على مقدمة وهي: أن أدلة البراءة تنفي و ترفع ما يكون وضعه بيد الشارع، و كل ما يكون وضعه بيد الشارع كان قابلا للرفع بأخبار البراءة؛ و إلا فلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب إشكال الشيخ على صاحب الفصول: إن الجزئية ليست مجعولة شرعا، فلا تكون قابلة للرفع بأدلة البراءة، و المجعول شرعا هو الحكم التكليفي كالوجوب و الحرمة و نحوهما.

و أخبار البراءة تنفي ما يكون مجعولا شرعا، فمجرهاها مختص بالحكم التكليفي، و الجزئية ليست من الأحكام التكليفية فلا تجري فيها البراءة الشرعية.

ص: 401

1- فرائد الأصول 2:330.

2- فرائد الأصول 2:333.

فما ذكره صاحب الفصول من جريانها في الجزئية لا يرجع إلى محصل صحيح.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول.

و أما توضيح إشكال المصنف على الشيخ: فأیضا يتوقف على مقدمة وهي:

أن المجعول على قسمين:

الأول: أن يكون الشيء مجعولا بالأصالة و على نحو الاستقلال كالحكم التكليفي.

الثاني: أن يكون مجعولا بتبع الجعل الشرعي لمنشأ انتزاعه كجزئية السورة للمأمور به، حيث تكون مجعولة بتبع جعل وجوب المركب من الأجزاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في توضيح إشكال المصنف على الشيخ إن أدلة البراءة تشمل كلا القسمين. ولا تختص بالقسم الأول لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصالة والاستقلال، بل يشمل المجعول الانتزاعي والتبعي أيضا، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئيته كالسورة مثلا في محله؛ لأن جزئيتها وإن لم تكن مجعولة بالأصالة بعنوان أنها جزء، ولكنها مجعولة تبعا وبلحاظ منشأ انتزاعها حيث إنه إذا أمر الشارع بمركب من الأجزاء وتكون منها السورة مثلا، ينتزع العقل من ذلك جزئية السورة، فإذا شك في جزئيتها للمركب ترفع بالأصل ولو برفع الأمر عن الأكثر وهو منشأ انتزاعها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال المصنف على الشيخ «قدس سرهما».

و أما ما في حاشية الرسائل فهذا لفظه: «يمكن أن يقال: إن وجوب واحد من الأقل والأكثر نفسيا مما لم يحجب علمه عنا ولسنا في سعة منه كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضا حسب الفرض، وهذا ينافي الحكم على الأكثر على التعيين بأنه موضوع عنا ونحن في سعته، فإن نفي الوضع والسعة عما علم إجمالا وجوبه مع العلم تفصيلا بوجوب أحد طرفيه يستدعي نفيهما عنه، ولو كان هو الطرف الآخر، فلا بد إما من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام مما علم إجمالا وجوب شيء إجمالا، وإما من الحكم بأن الأكثر ليس مما حجب علمه، فإنه يعلم الإتيان به بحكم العقل مقدمة للعلم بإتيان ما لسننا بسعته...». فما ذكر الشيخ من البراءة الشرعية عن الأكثر مما ليس في محله. وفي المقام مناقشة تركناها رعاية للاختصار.

ولكن المصنف عدل عن جريان الأصل في التكليف - كما في كلام الشيخ - إلى

لا يقال (1): إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجعولة وليس لها أثر جريانه في الوضع وهو الجزئية - كما في كلام صاحب الفصول -.

=====

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى الوضعي

وأما توضيح وجه العدول: فيتوقف على مقدمة وهي: أن الأصل السببي دائما يتقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة، بمعنى: أن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصل في الحكم التكليفي في الشك في الجزئية مسببي، والأصل في الجزئية سببي؛ لأن الجزئية موضوع للحكم بوجود الجزء، فلا تصل النوبة إلى الأصل في نفي وجوب شيء بعد الأصل لنفي جزئية ذلك الشيء؛ لما عرفت من: أن الأصل في جانب الموضوع يكون سببيا، وفي جانب الحكم مسببيا، فلا يجري الأصل في جانب الحكم مع وجود الأصل في جانب الموضوع، ولازم ذلك عدم جريان الأصل في جانب الوجوب عند جريان الأصل في نفي الجزئية.

(1) هذا إشكال على جريان البراءة الشرعية في وجوب الأكثر المشكوك فيه بالتقريب الذي ذكره المصنف من جريانها في الوضع وهو الجزئية.

وهذا ناظر إلى ما تقدم نقله من كلام الشيخ في جواب صاحب الفصول «قد هما».

وتوضيح الإشكال: أن البراءة إنما تجري فيما إذا كان المجهول أثرا شرعيا؛ لأن مجرى البراءة - على ما قرر في محله - لا بد وأن يكون مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، والمفروض: أن الجزئية ليست أثرا شرعيا كحرمة شرب التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولا مما يترتب عليها أثر شرعي. وعليه: فلا مجال لجريان البراءة في الجزئية؛ بل لا بد من إجرائها في التكليف مثل: وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

ودعوى: أن الجزئية مما يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب الإعادة - على تقدير كون الواجب الواقعي هو الأ-كثر - فالبراءة تجري في الجزئية بلحاظ أثرها وهو وجوب الإعادة، مدفوعة:

أولا: بأن وجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر الأول أي: الأمر بالأكثر، لا جزئية السورة؛ لأن الأمر بنفسه - ما لم يمثل - يقتضي الإعادة عقلا دون الجزئية، فالإعادة أثر لبقاء الأمر الأول، لا أثر للجزئية.

وثانيا: بأن وجوب الإعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع لكونه عقليا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

مجعول، و المرفوع (1) بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب (2) الإعادة إنما (3) هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع (4) أنه عقلي، و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال (5): إن الجزئية و إن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا (6) كاف في صحة رفعها.

لا يقال (7): إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر و بالجملة: فلا مجال للبراءة في جزئية المشكوك فيه، لعدم كونها أثرا شرعيا و لا مما له أثر شرعي.

=====

(1) الواو للحال، يعني: و الحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع حكما أو موضوعا لحكم شرعي، فالمراد ب «بنفسه» الحكم و ب «أثره» الموضوع للحكم.

(6) أي: الجعل التبعي للجزئية كاف في صحة جريان البراءة فيها. و ضمير «رفعها» راجع على الجزئية.

ص: 404

الأول (1)، ولا دليل (2) آخر على أمر آخر (3) بالخالي عنه (4).

لأنه يقال: نعم (5)؛ وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه؛ إلا إن نسبة حديث توضيح هذا الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 234» - هو: أنه بعد جريان أصالة البراءة في الأمر بالأكثر - الذي هو منشأ انتزاع الجزئية - لا يبقى أمر يتعلق بالأقل، والمفروض: عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الأقل، وأصالة البراءة أيضا لا تثبت إلا على القول بحجية الأصول المثبتة، فلا وجه حينئذ لما أفيد قبيل هذا من «أن عموم حديث الرفع يرفع الإجمال والتردد عن الواجب المردد بين الأقل والأكثر ويعينه في الأقل»؛ وذلك لبداية: ارتفاع الأمر بأصل البراءة ولا أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالي عما شك في جزئيته.

=====

فالنتيجة: أن البراءة الشرعية لا تجري حتى يثبت أن الواجب هو الأقل وينحل به العلم الإجمالي؛ بل يجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر.

(1) وهو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

(2) أي: والحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

(3) يعني: غير الأمر الأول المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

(4) أي: بالخالي عما شك في جزئيته، والمراد بالخالي عن المشكوك: هو الأقل.

(5) أي: وإن لم يكن دليل آخر على وجوب الأقل بعد نفي الأكثر بالبراءة؛ إلا إنه يمكن إثبات وجوب الأقل بطريق آخر سيأتي بيانه.

وهذا جواب الإشكال ومحصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 235» - أن الوجه في ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال: إن الأصل لا يثبت للوزم؛ بل الوجه في ذلك هو: الجمع بين أدلة الأجزاء وبين أدلة البراءة الشرعية، حيث إن وجوب الأقل معلوم بنفس أدلة الأجزاء، ووجوب الأكثر منفي بالبراءة الشرعية، فيكون مثل حديث الرفع بمنزلة الاستثناء وتقييد إطلاقها لحالتي العلم والجهل بجزئية الأجزاء، فإذا فرض جزئية السورة مثلا للصلاة واقعا كان مثل حديث الرفع نافيا لجزئيتها في حال الجهل بها، فكأن الشارع قال: «يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقا علم بها المكلف أم لا، وتجب السورة إذا علم بجزئيتها». وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية موجبة لاختصاص الجزئية بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب؛ كما مر في بحث أصل البراءة، كما أن إطلاق دليل الجزئية لحالتي التذكر والنسيان يتقيد بفقرة «رفع النسيان» بصورة التذكر.

الرفع الناظر (1) إلى الأدلة على بيان الأجزاء إليها نسبة (2) الاستثناء، و هو (3) معها يكون دالا «دالة» على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى. فتدبر جيدا.

=====

وبالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدلة الأجزاء لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أن إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، و الحديث ينفي خصوص الوجوب الضمني المتعلق بما شك في جزئته، و لا ينفي تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر.

و ضميرا «ارتفاعه، انتزاعه» راجعان على الأمر الانتزاعي، و هذا كارتفاع جزئية السورة بارتفاع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الضمني المتعلق بها.

(1) صفة ل «حديث الرفع»، و إشارة إلى الحكومة التي أشرنا إليها بقولنا: «و هذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع...» الخ. و ضمير «إليها» راجع على «الأدلة».

(2) خبر «أن نسبة» فكأنه قيل: «السورة مثلا واجبة في الصلاة إلا مع الجهل بجزئيتها»، و هذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدلة الأجزاء يستفاد وجوب الأقل و عدم جزئية مشكوك الجزئية و إن كان جزءا واقعا.

(3) يعني: و حديث الرفع مع أدلة الأجزاء يكون دالا على جزئية الأجزاء إلا مع الجهل بجزئيتها، و هذا محصل الجمع بين أدلة الأجزاء و حديث الرفع الذي جعل كاستثناء بالنسبة إليها. و ضمير «هو» راجع على «حديث الرفع»، و ضمير «معها» راجع على «الأدلة»، و ضمير جزئيتها راجع على «الأجزاء»، و ضمير «بها» إلى «جزئيتها».

و هنا تطويل الكلام بالنقض و الإبرام تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام في المقام يتوقف على أمور:

الأول: الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر الارتباطيين: أن المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي التردد على الطرف الآخر، بخلاف الأقل و الأكثر، فطرفا التردد يمكن اجتماعهما بإتيان الأكثر.

الثاني: الفرق بين الارتباطيين و الاستقلاليين: أن الأمر بالمركب يسقط بمقدار الأقل إذا أتى به؛ كتردد ما في الذمة من الدين بين خمسة آلاف ليرة سورية و بين عشرة آلاف، فإذا دفع الخمسة يسقط الدين مقدار الخمسة لو كان الدين عشرة. هذا بخلاف الارتباطيين كالصلاة المرددة بين التسعة الأجزاء و عشرة الأجزاء، فإذا أتى بالتسعة الأجزاء و كان الواجب العشرة الأجزاء تقع الصلاة باطلة.

الثالث: أن نزع الأقل والأكثر الارتباطيين لا يختص بالشبهات التحريمية؛ بل يجري في الشبهات الوجودية أيضا.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجودية.

2 - الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري من جريان البراءة العقلية والشرعية في الأكثر.

الثاني: عدم جريان شيء منهما؛ بل الحكم هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر كما نسب إلى المحقق السبزواري.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية بجريان الثانية دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

فللمصنف دعويان:

الأولى: عدم جريان البراءة العقلية.

الثانية: جريان البراءة الشرعية.

ثم الدعوى الأولى مبنية على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي والشك البدوي؛ لأن أساس القول بالبراءة على الالتزام بالانحلال، والمصنف أنكر الانحلال وقال باستحالته بوجهين:

الأول: أن الانحلال يستلزم الخلف.

الثاني: أنه يستلزم التناقض، كما عرفت تفصيل ذلك.

3 - وأما توهم الانحلال - كما عن الشيخ «قدس سره» - فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل إلى وجوب الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر مطلقا؛ لأنه شك في أصل التكليف الزائد.

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بعدم الانحلال؛ لما عرفت من: أن البراءة مبنية على الانحلال وهو محال؛ لكونه مستلزما للخلف والتناقض.

نعم؛ ينحل العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر؛ لكون الشك فيه شكا في أصل التكليف.

ص: 407

أحدهما: عدم انحلال العلم الإجمالي؛ بل إنه محال لما عرفت: من المحذور العقلي.

هذا هو الدليل على وجوب الاحتياط عقلا.

و ثانيهما: أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يحصل إلا بالأكثر فيجب الإتيان به تحصيلا للغرض، فالمقام يكون من صغريات الشك في المحصل و هو مجرى قاعدة الاشتغال.

5 - جواب الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض بوجهين:

الأول: الالتزام بالغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتهما، ومسألة البراءة والاحتياط ليست مبنية على ذلك؛ بل تجري على مذهب بعض العدلية المكنتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر، وعلى مذهب الأشعري القائل بعدم التبعية أصلا، فيمكن المصير إلى أحد هذين القولين، فليس غرض في متعلق الأمر حتى يجب تحصيله بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض وإن كان موردا لقاعدة الاشتغال على مذهب مشهور العدلية؛ إلا إنه فيما يمكن تحصيل العلم بوجوب الغرض ولا يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، وذلك لاحتمال دخل قصد وجه الأجزاء في تحقق الإطاعة، وهذا القصد يتوقف على معرفة وجه الأجزاء، ومع الجهل به - كما هو المفروض - لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض، فلا وجه لوجوب الأكثر احتياطا من ناحية تحصيل الغرض؛ لعدم إمكانه ولازم ذلك هو: إتيان الأقل تخلصا عن تبعة التكليف المنجز بالعلم الإجمالي دون الأكثر، فلا ملزم بإتيان الأكثر احتياطا.

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض بالوجهين المذكورين؛ إلا إن هذا الجواب من الشيخ مدفوع: بأن إنكار أصل الغرض على مذهب الأشعري لا يجدي من يلتزم في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره.

و أما ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر - كما هو مذهب بعض العدلية - فمردود: بأن مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحة في الأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر؛ لا إنه يجب أن تكون في الأمور به، فيحتمل أن تكون في نفس الأمر،

و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل لعدم العلم بحصول الغرض منه.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الأمر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به و عليه: فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة و الغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

6 - الإشكال على ما أفاده الشيخ: من تعذر استيفاء الغرض في العبادات بعد احتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحقيقه، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي إلى الأمر بدون قصد الوجه شكاً في المحصل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة؛ لكن يتعذر الاحتياط هنا لعدم المعرفة بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى إلا الإتيان بما قام عليه البيان و هو الأقل تخلصاً عن تبعه مخالفته.

الثاني: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة. و هذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة. و من المعلوم: أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، و ليس المقصود لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء كي يكون متعذراً مع عدم معرفة الأجزاء، و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء فللمكلف إيقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي: بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأمور به أو بعضه.

الثالث: أن القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلاً.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الغرض، إذ المفروض: اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة الأجزاء تفصيلاً في العبادات،

و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا.

8 - أما عدم وجوب الاحتياط شرعا: فلجريان حديث الرفع والحجب ونحوهما في وجوب الجزء المشكوك وجوبه، وأن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، ولا يعارضه أصل البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري.

وكيف كان؛ فالمقتضى للبراءة الشرعية موجود، وهو كون المرفوع مجعولا شرعيا مجهولا وفي رفعه منته. والمانع مفقود، فإن المانع إما العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر وإما معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل، وكلا الأمرين مفقود.

أما العلم الإجمالي: فلارتقاعه بأخبار البراءة لأنها حاكمة عليه و موجبة لانحلاله.

وأما التعارض: فلعدم كون الأقل موردا للأصل للعلم بوجوبه تفصيلا مع جريان الأصل في الأكثر فقط.

9 - وأما إشكال الشيخ على صاحب الفصول: - حيث قال بجريان البراءة في الحكم الوضعي وهو الجزئية - فلأن الجزئية غير مجعولة فلا ترتفع بأدلة البراءة.

ثم أورد المصنف على الشيخ: بأن الجزئية وإن لم تكن مجعولة بالأصالة والاستقلال، إلا إنها مجعولة بتبع الحكم التكليفي، وهذا المقدار يكفي في جريان البراءة، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئيته صحيح وفي محله.

10 - أما وجه عدول المصنف عن البراءة في الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي: فلأن الأصل في جانب الحكم الوضعي كالجزئية يكون سببيا، وفي جانب الحكم التكليفي يكون مسببيا، ومن المعلوم: أن الأصل السببي يتقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة، فلا يجري الأصل المسببي مع جريان الأصل السببي.

11 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، حيث قال بجريان الثانية دون الأولى؛ بل حكم العقل هو وجوب الاحتياط.

2 - ثم البراءة تجري في الجزئية وهو الحكم الوضعي لا في نفي وجوب الجزء وهو الحكم التكليفي.

بعد ما فرغ المصنف عن حكم الأجزاء الخارجية من حيث جريان البراءة وعدم جريانها فيها، شرع في حكم الأجزاء التحليلية.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في الأمر الأول.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأجزاء على قسمين:

1 - الخارجية. 2 - التحليلية العقلية.

و الفرق بينهما: أن الأولى لا تحتاج إلى دقة فكر و تأمل عقل، نظير الأمر بالصلاة مع السورة مثلا، فإن نفس قول القائل: «صل مع السورة» يدل على التركيب و كاشف عنه، و أما الثانية: فهي تحتاج إلى تأمل عقل و إعمال فكر، نظير الأنواع و الأجناس كالإنسان و الحيوان، حيث كل واحد منهما يحلل بالدقة العقلية إلى الأجزاء؛ كتحليل الإنسان إلى حيوان ناطق، و تحليل الحيوان إلى جسم نام متحرك بالإرادة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو المركب من الأجزاء التحليلية، كما أن المراد بالمركب في المباحث المتقدمة هو المركب من الأجزاء الخارجية.

و قد تقدم: أن المصنف قال في الأجزاء الخارجية بالتفصيل بين حكم العقل و الشرع بمعنى: أن مقتضى حكم العقل هو الاحتياط دون البراءة، و مقتضى حكم الشرع هو البراءة. و قد تقدم وجه ذلك تفصيلا.

ثم يقول المصنف في المقام: إنه قد ظهر - مما مر من دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في المركب من الأجزاء الخارجية، حيث قلنا بالاحتياط عقلا و البراءة شرعا - حال دوران الأمر بين المشروط بشيء كقوله «صل مع الطهارة»، «و مطلقه» أي: الخالي من الشرط؛ كأن شككنا في أن الواجب مثلا- هل هو الصلاة أو الصلاة حال الطهارة، و دوران الأمر بين العام و الخاص؛ كأن شككنا في أن الواجب هو الإتيان بالإنسان أو بالحيوان في قول المولى: «أنتني بشيء»، و نعلم إجمالا بأن المراد بالشيء هو الحيوان، و لكن لا نعلم بأن المراد هو الجنس أو النوع كالإنسان. و يقول المصنف: إنه لا- مجال هاهنا للبراءة عقلا؛ «بل كان الأمر فيهما أظهر» يعني: بل كان الاشتغال في المطلق و المقيد و العام و الخاص «أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر» باليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد الذي هو مجرى البراءة «لا يكاد يتوهم هاهنا بدهاة:

أن الأجزاء التحليلية» كالحيوان و الرقبة في المثالين «لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا».

فالمتحصل: أن الأجزاء الخارجية قابلة للاتصاف بالأقل و الأكثر، و لازم ذلك هو:

الانحلال إلى اليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد.

هذا بخلاف الأجزاء التحليلية، حيث لا تقبل الاتصاف بالأقل و الأكثر، بل المطلق و المقيد و العام و الخاص من الأمور المتباينة؛ إذ المطلق اعتبر لا بشرط و المقيد اعتبر بشرط شيء فهما متباينان، و كذلك العام و الخاص فهما أيضا متباينان.

و مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين المتباينين هو: الاحتياط عقلا و شرعا، و لازم ذلك هو: الإتيان بالمقيد و الخاص.

فحاصل كلام المصنف في الأمر الأول هو: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرط و العام و الخاص؛ بل عدم جريان البراءة العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية، و ذلك لعدم توهم انحلال العلم الإجمالي هنا و توهمه في الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية.

و كيف كان؛ فقبل توضيح مرامه ينبغي التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» هنا لأن كلام المصنف ناظر إليه و إشكال عليه.

فنقول: إن حاصل كلام الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئا و منتزعا من فعل خارجي مغاير للمقيد في الوجود الخارجي بحيث لا وجود له؛ بل الوجود يكون لمنشأ انتزاعه؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء و الأفعال الخارجية، حيث إن الوضوء و لو كان له وجود مغاير لوجود المأمور به أي: الصلاة، و يكون منشأ انتزاع الطهارة المعنوية منه؛ و لكن الطهارة المعنوية لا وجود لها في الخارج.

و الثاني: ما يكون متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلا.

و بعبارة أخرى: الثاني: عبارة عن خصوصية تتحقق في المأمور به، و يكون لها الوجود، غاية الأمر: لا تتحقق و لا توجد تلك الخصوصية إلا بتحقق المأمور به كالإيمان في الرقبة مثلا، ثم حكم بجريان البراءة العقلية و النقلية في القسم الأول، و أنه لو شك في وجوب الوضوء و تقيد الصلاة بالطهارة المنتزعة منه ينحل التكليف إلى معلوم تفصيلي

وهو الصلاة المركبة من الأجزاء المعلومة، وشك بدوي في الطهارة وتقييد الصلاة بها فيدفع بالأصل.

وكذا في القسم الثاني وإن استشكل فيه أولا بعدم انحلال التكليف بواسطة عدم تعدد الوجود؛ إلا إنه حكم أخيرا بجريان البراءة فيه أيضا، وأنه لو شك في اعتبار الإيمان ولزوم تحصيل وجوده في الرقبة يدفع وجوب تحصيله بالأصل. راجع «دروس في الرسائل، ج 3، ص 498».

ولكن المصنف قسم الأجزاء الذهنية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون من قبيل القيود والشروط.

الثاني: الخصوصية التي لا تتحقق إلا بتحقق المأمور به كما عرفت.

الثالث: العام والخاص كالحيوان والإنسان، وأن الأمر تعلق بالحيوان أو الإنسان مثلا.

ثم أورد المصنف على الشيخ الأنصاري بما حاصله: من الحكم بعدم جريان البراءة العقلية في الكل وذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بالطريق الأولى.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء التحليلية وهو: أن الأجزاء الخارجية لكون وجوداتها المستقلة يمكن أن تتصف بالوجوب مطلقا نفسيا أو غيريا، فيدعى العلم التفصيلي بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الأكثر.

وهذا بخلاف الأجزاء التحليلية التي لا يميزها إلا العقل، ولا ميز لها في الخارج أصلا، ويعد واجد الجزء التحليلي وفاقد من المتباينين لا- من الأقل والأكثر؛ إذ كون الأقل معلوما مبني على تصور وجود له غير وجود الأكثر، وفي الجزء التحليلي لا وجود للأقل في الخارج في قبال الأكثر، فلا ينحل التكليف إلى معلوم تفصيلي وشك بدوي حتى يكون مجرى البراءة، فلا تجري البراءة إذ جريان البراءة مبني على الانحلال، ويشترط في الانحلال: أن يكون في البين وجود معلوم الوجوب - أي: الأقل - ووجود آخر مشكوك الوجوب مغاير للمعلوم أي: الزائد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن قياس الأجزاء التحليلية بالأجزاء الخارجية مع الفارق، لوضوح: أن كل واحد من الأجزاء الخارجية كالتكبير والقراءة والسجود

ونحوها لما كان موجودا مستقلا أمكن اتصافه بالوجوب، ويقال: إن هذه الأشياء واجبة قطعاً والزائد عليها مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة، هذا بخلاف ذات المشروط للأقل في المقام أي: الصلاة؛ لعدم وجود مغاير لها في قبال وجود الأكثر حيث إنها مع الطهارة المعنوية موجودة بوجود واحد في عالم الخارج.

وبخلاف ذات المقيد كالرقبة أو ذات العام كالحيوان فإن شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً إما نفسياً أو غيرياً؛ وذلك لعدم وجود مغاير للحيوان والرقبة مع الناطق والإيمان في الخارج، فلا تتصف الأجزاء التحليلية باللزوم والوجوب من باب المقدمة عقلاً، فلا يتصور فيها الانحلال، فلا تجري البراءة العقلية فيها فدوران الأمر بين المطلق والمقيد أو المشروط وبين العام والخاص من دوران الأمر بين المتباينين لا بد من الاحتياط بالإتيان بالصلاة مع الطهارة، وبالرقبة مع الإيمان، وبالحيوان الناطق.

وأما البراءة النقلية: فلا تجري إلا بالنسبة إلى ما يكون أمر وضعه ورفع يده الشارع، فتجري في دوران الأمر بين المشروط ومطلقه؛ لأن الشرط ينتزع من أمر الشارع، فلا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه.

وهذا بخلاف دوران الأمر بين العام والخاص كالحيوان والناطق، فإن خصوصية الإنسان منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى ينتفي بالأصل، وحينئذ فيكونان من قبيل المتباينين.

والاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «مما مر» يعني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية من امتناع الانحلال عقلاً لوجهين من الخلف والاستحالة. ووجه ظهور حكم المقام مما مر هو: وحدة المناط في استحالة انحلال العلم الإجمالي.

قوله «حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه»؛ كالشك في شرطية الإقامة للصلاة مع خروج ذاتها عنها، وإنما اعتبر التقييد بها في ماهيتها، وكلام المصنف يشمل المطلق والمشروط والمقيد، لدخل التقييد في كل منهما في الواجب وإن كان منشأ التقييد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة، وفي المقيد أمراً متحداً معه كالإيمان.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه ظهر مما مرّ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء و مطلقه، و بين الخاص كالإنسان و عامه كالحيوان (1)، و أنه (2) لا مجال هاهنا للبراءة عقلا (3)؛ بل كان الأمر فيهما (4) أظهر، فإن (5) الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهشة: أن (6) الأجزاء التحليلية (7) لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة

=====

تنبيهات

التنبيه الاول: الشك في الشرطية و الخصوصية...

(1) المراد بالعام و الخاص هنا هو: العام المنطقي كالحيوان و الخاص المنطقي كالإنسان كما مثل بهما في المتن، و هذا إشارة إلى موارد الدوران بين التعيين و التخيير كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شك في دخل خصوصية الإنسانية فيه.

و الوجه في كونه مثالا- للتعيين و التخيير هو: أن الحيوان حيث لا- تحقق له خارجا و ذهنيا بدون فصل من فصوله، لأنه علة لوجود ماهية الجنس، و لذا لا يكون عروض الوجود لها كعروض الأعراض لموضوعاتها؛ بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هوية، و أن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنه أمر بإطعام حيوان مخيرا بين فصوله، أو معينا في فصل الناطقية مثلا، و قد يمثل شرعا بدوران مطلوبة مطلق الذكر في الركوع و السجود أو خصوص التسيحة.

(5) تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمة «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

(6) تعليل لفساد توهم الانحلال هنا.

(7) قد يطلق الجزء التحليلي و يراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع.

و قد يطلق و يراد به كل ما يقابل الجزء الخارجي، فيعم موارد الدوران بين الجنس و الفصل، و بين المطلق و المشروط، و بين المطلق و المقيد. و غرضه هنا: كل ما يكون في قبال الجزء الخارجي، و ذلك بقريضة قوله: «بين المشروط بشيء و مطلقه» حيث إن التقيد جزء ذهني.

ص: 415

عقلا (1)، فالصلاة مثلا (2) في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها (3) و خصوصيتها تكون متباينة (4) للمأمور بها كما لا يخفى.

نعم (5)؛ لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط

=====

(1) قيد للمقدمة، يعني: أن الأجزاء التحليلية ليست مقدمة عقلا حتى يعلم بوجوبها تفصيلا كي ينحل به العلم الإجمالي.

(2) غرضه: بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلي باللزوم، و حاصله: أن الصلاة الفاقدة للطهارة مثلا مباينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، و ليست جزءا من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلا، و المفروض: أنه على تقدير الانحلال لا بد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلا و موجودا بوجود على حدة، كما هو الحال في المركب الخارجي، سواء كان الزائد عليه واجبا أم لا. كما عرفت في الصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء مثلا، فإنها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه و عدمه، و هذا بخلاف الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية فإنها مباينة للمأمور به، و ليست جزءا منه أصلا حتى يكون الفاقد مقدمة عقلية للواجد، و مع عدم كون الفاقد جزءا للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل.

قوله: «أو الخاصة» عطف على «المشروطة»، و ذلك كالصلاة المقصورة المباينة للتامة، و ليست مقدمة لها حتى تجب بوجوب غيري مقدمي، فضابط الانحلال مفقود؛ لعدم العلم التفصيلي بشيء واحد مع تعلق العلم الإجمالي بالمتباينين، و ضمير «وجودها» راجع على المشروطة أو الخاصة، فلا تعدد في الوجود بأن تكون ذات الصلاة غير الصلاة الخاصة كي تتحقق المقدمية، و يدعى العلم بوجوبها تفصيلا.

(3) كالفاقدة للطهارة مثلا، و فاقدة الخصوصية كصلاة الفجر الفاقدة لخصوصية صلاة الآيات إذا كانت هي الواجبة.

(4) بحيث لا مقدمية بينهما؛ لعدم وقوع الصلاة الفاقدة للطهارة في صراط تحقق الصلاة عن طهارة حتى تجب بوجوب غيري، فالمراد بالمتباينين هنا: عدم مقدمية أحدهما للآخر لا مجرد المباينة، لمغايرة كل مقدمة لذيها وجودا.

وقوله: «تكون» خبر للصلاة المقدرة قبل قوله: «و في ضمن».

(5) غرضه: إبداء الفرق بين المشروط و مطلقه، و بين الخاص و غيره بجريان البراءة العقلية في الأول و عدمه في الثاني، و حاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله:

ص: 416

وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره؛ للدلالة (1) مثل (2) حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته. و ليس كذلك (3) خصوصية الخاص، فإنها نما تكون منتزعة عن نفس الخاص (4) فيكون الدوران بينه (5) و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين (6)، فتأمل جيدا.

=====

«أعتق رقبة مؤمنة»، فإن شرطية الإيمان تكون بأمر الشارع، و لا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، و هذا بخلاف خصوصية الإنسان، فإنها منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى ينفي بالأصل، و حينئذ: يدور الأمر بين وجوب الخاص و وجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، و الاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلا للفراغ اليقيني. و ضمير «غيره» راجع على الخاص، و المراد بالغير العام.

(1) تعليل لقوله: «لا بأس»، و قد عرفت توضيحه.

(2) التعبير بالمثل لأجل دلالة سائر أخبار البراءة أيضا على نفي الشرطية.

(3) أي: و ليست خصوصية الخاص موردا للبراءة النقلية، «فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص».

(4) أي: لا يجعل الشارع، و الفرق: أنه يتعلق التكليف بالخاص و تنتزع الخصوصية منها، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكل من الشرط و المشروط.

(5) أي: بين الخاص كالإنسان، و بين غيره من الخاص الآخر كالفرس، و قوله «فيكون» تفريع على الفرق بين المقامين.

(6) في لزوم الاحتياط عقلا، لكن بالإتيان بالخاص لا بالجمع بين الأطراف كما كان في المتباينين حقيقة.

و في هامش منتهى الدراية ما لا يخلو ذكره عن فائدة علمية حيث قال: «الحق جريان البراءة عقلا و نقلا في الأقل و الأكثر مطلقا، سواء كانا من قبيل الجزء و الكل كتردد أجزاء الصلاة بين ثمانية و عشرة مثلا، أم من قبيل الشرط و المشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطية شيئا خارجا عن المشروط مباينا له في الوجود كالوضوء للصلاة، و كون منشئه أمرا داخلا في المشروط متحدا معه في الوجود كالإيمان و العدالة بالنسبة إلى الرقبة و الشاهد مثلا، أم كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع كالحيوان و الإنسان.

و الوجه في جريان البراءة في مطلق الأقل و الأكثر الارتباطيين و لو كانت أجزاءهما تحليلية هو: اجتماع أركان البراءة فيهما، فإن أركانها من قابلية موردها للوضع و الرفع

تشريعاً، و من تعلق الجهل به، و من كون رفعه منة على العباد موجودة في جميع أقسام الأقل و الأكثر، ضرورة: أن الشك في شرطية شيء للمركب سواء كان منشأ انتزاعها موجوداً مغايراً للمشروط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، أم متحداً معه في الوجود كالعُدالة بالنسبة إلى الشاهد مثلاً يرجع إلى الشك في جعل الشارع، بدهاءة: أن الشرطية مما تناله يد التشريع، فتجري فيها البراءة، فإذا أمر الشارع بعق رقبة و شككنا في اعتبار خصوصية الإيمان فيها، و لم يكن لدليله إطلاق جرت فيه البراءة.

و كذا إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شككنا في أنه اعتبر ناطقيته أولاً، فلا مانع من جريان البراءة في اعتبار الناطقية فيه؛ لأن اعتبارها مما تناله يد التشريع، فيصح أن يقال:

إطعام الحيوان معلوم الوجوب، و تقيده بالناطقية مشكوك فيه، فتجري فيه البراءة.

و كذا يصح أن يقال: إن عتق الرقبة معلوم الوجوب، و تقيدها بالإيمان مشكوك فيه، فينفي بالبراءة، و لا يعتبر في الانحلال و جريان أصل البراءة إلا المعلوم التفصيلي و الشك البدوي، و أما اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً كأجزاء المركب الخارجي كالصلاة، فلا دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً، و إنما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، و ذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبة و إطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبة بالإيمان، و تقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله و إن توقف وجوده على أحد فصوله، إلا إنه يمكن لحاظه موضوعاً بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذ مطلق وجود الحيوان من دون دخل فصل خاص في موضوعيته.

و عليه: فتجري البراءة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شك في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين و التخيير؛ لأنه يجب إطعام الإنسان إما تخييراً إن كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، و إما تعييناً إن كان الواجب إطعام الحيوان، و كونه خصوصاً فيصح أن يقال: إن المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، و كونه خصوصاً الإنسان مشكوك فيه، و لم يتم بيان على اعتباره، فتجري فيه البراءة العقلية، و كذا النقلية؛ للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم؛ إذا علم إجمالاً بتقييد الجنس كالحَيوان بنوع خاص، و تردد بين نوعين أو أنواع دخل في دوران الأمر بين المتباينين، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصلة لها، فإن

الإنسان مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس والبقر وغيرهما، فلا بد من الاحتياط ولا مجال لجريان البراءة فيها، فإنها متعارضة في الأنواع، والمفروض: أن الواجب إطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال: إن وجوب إطعامه معلوم تفصيلا وخصوصية النوع مشكوكة، حيث إن دخل نوع خاص معلوم إجمالا، فلا تجري فيه البراءة، كسائر أقسام المتباينين بل يجب فيه الاحتياط.

وبالجملة: فلا فرق في جريان البراءة عقلا ونقلا بين أقسام الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية والتحليلية؛ إذ المناط في جريانها عدم البيان وقابلية المورد للجعل الشرعي، والمفروض: وجودهما في جميع أقسام الأقل والأكثر. انتهى ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 267».

ومما ذكره ظهر: ضعف ما في المتن من عدم جريان البراءة مطلقا إلا في المطلق والمشروط، حيث إنه أجرى فيه البراءة الشرعية دون العقلية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الفرق بين الأجزاء الخارجية والتحليلية: أن الأولى لا تحتاج إلى دقة فكر نظير الأمر بالصلاة مع السورة.

وأما الثانية: فتحتاج إلى إعمال فكر نظير الأنواع والأجناس، ومحل الكلام هنا هو:

المركب من الأجزاء التحليلية، كما أن المراد بالمركب في المباحث المتقدمة هو: المركب من الأجزاء الخارجية.

وكذا الفرق بينهما من حيث جريان البراءة وعدم جريانها، حيث قال المصنف في الأجزاء الخارجية بالاحتياط عقلا والبراءة شرعا، ويقول هنا بعدم جريان البراءة العقلية بالطريق الأولى، وذلك لعدم توهم انحلال العلم الإجمالي هنا وتوهمه هناك، وتجري البراءة النقلية في الشك في الشرطية دون دوران الأمر بين العام والخاص أو المطلق والمقيد.

2 - أن كلام المصنف في هذا الأمر الأول ناظر إلى كلام الشيخ الأنصاري وإشكال عليه، فينبغي عرض ما أفاده الشيخ أولا كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

و حاصل ما أفاده الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئاً و منتزعا عن فعل خارجي مغاير للمقيد و المشروط في الوجود الخارجي؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء، و للوضوء وجود في الخارج و ليس للطهارة المعنوية المنتزعة عنه وجود في الخارج.

الثاني: ما يكون متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلا. ثم حكم الشيخ «قدس سره» بجريان البراءة العقلية و النقلية في كلا القسمين؛ و إن استشكل في القسم الثاني في البداية.

ثم أورد المصنف على الشيخ، حيث حكم بعدم جريان البراءة العقلية في كلا القسمين، و ذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بطريق أولى.

3 - أن قياس الأجزاء التحليلية بالأجزاء الخارجية على ما يظهر من الشيخ قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

و حاصل الفرق: أن كل واحد من الأجزاء الخارجية لما كان موجودا مستقلا أمكن اتصافه بالوجوب و يقال: هذا واجب قطعاً و الزائد عليه مشكوك الوجوب، فتجري البراءة.

و هذا بخلاف ذات المشروط كالصلاة في المقام حيث إنها مع الطهارة المعنوية موجودة بوجود واحد في عالم الخارج، فليس هنا ما هو معلوم الوجوب و ما هو مشكوكه، و كذا الأمر في المطلق و المقيد و العام و الخاص، فإن شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال: إن وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً، و وجوب القيد و الخاص مشكوك حتى تجري فيه البراءة العقلية.

و أما البراءة النقلية: فتجري في الشرط؛ لأنه منتزع من أمر الشارع، فلا مانع من نفيه بحديث الرفع.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين العام و الخاص.

2 - وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين المطلق و المقيد.

3 - وجوب الاحتياط عقلاً و البراءة شرعاً في دوران الأمر بين المشروط و مطلقه.

الثاني (1): أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في

=====

الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان

الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان(1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسيانا، كقراءة السورة و الطهارة في الصلاة، فيقع البحث في أن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا فيما لا يكون لدليلهما إطلاق يشمل حال النسيان؟

وقبل الخوض في البحث، ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الشك قد يكون في أصل جزئية شيء أو شرطيته، و هذا خارج عن محل الكلام، و قد تقدم تفصيل البحث عنه.

و قد يكون الشك في عموم جزئية شيء أو شرطيته لحال النسيان بعد العلم بأصل الجزئية أو الشرطية. و هنا احتمالات:

الأول: هو العلم باختصاص الجزئية و الشرطية بحال الذكر و الالتفات، و لازم ذلك:

عدم وجوب الإعادة عند ترك الجزء أو الشرط نسيانا.

الثاني: هو العلم بالجزئية أو الشرطية في جميع الأحوال حتى حال السهو و النسيان، و لازم ذلك: وجوب الإعادة لبطلان الصلاة لأجل نقصان الجزء أو الشرط.

الثالث: هو الشك في اختصاصهما بحال الذكر و الالتفات أو عدم الاختصاص بهما؛ بل كون الجزئية و الشرطية في جميع الأحوال. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو هذا الاحتمال الثالث، فيقع الكلام في أنه إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهوا و نسيانا، فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «أعلى الله مقامه» بطلانها لعموم جزئية الجزء و شمولها لحالتي الذكر و النسيان جميعا، ثم أشكل على نفسه بما ملخصه: أن عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا أثبتت الجزئية بدليل لفظي مثل قوله: «لا- صلاة إلا- بفاتحة الكتاب»(1)، دون ما إذا ثبتت بدليل لبي لا إطلاق له، كما إذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة، و احتمال اختصاصها بحال الذكر فقط. و حينئذ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى

ص: 421

1- الرواية عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «عليه السلام» نصها هكذا: (سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته، قال: «لا صلاة له إلا- أن يبدأ بها في جهر أو إخفات»). الكافي 3: 28/317، تهذيب الأحكام 2: 573/146، الاستبصار 1: 1152/31، أو قوله لسماعة: «فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها»، تهذيب الأحكام 2: 674/147. أو عنه «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة لمن لم يقرأ

بفاتحة الكتاب». مسند أحمد 5:314، صحيح البخاري 1:184.

البراءة أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقل والأكثر الارتباطيين.

ثم أجاب عنه بما ملخصه: أنه إن أريد من عدم جزئيته ما ثبتت جزئيته في الجملة و من ارتفاعها بحديث الرفع في حق الناس إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسي عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه؛ إذ بمجرد أن خوطب بعنوان الناسي يتذكر وينقلب الموضوع. وإن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالاتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسيانا، بمعنى: عدم كونها مأمورا بها. انتهى «عناية الأصول، ج 4، ص 231».

و أما المصنف «قدس سره»: فيرى المسألة أيضا من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، و من جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، و تجري فيها البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم في الأقل والأكثر الارتباطيين.

و ظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ. أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظيا له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعا كي يمنع عن البراءة.

ثم إن ارتباط هذه التنبيه بمباحث الأقل والأكثر الارتباطيين إنما هو من جهة العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالا، و الجهل بإطلاقه لحالتي الذكر والنسيان، أو اختصاصه بحال الالتفات فقط، و المباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية و الشرطية، و هنا في سعة دائرة المجعول و ضيقها بعد العلم بأصله، للعلم بانسباط الوجوب الضمني على ذكر الركوع و السجود مثلا، و الشك لأجل إجمال النص و نحوه في إطلاق المأمور به و تقييده، و بهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل والأكثر، أما في الأجزاء الخارجية: فللشك في الجزئية حال النسيان، و أما في الأجزاء التحليلية: فمن جهة الشك في إطلاق المجعول و تقييده.

و كيف كان؛ فنتقيح الكلام في المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: فيما يقتضيه الأصل العملي،

الثاني: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي،

الثالث: في صحة العمل الخالي عن المنسي الملزوم لوجوبه، و كونه مأمورا به.

و أما الأول فحاصله: أن مقتضى قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع ما لا يعلمون»، و حديث الحجب و نحوهما هو جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية

حال نسيانه عقلا و نقلا، ما ذكر (1) في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية (2)، فلو لا و الشرطية دون البراءة العقلية؛ لما تقدم في الشك في أصل الجزئية و الشرطية من جريان البراءة النقلية فيه دون العقلية؛ لعدم الانحلال و بقاء العلم الإجمالي الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فإن المقام من صغريات تلك المسألة، فلو لا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص، و الإتيان به بجميع ما دخل فيه من الأجزاء و الشرائط.

=====

وقوله: «إن الأصل فيما إذا شك...» الخ. إشارة إلى الأمر الأول، و المراد به بقريته قوله: «ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية» هو أصل البراءة، لكن لا يلائمه.

قوله: «و لا تعاد في الصلاة» فإن عطف ذلك على «حديث الرفع» عطف الدليل الاجتهادي على الأصل العملي المستلزم لكونهما في رتبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، ضرورة: تقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي من باب الورد أو الحكومة، و حينئذ:

فلا بد و أن يراد بالأصل ما هو أعم من الأصل العملي و المتصيد من الدليل الاجتهادي.

قوله: «في حال نسيانه» يعني: بعد العلم بجزئته أو شرطيته في غير حال النسيان، و إنما الشك فيهما نشأ من نسيان الجزء أو الشرط لا نسيان الجزئية أو الشرطية حتى يندرج في نسيان الحكم المدرج له في الجهل الطارئ بالحكم.

و ضميرا «شرطيته، نسيانه» راجعان على الشيء، و «في حال» قيد ل «جزئية شيء أو شرطيته».

قوله: «عقلا و نقلا» قيد لقوله: «الأصل»، و المراد بقوله: «عقلا» هو قاعدة الاشتغال كما مر آنفا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) خبر «أن» في قوله: «أن الأصل»، و الوجه في كون الشك في جزئية المنسي كالشك في أصل الجزئية هو: اندراجه في كبرى الشك في الأقل و الأكثر، حيث إنه مع عدم إطلاق يدل على جزئية المنسي حال النسيان يشك في جزئته في هذا الحال، فإن كان جزءا فالواجب هو الأكثر، و إلا فالأقل.

(2) كما لو شك بأن السورة جزء أم لا، أو الطهارة في سجدة السهو شرط أم لا، فإن مقتضى الأصل الاحتياط، فإن حال الجزء و الشرط المشكوكين في بعض الأحوال - كحال النسيان - حالهما في جميع الأحوال. هذا من جهة العقل.

و أما من جهة النقل: فأدلة البراءة و ما أشبهها محكمة.

مثل حديث الرفع (1) مطلقا (2) و «لا تعاد» في الصلاة (3) يحكم عقلا بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو (4) الحال فيما ثبت شرعا جزئيته أو شرطيته مطلقا (5) نصا أو إجماعا (6).

ثم لا يذهب عليك (7): أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا...

=====

(1) المراد به «ما لا يعلمون»؛ لأن رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية»، فحديث الرفع - حيث إن نسبته إلى أدلة الأجزاء والشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه - يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي.

(2) يعني: في الصلاة وغيرها.

(3) يعني: و حديث «لا- تعاد الصلاة إلا من خمس» (1) المروي عن الباقر «عليه السلام» في خصوص باب الصلاة، وقد مر آنفا: أن الأنسب ذكر «لا تعاد» في عداد الأدلة الاجتهادية.

قوله: «يحكم عقلا...» الخ جواب «فلولا»، والمراد بحكم العقل هو: قاعدة الاشتغال الثابتة بالعلم الإجمالي الذي لم ينحل على مذهب المصنف «فدس سره». كما تقدم، و ضميرا «بجزئه، شرطه» راجعان على «ما» الموصول.

(4) يعني: كما أن وجوب إعادة ثابت في الجزء أو الشرط الذي دل الدليل على جزئيته أو شرطيته في جميع الحالات التي منها النسيان، غاية الأمر: أن وجوب إعادة حينئذ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وفي صورة الشك إلى قاعدة الاشتغال لو لم تجر أصالة البراءة.

(5) يعني: ولو في حال النسيان.

(6) الأول: كالخمس المستثناة في حديث «لا تعاد» المعبر عنها بالأركان.

والثاني: كتكبيرة الإحرام، فإن اعتبارها إنما هو بالإجماع الذي يعم معقده جميع الحالات التي منها النسيان دون الروايات؛ لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها.

(7) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو إمكان إقامة الدليل الاجتهادي على نفي الجزئية أو الشرطية في حال نسيان الجزء أو الشرط؛ بحيث ينقسم المكلف بحسب

ص: 424

الحال (1) بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصها (2) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب (3) على نحو يعم الذاكر و الناسي...

=====

الالتفات و النسيان إلى قسمين: الذاكر و الناسي، و يصير الواجب بتمام أجزائه و شرائطه واجبا على الذاكر، و بما عدا الجزء أو الشرط المنسي منه واجبا على الناسي خلافا للشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث منع عن تنويع المكلف و جعله قسمين ذاكرة و ناسيا، نظرا إلى أن الغرض من الخطابات لما كان هو البعث و الزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في حيز الخطاب على نفسه؛ إذ الغافل عن الاستطاعة مثلا لا ينبعث عن إيجاب الحجج على المستطيع أصلا، و من المعلوم: امتناع خطاب الناسي بهذا العنوان، ضرورة: أن توجيه هذا الخطاب إليه يخرج عن عنوان الناسي و يجعله ذاكرة، فلا بد للناسي في الشك في الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق في إطلاق الجزئية و الشرطية بين الذاكر و الناسي، و التفكيك بينهما لا وجه له أصلا.

(1) أي: حال النسيان بحديث الرفع و مثله من سائر أدلة البراءة النقلية.

(2) أي: تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال أي: حال النسيان بحسب الأدلة الاجتهادية، بنحو لا يلزم محذورا أصلا؛ إذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر و الناسي على جعل الناسي موضوعا للخطاب حتى يمتنع ذلك لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ «قدس سره».

ولذا حكم بجزئية شيء حال النسيان إن لم يكن لدليلها إطلاق يشمل تلك الحالة، و إن كان له إطلاق فهو دليل عليها و موجب لبطلان العبادة الفاقدة للجزء المنسي (1).

و الحاصل: أنه «قدس سره» يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا (2)، إما لإطلاق دليل الجزئية، و إما لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي، و الحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

(3) هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ «قدس سره»: و قد أجاب عنه في المتن بوجهين:

أحدهما: و هو الذي أشار إليه بقوله: «كما إذا وجه الخطاب...» الخ أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر و الناسي كعنوان «المكلف» و يخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي، فالذاكر الآتي بتمام الأمور به آت بوظيفته، و الناسي الآتي

ص: 425

1- منتهى الدراية: 6: 276.

2- فرائد الأصول: 2: 362.

بالخالي (1) عما شك في دخله مطلقا (2)، وقد دل دليل آخر (3) على دخله في حق الذاكر، أو وجه (4) إلى الناسي خطاب يخصه (5) بوجوب (6) الخالي بعنوان آخر عام أو خاص؛ لا بعنوان الناسي كي (7) يلزم استحالة إيجاب ذلك (8) عليه بهذا العنوان؛ لخروجه (9) عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك (10) استحالة بالناقص آت أيضا بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان الناسي حتى يلزم محذور الانقلاب، والخروج عن حيز الخطاب المتوجه إليه.

=====

و بالجمللة: فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به و الناسي بما عدا المنسي؛ لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، بل بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كالبلغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم، أو نحو ذلك أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصة بأفراد الناسي كقوله: «يا زيد ويا عمرو ويا بكر» إذا كان أحدهم ناسيا للسورة، و الآخر لذكر الركوع، و الثالث لذكر السجود مثلا.

(1) متعلق ب «الخطاب»، و «على نحو» متعلق ب «وجه»، كأنه قيل: «إذا وجه الخطاب بالخالي على نحو يعم الذاكر و الناسي».

(2) يعني: حتى في حق الناسي، و ضمير «دخله» راجع على «ما» الموصول.

(3) يعني: غير ما دل على كون ما عدا المنسي مأمورا به للذاكر و الناسي و ضمير «دخله» راجع على الموصول في «عما شك».

(4) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به».

(5) أي: يخص الناسي في مقابل الوجه الأول الذي كان الخطاب فيه شاملا له و للذاكر.

(6) هذا «و بعنوان» متعلقان ب «خطاب».

(7) تعليل لعدم صحة توجيه الخطاب بعنوان الناسي، و قد تقدم بيانه.

(8) أي: الخالي عن المنسي، و ضمير «عليه» راجع على الناسي، و هو المراد أيضا بقوله: «بهذا العنوان».

(9) تعليل للاستحالة، و ضمير «لخروجه» راجع على الناسي، و ضمير «عنه» راجع على عنوان الناسي، و ضمير «إليه» راجع على الناسي.

(10) أي: لاستحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان، و هذا إشارة إلى كلام الشيخ

تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، وإيجاب (1) العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل (2).

=====

«قدس سره»، وقد تقدم توضيحه، و ملخصه: أن تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر بالدليل الاجتهادي على النحو المذكور ممتنع، ولذا ذهب هو «قدس سره» إلى استحالته -، و تعبیر المصنف بالتوهم إنما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور و استحالته بالدليل الاجتهادي، و عدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين في المتن.

(1) عطف على «تخصيص» و مفسر له، و إشارة إلى الأمر الثالث و هو كون الخالي عن المنسي واجبا حتى يلزمه الصحة و عدم وجوب الإعادة، و هو مسألة فقهية و تفصيلها يطلب في الفقه، و محصله: أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و النصوص الخاصة و جوب الأركان مطلقا حتى في حق الناسي، فسيان شيء منها يوجب الإعادة في الوقت و خارجه. و أما غيرها: فسيانها لا يوجب الإعادة لا في وقت و لا في خارجه.

(2) عن إمكان قيام الدليل الاجتهادي بأحد الوجهين المتقدمين في المتن على عدم جزئية المنسي لثلاثا نقول بالاستحالة كما قال بها الشيخ و النراقي في محكى العوائد.

لا يقال: إنه يمكن توجيه الخطاب إلى كلي الناسي على نحو القضية الحقيقية كإيجاب الحج على المستطيع كذلك و إن لم يصح توجيهه إلى الناسي الخارجي، لانقلابه إلى الذاكر، فما أفاده الشيخ من الاستحالة يختص بمخاطبة الناسي الخارجي الشخصي دون الكلي.

فإنه يقال: إن كل خطاب لا يمكن الانبعاث عنه أصلا و لو في زمان من الأزمنة لغو، و من المعلوم: أن المقام كذلك، ضرورة: أن أفراد طبيعة الناسي يمتنع أن يطبقوا هذه الطبيعة عليهم و يرون أنفسهم مأمورين بالأمر الموجه إلى عنوان الناسي، بداهة: أن إحراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب إلى الذاكر بحيث يمتنع انبعاثهم عن الأمر الموجه إلى كلي الناسي، و ليس كإيجاب الحج على كلي المستطيع؛ لانبعاث أفراد المستطيع خارجا عن إيجاب الحج على هذا الكلي.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع في غير محله، و من البديهي: امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أن خطاب الناسي بعنوانه كليا و جزئيا غير سديد، و محذور الاستحالة لا

يندفع بجعله موضوعا للخطاب و لو على نحو القضية الحقيقية فتدبر. و هنا كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: ما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في جميع الحالات حتى حال السهو و النسيان، أو اختصاصهما بحال الذكر و الالتفات، فيقع الكلام فيما إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهوا و نسيانا فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «قدس سره» بطلانها لعموم جزئية الجزء لحالتي الذكر و النسيان جميعا.

ثم أشكل على نفسه: بأن عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا ثبتت الجزئية بدليل لفظي، دون ما إذا ثبتت بدليل لبي، كما إذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة، و احتمال اختصاصها بحال الذكر فقط.

و حينئذ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

ثم أجاب عنه بما حاصله: أنه إن أريد من عدم جزئية ما ثبتت جزئيته في الجملة إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسي عليه: فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه؛ إذ بمجرد الخطاب بعنوان الناسي يتذكر و ينقلب الموضوع. و إن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن و لكن الأصل عدمه بالاتفاق.

و هذا معنى بطلان العبادة الفارقة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها.

2 - و أما المصنف «قدس سره»: فيرى المسألة من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين و من جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، و تجري فيها التقلية.

و ظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ: أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظيا له عموم يشمل حالتي الذكر و النسيان جميعا كي يمنع عن البراءة.

3 - ثم ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل و الأكثر الارتباطيين إنما هو من جهة العلم

بتعلق التكليف بالجزاء أو الشرط إجمالاً، والجهل بإطلاقه لحالتي الذكر والنسيان، والمباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية والشرطية، وهنا في سعة دائرة المجعول وضيقتها بعد العلم بأصله، للعلم بانسباط الوجوب الضمني على ذكر الركوع والسجود مثلاً. والشك لأجل إجمال النص ونحوه في إطلاق المأمور به وتقييده، وبهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل والأكثر الارتباطيين.

4- و تنقيح الكلام في المقام يتوقف على أمور:

الأول: فيما يقتضيه الأصل العملي.

والثاني: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

والثالث: في صحة العمل الخالي عن الجزء المنسي.

وأما الأول فحاصله: أن مقتضى حديث الرفع ونحوه جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية والشرطية، دون البراءة العقلية لعدم انحلال العلم الإجمالي، ولو لا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص والإتيان بجميع ما له دخل فيه من الأجزاء والشرائط.

5- جواب المصنف «قدس سره» عن الشيخ: القائل باستحالة خطاب الناسي للزوم انقلاب الناسي إلى الذاكر.

وقد أجاب المصنف عن هذا المحذور بوجهين:

أحدهما: أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان «المكلف»، ويخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي.

فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به والناسي بما عدا المنسي؛ لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر؛ بل بعنوان آخر عام كالبلغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم أو نحو ذلك، أو بعنوان خاص كقوله: «يا زيد ويا عمر ويا بكر» إذا كان أحدهم ناسياً للسورة، والآخر ناسياً لذكر الركوع، والثالث ناسياً لذكر السجود.

6- رأي المصنف «قدس سره»:

يرى المصنف هذه المسألة من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فلا تجري البراءة العقلية فيها وتجري النقلية؛ كما هو رأي المصنف في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الثالث (1): أنه ظهر مما مر: حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو

=====

الثالث في زيادة الجزء عمدا أو سهوا

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا، لكن الشيخ «قدس سره» عقد مسائل ثلاث لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة:

أحدها: لنقيصة الجزء سهوا.

ثانيها: لزيادة الجزء عمدا.

ثالثها: لزيادة الجزء سهوا.

والمصنف تعرض لنقيصة الجزء سهوا في التنبيه المتقدم. وجمع بين الزيادة العمدية و السهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث، و الشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود وعدمه، وفي هذا الأمر يكون الشك في دخل العدم شرطا أو شطرا.

و كيف كان؛ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إمكان زيادة الجزء عمدا أو سهوا، و اعتبار القصد في تحققها في المركبات الاعتبارية.

المقام الثاني: في بيان حكم الزيادة العمدية و السهوية.

و أما الكلام في المقام الأول: فيقع من جهتين:

الأولى: في إمكان الزيادة حقيقة في المركبات الاعتبارية و عدم إمكانها.

و الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها و عدمه.

و أما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة تحقق الزيادة حقيقة و إن كانت متحققة بالمسامحة العرفية، نظرا إلى أن كل جزء أخذ في المركب إن كان مأخوذا على نحو لا بشرط و من غير تقييد بالوجود الواحد، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة؛ إذ كل ما أتى بفرد من طبيعي ذلك الجزء كان مصداقا للمأمور به، سواء كان المأتي به فردا واحدا أو أكثر.

و إن كان مأخوذا بشرط لا عن الوجود الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة، و على كل حال: فلا يعقل تحقق الزيادة حقيقة.

و الجواب عن الإشكال المذكور: أن اعتبار اللاشروطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ بشيء جزءا للمأمور به على نحو اللاشروطية يتصور

على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد و تعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

ص: 430

و ثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءا للمركب، سواء انضم إليه وجود ثان أم لم ينضم، ففي مثل ذلك الانضمام و عدمه و إن كانا على حد سواء في عدم دخلهما في جزئية الوجود الأول الذي هو معنى أخذ لا بشرط؛ إلا إنه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضا مصداقا للمأمور به، و حينئذ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذا لا بشرط بهذا النحو، على أن عدم صدق الزيادة حقيقة و بالدقة العقلية لا يترتب عليه أثر بعد كون الأحكام تابعة للصدق العرفي، و من الضروري صدقها عرفا و لو مع أخذ الجزء بشرط لا كما هو ظاهر، و مما ذكرنا يظهر الحال في صحة صدق الزيادة إذا كان الزائد غير مسانخ للأجزاء المأمور بها. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

و أما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، و الوجه في ذلك:

أن المركب الاعتباري كالصلاة مركب من أمور متباينة مختلفة وجودا و ماهية، و الوحدة بينها متقومة بالقصد و الاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك العمل كان جزءا له و إلا فلا.

هذا في غير الركوع و السجود، و أما فيهما: فالظاهر تحقق الزيادة بنفس وجودهما و إن لم يكن الإتيان بهما بعنوان الصلاة؛ و ذلك لما دل على أن الإتيان بسجدة التلاوة زيادة في الفريضة، مع أن المفروض: عدم الإتيان بها بعنوان الصلاة، فبالتعبد الشرعي يجري على ذلك حكم الزيادة و إن لم يكن من الزيادة حقيقة. و يلحق بالسجدة الركوع بالأولية القطعية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، و من الظاهر أنه ما لم يتم عليه دليل كان مقتضى الأصل الشرعي عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلا عن السهوية.

و أما البراءة العقلية: فلا- تجري بل يحكم العقل بالاحتياط كما عرفت هذا التفصيل من المصنف في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لذا يقول: «الثالث: أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء...» الخ.

أي: أنه قد ظهر مما مر في التنبيه الثاني «حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا»، بأن يكون من شرط الصلاة عدم قراءة السورة في الركعة الثالثة، كما أن من شرط الصلاة عدم الضحك و نحوه، «أو شطرا» بأن كان العدم جزءا من الواجب، فإنه كما أن الشيء الوجودي قد يكون شرطا و قد يكون جزءا كذلك عدم الشيء قد يكون

شطرا في الواجب (1)، مع عدم اعتباره (2) في جزئيته؛ وإلا (3) لم يكن من زيادته، بل من نقصانه (4)، وذلك (5) لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزء أو شرطاً، شرطاً وقد يكون جزءاً، والفرق أن الصلاة لو كانت مركبة من وجودات وأعدام - كالحج - يكون الأمر العدمي جزءاً، ولو كانت مركبة من وجودات و كان الأمر العدمي خارجاً لكن أخذت الصلاة بشرط السكون به كان لعدم شرطاً فتدبر (1).

=====

(1) أي: شك في أن عدم الزيادة على الأجزاء والشرائط المسلمة هل هو مأخوذ في الواجب بنحو الشرط أو الشطر؟

أما تصوير الشرطية في الشيء بعدم شيء آخر يكون فيه أو معه فواضح؛ لكن تصوير أخذ عدم الشيء جزءاً في شيء آخر غير صحيح؛ لأن العدم ليس بمنشأً أثر حتى يصح أخذه جزءاً لمركب ذي أثر؛ كما هو واضح.

(2) قيد لقوله: «زيادة الجزء»، توضيحه: أن اتصاف زيادة الجزء بكونها زيادة الجزء إنما هو في مورد لم يؤخذ في جزئية الجزء قيد الوحدة و كونه بشرط لا؛ إذ لو أخذ ذلك في جزئيته لم يصدق عليه زيادة الجزء، بل يندرج في نقص الجزء؛ إذ لو أخذ الجزء بشرط أن لا يتكرر فإنه إذا شرط عدم التكرر و تكرر لم يكن الفرض حينئذ من باب زيادة الجزء، بل من باب نقصان الجزء؛ لفرض أن الجزء أخذ بشرط لا، فإذا تكرر فقد فقد شرطه و المشروط عدم عند عدم شرطه.

و كيف كان؛ فإذا اعتبر في جزئية الركوع قيد الوحدة، و أتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء؛ إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذي هو جزء للصلاة بين تركه رأساً، و بين الإتيان به بدون شرطه، و هو عدم تكرره، فيصدق على كلا التقديرين أن الصلاة فاقدة للركوع المأمور به، فتكون باطلة من حيث النقيصة لا من حيث الزيادة.

(3) يعني: وإن اعتبر عدم زيادة الجزء في جزئيته لم تكن الزيادة من زيادة الجزء، بل تكون من نقصانه.

(4) هذا الضمير و ضمير «زيادته» راجعان على الجزء.

(5) تعليل لقوله: «ظهر مما مر حال زيادة الجزء»، و محصله: أن الشك في أخذ العدم شرطاً أو شرطاً في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطاً أو شرطاً فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية، فلو لا - البراءة النقلية كان مقتضى الاحتياط العقلي بطلان الواجب و لزوم إعادته، فيصح العلم، للبراءة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى

ص: 432

فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا، أو سهوا (1) وإن استقل العقل (2) لو لا النقل بلزوم (3) الاحتياط لقاعدة الاشتغال.

نعم (4)؛ لو كان عبادة و أتى به...

=====

بالزيادة عمدا تشريعا، كما إذا علم بعدم جزئية الزيادة و مع ذلك قصد الجزئية تشريعا.

«أو جهلا» كما إذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى أو التقصيرى، فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

(1) عطف على «عمدا»، وهذا إشارة إلى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ مسألة على حدة.

فالمتحصل: أنه في جميع هذه الصور يصح الواجب.

و ضمير «اندراجه» راجع على الشك في اعتبار عدم الزيادة، و ضمير «فيه» راجع على «الواجب».

فالزيادة السهوية تدرج في الشك في شرطية عدمها، و الأصل فيه البراءة و صحة الواجب كما أفاده المصنف.

و أما الشيخ فيحكم بالبطان لإلحاقه الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

(2) قيد لقوله: «فيصح» و إشارة إلى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون العقلية.

(3) متعلق ب «استقل» و قوله: «لقاعدة» متعلق ب «لزوم». و حاصله: أن مقتضى قاعدة الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة و عدم الاجتزاء بالمأتي به مع الشك في مانعية الزيادة؛ لكن البراءة النقلية الرافعة لمانعية الزيادة اقتضت صحة العبادة و عدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

(4) استدراك على قوله: «فيصح»، و محصله: أن الواجب إن كان توصليا ففي جميع صور الزيادة يصح العمل، و لا تكون الزيادة من حيث هي موجبة للبطان.

نعم؛ إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة، و إلا فلا، و لذا أشار إلى بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافيا لقصد القربة و مبطلا للعبادة، و هي ما إذا قصد كون الزيادة جزءا للواجب بحيث لو لم تكن جزءا لما أتى بالواجب.

و بعبارة أخرى: إن كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافيا لقصد القربة فيبطل مطلقا، يعني: حتى في صورة الدخل واقعا، و ذلك لعدم انبعاثه عن أمر الشارع،

كذلك (1) على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا (2) أو في (3) صورة عدم دخله فيه؛ لعدم (4) قصد الامتثال في هذه الصورة (5)، أو يبطل في خصوص صورة عدم الدخل؛ لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل بمقتضى قاعدة الاشتغال حاكم بلزوم الإعادة.

=====

و الحاصل: أن التشريع إن كان على وجه التقييد أو جب البطلان لعدم قصد امتثال أمر الشارع، وإلا فلا.

(1) أي: بقصد جزئية الزائد مطلقا، سواء كان عمدا تشريعا أم شرعا للجهل قصورا أو تقصيرا أم سهوا. و الظاهر أن إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ «قدس سره» من قصد كون الزائد جزءا مستقلا، و من كون الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا، و من إتيان الزائد بدلا عن المزيد عليه، ففي جميع هذه الصورة يحكم المصنف بالصحة إلا في صورة كون التشريع على وجه التقييد.

(4) تعليل للبطلان، و حاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، و المفروض: أنه شرط التقرب، فقاعدة الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعا تقضي بلزوم الإعادة؛ للشك في تحقق الإطاعة المقومة لعبادية العباد.

(5) و هي صورة عدم الدخل واقعا، و الإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه

و الشيخ يذهب إلى البطلان في الصورة الأولى دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، و أصالة البراءة تقتضي عدمها، بخلاف الصورة الأولى، حيث إن المأتي به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا غير مأمور به، قال «قدس سره»: «فلا إشكال في فساد العبادة... لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به» (1).

قوله: «على نحو» متعلق ب «كذلك» و إشارة إلى كون التشريع على وجه التقييد، و هو المراد ب «على نحو».

(2) يعني: حتى في صورة الدخل، فضمائر «به، فيه، إليه، وجوبه» راجعة على الواجب، و «وجوبه» فاعل «يدعو»، و «لكان» جواب «لو كان».

(3) عطف على «مطلقا»، و ضمير «دخله» راجع على الزائد، و ضمير «فيه» راجع على الواجب.

ص: 434

مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال (1) لقاعدة الاشتغال. و أما لو أتى به (2) على نحو يدعوه إليه (3)...

=====

التقييد، فمع عدم الدخل لا أمر واقعا حتى ينبعث عنه.

(1) يعني: مع الجهل بدخل الزيادة واقعا وعدمه، و من المعلوم: أنه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة بل مقومها، ولذا يحكم العقل بلزوم الإعادة؛ لقاعدة الاشتغال الجارية في صورة الشك و اشتباه الحال. و أما مع القطع بعدم الدخل فالإعادة إنما هي للقطع بالبطلان، لا لقاعدة الاشتغال.

فكان المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي؛ لكونه قاصدا للأمر التشريعي.

الثاني: أنه مع التنزل و عدم دعوى القطع بالبطلان من جهة عدم قصد الامتثال، فلا أقل من بطلانها لأجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك، و من المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية؛ إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القربة، و هو صورة التقييد، و الشيخ يقول بالبطلان في الزيادة السهوية مطلقا؛ لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

و في الزيادة العمدية في خصوص الصورة الأولى، و هي ما أتى بالزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، و مقتضى أصل البراءة عدمها و صحة الواجب، و بهذا ظهر موردا اختلاف نظر المصنف و الشيخ.

(2) هذا إشارة إلى التشريع الذي لا يبطل العبادة؛ لعدم منافاته لقصد القربة، و هو ما إذا كان التشريع في تطبيق المأمور به الخالي عن الزيادة على المأتي به المشتمل عليها، بدعوى: أنه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به و لا في الأمر؛ بل في التطبيق فقط ادعاء، فداعوية أمر الشارع حينئذ ليست مشروطة بدخل الزيادة في موضوع الأمر؛ بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقا سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لا، و لا موجب للبطلان حينئذ، إذ لا خلل في الامتثال و لا تحكم في مقام العبودية كما كان في صورة التقييد.

(3) أي: إلى الواجب، و كذا ضمير «به» و الضمير المستتر في «يدعوه» راجع على

على أي حال كان (1) صحيحا ولو كان (2) مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه (3) بدخله، فإن تشريعه (4) في تطبيق المأتي مع المأمور به وهو (5) لا ينافي قصده الامتثال والتقرب (6) به على كل حال (7).

(4) تعليل لقوله: «كان صحيحا ولو كان مشرعا»، وقد عرفت تقريبه، وأن التشريع في التطبيق ليس تشريعا في نفس الأمر ولا في المأمور به، فلا ينافي داعوية الأمر المقومة للقربة. وقوله: «في تطبيق» خبر «فإن تشريعه».

ثم إنه (8) ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة،...

=====

«وجوبه» والضمير البارز فيه راجع على فاعل «أتى» يعني: وأما لو أتى بالواجب لا على نحو التشريع التقييدي كالصورة السابقة، بل على نحو يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أي حال أي: سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لم تكن دخيلة فيه.

(5) أي: التشريع في تطبيق المأمور به لا ينافي قصد الامتثال والتقرب بالأمر، إذ المفروض: أن التشريع ليس في نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعي داعيا له و منافيا لإطاعة أمر الشارع؛ بل الداعي للإطاعة هو أمر الشارع.

(6) عطف على الامتثال وضمير «به» راجع على «وجوبه».

(1) جزاء «وأمّا»، ووجه الصحة في هذه الصورة ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، وعدم قدح التشريع في تطبيق المأمور به في داعوية الأمر.

(2) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كان المكلف مشرعا، وهذا بيان للفرد الخفي من الموردين اللذين تصح العبادة فيهما. وضمير «دخله» راجع على المكلف، وضمير «فيه» إلى الواجب.

(3) إذ مع علمه بدخل الزائد في موضوع الأمر لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعا، وإن كان مخطئا في اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعا، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة في الواجب، أو عدم العلم بالدخل وعدمه، وضمير «علمه» راجع على المكلف، وضمير «دخله» إلى الزائد.

(7) يعني: سواء كان للزائد دخل واقعا أم لا، فإن هذا التشريع لا ينافي التقرب بأمر الشارع. وفي المقام كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(8) غرضه: الإشارة إلى ضعف ما قيل من إثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة، بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثا قبل فعل الزيادة المشكوك بقاء بعد فعلها؛ للشك في

و هو (1) لا- يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام (2)، و يأتي مانعية الزيادة، و هو مجرى استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانعية الزيادة؛ لحكومته عليها.

=====

و لا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعاً، و أما إذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب؛ لانهدام ركنه الأول و هو اليقين السابق بالصحة؛ بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن للاستصحاب تقرّيات عديدة نذكر بعضها:

منها: أن المستصحب موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية.

و منها: بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة، بداهة: أن لكل جزء تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل.

و منها: كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل و منها غير ذلك.

راجع لمعرفة جميع تقرّيات الاستصحاب: «دروس في الرسائل، ج 4، ص 33-35».

(1) هذا إشارة إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، و حاصله: أن استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا يجدي في صحة الأجزاء اللاحقة؛ لأن المستصحب إن كان هو الصحة بمعنى موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية فذلك قطعي البقاء، و لا شك فيها حتى يجري فيها الاستصحاب، حيث إن الشيء لا يتغير عما وقع عليه. و هذه الصحة مع القطع بها فضلاً عن استصحابها لا تنفع في صحة الأجزاء اللاحقة.

و كذا الحال إن كان المستصحب هو المعنى الثالث؛ للعلم ببقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام و عدم الشك فيه، و إنما الشك في مانعية الزيادة، و الاستصحاب لا يرفع المانعية، فمع الزيادة لا يعلم بالتأم الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة.

و إن كان المستصحب هو المعنى الثاني، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك في البقاء ليستصحب، ضرورة: أن الشك في البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوك المانعية رافعاً لأثر الأجزاء السابقة، و أما إذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك في الحدوث دون البقاء، و معه لا مجال للاستصحاب.

(2) إذ المهم في المقام هو إحراز صحة العبادة مع الزيادة، بحيث يسقط بها الأمر، و هي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب.

=====

(1) لا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لم يف بوعده ولم يتعرض لتحقيقه في مبحث الاستصحاب.

و كيف كان؛ فالأولى في تضعيف استصحاب الصحة أن يقال: إن أقصى ما صح أن يدعى في تقريب استصحاب الصحة هو: أن المراد منه استصحاب صحة الأجزاء السابقة بمعنى: أنها قبل الزيادة كانت بحيث لو انضم إليها الأجزاء اللاحقة التأمت معها و حصل الكل بالمجموع، و بعد الزيادة يقع الشك في بقائها على هذه الصفة فتستصحب، و حينئذ: يرد عليه: أنه لو كان المراد من ذلك أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الواجب من الأجزاء و الشرائط التأم معها و حصل الكل بالمجموع، فهذا حق، و لكن لم يعلم حينئذ انضمام التأم؛ إليها إذ من المحتمل أن يكون من الشرائط عدم الزيادة و لم ينضم إليها إذ المفروض تحقق الزيادة.

و إن كان المراد منه: أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها بقية الأجزاء المعلومة دون المشكوكة للتأم معها، و حصل الكل بالمجموع، فهذا ممنوع جدا إذ لم يكن لنا يقين كذلك كي تستصح الصحة بهذا المعنى. و هذا واضح. و أضربنا عن طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الكلام في مقامين: المقام الأول: في إمكان تحقق الزيادة عمدا أو سهوا و اعتبار القصد في تحققها.

المقام الثاني: في بيان الزيادة العمدية و السهوية.

الكلام في المقام الأول يقع من جهتين:

الأولى: إمكان تحقق الزيادة.

الثانية: اعتبار قصد الزيادة في تحققها.

و أما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة الزيادة حقيقة؛ لأن الجزء المأخوذ في المركب إما مأخوذ على نحو لا بشرط أو على نحو بشرط لا، و لا يعقل تحقق الزيادة على كلا التقديرين؛ إذ على الأول: كل ما أتى به مصداق للمأمور به، سواء كان المأتي به واحدا أو أكثر.

و على الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للتقيصة لا محالة.

و الجواب عنه: أن اعتبار اللاشروطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ شيء جزءا للمركب لا بشرط يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعى ذلك الجزء مأخوذا في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد و تعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

و ثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءا، و لا بشرط بهذا المعنى لا يقتضى كون الوجود الثاني أيضا مصداقا للمأمور به، و حينئذ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذا لا بشرط بهذا المعنى. هذا مضافا إلى: أن الملاك في صدق الزيادة هو نظر العرف لا الدقة العقلية، و من الضروري صدقها عرفا و لو مع أخذ الجزء بشرط لا.

و أما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق الزيادة؛ إذ تحقق أجزاء المركبات الاعتبارية متقوم بالقصد.

2 - و أما حكم الزيادة: فهي صحة العبادة معها بمقتضى البراءة الشرعية؛ لأن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، و من الظاهر: أنه لو لم يقد عليه دليل كان مقتضى الأصل عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدة فضلا عن السهوية. و أما البراءة العقلية فلا تجري بل يحكم العقل بالاحتياط.

فالمتحصل: أن الشك في أخذ عدم شرطا أو شطرا في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطا أو شطرا فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون البراءة العقلية، فيصح العمل للبراءة العقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى بها عمدا تشريعا أو جهلا أو سهوا. فيصح العمل في جميع هذه الصور.

نعم؛ إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القرية فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة و إلا فلا.

و التشريع إذا كان على نحو التقييد كان ذلك منافيا لقصد القرية فيبطل العمل

العبادي مطلقاً أي: حتى في صورة دخل الزيادة في المأمور به واقعا؛ لعدم امتثال أمر الشارع.

3 - كأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي لكونه قاصدا للأمر التشريعي.

الثاني: أنه مع التنزل وعدم دعوى القطع بالبطلان من جهة عدم قصد الامتثال، فلا أقل من بطلانها لأجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك، و من المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتغل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القرية و هو صورة التقييد.

4 - التمسك باستصحاب الصحة لإثبات الصحة لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة.

بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثا قبل فعل الزيادة و هو مجرى استصحاب الصحة، و لا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة الجزء تشريعا.

و أما إذا قصد التشريع من أول الأمر و أول الصلاة؛ بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب لانهدام ركنه الأول و هو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت. فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

و يرد على التمسك بالاستصحاب بما حاصله: أنه إن كان المراد منه استصحاب الصحة الفعلية الكلية فلا يكون لذلك حالة سابقة، و إن كان المراد منه الصحة التأهيلية فغير مفيد؛ لأنه لا يثبت عدم مانعية الزيادة.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان البراءة الشرعية لنفي مانعية الزيادة.

2 - مقتضى حكم العقل هو الاحتياط بإتيان العمل بدون الزيادة.

الرابع (1): أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة (2)، ودار الأمر بين أن

=====

الرابع في تعذر الجزء أو الشرط

إشارة

الرابع في تعذر الجزء أو الشرط (1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حال الجزء و الشرط من حيث الركنية وعدمها.

وقبل البحث لا بد من بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان صور لهذه المسألة

الأولى: أن يكون لكل من دليلي المركب و الجزء إطلاق.

الثانية: أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق دون دليل الجزء كقوله: «الصلاة لا- تترك بحال» و نفرض عدم إطلاق لدليل الجزء و الشرط.

الثالثة: عكس هذه الصورة كما إذا قيس قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» (1) إلى قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (2)».

الرابعة: أن لا يكون لأحدهما إطلاق.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد البحث هو الصورة الرابعة، لأن حكم الصور الثلاثة المتقدمة واضح؛ لأنه في الصورة الأولى يقدم إطلاق دليل الجزء على إطلاق دليل المركب لكونه أخص منه و في الصورة الثانية يؤخذ بإطلاق دليل المركب و يحكم بالإتيان بالباقي، عكس الصورة الثالثة، فيؤخذ فيها بإطلاق دليل الجزء و يحكم بكونه مقومًا و ركنا.

و إنما الكلام في الصورة الرابعة حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءا و الشرط شرطا مطلقا حتى في حال العجز عنه كي يسقط بتعذره أمر سائر الأجزاء أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل، و المرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء و الشرط بلا بيان فيكون قبيحا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) كما إذا لم يكن الدليل الجزء أو الشرط و لدليل المأمور به إطلاق كما عرفت.

ص: 441

يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو (1) في حال العجز عنه، وبين (2) أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول (3)؛ لعدم (4) القدرة حينئذ على الأمر به لا على الثاني (5)، فيبقى متعلقاً (6) بالباقي و لم يكن (7) هناك ما يعين أحد الأمرين من (8) إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق (9) دليل الأمر به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله (10)...

=====

(1) بيان للإطلاق، و ضمير «عنه» راجع على «شيء».

(2) عطف على «بين».

(3) وهو الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك، و الفاء في «فيسقط» للتفريع، يعني: أن ثمرة إطلاق الجزئية أو الشرطية هي سقوط الأمر بالكل، لانتفاء القدرة - التي هي شرط التكليف - على فعل الأمر به بتمامه، و ضميراً «منه، عنه» راجعان على «شيء» و المراد «بالأمر» هو الأمر بالكل، كأمر الصلاة، و الباء في «بالعجز» للسببية، يعني: أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سبباً لعدم القدرة على إتيان الأمر به، فلا محالة يسقط الأمر عن الكل.

(4) تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط يعني: أن عدم القدرة على الأمر به الناشئ عن العجز المزبور صار علة لسقوط الأمر.

وقوله: «حينئذ» يعني: حين العجز عما علم دخله إجمالاً في الأمر به.

(5) و هو اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن، فيبقى الأمر متعلقاً بما عدا الجزء أو الشرط غير المقذور.

(6) هذا هو الصواب، و ما في بعض النسخ من «معلقاً» فلعله من سهو الناسخ، و ذلك لأن ظاهر قوله: «معلقاً» هو عدم الجزء ببقاء الأمر بالباقي، و هذا خلاف لازم ما فرضه من دخل التمكن في الشرط و الجزء.

(7) عطف على قوله: «علم»، و ضمير «فيبقى» راجع على «الأمر».

(8) بيان ل «ما» الموصول و المراد بالأمرين: هو الجزئية أو الشرطية المطلقة أو المقيدة بحال التمكن.

(9) عطف على «إطلاق دليل» و لازم إطلاق الأمر به و إجمال دليل الجزء و الشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً سواء تمكن من المتعذر أم لا، فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل الأمر به، إذ لو كان لدليل الجزء إطلاقاً أيضاً قدم على إطلاق دليل الأمر به لحكومته عليه.

(10) أي: إهمال الدليل، و ضميراً «اعتباره» في الموردین راجعان على «شيء» و المراد

لاستقل (1) العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم (2)؛ ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه.

=====

بالإجمال: هو قصور الخطاب عن إفادة الإطلاق في مقام الإثبات، لعدم ظهوره الناشئ عن إجماله؛ لا اشتراك اللفظ أو غيره، والمراد بالإهمال: هو عدم كون المولى في مقام البيان الذي هو من مقدمات الإطلاق.

(1) جواب «لو» في قوله: «لو علم بجزئية شيء...» الخ.

و محصل ما أفاده المصنف «قدس سره» من أول الأمر الرابع إلى هنا هو: أنه مع الشك في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكن و العجز معا أو في خصوص حال التمكن، و عدم دليل اجتهادي يعين إحدى الكفتين تجري البراءة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

(2) هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» و إشكال عليه.

و غرض المستشكل: أن البراءة العقلية و إن كانت جارية في وجوب الباقي، و رافعة للعقاب على تركه، إلا إنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث الرفع و نحوه في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر و البناء على وجوب الباقي بها، حيث إن حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية و يخصصها بحال التمكن، فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل في الواجب حتى يقيد الباقي به، و يلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبة إلى المتعذر، فيجب الإتيان به، فوزان التعذر و زان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع و وجوب ما عدا الجزء أو الشرط، المنسي فكذلك يثبت به و وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءة العقلية؛ و لكن البراءة الشرعية تثبت و وجوب الباقي، لأن الشك في بقاءه نشأ عن الشك في اعتبار المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر، و حديث الرفع يرفع اعتباره كذلك و مقتضاه بقاء و وجوب الباقي و عدم تقيده بالمتعذر. و عليه: فالمراد بحديث الرفع هنا: جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفية دخل الجزء و الشرط في المأمور به. و ضمير «منه» راجع على «شيء» و المراد به:

الجزء أو الشرط.

فإنه يقال (1): إنه لا مجال هاهنا (2) لمثله، بداهة (3): أنه ورد في مقام الامتنان فيختص (4) بما يوجب نفي لتكليف لا إثباته (5).

=====

(1) هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: عدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، بداهة أن من شرائط جريانها حصول الامتنان، وهو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط، لأن لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكن وجوب سائر الأجزاء عند تعذرهما، وهذا ينافي الامتنان المعتبر في جريان البراءة الشرعية، فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجري فيه البراءة الشرعية، وذلك لأن في جريانها هناك كمال الامتنان، لاقتضائها نفي الإعادة بعد الالتفات والتذكر، ففرق بين نسيان والتعذر، لوجود الامتنان في جريان البراءة في الأول دون الثاني.

(2) يعني: في تعذر الجزء أو الشرط، وغرضه: بيان الفرق بين التعذر وبين النسيان وقد عرفت الفارق بينهما، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لمثله» راجع على «حديث الرفع».

(3) تعليل لقوله: لا مجال، وقد مرّ توضيحه: بقولنا بداهة: أن من شرائط جريانها حصول الامتنان وهو مفقود، و ضمير «أنه» راجع على «مثله».

(4) يعني: فيختص مثل حديث الرفع بنفي التكليف بقريته قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «عن أمي»، و ضمير «أنه» راجع على «مثل حديث الرفع».

(5) أي: إثبات التكليف كالمقام، فإن لازم اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التعذر بأصالة البراءة وجوب الباقي، وهو ينافي الامتنان؛ لأنه إثبات للتكليف، مع أن البراءة رافعة له.

فحاصل مرام المصنف «قدس سره» هو: أن البراءة العقلية تجري في نفي وجوب الباقي، و عدم العقاب على تركه، و لا تجري البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية لأنها تقتضي وجوب الباقي وهو خلاف الامتنان.

و كيف كان؛ ففي المسألة قولان: قول بعدم وجوب الباقي بالبراءة العقلية وهو مختار المصنف «قدس سره»، و قول بوجوب الباقي.

و قد استدل عليه بوجوه: منها الاستصحاب كما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي...» الخ. و يمكن تقريب الاستصحاب بوجهين: على ما هو ظاهر كلام المصنف «قدس سره»، أحدهما: أن يستصحب الوجوب الكلي الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من

نعم؛ ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا.

ولكنه (1) لا يكاد يصح إلابناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي، الأجزاء والشروط، فإن وجوبها الضمني قبل طرود التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتا ونشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه.

=====

وبعبارة أخرى أن يقال: إن الصلاة كانت واجبة مع السورة والاستقبال والستر مثلا ويشك في حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض، والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيري. هذا ثاني وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلي؛ كاستصحاب كلي الاستصحاب مثلا فيما إذا وجد في ضمن زيد و علم بارتفاعه وشك في وجود عمر و مقارنة لارتفاعه.

و المراد من بعض الصور: ما إذا علم بوجوب الباقي قبل طرود التعذر، كما إذا تعذر بعض الأجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الأمر بالكل؛ إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب؛ بل الشك حينئذ يكون في أصل الحدوث لا في البقاء، و من المعلوم: أن المعبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

قوله: «أيضا» يعني: كوجوب الباقي قبل التعذر.

و ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل بدعوى: بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، و جعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا، و الآن كما كان»، نظير المثال المعروف و هو استصحاب كرية ماء أو قلته فيما إذا أخذ منه مقدار أو زيد عليه، فيقال: «إن هذا الماء كان كرا أو قليلا و الآن كما كان»، مع وضوح: أن هذا الماء بالدقة العقلية و مع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كرا أو قليلا؛ لكنه بالمسامحة العرفية كذلك. هذا تمام الكلام في إثبات وجوب الباقي بالاستصحاب.

(1) أي: الاستصحاب، و يمكن أن يكون الضمير للشأن.

و كيف كان؛ فغرضه «قدس سره»: هو الإشكال على أول تقريبي الاستصحاب و حاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، و هو ليس بحجة كما يأتي في باب الاستصحاب.

أو على (1) المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً؛ بحيث (2) يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجوب الباقي، وارتفاعه (3) لوقيل بعدم وجوبه، ويأتي (4) تحقيق الكلام في غير المقام (5).

=====

(1) عطف على «على صحة...» الخ، وإشارة إلى التقريب الثاني من الاستصحاب، وغرضه: التنبيه على أن صحة الاستصحاب على التقريب الثاني منوطه بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب؛ بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع؛ بل من حالاته المتبادلة حتى يصح أن يقال: إن الفاقد هو الواحد عرفاً ليجري فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً في صدق اتحاد الفاقد مع الواحد عرفاً، كما إذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجر الاستصحاب؛ لعدم صدق الشك في البقاء حينئذ. ومختار المصنف جواز المسامحة العرفية في الموضوع.

(2) متعلق ب «يسامح» وبيان لمقدار التسامح، يعني: أن تكون المسامحة العرفية بمثابة يصدق على الفاقد للمتعذر أنه الموضوع السابق، كما إذا لم يكن المتعذر معظم الأجزاء والشرائط حتى يكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حادثاً لموضوع جديد، وعدم وجوبه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع؛ إذ مع عدم صدق الموضوع لا يعدّ رفع الحكم رفعا عنه ونقضا لليقين السابق؛ بل هو من باب عدم الموضوع.

والحاصل: أنه لا بد في صحة الاستصحاب من صدق النقض على نفي الحكم والإبقاء على إثباته، وهذا الصدق منوط بوحدة الموضوع، نظير استصحاب عدالة زيد، فإن موضوعها لا ينثلم بالمرض والصحة والفقر والغنى، فإذا شك في عدالته فلا مانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض؛ لأنها من الحالات المتبادلة التي لا يتغير بها الموضوع أعني: زيدا. وضمير «تعذره» راجع على ما شك في كيفية دخله من الجزء والشرط.

(3) عطف على «بقاء» الذي هو فاعل «يصدق»، وضمير «ارتفاعه» راجع على «الوجوب»، وضمير «وجوبه» راجع على «الباقي». و«لو قيل» قيد لبقاء الوجوب.

(4) بعد التنبيه الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب، وقد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف دون غيره من العقل ودليل الحكم، وضمير «منه» راجع على «تعيين».

(5) أي: في غير هذا المقام المبحوث عنه فعلاً، وهو أواخر الاستصحاب حيث إنه يبحث هناك عن تعيين الموضوع في الاستصحاب. هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية في المسألة.

كما أن وجوب الباقي في الجملة (1) ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله و أما حكمها القواعد الثانوية و الأدلة الاجتهادية: فقد ادعى ثبوت الأخبار الدالة على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء، و المستفاد من هذه الأخبار: قاعدة يصطلح عليها ب «قاعدة الميسور».

=====

قاعدة الميسور

(1) أي: في خصوص ما يعد فاقدا للجزء أو الشرط ميسورا للواجد لا- مطلقا، كما هو مفاد قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، أو في خصوص الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول و الثالث المذكورين في المتن.

و كيف كان؛ فغرض المصنف «قدس سره» - بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية -: الإشارة إلى أدلة القائلين بوجوب الباقي، و هي الاستصحاب الذي تقدم تقريره بالوجهين، و قاعدة الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد»، و الفرق بينها و بين الاستصحاب هو: أن القاعدة دليل اجتهادي و معها لا تصل النوبة إلى الأصل العملي أعني: الاستصحاب، كما لا تجري معها البراءة العقلية في وجوب الباقي لورود قاعدة الميسور عليها، حيث إنها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان.

و كيف كان؛ فقد يستدل على وجوب الباقي تحت عنوان قاعدة الميسور المستفادة من الأخبار، و هذه الأخبار ثلاثة مروية في غوالي اللئالي:

الأول: النبوي الشريف و هو قوله «صلى الله عليه و آله و سلم»: «إذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم».

و الثاني - العلوي الشريف و هو - قول علي «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

و الثالث: - العلوي الشريف أيضا و هو -: قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

فيقع الكلام في هذه الروايات واحدا بعد واحد. فنقول: إنه قد اشتهر نقل هذه الروايات بين الأصحاب و عملهم بها و استنادهم في فتاويهم إليها، و هذا يكفي في الوثوق بها و حجيتها و في عدم لزوم التفتيش عن سندها، فيقع الكلام في دلالتها فقط.

فيقع الكلام في دلالتها إجمالا قبل البحث فيها تفصيلا.

و أما دلالتها على ما هو المقصود إجمالا: فلأن المستفاد منها هو عدم سقوط

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»⁽¹⁾. وقوله:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»⁽²⁾، وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»⁽³⁾، ودلالة التكليف بتعذر بعض الأجزاء والشرائط، بل يجب على المكلف الإتيان بما يتمكن منه؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يتمكن المكلف من إتيان كله لا يجوز له ترك الكل، بل عليه الإتيان بما يتمكن منه. وكذلك النبوي ظاهر في وجوب إتيان ما يتمكن منه المكلف من بعض الأجزاء بعد عدم التمكن من الجميع؛ لأنه كلمة «من» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا منه» ظاهرة في التبعية إن لم تكن حقيقة فيه، وكلمة «ما» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «ما استطعتم» ظاهرة في الموصولة، فيدل النبوي على وجوب الإتيان بما هو المقدور من المركب. هذا مجمل الكلام في دلالة هذه الأخبار على المطلوب.

=====

و أما تفصيل الكلام في دلالتها فنقول: إن المحتملات في الرواية الأولى - أعني:

النبوي الشريف - هي أربعة:

الأول: أن تكون كلمة «من» تبعية بحسب الأجزاء، ويكون المعنى: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أجزائه ما استطعتم»، وهذا هو المطلوب في المقام.

الثاني: أن تكون كلمة «من» تبعية، ولكن بحسب الأفراد، والمعنى حينئذ: «فأتوا من أفراد ما استطعتم»، وهذا خارج عن البحث في ما نحن فيه ولا ينفعا في المقصود؛ لأن الكلام في الميسور من الأجزاء لا الأفراد.

ويشهد لهذا الاحتمال: مورد الرواية؛ لأن سؤال السائل كان عن وجوب الحج في كل سنة، فكان سؤاله عن الأفراد لا عن الأجزاء.

الثالث: أن تكون كلمة «من» للتعدية بمعنى الباء، فيكون قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا به» نظير قولك: أتى به، أو يأتون به، والمعنى حينئذ: «فأتوا بالعمل ما استطعتم»، والمقصود منه: تكرار العمل بقدر الاستطاعة، وتكون الرواية ناظرة حينئذ إلى الأفراد أيضا.

الرابع: أن تكون كلمة «من» بيانية، وكلمة «ما» موصولة، فيكون حاصل المعنى: أنه إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا ما استطعتم من أفرادها، وهذه الاحتمالات متصورة في الرواية

ص: 448

1- بحار الأنوار 31:22، مسند أحمد 247:2، صحيح البخاري 8:142.

2- عوالي اللآلي 4:205/58.

3- عوالي اللآلي 4:207/58.

=====

الأولى؛ ولكن المفيد بالمقصود هو الاحتمال الأول فقط؛ ولكنه لا يناسب مورد الرواية، فهذه الرواية أجنبية عن المقام ولا تدل على ما هو المقصود.

وأما الرواية الثانية: وهي قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فتقريب الاستدلال بها وإن كان واضحاً؛ ولكن يرد عليه:

أولاً: بمثل ما أورد على الحديث الأول من أن كلمة «الميسور» مرادفة بين الميسور من الأفراد والميسور من الأجزاء، فلا يمكن الاستدلال به لكونه مجملاً وخارجاً عن محل الكلام على أحد الاحتمالين.

وثانياً: بأن المجموع من الأجزاء واجب بوجود استقلالي، والباقي من الأجزاء واجب بوجود ضمني، وليس الواجب بالوجوب الضمني ميسوراً للواجب بالوجوب الاستقلالي، فيتعين أن يكون هذا الحديث مختصاً بالميسور من الأفراد، ولا يشمل الميسور من الأجزاء.

وأما الرواية الثالثة: وهي قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فيرد على الاستدلال بها:

أولاً: أن كلمة «كل» مجملة لدورانها بين المجموع بحسب الأفراد والمجموع بحسب الأجزاء.

وثانياً: إجمال قوله «عليه وآله السلام»: «لا يترك»، ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإرادة الأعم من الوجوب والندب، فلا يمكن الاستدلال؛ بها لأنه بناء على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي. فالنتيجة هي: عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) غرضه: أن الاستدلال بالخبر الأول على قاعدة الميسور مبني على أمرين:

الأول: كون كلمة «من» تبعيضية؛ إذ لو كانت بيانية أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ: وجوب الإتيان بنفس المأمور به الكلي بقدر الاستطاعة لا وجوب الإتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود، فلا يشمل الخبر الكل والمركب الذي تعذر بعض أجزائه.

الثاني: كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد؛ إذ مفاد الخبر حينئذ هو وجوب الإتيان بما تيسر من أفراد الطبيعة، فيدل على وجوب التكرار، وعدم كون المطلوب صرف الوجود، ولذا استدل به بعض المحققين كصاحب الحاشية في مبحث الأوامر على وجوب التكرار في قبال القول بالمرّة والقول بالطبيعة. ومن المعلوم: أنه أجنبي عن

لا بيانية (1) ولا بمعنى الباء، و ظهورها (2) في التبويض وإن كان مما لا يكاد يخفى (3)؛ إلا إن (4) كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛ ...

=====

المطلوب و هو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذي تعذر بعض أجزائه.

(1) «المراد بها: كون مدخول «من» هو الجنس الذي يكون المبين - بالفتح - منه كقوله تعالى: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وقوله: «أثوابي من قطن و خواتيمي من فضة» (1)، و هذا الضابط للبيانية لا ينطبق على المقام، ضرورة: أن مدخول «من» هنا ليس إلا نفس الشيء المذكور قبله، حيث إن الضمير عين مرجعه. فكأنه قيل: «إذا أمرتكم بشيء فأوجدوه ما استطعتم»، و هذا عبارة أخرى عن دخل القدرة في متعلق الخطاب، وأنه مع التمكن يجب فعل المأمور به و لا يجوز تركه، و هذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به إذا تعذر بعض أجزائه، لو لم يدل على وجوب تكرار الطبيعة المأمور بها كما مر آنفا» (2).

و حاصل الكلام في المقام: أن جعل «من» بمعنى الباء في كل مورد، و بيانية في خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعين حينئذ: كون كلمة «من» تبعية لا بيانية و لا بمعنى الباء، و مع ذلك لا يدل الخبر الأول على اعتبار قاعدة الميسور في المقام؛ و ذلك لما عرفت: من احتمال الميسور بحسب الأفراد، و محل الكلام هو الميسور بحسب الأجزاء لا الأفراد.

(2) أي: كلمة «من» في التبويض الذي هو عبارة عن صحة قيام كلمة «بعض» مقام كلمة «من»، و قد عرفت: تقريب هذا الظهور الذي هو أحد الوجهين اللذين يكون الاستدلال بالخبر الأول مبني عليهما.

(3) لما مر من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنى الباء، و عدم انطباق ضابط البيانية أيضا عليه، فالمتعين كون «من» هنا للتبويض، فهذا الوجه الأول ثابت.

(4) غرضه: الإشكال على كون التبويض بحسب الأجزاء لا الأفراد.

و محصل الإشكال: أن التبويض إن كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء و الأفراد؛ بأن يراد بالشيء ما هو أعم من الكل ذي الأجزاء كالصلاة و الحج و الكلي و ذي الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء، كان الخبر دليلا على المقصود و هو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الآخر.

ص: 450

1- الحج: 30.

2- منتهى الدراية 6: 338.

لاحتمال (1) أن يكون بلحاظ الأفراد.

و لو سلم (2) فلا محيص عن أنه - هاهنا - بهذا اللحاظ (3) يراد، حيث (4) ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي: «أنه خطب رسول الله، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة و يروي سراقه بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم، و الله لو قلت نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

=====

و إن كان بلحاظ الأفراد أو مجملا: لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور على المقصود.

و ضمير «كونه» راجع على «التبويض».

(1) تعليل لقوله: غير واضح. و محصله: أن احتمال كون التبويض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور؛ لما مر من ابتناؤه على كون التبويض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، و مع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبويض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال. و اسم «يكون» ضمير راجع على التبويض.

(2) يعني: و لو سلم ظهور كلمة «من» في التبويض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة، و لكنه بقرينة المورد لا بد هنا من إرادة التبويض بحسب الأفراد، حيث إن هذا الخبر ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم»، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة إلى آخر ما ذكره في المتن، فلا محيص عن إرادة التبويض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل؛ إذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج في كل عام.

(3) أي: لحاظ الأفراد، و ضمير «أنه» راجع على التبويض، و المشار إليه في «هاهنا» هو الخبر النبوي المذكور الوارد في الحج، و «يراد» خبر «أنه».

(4) تعليل لقوله: «فلا محيص»، و قد مر تقريره بقولنا: «و لكنه بقرينة المورد لا بد هنا من إرادة التبويض بحسب الأفراد.

فمحصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في هذا الخبر: عدم تمامية الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركب الذي تعذر بعض أجزائه.

و المراد من الاستطاعة المذكورة في آخر الخبر هو: الاستطاعة العرفية لا العقلية، ضرورة: أن ترك إطاعة الأمر لعدم الاستطاعة العقلية لا يوجب الكفر كما هو قضية قوله

و من ذلك (1): ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضا (2)، حيث (3) لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها؛ لاحتمال (4) إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (5).

=====

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «و لو تركتم لكفرتم».

فمعناه: «أنه لو قتل: نعم، لوجب عليكم الحج في كل عام و كان ذلك عسرا عليكم، و لو تركتم و لو مع المشقة العرفية لكفرتم».

(1) أي: و من عدم ظهور الخبر الأول في التبويض بحسب الأجزاء ظهر الإشكال في دلالة الخبر الثاني و هو: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

و الإشكال عليه من وجهين:

أحدهما: أن الميسور أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، و المفروض: أن الاستدلال به منوط بإرادة الميسور من الأجزاء، و مع احتمال إرادة غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسورة بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث إن الميسور عام للواجبات و المستحبات، فإن دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات و إخراج المستحبات عنه، و هو مخالف لبنائهم على جريان قاعدة الميسور فيها أيضا، و بين التصرف في ظهور الأمر في الوجوب و حمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذ على وجوب الباقي الميسور و هو المطلوب في المقام، و الظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور؛ كعدم صحته بناء على أظهرية حمل الأمر على مطلق الرجحان و المطلوبة كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات.

(2) يعني: كالأشكال على الخبر الأول، و المراد بالثاني: هو خبر «الميسور لا يسقط بالمعسور».

(3) هذا تقريب الإشكال الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما: أن الميسور يحتمل...» الخ.

(4) تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» و حاصله: أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال على قاعدة الميسور، و الضمير المستتر في «يظهر» راجع على الثاني.

(5) هذا الضمير راجع على «أفراد»، و «من أفراد» متعلق «بالميسور»، و «بالمعسور» متعلق ب «سقوط».

هذا مضافا (1) إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما (2)؛ لعدم (3) اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه (4) لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم؛ إلا (5) أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه (6) عن المعسور؛ بأن

=====

(1) هذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال المتقدم آنفا بقولنا: «ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الأجزاء الميسور...» الخ.

(2) يعني: كما هو المطلوب، فلا يدل الخبر الثاني على وجوب الأجزاء الميسورة؛ لعدم اختصاصه بالواجبات؛ لما عرفت: من عموم «الميسور» لكل من الواجب والمستحب، و ضميرا «دلالته، اختصاصه» راجعان على «الثاني».

(3) تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوما، وقد عرفت تقريره بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم...» الخ.

(4) أي: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لا مجال لتوهم دلالة على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، وهذا من تنمة الإشكال، فالأولى أن يقال: «فلا مجال» لأنه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب. و ضمير «دلالته» راجع على «الثاني»، و ضمير «أنه» راجع على «عدم السقوط».

(5) هذا دفع الإشكال الثاني المذكور بقوله: «مضافا إلى عدم دلالة»، و استدراك عليه.

و محصل الدفع: أن «لا يسقط» إن كان إنشاء لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجة عن مورد قاعدة الميسور، و اختصت القاعدة بالواجب المتعذر بعض أجزائه؛ لكنه ليس كذلك، لظهور «لا يسقط» في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلا من الواجب والمستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا تخرج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور، و هذا ك«إبقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا- تنقض اليقين بالشك» إبقاء المتيقن السابق، سواء كان حكما تكليفيا أم وضعيا أم موضوعا، و ليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

و ثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه، و هو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه ك«لا- ضرر» و نحوه من العناوين الثانوية الرافعة للحكم الأولي، فلزوم البيع مثلا منفي إن كان ضرريا.

(6) أي: سقوط الحكم عن المعسور. و ضميرا «سقوطه، له» راجعان على الميسور، و «من» بيان ل«ما» الموصول، و «بسبب متعلق ب«عدم سقوطه».

يكون (1) قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث (2) إن الظاهر من مثله هو ذلك (3)، كما إن الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا (4) أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون

=====

(1) هذا مبين لكون سقوط الميسور بماله من الحكم، وقد مر أننا تقرّبه بقولنا:

«و محصل الدفع أن لا يسقط...» الخ. فقله: «بحكمه» أي: بما للميسور من الحكم واجبا كان أم مستحبا.

(2) غرضه: الاستشهاد على كون قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه بأن الظاهر من مثل هذا الكلام النافي لموضوع أو المثبت له هو نفي الحكم عن الموضوع أو إثباته له، حيث إن نفي الموضوع أو إثباته شرعا لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك؛ لمنافاة التكوين للتشريع، ومن المعلوم: أن مورد الرفع والوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعا أو نفيه كذلك لا معنى له إلا إثبات حكمه أو نفيه، نظير «لا ضرر»، فإن نفي الضرر الخارجي كذب، فالمراد به: نفي حكمه مطلقا تكليفيا كان أم وضعيا، وهذا التعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه ونفيه بلسان نفي موضوعه شائع متعارف، وضميرا «سقوطه، بحكمه» راجعان على الميسور، وضمير «مثله» راجع على «الثاني» المراد به «الميسور لا يسقط بالمعسور»، والمراد ب «مثله»: كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

(3) أي: عدم سقوطه بحكمه، و حاصله: أن إثبات الموضوع ونفيه في الخطابات الشرعية كناية عن إثبات حكمه شرعا أو نفيه كذلك.

(4) يعني: لا أن قضية الميسور عبارة عن عدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه على عهدة المكلف حتى تختص القاعدة بالواجبات ولا تشمل المستحبات؛ لاختصاص العهدة بالواجبات.

و الحاصل: أن الجمود على ظاهر إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضي أن يكون نفس الميسور ثابتا في الذمة، و حيث إنه لا عهدة في المستحبات فيختص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات.

و لكن أورد عليه: بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعا ونفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه، وعليه: فيدل «الميسور لا- يسقط بالمعسور» على ثبوت حكمه مطلقا وجوبا كان أم مستحبا، فتجري قاعدة الميسور في المستحبات بلا عناية و تكلف، و ضمائر «سقوطه، بنفسه، بقاءه» راجعة على الميسور.

له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه (1)، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر (2)، فافهم (3).

و أما الثالث (4): فبعد تسليم (5) ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لا

=====

(1) وهو جعل «لا يسقط» للوجوب، فإنه حينئذ يختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات.

(2) أي: على وجه آخر وهو حمله على الثبوت و مطلق الرجحان و المطلوبة.

(3) لعله إشارة إلى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده لا يوجب خروج المستحبات عن حيّز قاعدة الميسور؛ إذ لا مانع من كون المستحبات في عهدة المكلف كالواجبات، و يدل عليه: مثل ما رواه مرازم، قال: (سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله «عليه السلام»، فقال: أصلحك الله إن عليّ نوافل كثيرة، فكيف أصنع؟ فقال: «اقضها، فقال: إنها أكثر من ذلك قال: اقضها، قلت: لا أحصيها، قال: توخَّ») (1) الحديث.

وعليه: فالمستحب كالواجب يستقر في العهدة، غاية الأمر: عدم وجوب إبراء الذمة عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهده مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل بلوغه، فلا ملازمة بين الحكم الوضعي و التكليفي.

أو إشارة إلى: أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا يشمل الواجب و المندوب بلا تكلف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلا.

(4) وهو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(5) هذا إشارة إلى أحد الإشكالات التي أوردها الشيخ الأنصاري «قدس سره» على الاستدلال بهذا الخبر.

و محصل هذا الإشكال: أن الاستدلال به منوط بإرادة الكل ذي الأجزاء من كلمة «كله» كما هو واضح؛ إذ لو أريد الكل ذو الأفراد كما هو المحتمل كان أجنبيا عن مورد قاعدة الميسور، فإذا أمر بصوم كل يوم من شهر رمضان أو إكرام كل عالم، تعذر صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء، فلا وجه للتمسك بقاعدة الميسور لوجوب صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء؛ لأن الميسور منهما ليس ميسورا لذلك المعسور بعد وضوح كون صوم كل يوم و إكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعا مستقلا

ص: 455

دلالة له (1) إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجبا أو مستحبا - عند (2) تعذر بعض أجزائه؛ لظهور (3) الموصول فيما يعمها، وليس...

=====

للكم بنحو العام الاستغراقي.

والمصنف «قدس سره» - بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعي حتى يشمل المركب و يصح الاستدلال به من هذه الحثية على قاعدة الميسور، والغض عن احتمال إرادة الكل الأفرادي من لفظ «كله» الأول - يورد على الاستدلال به من جهة أخرى، وهي: أن الموضوع وهو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات، فلا بد حينئذ أن يراد من «لا يترك» معنى عام وهو مطلق الرجحان ليناسب عمومية الموضوع؛ لا تمتناع أخصية المحمول من الموضوع «الحيوان إنسان»، ولئلا يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذي تعذر بعض أجزائه إن أريد به حرمة الترك، ومن المعلوم: أن مطلق الرجحان لا يدل على حرمة ترك الباقي وجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

لا يقال: إن ظهور «لا يترك» في الوجوب يوجب تخصيص عموم «ما» الموصول بالواجبات، فيختص الخبر بها ولا يعم المستحبات.

فإنه يقال: إن ظهور الموصول في العموم لكونه بالوضع أقوى من ظهور «لا يترك» في الوجوب لكونه بالإطلاق، فيمكن أن يكون ذلك قرينة على حمل «لا يترك» على الكراهة ومطلق المرجوحية.

فالننتيجة: أن الخبر لا يدل على وجوب الإتيان بما عدا المتعذر. ولو سلم عدم أقوائية ظهور الموصول في العموم من ظهور «لا يترك» في الوجوب فلا أقل من التساوي، فيصير الخبر مجملا لا يصح الاستدلال به.

(1) أي: للخبر الثالث وهو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(2) متعلق ب «الإتيان»، وضمير «أجزائه» راجع على «المأمور به».

(3) تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلا على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، وقد تقدم أننا تقريره بقولنا: «وهي أن الموضوع وهو ما الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات»، وضمير «يعمهما» راجع على الواجب والمستحب.

وبالجملة: فالإشكالات التي أشار إليها المصنف أمور:

الأول: ما تعرض له الشيخ «قدس سره» أيضا من: أنه يحتمل أن يكون المراد بالكل هو الأفرادي، ومعه لا يمكن الاستدلال به لكونه أجنيا عن الكل ذي الأجزاء الذي هو مورد البحث، وقد أشار إليه وإلى دفعه بقوله: «فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي».

ظهور (1) «لا- يترك» في الوجوب لو سلم (2) موجبا لتخصيصه (3) بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي (4).

و كيف كان؛ فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا (5) و لو قيل (6) بظهوره فيه في غير المقام (7).

=====

الثاني: أن أعمية الموصول من الواجبات و المستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحية، و تمنع عن إرادة حرمة الترك حتى يدل على وجوب الإتيان بباقي المأمور به. وأشار إلى هذا الإشكال بقوله: «لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان».

الثالث: أن ظهور الجملة الخبرية مثل «لا يترك» في الوجوب غير مسلم؛ لذهاب بعض الأعظم إلى عدم دلالتها على الوجوب. لكن المصنف دفع هذا الإشكال و اعترف بدلالة الجملة الخبرية على الوجوب كما أوضحه في مبحث الأوامر.

(1) قد مر توضيحه بقولنا: «لا يقال: إن ظهور لا يترك في الوجوب...» الخ.

(2) إشارة إلى الإشكال الذي تقدم آنفا بقولنا: «الثالث: أن ظهور الجملة الخبرية مثل لا يترك في الوجوب...» الخ.

(3) أي: الموصول الذي يعم الواجب و المستحب، و هذا إشارة إلى: أن ظهور «لا- يترك» في الوجوب لا- يوجب اختصاص الموصول بالواجب لو لم يكن عموم الموصول قرينته على التصرف في ظهور «لا يترك» بحمله على الكراهة، أو مطلق المرجوحية، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فإنه يقال: إن ظهور الموصول في العموم أقوى من ظهور لا يترك في الوجوب...»، و ضمير «ظهوره» راجع على الموصول.

(4) و هو «لا يترك»؛ لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوة احتمال كونها ناهية.

و على هذا الاحتمال ينتفي موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب لكونها حينئذ جملة إنشائية.

(5) يعني: في «لا يترك» لمعارضة ظهور الموصول في الأعم من الواجب و المستحب له، و الضمير المستتر في «ليس» راجع على «لا يترك».

(6) كلمة «لو» وصلية يعني: و أن قلنا: بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، إلا- إنه لا- نقول به في المقام، للمعارضة المذكورة، و ضمير «بظهوره» راجع على «لا يترك»، و ضمير «فيه» راجع على اللزوم.

(7) أي: في سائر المقامات.

ثم إنه (1) حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا (2)، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا (3)، لصدقه (4) حقيقة عليه مع

=====

(1) «الضمير للشأن وغرضه من هذه العبارة: بيان موارد قاعدة الميسور، وأنها تجري في تعذر كل من الجزء والشرط، ولا تختص بتعذر الجزء كما هو خيرة الشيخ «قدس سره» حيث قال: «وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة - يعني: بها قاعدة الميسور - فالظاهر عدم جريانها» يعني: عند تعذر أحد الشروط، وإن اختار في أثناء كلامه جريان القاعدة في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له كاتحاد الصلاة الفاقدة للطهارة والستر والاستقبال مثلا للواجدة لها.

و كيف كان؛ فالمعتبر في جريان قاعدة الميسور عند المصنف «قدس سره» هو صدق الميسور عرفا على الفاقد، سواء كان المفقود جزءا أو شرطا، حيث إن وزن هذه القاعدة ووزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد، وإلا لم يكن إبقاء لذلك الحكم بل كان تشريعا لحكم جديد لموضوع مابين»(1).

(2) الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفا على الباقي في جريان القاعدة فيه هو: عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفا، وعدم سقوطه إلا إذا كان الباقي ميسورا للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفا، والحكم الثابت له فعلا هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء. وعليه: فلا يصدق ميسور الشيء إلا على ميسور الأجزاء والشرائط، ولا يصدق على ميسور الأفراد الملحوظة بنحو العام الاستغراقي كما مر سابقا، فإن الحجج الميسور في هذه السنة ليس ميسور الحجج في العام الماضي.

(3) يعني: كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء، وهذا تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» أولا من عدم جريان قاعدة الميسور في تعذر الشرط وإن عدل عنه أخيرا، والتزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفا.

(4) تعليل لجريان القاعدة في تعذر الشرط.

و حاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، وهذا هو المنطوق في جريان القاعدة، وضمير «صدقه» راجع على الميسور، وضمير «عليه» إلى الباقي، وضمير «تعذره» إلى الشرط و«حقيقة، عرفا» قيدان ل«صدقه» يعني: أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون بنظر العرف على وجه الحقيقة لا المجاز.

ص: 458

تعذره عرفا، كصدقه (1) عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة (2)، وإن (3) كان فاقده الشرط مباينا للواجب عقلا.

و لأجل ذلك (4): ربما لا يكون الباقي الفاقده لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها (5) فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا؛ وإن كان غير مباين للواجد عقلا (6).

نعم (7)؛ ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا...

=====

(1) يعني: كصدق الميسور على الباقي عرفا مع تعذر الجزء، فقوله: «كذلك» يعني:

عرفا.

(2) يعني: بعض الأجزاء، وهو غير المعظم منها كما سيأتي.

(3) كلمة «إن» وصلية و غرضه: أن المناط في صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفا على فاقده الشرط - وإن لم يصدق عليه عقلا بل كان فاقده بنظره مباينا لواجده - جرت فيه قاعدة الميسور. قوله: «عقلا» قيد لقوله: «مباينا»، فإن فاقده الشرط مباين عقلا لواجده.

(4) يعني: ولأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفي دون العقلي ربما لا يكون الباقي الفاقده لمعظم الأجزاء أو للركن منها موردا لقاعدة الميسور؛ لعدم صدق الميسور من الصلاة عرفا على فاقدة الأركان وإن كانت من مراتب الصلاة و ميسورها عقلا.

(5) أي: لقاعدة الميسور، و «موردا» خبر «يكون» و عدم صدق الميسور عرفا على فاقده الركن مما لم يتعرض له الشيخ «قدس سره»؛ وإن كان الحق ما أفاده المصنف «قدس سره»، و ضمير «لركنها» راجع على الأجزاء.

(6) بأن كان الفاقده بعض مراتب الواجد، فيكون الفاقده ميسورا عقلا لا عرفا لخفاء كيفية دخل المفقود في المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون الفاقده ميسورا عرفيا، فيفترق الميسور العقلي عن العرفي حينئذ.

(7) هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي.

و غرضه: أن هذا الملاك مطرد في جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفي عن حيز هذه القاعدة و عدم جريانها فيه مع كونه ميسورا عرفيا، أو قام الدليل على جريان القاعدة فيما ليس بميسور عرفا.

و بالجملة: الضابط المزبور و هو اعتبار كون الميسور عرفيا متبع إلا مع قيام الدليل شرعا

بتخطئة (1) للعرف، وأن (2) عدم العد - كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال (3) بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال (4)؛ وإلا (5) على إلحاق غير الميسور العرفي بالميسور العرفي في جريان قاعدة الميسور فيه كصلاة العرقى مثلا، فإنها ليست بنظر العرف ميسور الصلاة؛ لكن دل الدليل على أنها ميسورها إما تخطئة للعرف، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر بجمع مصلحة الواجد أو معظمها؛ إذ مع اطلاعه على ذلك لعدده كالشرع ميسورا، وإما تشريكا للميسور و توسعة له في الحكم مع عدم كونه ميسورا حقيقة.

=====

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفي عن حيز قاعدته، إما تخصيصا لعموم القاعدة على حذو تخصيص سائر القواعد العامة، وإما تخطئة للعرف في عددهم الفاقد ميسورا؛ لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، كأمر الشارع بالتميم لمن لا يتمكن عن غسل عضو من أعضاء الوضوء، فإن صدق ميسور الوضوء عرفا على غسل سائر الأعضاء وإن كان مسلما؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأمر بالتميم الذي هو بدل الوضوء.

وبالجملة: فنظر العرف في تمييز الميسور متبع ما لم يقد دليل شرعا على الإدراج أو الإخراج.

ومع الشك في صدق الميسور عرفا على الفاقد وعدم دليل خاص على حكمه إلحاقا أو إخراجا لا يرجع إلى قاعدة الميسور؛ لكونه تشبها بالدليل لإحراز موضوعه؛ بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته؛ وإلا فالبراءة العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ، وقد عرفت هناك: أن الحق وجوب الباقي وجريان البراءتين في نفس المتعذر جزءا أو شرطا. «منتهى الدراية، ج 6، ص 357».

(1) أي: بتخطئة الشرع للعرف، و ضمير «به» راجع على الميسور عرفا.

(4) أي: في غير حال التعذر وهو متعلق ب «قام»، و «بمعظمه» عطف على «بتمام»، والمراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو: الملاك الداعي إلى تشريع الأمر بالكل، و ضمير «بمعظمه» راجع على «ما» الموصول المراد به الملاك.

(2) عطف على «تخطئة» و مفسر له.

(3) أي: حال التعذر، و «من» مفسر ل «ما» الموصول و ضمير «قيامه» راجع على الفاقد.

(5) أي: وإن اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحة الواجد أو معظمها لعدّ الفاقد

عد أنه ميسوره، كما (1) ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك، أي:

للتخطئة، وأنه (2) لا يقوم بشيء من ذلك (3).

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق، كان المرجح هو الإطلاق (4)، ويستكشف منه (5): أن الباقي قائم بما يكون المأمور به (6) قائما بتمامه، ...

=====

ميسورا للواجد، وضمير «أنه» راجع على الفاقد، وضمير «ميسوره» راجع على الواجد.

(1) هذا معادل لقوله: «ربما يلحق به شرعا» يعني: كما ربما يلحق شرعا غير الميسور العرفي بالعرفي، كذلك يخرج الميسور العرفي عن حيّز قاعدة الميسور لتخطئة الشرع للعرف في عدّ الفاقد هنا ميسورا، وذلك لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذ ميسورا له.

والحاصل: أن الميزان في تشخيص الميسور هو العرف إلا- أن يسقطه الشارع بأن يخطئه في تشخيصه نفيًا أو إثباتًا، فيخرجه عن الميسور الذي يكون من صغريات قاعدة الميسور، أو يلحقه بصغريات مع عدم كونه ميسورا عرفيا، فإن المعول عليه حينئذ هو هذا الدليل لا العرف.

ومع شك العرف في صدق الميسور على الفاقد وعدم قيام دليل على حكمه يرجع إلى ما تقدم قبيل هذا من قولنا: «بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته...» الخ.

(2) عطف على «تخطئة» و مفسر لها، وضميره راجع على «ميسور».

(3) أي: الملاك الداعي إلى التشريع؛ بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف بخطئه في عدّ الفاقد ميسورا.

(4) أي: إطلاق دليل قاعدة الميسور؛ لما مر من: أن المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجة ما لم يتصرف الشارع فيه نفيًا أو إثباتًا على التفصيل المتقدم.

نعم؛ مع شك العرف في تشخيص الميسور لا يرجع إلى القاعدة؛ بل يرجع إلى استصحاب وجوب الباقي أو غيره على ما تقدم.

(5) أي: يستكشف من الإطلاق أن الباقي هو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدار يوجب إيجاب الباقي في الواجب و استحبابه في المستحب؛ لكن هذا الاستكشاف مبني على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسورا. و أما بناء على لحاظ نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

(6) أي: الواجد، و «قائما» خبر «يكون» و ضمير «بتمامه» راجع على «ما» الموصول

أو (1) بمقدار يوجب إيجابه في الواجب و استحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما (2) فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصا في الأول (3)، و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع (4) في الثاني (5)، فافهم (6).

=====

المراد به الملاك.

(1) عطف على «بما» يعني: و يستكشف من الإطلاق: «أن الباقي قائم بمقدار من الملاك يوجب إيجاب الباقي...» الخ.

(2) أي: الإخراج و الإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

(3) و هو الإخراج عن الميسور العرفي كصلاة فاقد الطهورين على المشهور، حيث إنها مما يعد ميسورا لصلاة واجد الطهورين؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي و أخرجه منه إما تخطئة للعرف في تمييز الميسور، و إما تخصيصا لعموم قاعدة الميسور.

و إن شئت فقل: إن الإخراج إما موضوعي إن كان تخطئة، و إما حكمي إن كان تخصيصا.

(4) كالتزيلات الشرعية، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في الحكم مع عدم تصرف في الموضوع.

(5) و هو الإلحاق، و الأولى إضافة التخطئة إلى التشريك كما ذكرها في قوله: «نعم؛ ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئته للعرف»، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع، أو تخطئة للعرف بالإدراج في الموضوع في الثاني».

(6) لعله إشارة إلى: أن المعيار في صدق الميسور على الباقي إن كان هو قيامه بتمام الغرض القائم بالمأمور به الواحد أو بمقدار يوجب التشريع، كان ذلك مستقلا لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية، ضرورة: أن العرف لا يطلع غالبا أو دائما على الملاكات حتى يقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذ: إناطة العمل بقاعدة الميسور بعمل الأصحاب في كل مورد بالخصوص؛ إذ المفروض: عدم قدرة العرف على معرفة الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسورا و موردا للقاعدة. و لعل هذا صار منشأ لذهاب المشهور إلى عدم العلم بها إلا مع إحراز عملهم بها، و إلا فمع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه للتوقف في العمل بها و إناطته بعمل المشهور.

أو إشارة إلى: أن تصرف الشارع بالإدراج أو الإخراج ليس تخطئته للعرف في

الموضوع؛ بل هو إما تشريك وإما تخصيص، وكلاهما تصرف في الحكم. وعليه:

فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متبعا إلا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليل عليهما يكون الميسور العرفي مجرى لقاعدة الميسور، من دون توقف جريانها فيه على عمل الأصحاب؛ إذ الملحوظ هو الميسور بالنظر إلى أجزاء المأمور به، لا إلى ملاكه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسورا ملاكيا عند الأئمة «عليهم الصلاة والسلام».

وكيف كان؛ فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في المرتبة النازلة من كل جزء من أجزاء المركب مع تعذر المرتبة العالية؛ كعدم الإشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الأجزاء مع تيسر بعضها الآخر.

أو إشارة إلى: أن الدليل الشرعي إذا قام على الإخراج أو الإدراج فهو من باب التخصيص في الحكم أو التشريك فيه لا من باب التخطئة في الموضوع؛ إذ لا وجه لتخطئة العرف في عدوم الفاقد ميسورا أو غير ميسور، فإن ملاك الصدق و عدمه أمر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجدا لمعظم الأجزاء مثلا أو غير واجد له، فإن كان واجدا فهو ميسور وإلا فهو مبين.

نعم؛ للشارع أن يخرج تخصيصا أو يلحق تشريكا من جهة اطلاعه على عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسورا عرفا، أو بقيامه بتمام ما قام به الواجد أو بمعظمه مع عدم كونه ميسورا عرفا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام وهو يتوقف على مقدمة وهي صور المسألة:

1 - أن يكون لكل من دليلي المركب و الجزء إطلاق.

2 - أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق.

3 - عكس هذه الصورة.

4 - أن لا يكون لأحدهما إطلاق

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد البحث هي الصورة الرابعة، حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءا و الشرط شرطا مطلقا حتى حال العجز كي يسقط بتعذره أمر

سائر الأجزاء، أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل.

و المرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية، فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء أو الشرط بلا بيان.

2 - والإشكال على البراءة العقلية بجريان البراءة الشرعية، حيث يكون مقتضى حديث الرفع ونحوه نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، ولازم ذلك: وجوب الباقي وعدم تقيده بالمتعذر.

مدفوع؛ بعدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر؛ إذ لازم جريانها هو وجوب الباقي، وهو ينافي حصول الامتنان المعبر في البراءة الشرعية؛ إذ الامتنان إنما هو في نفي التكليف لا في إثباته.

3 - وفي المسألة قولان؛ قول: بعدم وجوب الباقي بالبراءة العقلية وهو مختار المصنف «قدس سره»، وقول: بوجوب الباقي.

وقد استدل عليه بوجوه:

منها: الاستصحاب وتقريبه بوجهين:

أحدهما: أن يستصحب الوجوب الجامع بين الغيري والنفسي بأن يقال: إن الصلاة كانت واجبة مع السورة والاستقبال والستر مثلاً، و يشك في حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيري وهذا قسم ثالث من أقسام استصحاب الكلي.

و ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل بدعوى: بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، وجعل التعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته فيقال: هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا الآن كما كان. هذا تمام الكلام في وجوب الباقي بالاستصحاب.

و الإشكال عليه أنه بالتقريب الأول كان قسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي وهو ليس بحجة كما يأتي في باب الاستصحاب، وأما صحة الاستصحاب بالتقريب الثاني فمنوطة بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب، فعلى المسامحة العرفية يجري الاستصحاب وإلا فلا.

4 - وجوب الباقي بقاعدة الميسور الاستفادة من الأخبار، وهي النبوي والعلويان؛

الأول: قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

الثاني: قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالث: قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

وأما دلالة هذه الروايات على المطلوب فواضحة؛ لأن المستفاد منها هو: عدم سقوط التكليف بتعذر بعض الأجزاء والشرائط؛ بل يجب على المكلف الإتيان بما يتمكن منه؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يتمكن المكلف من إتيان كله لا يجوز له ترك الكل؛ بل عليه الإتيان بما يتمكن منه. وكذلك النبوي ظاهر في وجوب إتيان ما يتمكن منه المكلف من بعض الأجزاء بعد عدم التمكن من الجميع؛ لأن كلمة «من» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا منه» تبعية.

5 - الجواب عن الاستدلال بهذه الأخبار: بأنه لا يصح الاستدلال بها على ما هو المطلوب في المقام، وأما عدم صحة الاستدلال بالنبوي: فلأن الاستدلال به مبني على أن تكون كلمة «من» تبعية، بحسب الأجزاء، وليس الأمر كذلك؛ بل إنها تبعية بحسب الأفراد كما هو مورد.

وكذلك المراد بالميسور - في العلوي - يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا الأجزاء، فلا يصح الاستدلال به لكونه مجملاً وخارجاً عن محل الكلام على أحد الاحتمالين.

وأما الرواية الثالثة: فيرد على الاستدلال بها:

أولاً: أن كلمة «كل» مجملة لدورانها بين العموم بحسب الأفراد والأجزاء.

ثانياً: إجمال قوله «عليه السلام»: «لا يترك» ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإرادة الأعم من الوجوب والندب، فلا يصح الاستدلال بها؛ لأنه بناء على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي، فالنتيجة هي: عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان البراءة العقلية عن وجوب الباقي؛ لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

2 - عدم صحة الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الباقي.

3 - عدم تمامية الاستدلال «بقاعدة الميسور» على وجوب الباقي.

تذنب (1): لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية و بين مانعيته أو

=====

في دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية و بين المانعية و القاطعية

(1) الغرض من عقدة: بيان حكم شيء دار أمره بين الجزئية و المانعية و القاطعية، أو بين الشرطية و المانعية و القاطعية، و لا بد قبل التعرض لحكمه من بيان صورته و هي أربعة:

الأولى: دوران شيء بين جزئيته و مانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام؛ لاحتمال كل من جزئيتها و مانعيته، و كالسورة الثانية لاحتمال جزئيتها و مانعيته، و كونها مبطله للصلاة بناء على مبطلية القران بين السورتين.

الثانية: دورانه بين جزئيته و قاطعيته، كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطله للصلاة، و إن وقعت بين الأجزاء، لا- في الأجزاء، و هذا هو الفارق بين القاطع و بين المانع الذي تختص مبطليته بما إذا وقع في نفس الأجزاء، و يعبر عن بعض الموانع بالقاطع؛ لكونه قاطعا للهينة الاتصالية المعتبرة في الصلاة على ما قيل.

و هناك فرق آخر بين المانع و القاطع و هو: أن الأول يمنع عن تأثير المقتضي فيقابل الشرط الذي يكمل اقتضاء المقتضي، و يوجب إتمام تأثيره، و أما الثاني: فهو ما يتخلل بين الأجزاء و يقطع المقتضي، فهو يمنع عن وجود المقتضي، بينما الأول يمنع عن تأثيره بعد وجوده.

الثالثة: دورانه بين الشرطية و المانعية؛ كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بوجوبه أي: شرطية، و القول بمبطليته أي: مانعيته.

الرابعة: دورانه بين الشرطية و القاطعية؛ كجواب السلام في أثناء الصلاة إذا شك في أنه شرط أو قاطع.

إذا عرفت صور الدوران، فاعلم: أن المصنف «قدس سره» بنى على جريان حكم المتباينين فيها، حيث إنه لا جامع بين المشروط بشيء و المشروط بشرط لا- فلا- يمكن الإتيان بهما معا، مثلا: إذا كان الجهر بالقراءة واجبا كانت الأجزاء مشروطة بوجوده، و إذا كان الإخفات واجبا و الإجهار مبطلا كانت الأجزاء مشروطة بعدم الجهر، و لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعة المأمور بها في واقعة واحدة إلا بأحدهما، و يمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما في واقعتين. و هذا هو ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره»، بتقريب: أنه على تقدير جزئيته أو شرطية يجب الإتيان به،

قاطعيته لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين (1)؛ لإمكان الاحتياط (2) بإتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء (3) مرة، وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى (4).

=====

وعلى فرض المانع أو القاطعية يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، وهذا هو الدوران بين المحذورين.

(1) هذا إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» من اندراج المقام في الدوران بين المحذورين؛ لإجرائه البراءة فيما إذا دار أمره بين الجزئية والمانعية، أو الشرطية والقاطعية، بناء على عدم حرمة المخالفة القطعية غير العملية كما في دوران الأمر بين المحذورين على ما صرح هو «قدس سره» بذلك في العلم الإجمالي من مباحث القطع، والمخالفة الالتزامية المترتبة على الأصل الجاري في الطرفين لا محذور فيها؛ لعدم وجوبها عنده، فلا محالة يكون الحكم في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك.

(2) هذا دفع توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين.

(4) نعم؛ لو لم يتمكن من الإتيان مرتين، كما لو كان الوقت ضيقاً - مثلاً - كان من دوران الأمر بين المحذورين، ويكون المرجع التخيير.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتخلص البحث في أمور:

1 - بيان صور المسألة:

1 - دوران شيء بين جزئيه و مانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام.

2 - دورانه بين جزئيه و قاطعيته كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطله للصلاة.

3 - دورانه بين الشرطية و المانعية كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة.

4 - دورانه بين الشرطية و القاطعية كجواب السلام في أثناء الصلاة لا يعلم أنه شرط أم قاطع.

2 - المصنف بنى على جريان حكم المتباينين في المقام، حيث إنه لا جامع بين المشروط بشيء و المشروط بشرط لا؛ إذ لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بهما معا، و يمكن الاحتياط بإتيان الطبيعة المأمور بها مع كليهما.

هذا ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من دوران الأمر بين المحذورين كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره»، بتقريب: أنه على تقدير جزئية الشيء أو شرطيته يجب الإتيان به و على فرض مانعيته أو قاطعيته يحرم الإتيان به، و هذا معنى الدوران بين المحذورين.

3 - قد أجاب المصنف عن قول الشيخ: بأن ضابط الدوران بين المحذورين هو احتمال الموافقة و المخالفة في كل من الفعل و الترك، و عدم إمكان الموافقة القطعية، و هذا الضابط لا ينطبق على المقام لإمكان الموافقة القطعية بتكرار العمل؛ بأن يؤتى بالصلاة تارة مع الجهر بالقراءة و أخرى بدونه.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

إن حكم المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين. فيجب الاحتياط فيه كما يجب في دوران الأمر بين المتباينين.

ص: 468

في الكشف و الحكومة 5

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة 11

التفصيل في إهمال النتيجة و تعيينها على الكشف 14

طرق تعميم النتيجة على الكشف 25

الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة 31

خلاصة البحث مع رأي المصنف 34

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة 41

محذور النهي عن العمل بالقياس إذا كان مطابقا للواقع 47

قياس حجية الظن في حال الانسداد بحجية العلم في حال الانفتاح 50

خلاصة البحث مع رأي المصنف 58

في الظن المانع و الممنوع 63

خلاصة البحث مع رأي المصنف 68

الظن بألفاظ الآية أو الرواية 69

تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية 73

خلاصة البحث مع رأي المصنف 76

الظن بالاشتغال و الامثال 79

الظن في الأمور الاعتقادية 83

الاستدلال على كفاية الظن في أصول الدين 91

أقسام الجاهل القاصر من حيث المعذورية و عدمها 95

خلاصة البحث مع رأي المصنف 97

جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتبر 99

ص: 469

- الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس 109
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 112
- المقصد السابع: في الأصول العملية 115
- في أصالة البراءة 123
- الاستدلال بالكتاب على البراءة 124
- الإشكال على الاستدلال بالآية على البراءة 126
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 128
- الاستدلال بالسنة على البراءة 130
- تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة 132
- توضيح اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري 138
- توضيح ما هو المرفوع بحديث الرفع 142
- توضيح بعض العناوين المذكورة في حديث الرفع 146
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 148
- الاستدلال بحديث الحجب على البراءة 150
- الإشكال على أن الاستدلال بحديث الحجب 152
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 153
- الاستدلال بحديث السعة على البراءة 156
- توضيح الجواب عن الاستدلال بحديث السعة 159
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 161
- الاستدلال بحديث «كل شيء مطلق» على البراءة 162
- توضيح بعض عبارات المتن 167

169 خلاصة البحث مع رأي المصنف

171 الاستدلال بالإجماع على البراءة

173 الاستدلال بالعقل على البراءة

175 توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل على البراءة

182 خلاصة البحث مع رأي المصنف

ص: 470

- في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط 184
- الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط 186
- توضيح إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري 191
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 201
- في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط 206
- توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل 209
- توضيح بعض عبارات المتن 213
- الاستدلال بحكم العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية على وجوب الاحتياط 217
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 223
- تنبيهات البراءة 226
- التنبيه الأول من تنبيهات البراءة هو اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي 226
- بيان أقسام الشبهة الموضوعية مع أحكامها 228
- إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري في تفسير الميتة 235
- التنبيه الرابع: في التبعض في الاحتياط المخل بالنظام 283
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 241
- التنبيه الثاني: في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر 244
- توضيح الإشكال على الاحتياط في العبادة و المناقشة فيه 245
- توضيح إشكال المصنف على جواب الشيخ الأنصاري على إشكال الاحتياط في العبادة 251
- ما هو مختار المصنف في الجواب عن إشكال الاحتياط في العبادة 256
- تصحيح الاحتياط في العبادة بأخبار من بلغ 260
- بيان مفاد أخبار من بلغ 262

خلاصة البحث مع رأي المصنف 269

التنبيه الثالث: في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية 275

خلاصة البحث مع رأي المصنف 281

ص: 471

- 287 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 289 فصل: في دوران الأمر بين المحذورين أو أصالة التخيير
- 291 توضيح بعض عبارات المتن
- 295 توضيح التوهم مع المقدمة مع الجواب عنه
- 299 توضيح بعض عبارات المتن
- 304 اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري
- 310 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 315 في أصالة الأشغال
- 318 الأقوال المعروفة في المسألة
- 326 بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها
- 329 اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري
- 332 في منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات
- 334 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 337 في تنبيهات الاشتغال
- 337 التنبيه الأول: مانعية الاضطرار عن تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي
- 338 الخلاف بين الشيخ و المصنف
- 340 توضيح بعض عبارات المتن
- 343 دفع الإشكال مع المقدمة
- 345 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 346 التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- 349 توضيح بعض عبارات المتن

353 خلاصة البحث مع رأي المصنف

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة 355

في الأقوال في تعريف الشبهة غير المحصورة 359

360 خلاصة البحث مع رأي المصنف

التنبيه الرابع: في حكم الملاقي في بعض أطراف العلم الإجمالي 362

ص: 472

توضيح بعض عبارات المتن 365

خلاصة البحث مع رأي المصنف 374

المقام الثاني: في دوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين 376

توضيح بعض عبارات المتن 379

دعوى انحلال العلم الإجمالي مخالفة للغرض 382

الخلاف بين العدلية و الأشاعرة في كون الحكام تابعة للمصالح و المفسد 386

إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري 392

الوجه الثالث و الرابع من وجوه الإشكال على الشيخ الأنصاري 397

في عدم وجوب الاحتياط شرعا 400

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي 403

خلاصة البحث مع رأي المصنف 406

في حكم الأجزاء التحليلية 411

في تنبيهات الأقل و الأكثر: الأول: الشك في الشرطية و الخصوصية 415

خلاصة البحث مع رأي المصنف 419

الثاني: حكم ناسي الجزئية 421

جواب المصنف على إشكال الشيخ بوجهين 425

خلاصة البحث مع رأي المصنف 428

الثالث: في زيادة الجزء عمدا أو سهوا 430

يقول المصنف بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية 435

خلاصة البحث مع رأي المصنف 438

الرابع: في تعذر الجزء أو الشرط 441

توضيح الإشكال على الاستدلال بقوله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» على قاعدة الميسور 450

المناقشة في رواية «ما لا يدرك كله لا يترك كله» 456

خلاصة البحث مع رأي المصنف 463

ص: 473

في دوران الأمر بين الجزئية والشرطية وبين المانعية والقاطعية 466

ص: 474

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

البريد الإلكتروني : 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

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

